

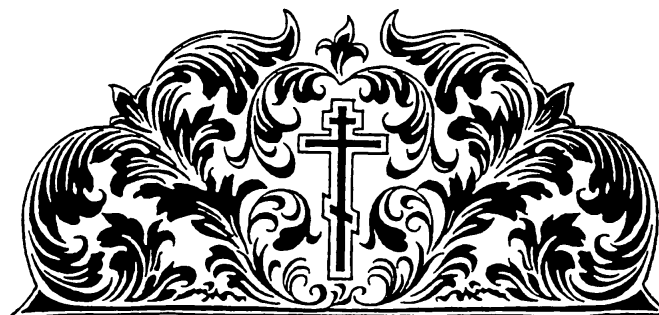


К. СЛАВЧЕНКО

ПОЯН  
ЗАШОКЪ



К. Сильченко



# НОВАЯ ЗАПОВЕДЬ



Издание Центра изучения, охраны и реставрации  
наследия священника Павла Флоренского

Санкт-Петербург  
1999

Подписано в печать 5.03.98. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.  
Усл. печ. л 24. Тираж 10 000 экз. Заказ 68.  
ЛР № 062499 от 07.04.93 г. ТОО «Купина».  
Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника  
Павла Флоренского.

ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6».  
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.

ISBN 5-7302-0873-1

© Центр изучения, охраны и реставрации  
наследия священника Павла Флоренского,  
1998 г.

Имя Константина Николаевича Сильченкова уже известно современному читателю по обширному труду «Прощальная беседа Спасителя с учениками», новое издание которого вышло в 1997 году.

Николай Константинович Сильченков родился в 1869 г. в Воронежской губернии, в семье сельского священника. Образование получил в Павловском духовном училище, затем в Воронежской духовной семинарии и Московской духовной академии. Обладая исключительными способностями, завидным трудолюбием и прилежанием, он, по отзывам соучеников, был «красою и гордостью курса». Занимая первое место в разрядном списке Московской духовной академии, по окончании курса Николай Константинович удостоился степени кандидата Богословия и остался при Академии профессорским стипендиатом для приготовления к профессорской кафедре.

В 1894 г. Н. К. Сильченков оставил Академию и был определен в Харьковскую духовную семинарию преподавателем Богословия. На этом поприще он и закончил свое земное существование. В 1903 г. Николай Константинович, в возрасте 34 лет, скончался от чахотки.

В настоящий сборник вошли произведения Николая Константиновича, опубликованные им в разные годы в периодических изданиях. Читатель найдет здесь и сочинения истолковательного характера, и статьи на нравственно-богословские темы, и произведения церковно-исторического направления. Заинтересует современного читателя статья, посвященная вопросу о психологических основах христианства.

Произведения автора основаны на догматах Православной церкви, проникнуты духом святоотческого учения, согреты теплотой религиозного чувства и непоколебимой веры. Оставаясь строго научными, они, в то же время, написаны простым, доступным языком. Тонкий психологический анализ, талантливые характеристики, удачные экзегетические наблюдения и глубокое раскрытие нравственно-догматических понятий — все это придает особенную приятность и усладу при чтении и сохраняет актуальность сочинений Н. К. Сильченкова для современного читателя.



## ЧУДО НА БРАКЕ В КАНЕ ГАЛИЛЕЙСКОЙ

Экзегетико-апологетический очерк

**Н**а всем протяжении евангельской истории мало можно найти таких картин, от которых веяло бы такою светлою радостью жизни, таким миром и благодатною тишиною, какими веет на душу та картина, на фоне которой св. евангелист Иоанн передает свое повествование о первом чуде, совершенном Господом Иисусом Христом. Эта нарисованная Евангелистом картина вместе с немногими еще другими является редким исключением в истории земной жизни Богочеловека, громадное большинство событий которой представляет длинную и печальную повесть человеческого ожесточения и злобы, человеческих заблуждений и страстей. Бесспорно, конечно, что та любовь, которая одушевляла Спасителя мира, та победа, какую готовил Он всему добру в нем, те блага, какие Он нес с Собою на землю, чтобы облагодатствовать смиренного и униженного человека, — все это для верующего ока сияет столь ярко даже при самых скорбных и страшных моментах евангельского повествования, что заставляет забывать весь их ужас и даже еще более оттеняет бесконечную благодать Бога к людям. Но и при всем том нельзя все же не признать, что



в большинстве случаев эта бесконечная благодать, эта безграничная любовь должна была проявляться — или в грозных прещеннях и горьких укоризнах, или — в строгом призыве к покаянию, или, наконец — среди рева безумной, озлобленной толпы, среди разъяренных хулителей и врагов, среди мук креста и висящих обоюду разбойников...

Мало, очень мало случаев дали люди для проявления той любви, какую нес с Собою на землю Спаситель при такой обстановке, какой, конечно, искало Его благодатное сердце. В тихом веянии ветра явился в древности Бог великому Пророку, — другого характера была обстановка, среди которой встретили явление Бога в мир люди... Но тем дороже, тем отраднее те евангельские повествования, где Господь является только как милосердный и любвеобильный Отец, с любовью благославляющий жизненный путь человека — без строгого обличения на устах, без скорби во взоре, без необходимости скрывать Свою любовь за угрозою гнева и суда, — такие повествования, как повествование о благосклонном присутствии Господа на браке в Кане и о чудесной помощи хозяевам его в их затруднении, о благословении детей и т. п. Читая Евангелие невольно с особым умилением всякий остановится на этих повествованиях, — и миром и любовью исполнится его душа...

Замечательно, что с одного из таких именно повествований начинается евангельская история общественной деятельности Иисуса Христа. Повествуя о чуде в Кане Галилейской, Св. Евангелист Иоанн замечает, что это было первое чудо Иисуса Христа, «начатокъ знаменіемъ» Его (Ин 2: 11). Итак, в мирном семейном кругу, на светлом брачном торжестве начинает Свою чудесную деятельность Спаситель мира. В этой мирной обстановке творит Он первое свое чудо, проявляя Свою божественную силу прежде всего в деле отеческой снисходительности к людям, любвеобильного попечения даже не о столь, по-видимому, важных нуждах их и печалях. Великою ли в самом деле представляется на первый взгляд необходимость чудесной помощи на брачном пиру в Кане?

Такова ли была важность события оскудения вина у хозяев брака, чтобы Господу приурочить к нему первое обнаружение Своего всемогущества, Своего Божества? Заслуживало ли, по-видимому, оно даже простого внимания к себе со стороны Того, Кто ныне только что впервые выступал на открытое служение роду человеческому и на пути этого служения зрел пред Собою все козни и злобу врагов, все скорби и огорчения, муки креста, смерть?.. И, однако же, горе человеческое всегда и везде было близко сердцу Господа, как бы оно ни было по-видимому наивно и мало, — близким и понятным оказалось Ему и то огорчение, какое постигло бы юную чету, когда брачный пир их прекратился бы ранее должного за неимением вина. И это маленькое горе, и этот стыд, который суровый моралист не замедлил бы окрестить именем ложного, вызвали со стороны Господа не осуждение, а снисходительное участие и скорую помощь. В каком блеске кроткого величия и безгранично-снисходительной любви выступает, действительно, в этом чуде Господь!..

Ярко выступает наружу в повествовании Евангелиста о чуде в Кане горячая любовь к ближнему и милосердие и Пречистой Матери Господа. Тот же любвеобильный и кроткий образ Ее, какой рисовался на предшествующих страницах Евангелия, во всей полноте высоких свойств и качеств своих, рисуется и здесь, но уже в новой обстановке, в новом свете. Не отроковицей, дни и ночи проводящей в молитвах в тиши Иерусалимского храма, — не юной Матерью, самоотверженно посвятившей всю Себя заботам о Сыне, является Она ныне: Она присутствует на браке, как Жена, лета которой перешли границу среднего возраста и приближаются уже к преклонному, цель земной жизни Которой уже достигнута с завершением воспитания Божественного Сына. Свою материнскую любовь, не отвлекаемую уже всецело заботами о Сыне, Она стремится теперь перенести и на других, — и для других стремится заменить любящую мать, принимая ближайшее участие в горе их и радостях, и особенно — в горе и радостях Своих ближних и родных. Евангельская история

мало дает известий об этом периоде жизни Богоматери, но тем драгоценнее немногие повествования и отрывочные сведения ее, проливающие свет на этот период. И в ряду их по сравнительному богатству содержания особенно важно повествование именно о браке в Кане.

Брачный пир в Кане происходил, вероятно, в семье, родственной Господу. В самом начале своего повествования евангелист Иоанн замечает, что «бе Мати Иисусова ту» (Ин 2: 1), т. е. в Кане на браке.<sup>1)</sup> Это присутствие Богоматери на браке прежде, чем был приглашен туда Господь, и вместе с тем — вероятное присутствие здесь же и братьев Господа по плоти (на присутствие последних указывает отчасти Ин 2: 12) дает основание предполагать, что здесь собрался весь родственник, семейный кружок, к которому принадлежал Господь и с которым имели, очевидно, связи родства также и новобрачные, или — по крайней мере — один из них.<sup>2)</sup> С особою убедительностью это доказывается тем положением, какое занимала на брачном пире в Кане Богоматерь. Она не была простой участницей его — по смыслу всего повествования Евангелиста, Она была, если не полною хозяйкой на браке, то по крайней мере — ближайшею помощницей хозяев. Она сразу замечает недостаток вина (Ин 2: 3),<sup>3)</sup> или, — как должно полагать скорее в соответствии со стихом 5, — Ей прежде всего доносят об этом недостатке сами слуги, и Она же отдает по этому поводу приказание им (Ин 2: 5); — в хозяйственных хлопотах Богоматерь принимает, т. о., ближайшее, чисто родственное участие.

Но в родственном кружке, собравшемся в Кане, не достает уже одного члена, известного из предшествующей евангельской истории, — в числе гостей уже не назван Иосиф, нареченный отец Господа, и, нужно думать, — не назван потому, что он скончал уже земную жизнь свою, не дождавшись таким образом начала славной деятельности Усыновленного, — иначе молчание о нем Евангелиста, или отсутствие его на семейном торжестве было бы непонятно.

Сам Господь настолько, впрочем, уже удалился от семейной жизни, что Его участие на браке сначала, видимо, даже не предполагалось. Думать так дают возможность следующие данные: во-первых, призвание Учеников последовало всего за три дня до брака, между тем — «званъ бысть Иисус и ученицы Его на брак» (Ин 2: 2), следовательно, приглашение последовало также не ранее трех дней до брака. Далее, — аорист ἐχλήθη — званъ бысть<sup>4)</sup> — показывает, что приглашение последовало во всяком случае в то время, когда Богоматерь присутствовала уже в Кане,<sup>5)</sup> иначе здесь должно было бы стоять *pluquamperfectum* для означения действия (приглашения Господа), бывшего вперед другого (присутствия в Кане Богоматери).<sup>6)</sup> Наконец, самый недостаток в вине на браке также наводит на мысль, что причиною его было неожиданное прибытие на брак Господа и Его учеников, сильно увеличившееся число гостей, небогатых, вероятно, хозяев.

Признавая, т. о., случайный характер присутствия Иисуса Христа на брачном пире в Кане, легко представит и весь последовательный ход событий, обусловивший эту случайность. Путь Господа лежал на Галилею (Ин 1: 43), т. е. на родину, и прежде всего, конечно, — в отечественный город Назарет. Господь, т. о., спешил в родную семью, на свидание с Матерью после первой, но довольно продолжительной разлуки с Нею. Не менее семи недель продолжалась эта разлука,<sup>7)</sup> и все эти семь недель Господь провел на довольно значительном расстоянии от Матери, Которая поэтому имела очень мало или даже вовсе не имела известий о Нем. И потому нет ничего удивительного, что Она не имела сведений и о Его предстоящем намерении посетить Ее, почему, не ожидая Его, и не отказавшись от родственного приглашения быть на браке в Кане. Господь, прибыв в Назарет, не нашел там, т. о., Богоматери, и это послужило для Него поводом и причиною, чтобы отправиться в Кану, которая так недалеко — всего в полутора часах пути<sup>8)</sup> — лежала на северо-запад от Назарета и в которой Он мог и увидиться с Матерью,

и осчастливить своим присутствием семейное торжество. Быть может, впрочем, что известие о браке в Кане и о присутствии на нем Богоматери вместе с приглашением и для Себя Он получил еще и раньше, — именно — чрез Нафанаила, который был жителем Каны (Ин 11: 2) и пред призванием своим в Апостолы, может быть, только что пришел оттуда. Но скорее — в виде приглашения на брак и Апостолов, о которых в Кане не могли еще знать в то время, когда отправлялся из нее к Иордану Нафанаил, — должно полагать, что приглашение последовало уже — или в Назарете, или даже — в самой Кане, в которую Господь сначала прибыл, быть может, только для свидания с Матерью, а потом был приглашен и на брак.

И вот в Кане Господь случайно является, т. о., среди всего родного Себе семейства и как бы на перепутьи, пред выступлением в среду людей чужих и враждебных, Он отдыхает среди близких Его сердцу, разделяет светлую человеческую радость и освящает Своим присутствием брак. Еще раз проявляет Он во всей силе Свои родственные, полные любви отношения, которыми доселе украшал Он Свою домашнюю жизнь, и сообщает им еще новый блеск, соединяя силу любви с божественной силой всемогущества. Это был самый естественный переход в Его жизни, — не изменяя резко частного характера Своей деятельности в общественный, Господь первое Свое чудо сотворил на брачном пире в родственной семье, — в присутствии Матери и братьев с одной стороны, а с другой — в присутствии лиц посторонних, — остальных гостей и участников торжества.

Богоматерь, при этой случайной встрече с Божественным Сыном, увидела Его в новом для Себя свете, — во всем величии и славе Сына Божия, Великого Пророка и Мессии. Итак, наступило, наконец, время откровения славы Его!.. О, как долго и с какой радостной надеждой ждала Она этого времени!.. Как была Она уверена в непрменном наступлении его, не изменяя ни на минуту этой уверенности Своей с самого того момента, как предстал внезапно Ей небесный вестник, и, изрекая Ей благовестие о бессеменном рождении Сына,

произнес и восторженное пророчество о будущем величии Его: Сей будетъ велій и Сынъ Вышняго наречется, и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его... (Лк 1: 32). После этого благовестия в душе Богоматери не было места для колебаний и сомнений относительно Лица и значения Божественного Сына, а последующие события могли только укрепить Ее веру, ибо все они ясно подтверждали пророчество Ангела о будущем величии Ее Сына. Про что другое, как не про это говорили и чудесное рождество Его и все предшествовавшие ему и сопровождавшие его события; рождество Крестителя, поклонение пастырей, в предшествии звезды путешествие на поклонение Новорожденному волхвов, чудесное спасение Его от смерти, приготовленной Ему Иродом, исповедание Симеона и Анны?.. Не о том ли говорил и Сам Отрок Иисус, когда 12 лет Он присутствовал уже в храме и с удивлением спрашивал Богоматерь и Иосифа: *не веста ли, яко в техъ, яже Отца Моего, достоитъ быти Ми?*.. (Лк 2: 49). И не говорило ли при том все это особенно ясно о Божественности Сына именно для Матери, соблюдавшей, по особому замечанию Евангелиста: *вся глаголы сїя въ сердца Своемъ?*... (Лк 2: 51).

Ныне исполнилось время, — ныне то, что было несомненно для Ее веры, для Ее материнского и богопросвещенного взора постоянно подтверждалось многими, иногда по-видимому, может быть, даже незначительными обстоятельствами, но что оставалось тайною для мира, — ныне это перестает быть тайною... Признанный всей Иудеей за величайшего пророка, Иоанн Креститель торжественно указывает в Лице Иисуса Христа — Господа и Мессию, Которому он сам «несмь достоинъ, да отрешить ремень сапогу Его» (Ин 1: 27), и на брак в Кану Господь является уже, как Учитель, окруженный учениками. И эти ученики принесли вести, — странные и загадочные вести для всех гостей, но понятные и давно жданные вести для Богоматери! — среди гостей идет, — быть может, здесь же за столом — говор о знамениях при Крещении, о чудесной прозорливости Неожиданного Гостя

(Ин 1: 48), о торжественном обещании Его показать еще большие дела, представить еще сильнее доказательства Своего небесного посланничества (Ин 1: 51). А если еще и не знают обо всем этом гости, то, конечно, от Нее не скрыли и Ей, Матери Дивного Учителя, поспешили передать Его новые ученики о тех словах и делах, какие отныне неразрывными узами связали их судьбу с судьбою Ее Сына. И среди брачного пира в радости о счастии близких сердцу, Богоматерь присутствует, исполненная и другой радости, — радости и материнского счастья о Возлюбленном Сыне. Этот светлый пир, эта родственная встреча, — это для Нее великая награда за все скорбные, тяжелые минуты, испытанные Ею доселе и в том числе — за горечь только что пережитой разлуки с Божественным Сыном.

Чем радостнее, чем знаменательнее был для Богоматери брачный пир в Кане, тем ближе к сердцу должна была принять Она известие о том неприятном обстоятельстве, которое грозило неожиданно и прежде времени прервать этот пир и навлечь нарекания и смех на самих дорогих Ей хозяев его. Слуги доносят, что у хозяев нет более вина... Какое неприятное заключение для брака!.. И как объявить гостям о таком непредвиденном случае!.. Есть, конечно, на свете много такого горя, пред которым такой случай, как недостаток у хозяев на браке в Кане вина кажется не более, как самую слабою, мимолетною неприятностью, не заслуживающею даже серьезного внимания. И рассуждая вообще, нельзя не признать справедливость этого. Но в том-то и дело, что и горе, и радость человеческую нельзя ценить безотносительно, и правильная оценка здесь возможна только тогда, когда вполне войдешь в положение лиц, испытывающих эти чувства, и взвесишь все обстоятельства, от которых эти чувства зависят. А если поставить себя на место хозяев брака в Кане, да мысленно хотя пережить всю тяжесть того положения, в какое поставлены были они недостатком вина, то нельзя будет не признать, что помощь в эти минуты была для них — если не положительно необходима, то все же неоцененно дорога,

ибо вопрос шел не о продолжении только брачного пира и радости, а о сохранении новобрачных от стыда и посмеяния со стороны собравшихся у них поспрашивать гостей, — о сохранении чести их дома, уважения со стороны сограждан, — словом — не о настоящей только минуте, но даже, быть может, о будущем их благополучии, о будущих отношениях их к своему обществу. И какой день при этом грозил сделаться для них днем горя? — День брака, т.е. знаменательнейший в жизни каждого день, воспоминание о котором живет в душе человека во всю остальную его жизнь! Для новобрачных это было настоящее горе и — тяжелое горе. Тяжесть его ощущалась для них тем живее, чем безвыходнее казалось оно. Видимо, хозяева были люди небогатые, судя по тому, что вина было приобретено так не много, что присутствие всего нескольких человек сверх предположенного числа гостей уже повлекло недостаток в нем. Да к тому же, нужно думать, — и время было уже позднее,<sup>9)</sup> если и было на что купить вина, — что очень сомнительно, — то уже негде было купить его, как юродивым девам для светильников — масла (Мф 25: 2). Естественной помощи бедным хозяевам брака было ждать не откуда, и положение их было таково, что всякий, кто способен был чувствовать действительно по человечески, не злорадствуя по поводу горя ближнего, а всею душою входя в его положение, — должен был искренно посочувствовать скорби, какая угрожала молодой чете в самом начале их жизни, — в разгаре брачного торжества.

И прежде всего не могла, конечно, остаться равнодушной к этому горю Пресвятая Дева. Ее родственному сердцу оно было столь же близко, как и самим новобрачным, в судьбе которых Она принимала столь близкое, почти материнское участие. И для Нее Самой это было большое огорчение, ибо неожиданная случайность грозила нарушить мирное и спокойное течение той вечера, на которой Она переживала счастливейшие минуты Своей любви к Сыну, воспоминание о которой Она подобно новобрачным желала сохранить, конечно, как одно из самых светлых и радостных во всей Своей

жизни. И вдруг — по внешней, чисто случайной причине, эта брачная вечеря готова омрачиться, даже — вовсе оборваться, найдя себе преждевременный и уже вовсе не радостный конец. Но главным образом Богоматерь должно было опечалить положение самих новобрачных хозяев пира, радостно праздновавших начало молодой своей жизни, не подозревая того горя, какое готово было обрушиться на них. Даже самые слуги, казалось, понимали всю тяжесть того огорчения, какое они готовили для них своею вестью и потому именно, быть может, они не решились даже обратиться с нею к самим новобрачным и поведали ее одной только Богоматери. Но чем же может помочь горю Она Сама?.. Как Ей предотвратить грядущую беду?..

Та вера в Божественного Сына, какую так долго и непоколебимо питала Богоматерь и прежде — во время тихой и безвестной домашней жизни Его — и какая нашла себе такое полное и блестящее подтверждение именно в ближайших по времени событиях, скоро указала Ей выход из тяжелого положения. В Нем была единственная надежда Ее, — Он один только мог помочь в грозящей беде, если только угодна будет Ему эта помощь. Но как Ему, Чья бесконечная благодать и милосердие были столь хорошо известны Ей, — как Ему отказать в помощи в настоящем случае?.. Не оказали ли Ему эти бедные люди с своей стороны самой самоотверженной любви и внимания?.. Ведь, знали же они свою скудость и свои имущественные недостатки, — ведь, знали же они, чем грозит им присутствие на их браке лишнего человека, — и однако же, — они не задумываются пригласить Господа, как только узнают о прибытии Его на родину, — и не только Его зовут, но, желая оказать Ему еще более любви и внимания, зовут с Ним и Его избранных четырех учеников, — людей, скорее всего, им даже неизвестных и чужих... Любовь к Господу и самое широкое гостеприимство, поистине подобное гостеприимству того патриарха, который спешил предоставить весь свой дом и всего себя в полное распоряжение трех, неизвестных ему странников, — вот что привело хозяев

брака к настоящему тяжелому их положению. Господь ли мог не оценить этой самоотверженной любви к Себе, этого забывающего все расчеты радушия даже к стороннему человеку?.. Он ли, видя все это, мог отказать в Своей всемогущей помощи беднякам новобрачным и этим отказом омрачить их светлое торжество, быть может, — единственное, имеющее скрасить трудовую, скудную их жизнь?.. И, наконец, — откажет ли Он, когда за них будет просить Она Сама, когда отказывая им, Он нарушит волю Матери, послушание Которой так всегда отличало Его?.. (Лк 2: 51). А теперь именно Ее просьба так естественна, так проникнута любовью к ближнему, участием к горю его... Правда, что естественными средствами этому горю помочь теперь нельзя, но для Матери, и всегда исполненной веры в божественное всемогущество Сына, теперь ясно и другое, — стало ясно, что наступило время, когда это всемогущество и все божественные свойства Его должны проявиться во всем своем блеске и силе, когда по собственному Его выражению, люди «узрять небо отверсто и Ангелы Божия, восходящия и нисходящия надъ Сына человеческого» (Ин 1: 51). И ныне Ее просьба даст только прекрасный повод для откровения этого всемогущества, и тяжкое горе для новобрачных будет устранено...

«Вина не имуть», — тихо обращается Богоматерь к Сыну.<sup>10)</sup> Немного слов, но сколько кротости и смирения! Какая вера! Не раскрывается все значение этого события: *вина не имуть*, — не доказывается необходимость помощи указанием на то горе, какое ждет новобрачных, — даже нет прямо выраженной просьбы об этой помощи. И такую просьбу Богоматерь считает вмешательством в дела Того, чье величие теперь стало особенно ясно для Нее, и — не решается высказать ее. И такова при том Ее вера в благодать Господа, что просьба представляется Ей и совершенно излишнею...

Но эта краткость и общий характер обращения Богоматери к Сыну не позволяют сами по себе определенно заключать, что именно хотела Она выразить в нем и чего ждала Она от Господа. Смысл Ее обращения к Нему может быть

понятным только при сопоставлении его с ответом Самого Спасителя.

— «Что Мне и Тебе, Жено? Не у прииде часть Мой» (Τί ἐμὶ καὶ σοί, γυναι; οὐκ ἔστι μοι μέρος) — отвечает Он Богоматери. Что значат эти слова, и как понимать их?

Выражение: «что мне и тебе» (Τί ἐμὶ καὶ σοί) — неоднократно встречается на страницах Библии и всегда в одном и том же, определенном смысле. Оно употребляется в ней всегда для означения отсутствия нравственной или другой какой-либо связи между двумя лицами и переводится поэтому ближайшим образом так: что общего между мною и тобою? Какое тебе до меня дело? Многими примерами из Библии можно подтвердить такое понимание этого выражения, и несомненно поэтому, что в таком именно смысле должно понимать его и в ответе Господа Богоматери.

С первого взгляда трудным кажется, однако, допустить возможность такого толкования слов Господа, как толкования, при котором эти слова представляются слишком резкими и несоответствующими той высоте любви и уважения, с каким относился всегда Господь к Пресвятой Деве и с какими и должен был, конечно, относиться Божественный Сын к Непорочной Своей Матери.<sup>11)</sup>

Но также Библия, которая указывает на такое толкование выражения: «что мне и тебе», — ясно говорит и о том, что это выражение, без сомнения в иных случаях и действительно очень резкое и враждебное (напр. Суд 11: 12; Мф 8: 29; Мк 1: 24; Лк 8: 28 и др.) может употребляться, однако же, и в совершенно безобидном и даже дружественном смысле. Когда, например, Авесса, сын Саруин, во время возмущения Авессалома, хотел доказать свою преданность Давиду и избавить его от наглого поносителя его, Семея, прося царя дозволить ему «снять голову с этого мертвого пса», Давид возразил ему: «что мне и вам, сынове Саруины, оставите его, и тако да проклинает, яко Господь рече ему проклинати Давида» (2 Цар 16: 10). Очевидно, всеми покинутый царь не мог не оценить и не быть даже тронутым этою бескорыстною

преданностью своего слуги, и не возможно поэтому предполагать, чтобы на изъявление этой преданности отвечал резкостью, — однако же и он пользуется выражением: «что мне и вам, сынове Саруины».

Также, — несомненно без всякого намерения оскорбить Богоматерь, отвечал Ей этим выражением и Господь. В наше время и при нашем образе выражений сказать что-либо подобное было бы все же и грубо и резко, но ведь нельзя же забывать и того, что речь Спасителя шла на еврейском языке,<sup>12)</sup> на Востоке и чуть не за две тысячи лет до нашего времени, — все это достаточные причины для того, чтобы к этой речи не прикладывать современной мерки понятий, а судить о ней по подобным же образцам речи того именно времени. При том же между Господом и Его Матерью, при господствовавших самых искренних сердечных отношениях, форма выражения не имела того значения, какое имеет она там, где в большей или меньшей степени отсутствует чувство, и на его место выступает одно только условное приличие, одна холодная вежливость. И Господь желал только одного, — чтобы выразить ясно и определенно важную для Богоматери мысль, — и Она вникала только в смысл Его слов, — форма отходила на второй план, как то и должно было быть между Матерью и Сыном. А потому, и в рассматриваемом ответе Спасителя Богоматери должно обращать внимание не на форму его, а лишь на его мысль. Излишняя обидчивость, чуткость чрезмерная — это уже недостаток любви. Где обдумывается каждое слово, прежде чем высказать его, — там мало надежды на искренность. Истинная любовь не побоится высказать и грубую правду, если только знает, что эта правда послужит ко благу любимого существа. И такую любовь оказал Своей Матери Господь.

В смиренном обращении Ее к Сыну: «вина не имуть», — со всею силою отразились и кротость Ее и беспредельное благоговение Ее к Господу. В этой, можно сказать, — идеальной по своей беспритязательности и в то же время — по глубине веры, просьбе Богоматери о помощи новобрачным не

содержалось по-видимому ничего другого, кроме простого заявления о случившемся; — не было никакого прямого указания на то, что именно требуется при этом сделать Господу, и чего от Него ждут. Такого указания не могла позволить Себе Богоматерь, и вся просьба Ее вылилась только в одном смиренном замечании: — «вина не имуть».

Но и в этом замечании, как ни сильно выражало оно все отличительные черты высокого нравственного характера Богоматери, заключалось, вероятно, нечто, — не предосудительное, конечно, — но все же ошибочное, свойственное слабости человеческой. Что же именно? — Отвечать и на этот вопрос можно только в связи с ответом Господа: судя по тому, что в Своем ответе Богоматери Он с особою силою оттеняет разницу между Собою и Ею, можно утверждать, что ошибка Ее лежала именно в нарушении той границы, какую устанавливала между Ними эта разница. А в чем была эта разница, ясно указывает обращение: «жено!» Нельзя сомневаться, что и это обращение ни тени чего-либо укоризненного в себе не заключает, иначе не употреблял бы, конечно, его Господь по отношению и к другим женщинам именно в то время, когда Он желал выразить им Свое особое благоволение. Не обратился бы тогда Он с ним к исповедавшей Ему непоколебимую веру свою жене хананеянке: «о жено! велія вера твоя!» (Мф 25: 28). Не обратился бы с ним и к Марии Магдалине, с любовью под покровом ночи пришедшей ко гробу Его и плакавшей о мнимой потере Тела Его: «жено, что плачешь? Кого ищешь?» (Ин 20: 15). Но главное: как мог бы употребить Он в таком случае это обращение к Своей Матери тогда, когда убитая горем и в слезах стояла Она у подножия Его Креста? (Ин 29: 26).

С другой стороны, однако же, — и не без значения употреблено было, конечно, Господом здесь именно это обращение к Богоматери: оно то и должно было оттенить разницу между Матерью — женою, простым смертным человеком, и Сыном, вечным Богом. Итак, если была нарушена Богоматерью по человеческому неведению граница, обуславливаемая

бесконечною разницею между Ею и Сыном, то отсюда ясно, что в замечании Ее: «вина не имуть», — было нечто такое, что переносило Ее материнские права и отношения в ту область, где, напротив, должны были наблюдаться только отношения простого человека к Богу, раба — к Вечному Владыке. Что же это было такое?

Это было скрытое в разбираемом замечании Богоматери ожидание от Сына чудесной помощи бедному семейству, материнская просьба об этом чуде, хотя и беспредельно кроткая и смиренная, хотя и не выраженная даже в форме прямой просьбы. Как естественно в этот вечер в душе Богоматери могло явиться это чаяние чуда со стороны Сына, представшего пред Матерью после довольно долгой разлуки с Нею во всем блеске и славе Мессии, — об этом мы уже имели случай говорить (причем в основание наших слов было положено мнение по этому предмету Св. Иоанна Златоуста.<sup>13)</sup> И как естественно было — с другой стороны — обратиться теперь к Нему, Мессии, с просьбою о чуде для помощи бедным — именно Ей, — Его Матери, столь много испытавшей чрез Него, столь любящей Его и столь любимой Им!.. И, однако же, Мессия не должен был иметь ни Матери, ни братьев (Лк 8: 19), ничего Своего, частного, как не имел Он даже где главу подклонить (Лк 9: 58). Все для него было чужое, и все Свое, — все и все пред Ним были равны. И все пред Мессией были рабы, не смевшие, конечно, делать Ему малейших даже указаний. Между тем это прикровенное указание Матери на необходимость чуда, т. е. дела, всецело относящегося в область мессианской деятельности, и было именно указанием раба Владыке. «Господь наш Иисус Христос», — рассуждает блаженный Августин: — «Богом был и человеком; — поскольку был Он Богом, — Он Матери не имел, а поскольку был человеком, — имел. Мать посему была Матерью плоти, Матерью уничижения, Матерью (человеческой) слабости, каковую Он воспринял нас ради. Чудо же, которое Он намерен был совершить, — Он намерен был совершить по Божеству, а не по слабости, — поскольку Он был Богом, а не

поскольку рожден был слабым человеком». <sup>14</sup> Вот почему просьба Богоматери заслуживала или осуждения, или — простого указания неправильности ее, ее ошибочности, смотря по тому, как была выражена сама просьба, и чем была вызвана она. А так как Богоматерь Свою просьбу облекла в форму, выражавшую полнейшую покорность Божественному Сыну, благоговение пред Ним, и так как эта просьба Ее вытекала из чистой любви к ближнему и участия к горю его, то и в ответе Своем Господь без укоризны и порицания только отклоняет Ее ходатайство и высказывает Ей при этом такую истину, которая и на будущее время оградила бы Его от опасности повторения настоящей ошибки человеческого неведения и заблуждения. Господь прямо ставит Богоматери на вид истину Своего Божества и Ее человеческого ничтожества пред Собою. В устах другого сына и по отношению к другой матери выставление на вид своего превосходства было бы в высшей степени предосудительно и для матери — обидно, — иначе было, когда Матерью была Пресвятая Дева, а Сыном — Господь, и когда «эти слова были сказаны Христом Матери не по какому-либо надмению, но с особою целью», как говорит Златоуст. <sup>15</sup> Истина о собственном ничтожестве и величии Сына не могла оскорбить Ту, Которая в сознании этой истины, — в сознании того, что Господь благоволил соединить Свое величие с собственным Ее смирением, привыкла находить величайшую для Себя радость. Что нового сказали Ей слова Господа сравнительно с Ее собственным радостным исповеданием: «призре Господь на смирение рабы Своея?» (Лк 1: 48). И как поэтому было радостно это Ее исповедание Своего человеческого смирения пред тем величием, какого удостоил Ее Всевышний, так не оскорбительны, а радостны были для Нее и эти слова Господа, подтвердившие только истину, которая и прежде столь хорошо была известна Ей, — что Она, слабый человек, удостоилась быть Матерью Творца неба и земли. Эта радостная для Нее истина только напоминает Ей здесь для руководства Ею в жизни и отношениях к Божественному Сыну. И если в сознании этой истины Она

всегда для Себя величайшую радость, то и в соответствующем этой истине образе отношений Своих к Сыну Она не могла видеть для Себя ничего прискорбного или обидного. Поэтому речь Спасителя могла быть принята Ею с одною только благодарностью, как помощь в Ее человеческой ограниченности, в силу которой Она подвергалась опасности посмотреть границу в Своих отношениях к Сыну, где эти отношения касались Его уже не как Сына, а как Бога. И теперь Ей эту границу необходимо было уяснить тем более, что уже кончилось время домашней жизни Иисуса Христа, во время которой Его Мать занимала, конечно, подобающее Ей место хозяйки дома и Матери Семейства, — теперь именно началось то время, когда в громадном большинстве случаев Она должна была относиться к Сыну, как и всякий человек к Богу; — теперь именно, когда старые отношения должны были уступить место новым, Ей представлялось особенно трудным понять и усвоить эти новые отношения. Дружеская помощь со стороны Господа была в это время для Нее особенно важна и дорога. Для Нее в этом случае нужно было любвеобильное, но с другой стороны — твердое и ясное указание, с которым Господь и поспешил к Ней. «Он не оскорблял Матери», — говорит Златоустый: — «нет, а приносил Ей самую великую пользу, не оставляя Ее думать о Себе уничиженно. Ибо если Он имел попечение о других и все направлял к тому, чтобы внушить им надлежащее понятие о себе: — тем более заботился в отношении о Матери»... <sup>16</sup> «Что Мне и Тебе?», — спрашивает Он Ее, ясно указывая, что как Мессия-Господь, Он не имеет другого отношения к Матери, как только к человеку. И для особой ясности Своей мысли к этому Он присоединяет обращение «жено!» — полное и любви, но и своего глубокого значения и указания для Богоматери. И следом за тем, чтобы и при таком нежном обращении и при всей необходимости для Нее сделанного Ей указания, — не огорчить Ее и еще более смягчить и придать еще более любви и кротости Своему замечанию, Господь дает Ей объяснение, — на которое, по смыслу предшествующей речи Его,



Она собственно и не имела права рассчитывать, — объяснение, почему Он на время отказывает Ей в Ее прикровенно выраженной просьбе: «не-у», — говорит Он, — «прииде час Мой». Эти последние слова Господа еще сильнее должны были подтвердить Богоматери сказанное Им вперед о неуместности человеческого вмешательства в Его божественные дела. Она ждет от Него чуда, обращается к Нему с просьбой об этом чуде, а между тем — по человеческой ограниченности Своей, для которой недоступно разумение высочайших тайн и планов домостроительства Божественного Промысла, — Она не знает того, что Ее желание и Ее просьба — несвоевременны: — час Его *не у прииде*.<sup>17)</sup> Что же именно, какое именно время разумел, однако, Господь, говоря о «часе» Своем?

Господь часто употребляет это слово, и всегда оно значит у Него: час Моих страданий, час Моей смерти (Ин 7: 30; 8: 20; 12: 27; 13: 1; 17: 1 и др.). Но именно в данном случае Его выражение не могло иметь такого значения, ибо чудо претворения воды в вино было совершено тут же, на браке, хотя, может быть, и не тотчас же вслед за просьбой Богоматери. Поэтому выражение: «час Мой» нельзя понимать, как обозначение времени страданий и смерти Господа, как таковых, или — самих по себе, а только в силу того значения, какое имели они. И так как такое же значение, имело несомненно и чудо в Кане, потому что и оно было совершено, когда «прииде час» Господа, — и оно, следовательно было «часом» Господним, а это чудо по словам Евангелиста имело значение откровения Божественной славы Спасителя (Ин 2: 11), — то отсюда ясно, что и к страданиям и к смерти Его выражение «час Мой» относится также только по столько, по скольку в них и чрез них явилась слава Его, как Единородного Сына Божия, а вообще это выражение означает: час проявления Моей силы, Моей славы, Моего Божества.<sup>18)</sup>

Этот час Господень, «*не у прииде*», — *не у прииде*, хотя уже истощилось вино, хотя сама Богоматерь просит о чуде: час Господень не зависит ни от каких внешних, случайных причин и обстоятельств, не зависит ни от каких желаний

человеческих, — он единственно в воле Небесного Отца и Им только определяется (Ин 12: 27; 17: 1). «Все предведено Отцом», — пишет блаженный Ириней, — «совершается же Сыном, как прилично и как следует, в настоящее время»... «Все предвиденное Отцом Господь наш совершил в порядке, во время, в предъуведанный и надлежащий час, будучи Один и тот же, но богатый и многий»...<sup>19)</sup> Тогда только, когда наступит час воли Божией, будет совершено чудо, и в нем последует откровение славы Господней. — Неведомы для человека цели и планы, по которым распределяются временно волей Всевышнего, по которым даже в деятельности Спасителя для всего были назначены свои сроки, но во всяком случае — «условиямъ времени», — говорит Златоустый, — «Сам Христос не подлежалъ, потому что Онъ» — поскольку Он был Единородным Сыном Отца и Единосущным Ему, вместе с Ним — «и установил самый порядок, Он есть и Творец их (условий времени). Этими словами («не у прииде час Мой») Он хочет только показать, что делает все в свое время, а не вдруг, так как отсюда могло бы произойти смешение и беспорядок, если бы, т. е., каждое дело Свое Он совершал не в надлежащее время и смешивал все вместе»...<sup>20)</sup>

Таков был ответ Господа на просьбу Богоматери о чудесной помощи новобрачным. В каком же смысле мог быть понят Ею ответ Господа по отношению к этой Ее просьбе: в положительном, или отрицательном?..

Он должен был сказать Ей положительно, что желание Ее не останется без исполнения, и Господь окажет Свою чудесную помощь новобрачным, хотя и не в силу Ее просьбы и не тогда, когда желала Она. Небесный Отец определил час этой чудесной помощи, — по Его воле только произойдет ожидаемое чудо — в predeterminedenный заранее для него момент. Но так, или иначе, ранее или позднее, чудо совершено будет, — в этом ответ Господа не оставлял для Богоматери места для сомнений. Хотя бесспорно, действительно, и то, что выражение: «час Мой» у Господа могло означать даже время страданий и смерти Его, но, конечно, в данном случае,

слыша в ответ на Свою просьбу слова Господа: Мой час еще не пришел, Богоматерь не могла понять в таком смысле это выражение. Была ли для Нее, в самом деле, какая-нибудь возможность понять эти слова так: час Моих страданий и смерти еще не пришел? При чем могли здесь быть эти страдания и смерть? Очевидно, слова: «не у прииде часъ Мой», для Богоматери могли значить только: час чуда, час Моей славной деятельности еще не наступил. Правда, и тогда повидимому должно было остаться неясным для Нее: говорил ли Он вообще, что не наступило еще время для Него в чудесах являть Свое величие миру, или же — что в частности не наступило для Него время чудесным образом помочь именно настоящему недостатку вина? Если Господь говорил в первом смысле, то, очевидно, что Богоматерь не могла бы, конечно, с уверенностью ждать исполнения Своего желания в настоящем именно случае: если доселе не наступило еще время для Господа совершать чудеса; то почему Она могла ждать, что именно теперь, на браке наступит это время?.. Но если Господь желал сказать, час только чудотворной помощи именно в данном случае, то отсюда следовало ясно, что все же эта помощь будет непременно оказана, только — в надлежащее время. В каком же смысле естественно было понять слова Господа Богоматери?

Очевидно, именно во втором. Что время торжественного выступления Иисуса Христа, как Мессии — Чудотворца, уже наступило, — это для Нее было ясно, как мы уже имели случай говорить, из последних событий жизни Его. После этих событий заявление с Его стороны, что время творить чудеса для Него еще не наступило, было бы для Нее непонятным. И потому естественно, что ответ Господа Она могла понять только именно, обещание с Его стороны совершить чудо восполнения недостатка в вине — только тогда, когда придет час Его. Такое понимание слов Господа было для Нее тем естественнее, что и Сам Он употребил их именно в этом смысле, как оно видно по следующим действиям Его. Достоин замечания при этом, что и сам евангелист Иоанн, переходя сразу

после слов Господа прямо к передаче распоряжения Богоматери слугам, из которого ясно вполне ожидание Ею чуда со стороны Иисуса Христа, полная вера Ее в непереносимость совершения его, — ничего не говорит, однако же, откуда явилась эта вера у Богоматери, — почему заключила Она, что Господь не отказал Ей в Ее просьбе? Естественно вполне отсюда предполагать, что Евангелист и сам считал слова Господа совершенно достаточными для объяснения того ожидания чуда, которое так ясно обнаружила Богоматерь, — и он сам слова эти понимал в том смысле, что Господь непременно совершит чудо, только в определенное для этого именно чуда время. А иначе, — если бы в словах Господа он усматривал ту мысль, что не наступило время чудотворной деятельности Его вообще, то тогда в его повествовании — и притом — в одном из важнейших моментов его — был бы довольно непонятный и странный пробел, оставлявший именно непонятную связь между ответом Господа и не соответствующим ему в таком случае ожиданием Богоматери, что Господь здесь же, на браке совершит чудо.<sup>21)</sup> Некоторые толкователи этот предполагаемый ими, но трудно допустимый на самом деле пробел в повествовании Евангелиста, восполняют, правда, догадками, что Господь, когда говорил в ответ на просьбу Матери: «не у прииде часъ Мой», в смысле: «еще не наступило вообще время для откровения славы Моей, для прославления Моего в чудесах», — интонацией,<sup>22)</sup> а по словам других — кивком головы или другим каким-либо знаком,<sup>23)</sup> дал понять Ей, что Он все же не желает отказать Ей и совершит желаемое Ею чудо. Но такого рода предположения, совершенно прежде всего произвольные, не могут быть приняты и по странности основной своей мысли, — по ним выходит, что Господь говорил одно, а интонацией и жестами выражал другое!..

Гораздо проще, естественнее и легче допустить, что действительно в самых словах Господа был тот смысл, в каком и поняла их Богоматерь, именно, — что чудо будет совершено, но не сейчас, а когда придет определенное Отцом Небесным

время откровения славы Сына Его. Этот то «часъ» Божественного изволения на чудо «не у прииде», а когда наступит он, — Господь не замедлит с чудесной помощью Своею к радужным, но недостаточным хозяевам брака.

В таком именно смысле поняв слова Господа, Богоматерь обращается к слугам с приказанием: «еже аще глаголетъ вамъ, — сотворите» (Ин 2: 5). Эти слова Богоматери опять служат дивным памятником величия Ее духа: ясно указанное Ей Божественным Сыном место в ряду со всеми другими женами нисколько не оскорбляет Ее, — Она вся — преданность Божией воле, неограниченное смирение и доброта, в силу которой Она всем вниманием Своим спешит вновь обратиться к горю ближнего. Является, однако, новый вопрос: почему же узнала Богоматерь, что при совершении Господом чуда потребуются участие слуг? Чудо, напротив, должно скорее предполагаться не нуждающимся в человеческом содействии. А между тем дальнейший ход событий на браке доказал, что Богоматерь не ошиблась, — слуги, действительно, получают известное приказание от Господа и вообще в истории совершения чуда занимают довольно видное место. Некоторые толкователи и здесь прибегают к предположению каких-либо жестов со стороны Иисуса Христа, взглядов и т. п.,<sup>24</sup> — благопредполагать так легко.

Если, однако, яснее представить себе весь последовательный ход событий на браке, то, и без этих опять предположений, можно найти естественное объяснение того приказания, с каким обращается Богоматерь к слугам (хотя бесспорно — Евангельским текстом и нельзя доказать, что дело было именно так). Богоматерь, по весьма вероятному и согласному с духом евангельского повествования предположению, присутствовала на браке в качестве родственницы, принимавшей близкое участие в торжестве и связанных с ним хозяйственных хлопотах. К Ней поэтому прежде всего обратились, вероятно, со своим затруднением слуги, когда начал уже обнаруживаться недостаток в вине, — не сообщая конечно, об этом гостям, а быть может, — и самим хозяевам брака, чтобы не

смутить радости их. Но Богоматерь и Сама не знает, как поступить в данном случае и, не отвечая ожидающим Ее решения слугам, обращается за помощью к Сыну. Господь дает ответ, из которого Она заключает, что Он не отказывает Ей в Своей помощи, но когда эта помощь последует, — Он не сказал. Что оставалось Богоматери сказать, ждущим от Нее указания слугам? Естественно — Она должна была сказать им о результатах Своей беседы с Сыном, — должна была сказать, чтобы они ждали помощи не от Нее, а от Господа: «что Он вам скажет, то и делайте!..»

На этом прерывает Евангелист беседу Господа с Богоматерью, составляющую как бы первую часть истории чуда на браке в Кане. Следом он делает краткое отступление для описания внешней обстановки чуда: «беху же ту (εχει)», — говорит он, — водоносы (υδρια) каменни шесть, лежаще по очищению (χата τον χαθαρισμον) Иудейску, вмещащи по два или три мерамъ (ανα μετρητας δυο η τρεις)» (Ин 2: 6).

В этом кратком замечании Евангелиста обращает на себя внимание определение местонахождения указываемых им сосудов, их назначения и величины.

На первый взгляд кажется, что выражение: ту — εχει должно обозначать ту горницу или залу, в котором происходил брачный пир, и ближайшее к этому определению места событие, переданное Евангелистом, именно — разговор Господа с Богоматерью. Но против такого понимания слова есеі в данном случае говорят многие другие соображения. Так, водоносы, о которых идет речь, служили цели «очищения» (χата — сообразно, по — τον χαθαρισμον),<sup>25</sup> — того очищения чрез омовение рук и ног, наблюдать которое особенно — при употреблении пищи так строго было предписано иудею — не законом впрочем (законом эти омовения определялись только для народа, Нав 3: 5; 1 Цар 16: 5; 2 Пар 30: 17, присутствующего при богослужении, и особенно — для левитов, участвующих в нем. Исх 29: 4; 40:12; Лев 8: 6; Чис 8: 7), — а преданиями старцев (Мк 7: 3; Мф 15: 2), к каковым преданиям с таким уважением относился народ и в особенности —

их вожди фарисеи. Но при таком назначении водоносов является вопрос: уместно ли было в самом деле присутствие их в зале брака? Хотя омовения в них и производились несомненно, как предписанный преданиями старцев религиозный обряд, но все же совершать эти омовения в той же зале, где шел брачный пир, было бы по меньшей мере — неудобно, — и это тем более, что значительная вместимость сосудов ясно указывает и другую цель совершавшихся в них омовений, помимо религиозной: омовения эти производились, очевидно, не одного знаменования чистоты духовной (Лев 11: 43; Втор 21: 6), но и для действительного физического очищения, столь необходимого на Востоке. Действительно: говоря о вместимости водоносов Евангелист определяет ее «по (ανα — около)<sup>26</sup> двема или тріємъ мерамъ». Принимая термин «мера» за синоним еврейского бат, вместимость которого в разное время колебалась между  $1\frac{1}{2}$  и  $2\frac{3}{4}$  нашего ведра,<sup>27</sup> получим для minimum'a вмещавшейся в сосудах воды — 18 ведер, а для maximum'a —  $39\frac{1}{2}$  ведер. Средняя вместимость определится т. о. в  $33\frac{1}{4}$  ведра. Очевидно, что при таком запасе воды предполагалось, что омовения ею будут производиться не в одних только религиозных целях.<sup>28</sup>

Эта весьма замечательная величина водоносов при порядочном количестве их (6 шт.) вряд ли делали их удобными даже для помещения в зале пиршества, и каждый из этих *каменных* сосудов, вмещающая от 3 до  $8\frac{1}{4}$  ведер воды, — по своей тяжести и громоздкости едва ли мог считаться подходящей мебелью для парадной комнаты в доме. Но самое главное, — если бы действительно водоносы помещались в этой именно комнате, то оставалось бы совершенно непонятным замечание Евангелиста в Ин 2: 9, — что архитриклин «не ведаяше, откуда есть (вино), слуги же ведяху, почерпшіе воду». Из этого замечания ясно следует, что чудо произошло не у всех присутствующих на глазах, а только — у слуг, и, следовательно, местом совершения его была не та горница, где находились гости и архитриклин, а где напротив собирались и хлопотали только слуги брачного пира. И потому

слова Евангелиста: «беху же ту водоносы»... удобнее понимать только в том смысле, что водоносы эти находились вообще в доме, где был брак, без точного обозначения, где именно там они стояли. Стояли же они на самом деле, вероятно, — или — на дворе, или по крайней мере — в другой комнате, например — передней. Только тогда будет вполне понятно и вышеприведенное замечание Евангелиста Ин 2: 9, и — все его повествование о том удивлении, в какое пришел архитриклин, когда отведал нового вина.

Служа для целей омовения вода в сосудах не могла, понятно, долго оставаться чистой, — отсюда являлась необходимость время от времени выливать ее и заменять новой. Вот чем объясняется приказание, с каким обращается Господь к слугам, которые после слов Богородицы безусловно ожидали от Него каких-либо распоряжений и указаний. — «Наполните водоносы воды», — говорит Он им (Ин 2: 7), зная, что при таком количестве гостей, из которых каждый во избежание греха тщательно поспешил совершить омовение, вода в сосудах не могла быть чистой и была вылита, а другую в виду позднего времени, не позволявшего надеяться на прибытие новых гостей, заменена не была. Или, — может быть, Господь в одном слове: наполните — отдал zarazом слугам два приказания, из которых одно было выражено прямо, а другое разумелось само собою в первом, — быть может, это слово в данном случае значило: вылейте грязную воду и наполните сосуды чистой; — но т. к. и само собою было понятно, что нельзя было налить чистой воды, не выливая грязной, то Господь и говорит прямо: «наполните водоносы воды», не разъясняя без нужды того, что слуги и сами должны были понимать. Но скорее всего, — в виду громадной вместимости сосудов, делавшей трудным наполнение их вновь водою после полного предварительного опорожнения их, — слова Господа должно понимать, как приказание только дополнить новой водою сосуды, взамен воды, которая издержана была уже на омовения. Греческий текст одинаково допускает все эти толкования (γεμίσατε τὰς υδρίας υδάτος). —

«Но почему, — рассуждает св. Иоанн Златоуст, — Он не сотворил чуда прежде, чем сосуды были наполнены водою, — что было бы гораздо удивительнее? Ибо иное дело изменить готовое вещество только в качестве, — иное произвести самое вещество из ничего. Конечно, это удивительнее, но для многих показалось бы не столь вероятным. Потому то Христос нередко добровольно уменьшает величие чудес, чтобы только удобнее они могли быть приемлемы... А почему, скажешь, Он не Сам произвел воду и потом обратил ее в вино, а приказал влить ее слугам?.. По той причине и для того, чтобы сами черпавшие были свидетелями чуда, и чтобы оно нисколько не показалось призраком. Если бы кто-либо стал бесстыдно отрицать это, то слуги могли бы сказать: мы сами черпали воду»...<sup>29</sup>

Та глубокая вера, с какою указала Богоматерь слугам на Господа: «еже аще глаголетъ вамъ, — сотворите», — видимо подействовала и на этих последних, — передалась в известной степени им. По крайней мере они с усердием исполняют приказание Господа наполнить водоносы: «и наполниша их до верха» — говорит Евангелист (Ин 2: 7). Количество воды, влитой слугами в водоносы, равнялось таким образом всей громадной вместимости последних. Но вся ли эта вода была потом Господом претворена в вино? Хотя Евангелист и не дает по этому поводу прямых указаний, но общий смысл текста в данном случае несомненно говорит в пользу утвердительного решения его. Иначе — для чего Евангелист так выразительно говорит о наполнении сосудов именно «до верха»? Если он хотел сказать, что слуги наполнили таким образом водоносы по собственному только усердию, без соизволения на то Господа, то почему тогда, упомянув о таком чрезмерном усердии их, он ничего не сказал, однако, об исправлении Самим Господом крайности в исполнении Своего приказанія? Очевидно, — и воля Господа была такова, чтобы сосуды были наполнены именно «до верха». Но эта воля Его была бы совершенно не понятна, если бы не предполагалась для объяснения ее другая, именно, — что Господь

всю влитую воду благоволил обратить в вино. В противном случае — для чего же в самом деле нужно было наполнять водоносы «до верха»?..

Признавая, таким образом, в данном случае за евангельским текстом именно тот прямой смысл, что *вода* влитая слугами в водоносы *вся* потом была Господом претворена в вино, нельзя, однако же, отрицать, что при громадной вместимости водоносов на первый раз является действительно непонятным, для чего Господу угодно было претворить воду в вино в таком громадном количестве?.. Этого чудесного вина было бы очень много, излишне много даже и в том случае, если бы даже оно только предназначалось для брачного пира, а между тем — в данном случае оно должно было служить лишь восполнением недостатка, и количество его увеличивалось еще тем вином, которое было и прежде в распоряжении хозяев.

Ответить на данный вопрос можно только тогда, когда приняты будут во внимание цель чуда и повод к совершению его.

Цель чуда претворения воды в вино ясно видна из того послесловия, которым заканчивает Евангелист историю событий на браке в Кане. По его словам, это чудо было «начаткомъ знаменіемъ» Господа, — чрез него Он «яви славу Свою», (Ин 2: 11). В этом явлении славы Господней для возбуждения (точнее — утверждения) веры учеников и должна полагаться главная цель чуда. Но слава Господа была славою Единородного от Отца, — Того Отца, все беспредельное милосердие и неизреченные щедроты Которого так живо, так сильно ощущаются всегда всеми живущими. И есть ли что-либо неестественного в том, что слава Сына этого Всеблагото Отца, от Которого вся чают дати им пищу во благо время, и от Руки Которого вся исполняются благости (Пс 103: 27–28), — обнаруживается прежде всего в царственной щедрости, в обильном раздавании даров Своей благости?..

Ближайшим *поводом* к совершению чуда послужила просьба Богоматери о помощи хозяевам брака в том затруднении, в какое ставил их недостаток в вине. В ответ на эту просьбу

Господь высказывает Матери такую истину, которая хотя и не могла, конечно, оскорбить Ее, и без сомнения принята была Ею, напротив, как драгоценное указание, сделанное при том любящею и почтительною рукою, но которая вместе с тем заключала все же в себе исправление Ее человеческого неведения относительно нормы Своих отношений к Божественному Сыну. В силу этого ответ Господа мог носить по внешнему виду характер укоризны для Богоматери, как ни мало укоризны было в нем на самом деле. Для устранения возможности такого толкования Своего ответа Господь самым делом подтверждает, что сама по себе просьба Богоматери не только не была неудобною Ему, — но и напротив, — была исполнена Им в самом широком размере, так что вызвавшие такое живое участие со стороны Богоматери хозяева, если они были действительно бедны, получили от Господа помощь не только для устранения настоящей нужды, но и для поддержки своего хозяйства и в будущем. В щедрости этой помощи, оказанной им Господом, и заключалось таким образом прекрасное толкование ответа Его Богоматери, и эта щедрость была для Нее выражением того уважения и любви, с какими относился к Ней Господь и с какими исполнял Он желания Ее. И если и все чудо, по толкованию св. Иоанна, — «Господь сделал (также) из почтения к Матери, чтобы не показаться во всем Ей противоречащим или не постыдить Свою Мать в присутствии такого множества гостей»,<sup>30</sup> то несомненно, что это почтение его к Матери должно было отразиться и в самом образе совершения чуда.

Итак, — усердием слуг водоносы были наполнены «до верха», и сами слуги, хотя и готовые после слов Богоматери творить беспрекословно, что прикажет Господь, как бы ни были необычны Его распоряжения, с удивлением все же ожидали, решения вопроса: для чего нужна была эта влитая ими в водоносы вода? — Если, однако, они предполагали, что Господь будет совершать что-либо необычайное над этою водою, — произносить над нею какие-либо длиннейшие заклинания, или — смешивать ее с какими-либо неведомыми

составами, — то в таких своих ожиданиях они, конечно, обманулись. Кратко, но полно сознания Своего всемогущества было второе приказание Господа слугам: — «почерпните ныне и принесите архитриклинови!»... (Ин 2: 7). В этих словах ясно слышится, что чудо уже совершилось, что «ныне» разделяет два момента в истории чуда, и Господь, не касаясь даже влитой в водоносы воды, выражает в Своих словах полное знание того, что «ныне» — в силу единой Его всемогущей воли — слуги черпают и несут уже не воду...

Исполняя вление Господа слуги «принесоша» от воды претворенное вино архитриклину, и «якоже вкуси архитриклинь вина, бывшего отъ воды, и не ведяше, откуда есть: слуги же ведяху, почерпшии воду: пригласи жениха архитриклинь»...<sup>31)</sup> (Ин 2: 9).

Таким образом, совершив чудо и имея свидетелями его слуг, послуживших при совершении его, Господь привлекает еще нового свидетеля в лице архитриклина. — «Евангелист уничтожает, — пишет по этому поводу Златоустый, — и это подозрение (т. е. подозрение, что гости в состоянии опьянения приняли воду за вино). Он говорит, что не гости высказали свое мнение о случившемся, но архитриклин, который был трезв и еще не пил ничего. Ведь, знаете, что те, которым поручается распоряжение на таких пиршествах, более всех бывают трезвы, потому что имеют только одно дело — все распорядить чинно и в порядке»...<sup>32</sup> Действительно, — архитриклин был свидетелем — с одной стороны — совершенно беспристрастным и объективным, а с другой — наименее подлежащим сомнениям и подозрениям в своей трезвости, как лицо, не принадлежавшее к числу гостей, пировавших на браке. Его обязанностей нельзя смешивать с обязанностями лиц, избравшегося из числа гостей в почетные председатели и распорядители пира (αρχιτερ βίβενδι, διχтатор, συμλοσιарχος, βασιλευς, стра тѳος.<sup>33</sup> О нем см. Сир 32: 1–2). Напротив, — архитриклин принадлежал к числу слуг и среди последних при том он вряд ли был главным распорядителем, — иначе было бы непонятным, как мог он не знать от них о всем

происходившем на браке? Вероятно, в его ближайшем заведении был именно один стол пиршества, — за пределы же этого стола его деятельность не выходила. На это указывает и самое название его: ἀρχι-τρι-κλινος — начальник над триклинами, т. е. трехместными ложами, на которых возлежали за столом греки и римляне, а по их примеру — в позднейшее время и евреи. Архитриклин и должен был следить за порядком в зале пиршества, где стояли триklinии, а так же должен был следить за яствами, подаваемыми на стол, и между прочим — за вином, которое он должен был отвеживать и потом в известной степени разбавлять водою.<sup>34</sup> Вот почему и Господь повелевает слугам нести именно к нему на пробу вино, претворенное Им из воды, и вот почему он прежде всех удостоился отведать этого вина, о чудесном происхождении которого, занятый хлопотами за столом, он ничего, конечно, знать не мог. Но другие слуги, по словам Евангелиста, знали хорошо, откуда оно. Они знали, что это вино, действительно, — из той самой воды, которую они только что перед тем налили в водоносы, а потом почерпнули для пробы архитриклина. Велико, конечно, было изумление их, когда из уст последнего они услышали подтверждение того, что эта вода ныне стала вином, и при том — вином прекрасным. Таким, однако же, и должно было оно быть, ибо — «таковы чудеса Христовы», — говорит св. Иоанн Златоуст: — «что их произведение оказывается гораздо лучше и превосходнее тех, которые совершаются природою»...<sup>35</sup>

Но особенно рельефно и сильно в Евангельском повествовании рисуется изумление самого архитриклина, охватившее его после пробы поднесенного слугами вина. Это чувство изумления так переполняет его, что он не в силах сдержаться, чтобы не поделиться с кем-либо другим. Он обращается к жениху и, не ведая еще истинного смысла всего произошедшего, «глагола ему: всякъ человекъ прежде доброе вино полагаетъ, и егда упіются, тогда худшее, ты же соблюлъ еси доброе вино доселе» (Ин 2: 10). Тогда, наконец, наступает момент, когда чудо становится очевидным не только слугам,

но и архитриклину, и жениху, и всем присутствующим на браке. — «Вероятно», — говорит Златоуст, — «жених отвечал что-либо на слова архитриклина, но Евангелист, поспешая к делам важнейшим, коснулся только самого чуда, а прочее — миновал».<sup>36</sup> Во всяком случае — этот ответ жениха показал архитриклину, что изумившее его вино предложено не им, — женихом... Кем же? Решить этот вопрос должны были слуги...

Впрочем, — легко может явиться вопрос: было ли кому давать эти разъяснения?.. Не свидетельствуют ли приведенные выше слова архитриклина о том, что гости уже настолько «упились», что не могли не только понять всю необычайность совершившегося пред ними дела, но и действительно — различить даже дурного вина от хорошего?

Конечно, подобной крайности нельзя допустить в силу того одного соображения, что столь невообразимую компанию не удостоили бы Своим присутствием Господь и Богоматерь, — и сверх того подобное крайнее предположение не может быть оправдано и самим текстом. Слово «упіются» — прежде всего — слишком грубо передает мысли подлинника, в котором глагол μεθύεσθαι — (οὐκ ἀν μεθύωσι) скорее указывает на легкое возбуждение от выпитого вина, чем на полное опьянение им.<sup>37</sup> Затем, слова архитриклина: — «всякъ человекъ прежде доброе вино полагаетъ, и егда упіются, — тогда худшее», — имеют характер общего положения, в котором ничего не говорится, однако, о настоящем именно случае. В них содержится только та мысль, что обыкновенно подают похуже вино, когда гости уже несколько опьянеют, но наступил ли теперь такой момент, когда можно подавать уже плохое вино, — в них не говорится ни слова. Архитриклин хотел сказать только одно то, что это прекрасное вино теперь подавать уже не время, после того, как гости уже выпили плохое, и в доказательство своей мысли он ссылается на известное дурное обыкновение хозяев.

Нельзя, однако же, отрицать и того, что брачное торжество и выпитое вино, вероятно, сильно развлекли, действительно, внимание гостей. По крайней мере Евангелист

ничего не говорит о том впечатлении, какое произвело на них чудо, и это дает основание думать, что все величие и необычайность его не были поняты ими, и оно поразило их только на короткое время, сверкнуло мимолетным, легким впечатлением и затем потухло в памяти их, по отсутствию в душе их той почвы, падая на которую одно даже подобное впечатление может возрастать иногда в несокрушимую веру...

Но были здесь и достойные свидетели чуда, — для них не прошло оно даром. — «Се сотвори начатокъ знаменіемъ Иисусъ в Кане Галилейстей и яви славу Свою: и вероваша в Него Ученицы Его» — (Ин 2: 11) — заканчивает Евангелист сказание свое об этом чуде. Если бы кто-либо усумнился, уместно ли было оно на браке, среди занятых пиршеством гостей, то эти слова Евангелиста достаточны, рассеять подобные сомнения: чудо не было бесцельным и не осталось бесследным. На браке в Кане совершилось, напротив великое событие, и оно было следствием свершенного там чуда: в Господа поверили Его первые Ученики, — первые члены (за исключением, конечно, Богоматери), основные камни создаваемой Им Церкви. Верили они в Него и ранее, что достаточно подтверждало уже и самое призвание их и присутствие их с Господом в Кане, но тогда вера их еще зарождалась под действием свидетельства Иоаннова<sup>38)</sup>, была как бы отзвуком этого свидетельства и достаточна была только для того, чтобы последовать за Христом в надежде уже от Него Самого получить подтверждение и укрепление для своей веры. Господь в поразительном чуде претворения воды в вино и подал такое укрепление вере учеников Своих: теперь они «вероваша въ Него», — «вероваша» именно в силу того, что сами уже видели от Него, а не в силу одной своей веры в свидетельство Иоанна. Они верили потому, что Сам Господь «сотвори начатокъ знаменіемъ и яви славу Свою».

Последние слова Евангелиста устанавливают верную точку зрения для суждения о чуде, совершенном Господом в Кане: оно было не только чудом, но вместе с тем — и «знамением» — *σημεіον*. Конечно, и все чудеса — (*τερας*) — вообще суть

знамения всемогущества Божия, Его благодати и других божественных свойств, но различіе в той цели, какая поставляется на первом месте в *σημεіον* и — *τερας*. Если на первом плане в сверхъестественном, или иногда даже естественном действии Провозвестника Откровения будет поставляться цель возвещения или уяснения той или другой объективной истины, то хотя при этом и достигаются иногда также и другие цели, — как, например, и на браке в Кане, — это будет все же «знамение» — *σημεіον* в собственном смысле, по преимуществу. Обыкновенное же чудо — *τερας*, — всегда служа выражением объективных истин, не может все же называться «знаменіем» — *σημεіον*, ибо на первом месте в нем выступают другие цели, например, устранение естественных страданий, бед и зол, — а указанная цель, — быть знамением известных истин, — является для него, так сказать, — попутною.

Чудо в Кане и было «знамением»,<sup>39)</sup> потому что оно послужило цели явления Божественной славы Господа, хотя вместе с этою, главною целью в нем была достигнута и другая, — чудесная помощь хозяевам брака. Слава (*Herrlichkeit*) Иисуса Христа, явившаяся в этом чуде, была, по словам Евангелиста, для Него Своею, иначе — славою Бога, потому что кроме Бога никто не может в чудесах обнаруживать Своей славы и потому все Провозвестники Откровения, кроме Господа, в чудесах своих являли не свою, а Божью славу, — славу Иеговы (Исх 17). Отсюда ясно следует, что слова евангелиста: «и яви славу Свою» (*την δόξαν αὐτοῦ*) должно продолжить его же словами из первой главы: «славу, яко Единороднаго отъ Отца, Исполнь благодати и истины»...<sup>40)</sup>

Если чудо в Кане, по словам евангелиста Иоанна, было «начаткомъ» чудесных «знаменій» Господа, то уже по одному этому можно было ждать, что оно не останется без возражений со стороны отрицательной критики, восстающей против всего чудесного в евангельской истории вообще. И действительно — отрицательная критика немало потрудились — как для того, чтобы доказать невозможность и недействительность



повествования Евангелиста о чуде в Кане — в настоящем, прямом смысле его, так и для того, чтобы объяснить по-своему это повествование, дать настоящую точку зрения, с которой должно оно рассматриваться.

Возражая против действительности чудесной истории в Кане, отрицательная критика прежде всего останавливается вниманием на том факте, что история эта передается только у Иоанна и совершенно отсутствует у синоптиков. Отсюда делаются самые обширные выводы. Так например Strauss, не признавая действительности чуда, объясняет появление рассказов о нем в Евангелии Иоанна единственно стремлением его, как философски образованного человека, доказать, что «брачное время Царствия Божия, должно искать не в той жизни, как думали синоптики, а — в этой» etc.<sup>41</sup> Но на самом деле повествование Иоанна о чуде в Кане, при отсутствии его у синоптиков, достаточно объясняется тем, что и вообще этот Евангелист восполняет опущенное синоптиками в истории жизни и деятельности Иисуса Христа. Да и можно ли вообще тот или другой факт евангельской истории отрицать только потому, что не все священные Писатели этой истории говорят о Нем? Ведь, тогда нужно было бы отрицать и известие апостола Павла об явлении Воскресшего Господа «более пяти соть братьям» (1 Кор 15: 6), о котором не говорит ни один Евангелист, и которое, в виду такого облака свидетелей — очевидцев, не могло же быть, однако, неверным.

Другим основанием для отрицания исторического характера за повествованием Ев. Иоанна о чуде в Кане, является то обстоятельство, что чудо это — «никоим образом не может быть изъяснено из законов природы, потому что оно не представляет никакой связи с действиями ее (природы)».<sup>42</sup> Является, однако, совершенно непонятным, что же следует из того, что чудо претворения воды в вино не имеет связи с законами природы?.. Разве приняла бы отрицательная критика это чудо за действительный факт, если бы такая связь была и ее можно было бы указать?.. Очевидно — нет, ибо для такой критики безразлично, состоит ли чудо в изменении

только деятельности сил природы под действием силы сверхъестественной, или же в решительном устранении естественных сил и в проявлении одной божественной силы всемогущества. И в том и в другом случае она выходя из своих принципов, не может признать действительности чуда, т. е. действием с ее точки зрения невозможным. А признавая в Лице Иисуса Христа Всемогущего Бога, должно, конечно, признать за Ним и возможность не только изменять Своею силою обычное течение явлений природы, но и творить, т. е. совершать дела помимо всякого участия естественных сил и законов. И если поэтому вода на браке была именно претворена в вино, если здесь несомненно состоялся акт творения (хотя и из готового вещества), — то это нисколько не является свидетельством против действительности евангельского сказания об этом чуде.

Наконец, указывают, что претворение воды в вино не имело для себя достойной цели: — «чудеса всегда благодетельны, ибо они удаляют естественную нужду. Но то, что Господь совершил в Кане служит цели не удаления естественного зла, а возобновляет только прерванное веселье?»<sup>43</sup>

В основе этого мнения лежит совершенно не правильное понятие о чуде, как о деле, направленном только к удалению естественного зла. Многие евангельские чудеса не оправдывают такого понимания чуда. Таковы чудеса хождения Иисуса Христа по водам (Ин 6), проклятие бесплодной смоковницы (Мк 11: 11) и т. п. чудеса, не имеющие никакого непосредственного отношения к какому-либо естественному злу. Очевидно далеко не все чудеса имеют своею целью устранение этого зла, и такую цель имеет, напротив, лишь одна, известная группа чудес. В чудесах другой группы преследуется цель возбуждения и поддержания веры и другие цели, имеющие отношения к области духовно-нравственной жизни человека, и к этой последней группе и относится именно чудо в Кане. Конечно, если думать, что вся цель его заключалась в «возобновления прерванного веселья», то нельзя было бы не признать недостойности такой его цели; но ведь эта цель

измышлена самой же отрицательной критикой — в действительности же цель его, как нам уже известно, была самая высокая и заключалась в укреплении веры учеников. И таким образом отрицательная критика — с одной стороны составляет слишком одностороннее понятие о чуде, прилагая которое к чудесам евангельской истории, должно будет непременно прийти, действительно, к отрицанию многих из них, а с другой, — говоря в частности о чуде в Кане, она совершенно извращает истинную его цель.

Посмотрим теперь, какие толкования предлагает сама отрицательная критика чудесной истории в Кане, признавая недействительность и невозможность ее в том виде, в каком рисуется она у Евангелиста.

Все эти толкования можно свести к двум главным группам. Одни из представителей отрицательной критики, — Paulus, Langsdorf и Gftroger, — признавая фактическую основу за Евангельским повествованием о браке в Кане, отрицают, однако, сверхъестественный элемент в нем и дают всему естественное объяснение. Сущность их мнений заключается в том предположении, что Господь просто доставил на брак обыкновенное вино, не прибегая поэтому для получения его ни к какому чуду. Так Paulus говорит, что — «Иисус допустил принести в дом некоторое количество вина и, смешавши с водою, подать его на стол».<sup>44</sup> Gftroger излагает подробно весь естественный ход событий на браке в Кане, чтобы показать, как мало было здесь чудесного — «Вино принесла в брачный подарок Мария», — говорит он, — «и посоветовалась с Сыном, не передаст ли Он этот подарок от лица всей их фамилии: во время вечера Иисус повелел перелить вино из мехов, в которых оно было принесено, — в сосуды для воды, — или — потому, что там не было никаких других сосудов, или — в намерении изумить новобрачных неожиданным содержанием этих сосудов»...<sup>45</sup>

Но спрашивается: где основания для подобных предположений? Во всем не сложном повествовании евангелиста Иоанна нет ни одного момента, на котором можно было бы

остановиться с подозрением, к которому можно было бы привязать изложенные мнения. Могут ли они найти для себя какое-либо подтверждение в кратких и определенных приказаниях Господа, с какими обращается Он к слугам и которыми единственно ограничивается Его внешняя деятельность при совершении чуда?.. Но в этих приказаниях нет ни одной черты, согласной с гаданиями представителей отрицательной критики, — исполненные спокойного сознания Божественного всемогущества, они не допускают и мысли о каком-либо намеренном, или не намеренном обмане, предварительном разговоре со слугами и т. п. И в других чертах евангельского повествования содержатся также прямые обличения всяких недостойных подозрений, точно нарочито собранные Евангелистом в предчувствии появления их. Так например, по поводу одного указания в его рассказе св. Иоанн Златоустый пишет: — «Евангелист не без цели заметил: по очищению Иудейскому, — а для того, чтобы кто-либо из неверующих не подозревал, что в сосудах были останки вина, и поэтому, когда была влита и смешана с ними вода, то составилось некоторое самое слабое вино. Поэтому Евангелист и говорит: по очищению Иудейскому, показывая тем, что в сосудах тех никогда не хранилось вино»...<sup>46</sup> Затем, передаваемый Евангелистом отзыв архитриклина о высоком качестве нового вина не оставляет сомнений относительно невозможности происхождения этого вина путем смешения его с водою, вопреки мнению Paulus и др., ибо вполне ясно, что чрез такое смешение могло получиться вино лишь самого низкого качества, особенно — при громадном размере сосудов, наполненных слугами «до верха».

И, наконец: кому не ясно, как в самом характере своем, — в основной мысли своей плохо мирится возвышенное повествование Евангелиста с попытками низвести его на степень рассказа о каком-то невинном обмане, веселой свадебной шутке и т. д. Это ясно было и для самой отрицательной критики, и вот почему с ее стороны были сделаны попытки доказать, что сам Евангелист неверно передал событие в Кане. —

«Иоанн, — который хорошо знал все это (т. е. что вино было принесено Богородицею, и что никакого чуда не было), — ничего чудесного, как и остальные все гости, в произошедшем видеть не мог, — только потом образовался у него взгляд на это, как на чудо, и, конечно, — под влиянием народной иудейской веры, что Мессия впервые в Галилее откроет Свое Божество», — говорит по этому поводу Gftrorer.<sup>47</sup> Удивительная психология! Как мог Евангелист, изложивший такое возвышенное учение о Боге-Слове, человек, заподозрить нормальность умственных способностей которого не решается и не может решиться, конечно, сама отрицательная критика, мог дойти до того, что фикции своей фантазии, порожденные верованиями народа, предпочел свидетельству собственных глаз и ушей!.. Трудно решить даже, что удивительнее: это ли непонятное заблуждение Евангелиста, или самое предположение Gftrorer'a о возможности такого заблуждения...

К другой группе толкований, приводимых отрицательною критикою относительно евангельского повествования о чуде в Кане, относятся те, в которых не признается никакой фактической подкладки за этим повествованием. Сюда относятся мнения Strauss'a, рассказ Евангелиста принимающего за миф; Weisse и Baug'a, видящих в нем простую притчу.

Происхождение мифа о претворении Иисусом Христом воды в вино Strauss объясняет существованием других подобных сказаний в религиозном предании еврейского народа. Моисей обратил воду в кровь (Исх 7: 12), а в другой раз — горькую воду — в сладкую (Исх 15: 23), Елисей обратил негодную для питья воду — в годную (4 Цар 11: 2) и т. д.<sup>48</sup> К несчастью для Strauss'a во всей Ветхозаветной истории не было, однако, именно чуда обращения воды в вино, так что возникновение мифа о совершении Господом именно этого чуда не находит себе объяснения в ней.

Baug видит в евангельском повествовании о чуде в Кане — притчу, в которой Господь желал раскрыть Своим ученикам мысль о различии между Собою и Крестителем,<sup>49</sup> а Weisse в этой притче усматривает другую идею: — «Иисус, вынуждаемый Своими родными обнаружить Свои

чрезвычайные дарования, указал им на постепенное развитие Своего призвания и на результаты явления Своего под образом претворения воды в вино на одном браке и в словах, вложенных Им в уста архитриклина, и истолковал им, что и эта деятельность (т. е. Его первые дела), которой они теперь не ценят, явится им великою и важною в конце Его дела»...<sup>50</sup> Keim еще иначе трактует мнимую притчу, — он видит в ней идеализацию слов Спасителя (Мф 9: 15, 17), — и во всем находит аллегория: вода — это иудейство и учение Крестителя, плохое вино — это опять иудейство, а хорошее — Христианство, «чась Мой» — это смерть Господа, чрез которую Он дарует новое вино — Евхаристию и т. д.<sup>51</sup>...

Все эти мнения не нуждаются в подробных опровержениях, — против них с достаточною ясностью говорит весь смысл повествования Евангелиста, не оставляющий сомнений в его историческом, а не приточном характере. Все притчи Господа имеют им одним свойственную форму, по которой их не трудно узнать, и смешать их с другими евангельскими повествованиями, например, с повествованиями о браке в Кане, можно разве нарочно. Основная мысль притчи всегда ясна, бросается в глаза прежде всего, тогда как основную мысль, которую желал провести Господь в мнимой притче о браке в Кане, указать точно нельзя. И доказательством этого является разногласие самих ученых, принимающих повествование об этом браке за притчу и не могущих, однако, указать единогласно основной идеи ее.

Но должно сказать, что и между людьми, признающими за событием в Кане характер несомненного чуда, существует все же серьезное разногласие по вопросу об образе совершения этого чуда.

Прямой смысл евангельского повествования в данном случае тот, что всемогущим действием Господа Христа вода была обращена в вино, совершено было преложение субстанций без всяких посредств. Именно таково прямое понимание текста.

Но некоторые, признавая это предложение, допускают при этом некоторое посредство, — допускают некоторый естественный процесс, хотя в неестественном напряжении. Это мнение о, так называемом, — «ускоренном естественном процессе». Само по себе оно не заслуживает даже особого внимания и подробного опровержения, ибо несостоятельность его — очевидна. В самом деле: можно ли допустить, чтобы вода в Кане была обращена в вино ускоренным естественным процессом? Очевидно, — нет. Положим, что такая же, действительно, вода идет по виноградной лозе и в конце концов превращается в вино, но разве чудо в Кане могло представлять ускорение только этого процесса? Там — кроме воды предполагаются необходимо еще и другие потенции: солнечный свет, земля, тепло и т. д. Здесь же кроме воды ничего более не было. Какой же здесь мог быть ускоренный естественный процесс?..

Данное мнение представляет интерес только потому, что приписывается оно св. Иоанну Златоусту и блаженному Августину, тогда как на самом деле ни один из них подобного учения собственно не предлагал. Так св. Иоанн Златоуст пишет, что Господь — «этим чудом (т. е. претворением воды в вино) ниспровергает и возродившееся, противное церкви, учение. Ибо есть такие, которые говорят, что существует некоторый иной создатель мира, и что видимое не Им сотворено, а каким-то другим, враждебным Ему Богом. Обуздывая такое безумство, Христос большую часть чудес Своих творил из готовых веществ. И теперь, дабы показать, что Он Сам Тот, Кто прелагает воду в винограднике и обращает в вино дождь, — что в растении совершается чрез долгое время, — в одно мгновение Он делает то на браке»...<sup>52</sup> Блаженный Августин говорит подобным же образом: — «Сам творит вино в этот день на браке в шести сосудах Тот, Кто каждый год творит это в виноградных ветвях. Ибо подобно тому, как действием Божиим было обращено в вино то, что влили слуги в сосуды, так и то, что изливают облака, обращается в вино тем же действием Божиим. Но мы не удивляемся тому,

ибо оно происходит каждый год и постоянною своею устраняет удивление»...<sup>53</sup>

В обоих случаях говорится, однако только про то, что Единый Господь есть Тот, Кто ежегодно творит вино в виноградниках и Кто чудесным образом претворил однажды воду в вино в Кане. Как далеко отсюда еще до изложенного мнения об «ускоренном естественном процессе»! Особенно должно сказать это об Иоанне Златоусте. В приведенных словах он хотел показать только, что чудом претворения воды в вино Господь опровергает лжеучение еретиков, думавших, что мир не есть творение Всеблагого Бога. В этом чуде Господь и явил Себя Владыкою этого естественного мира, ибо Своим чудом *Он произвел также, что производит и природа*. Смело можно утверждать, что, при таком несомненном смысле его слов, в них нет и намека на пресловутый «ускоренный естественный процесс». Тоже хотя и с меньшей уверенностью, можно сказать и о блаженном Августине. Правда, он говорит, что вода на браке была обращена в вино «тем же действием Божиим», как и в виноградниках, но как доказать, что, говоря это, он не хотел сказать только того, что *в обоих случаях действует всемогущая Божия сила*, а вовсе не то, что Господь для претворения воды в вино в Кане употребил тот же процесс, каким обращается она в вино и в виноградниках?..

Думается, что немецкие ученые,<sup>54</sup> относя св. Иоанна Златоуста и блаженного Августина к числу представителей мнения об «ускоренном естественном процессе», коим будто бы обращена была Господом вода в вино в Кане, просто злоупотребили своим обычным стремлением подводить всевозможные взгляды под известные категории и давать каждой из последних свой особый ярлычок, искусственно и насильно соединяя при этом иногда совсем не тождественные, а лишь сходные, или только даже напоминающие друг друга взгляды. Вполне понятно, что истинная сущность этих взглядов легко при этом подвергается искажению, как мы и видим именно в настоящем случае.

Другие ученые по вопросу об образе претворения воды в вино в Кане держатся того мнения, что чудесная перемена произошла здесь не в самой субстанции воды, а лишь в ее свойствах, акциденциях; — полагают, что вода без изменения субстанции своей получила цвет, вкус и действие вина. Таково мнение, например Neander'a.<sup>55</sup>

Но мнение это в основе своей имеет нерешенный еще наукою вопрос: возможно ли такое изменение в свойствах, акциденциях — без перемены самой субстанции?<sup>56</sup> И во всяком случае нельзя не заметить за ним какого-то схоластического характера: не лучше ли в самом деле признать полное претворение воды в вино, чем решать такие сложные и запутанные вопросы: в самой своей, или только в одних свойствах потерпела при этом изменение вода? И какая цель подобных вопросов?..

Наконец, — протестантские преимущественно ученые переносят совершение чуда на момент самого вкушения гостями вина, — признают чудо *in actu*. — «Самое чудо», — говорит Bruckner: — «произошло не между двумя повелениями Господа, как обыкновенно толкуется, — так что будто бы после первого повеления совершилось претворение, и вся вода в сосудах было превращена в вино, — но первое повеление: наполните водоносы воды! — имело целью доставить воду, как простейший элемент, служащий для питья. И второе повеление: почерпните ныне и принесите архитриклинови! — нельзя понимать так: ныне вода сделалась вином, только черпайте! — *Но во время черпания, подношения и питья вода была вином*. Другими словами: — мы со многими новыми и древними толкователями полагаем чудо не между двумя повелениями, но — *in actu*, в сосудах была и осталась вода, — только что черпали оттуда и предлагали для питья — было вином»...<sup>57</sup> В таком толковании чуда протестанты усматривают ближайшую аналогию своему учению по вопросу о присутствии Тела и Крови Господней в Евхаристии, где также нет полного пресуществления, — веруют они, — а есть только сопричастие и то — в момент только самого причащения.<sup>58</sup>

Но как именно по этому последнему вопросу — об образе присутствия Христа в Евхаристии — протестанты никак не могут примирить своего учения с прямым смыслом слов Спасителя: — *Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя...*, — так и в данном случае прямой смысл текста не дает оснований для оправдания их толкования, как ни стараются они доказать противного. Bruckner пишет: — «на это (т. е. на верность приведенного им толкования) указывает замечательное выражение Евангелиста: когда же распорядитель отведал *воды*, сделавшейся вином... — и — ... знали только служители, почерпавшие *воду* (Ин 2: 9). Речь здесь постоянно идет о воде, которая как вода почерпалась и как вино — пилаась и в обоих случаях (Ин 2: 8,9) для «черпать» стоит одно и тоже греческое слово — *αντλειν*»...<sup>59</sup>

Проследим кратко мысль текста.

В стихе 7 читается: — глагола имъ (слугамъ) Иисус: «наполните водоносы воды. И наполниша ихъ до верха». Речь идет бесспорно о воде. Но в стихе 8 эта речь продолжается уже так: «почерпните ныне и принесите архитриклинови; и принесоша»... Что почерпните и что принесите? Почему Евангелист не говорит: «почерпните ныне воду и принесите ее»... но просто: «почерпните ныне и принесите»?.. Почему ни слова не говорит он в этом стихе о воде?.. — При чтении этого отрывка из евангельского повествования о браке в Кане невольно чувствуется, что между моментами, изображенными в ст. 7-м и 8-м, произошло нечто важное, и слово «вода» не без причины исчезло из речи Евангелиста, — чувствуется, что чудо уже совершилось, и вода уже стала вином. Таково непосредственное именно впечатление при чтении его рассказа о чуде в Кане.

Обращаясь к стиху 9, читатель еще менее найдет подтверждений для разбираемого мнения. Если здесь и говорится, действительно, что — «распорядитель отведал воды», — то сейчас же добавляется, что — не простой воды, но — «сделавшейся вином». — Это прибавление лишает всякой возможности делать какие-либо заключения из употребленного

здесь выражения: «вода», ибо мысль всего отрывка получается в этом случае совершенно тождественною с мыслью нашего славянского текста (и якоже вкуси архитриклинь *вина, бывшаго от воды*), где очевидно и намек нет на то, что архитриклинь вкушал воду, которая только при питье была для него вином, но прямо говорится, что он вкусил «от вина». И что это было действительно так, — подтверждает и то обстоятельство, что служащий для выражения мысли о превращении воды в вино глагол поставлен в греческом подлиннике в прошедшем совершенном времени (το υδωρ, οινον γεγενημενον), а это время указывает на действие, раз совершившееся и законченное, а не повторяющееся многократно,<sup>60</sup> — показывает, что вода в одном творческом акте преворена была Господом в вино, а не обращалась в него всякий раз в устах пьющего.

И если, наконец, Евангелист и употребляет, действительно выражение: — «знали только служители, *черпавшие воду*», — то и это выражение следует, очевидно, дополнить предыдущим: το υδωρ, οινον γεγενημενον, — «воду, сделавшуюся вином». Иначе, — непонятным остается и то, почему же знали слуги, откуда *вино*, если они черпали только *простую воду*?.. Очевидно, — они и черпали уже — «вино, бывшее от воды», а потому и знали, откуда оно.

Еще менее состоятельными являются априорные рассуждения представителей разбираемого мнения о совершении чуда претворения воды в вино in actu. — «Как абстрактный супранатурализм», — говорит, например, Lange, — «во главу чуда ставит непосредственное преложение материи, так мы центр всех чудес, — а также и этого чуда, — указываем в том, что они (чудеса) корнем своим имеют таинственное рождение Христа и обуславливаются началом возрождения (в человеке), — как дальнейшим развитием этого центрального чуда, равно как — и вообще настроением человеческого сердца»...<sup>61</sup> По смыслу этих слов чудо совершается над теми и для тех людей, у которых готов начаться процесс нравственного возрождения и имеется соответствующее этому нравственное

настроение. К этой внутренней области жизни человеческого духа и приурочивается самое чудо, и только «абстрактный супранатурализм» ищет объяснения его во вне, — «в непосредственном преложении материи».

Оставляя в стороне вопрос о верности этого взгляда вообще, спросим: имелись ли на браке в Кане указанные сейчас условия для совершения чуда, и есть ли поэтому возможность перенести это чудо на почву личного настроения участников брачного пира и в этой области искать ему объяснения?

Можно, — отвечает Lange. — «Что такое настроение здесь было налицо, — это показывает вера учеников, упование Марии, покорность черпающих, воодушевление архитриклиня»...<sup>62</sup>

Но в данном случае с Lange можно согласиться только в том, что настроение Богоматери и учеников, да еще, пожалуй, — служителей, действительно соответствовало величию совершенного пред ними дела, — но слуги, вероятно, чудесного вина не пили, а Богоматерью и учениками далеко не ограничивалось число участников пира. Спросим: где было настроение, потребное для совершения чуда по Lange и др. сторонникам разбираемого мнения, — у архитриклиня, который прямо заявил о своем полном непонимании произошедшего, — не смотря на какое-то «воодушевление», приписанное ему Lange, — и тем более — у остальных гостей, о которых не считал возможным ничего сказать и сам Lange?.. Как же должно рассуждать относительно их: претворилась для них вода в вино, когда они ее пили (in actu), или же она так и осталась для них все тою же простою водою, какою была и прежде, и только побудила их поскорее уйти от хозяев, предлагавших столь необычное и невкусное угощение?..<sup>63</sup>



### ЧУДО НА ГАДАРИНСКОМ БЕРЕГУ ГАЛИЛЕЙСКОГО МОРЯ

(Мф 8: 28–34; Мк 5: 1–20; Лк 8: 26–39).

**Е**сть, несомненно, какая-то глубокая тайна в истории кратковременного пребывания Господа Иисуса Христа на противоположном от Галилеи берегу Галилейского или Геннисаретского озера-моря, а между тем, эта история представляется тем более знаменательною, что местом совершения передаваемых ею событий является, по всей вероятности, страна языческая, — о чем более подробная речь будет ниже, — и мы имеем в ней таким образом изображение первого опыта проповеди, обращенной Иисусом Христом к язычникам.<sup>1)</sup>

После плаванья по бурному озеру-моря, во время которого Апостолы с благоговейным удивлением познали, что Учителю их и море, и ветры повинуются (Мф 8: 28 и парал.), Господь вступил с ними в страну, которую св. Матфей именует Гергесинскою, а Марк и Лука — Гадаринскою.<sup>2)</sup> Не могло еще пройти впечатление от великого чуда укрощения бурного моря, как здесь же, на берегу, совершается новое чудо, чудо укрощения бурного смятения — на сей раз уже не в море, а в душе человеческой.

Едва вступил Господь на берег Гадары, как Его тотчас (Мк 5: 2) — встретил несчастный, одержимый духами нечистыми.<sup>3)</sup> Унизительное для разумного существа и мучительное положение — потерять свой разум, свою волю, и следовать велениям воли чуждой, враждебной, — воли, только ко злу направленной, только погибель строящей (1 Петр 5: 8). Что могло быть мучительнее для того, кто по самому происхождению своему предназначен быть образом и подобием Творца своего, в чьем бессмертном духе живет незаглушимое стремление к добру и к вечному, верховному Источнику всякого добра и любви; что для человека могло быть горше и прискорбнее этого безвольного служения послушным орудием для врага всего сущего, для врага Божия?.. А тот несчастный, что повстречался Господу в Гадаре, был особенно несчастен, особенно жалок. Евангелисты повествуют о нем, как о каком то полном отщепенце человеческого общества: *и в ризу не облачашеся, и во храме не живяше, но во гробехъ* (Лк 8: 27), — т. е. в пещерах, высеченных в горах, в окрестностях города,<sup>4)</sup> куда, конечно, редко и лишь по крайней нужде проникали люди, что и обуславливало возможность почти полного уединения. Велика была над несчастным власть злых демонов и проявлялась она в самых унижительных для человека и безумных формах бешенства, делая его предметом ужаса и тяготы и для других, *яко не мощи ни кому минути путемъ темъ* (Мф 8: 28). *И вязяху его узы железны и пугы,*<sup>5)</sup> *стрегуще его, и разтерзая узы, гонимъ бываше бесомъ сквозе пустыни* (Лк 8: 29)... Его вязали цепями, прибежали к мерам самым суровым, как бы по отношению к дикому зверю, — а разве сам он не страдал, не мучился ужасно? Нет, велики были и собственные его муки — и физические, и нравственные, при пробуждавшемся сознании своего ужасного состояния: *и выну ночь и день во гробехъ и въ горахъ бе, вопія и толкѣйся каменіемъ*, — всегда ночью и днем в горах и гробах кричал он и бился о камни (Мк 5: 5). Таковы прямые евангельские свидетельства о силе власти демонской над ним и о мучениях его; но мы имеем и косвенное

свидетельство о том же, еще яснее и поразительнее изображающее нам ужасное душевное состояние бесноватого. Когда Господь Иисус Христос спросил его: *что ты есть имя?* (Лк 8: 30) — вот как отвечал Ему бесноватый: *легеонъ* (Лк 8: 30), *легеонъ имя мне, яко мнози есмы* (Мк 5: 9). Очевидно, несчастный дошел уже до такого положения, что не различал своей души от обдержавших ее духов, отождествлял себя с демонами, говорил о себе в единственном числе, разумея свою подавленную личность, и тут же теряя сознание ее, продолжал речь во множественном числе — по числу обдержавших ее...

Но и поработанное, и угнетенное, и поруганное, существо человека неудержимо влечется к Тому, в Ком для него жизнь и блаженство. Чудом знаменуется уже первое вступление Господа на берег Гадары. Как ни велика, ни исключительна была власть нечистых духов над бесноватым, — она сразу колеблется и уступает место иной, высшей власти: один взгляд на дивного Пришельца, или, быть может, первоначально одно даже ощущение присутствия Его — потрясает все существо бесноватого, озаряет светом душу его, восстанавливает ее против насильственного владычества... Очевидно, не волею злых духов, которой доселе был он столь послушен, творил бесноватый, когда, *узревъ же Иисуса издалеча, тече и поклонися Ему*, — воздал Ему благоговейное поклонение (προσεχυνῆσεν) (Мк 5: 6), *припаде къ Нему* (προσεπεσεν) (Лк 8: 28), как к своему последнему защитнику, своей последней надежде. Так поступил тот, кто одержим был человеконенавистничеством, кто небезопасной для путников делал дорогу в горах меж гробов; так поступил одержимый легионом злых духов, для которых приближение к Сыну Божию было явлением на суд грозного Судии; так поступил тот, кто должен был не прибегнуть к Господу, а поспешно убежать от Него... Но святое спокойствие, кроткое величие, вид Владыки неба и земли — неудержимо привлекли к себе несчастного, мгновенно возбудили его к борьбе с чуждой, подчинившей его себе волей, — и вот человек делает

все, что только он мог в таком положении сделать. Он чувствовал, что искра сознания в нем сейчас потухнет, что ему не дано будет и высказать ни просьбы, ни мольбы, что его слово послужит лишь к выражению мыслей и желаний обдержавших его, — и с жалким, мучительным криком он припадает только к стопам Господа.<sup>6)</sup>

Но, хотя на мгновение, он победил врага, и эта победа в окончательную и полную обращена была Тем, к Кому он прибег, Чья сила и совершается именно в немощи. Милосердую над несчастным, Господь властно повелел: *изыди, душе нечистый*,<sup>7)</sup> от человека (Мк 5: 8). Тогда бесноватый, вновь обращаясь в безвольное орудие сатаны, отвечал Ему: *что мне и Тебе, Иисусе, Сыне Бога Всевышняго? Заклинаю Тя Богомъ, не мучи мене*.<sup>8)</sup> Его устами, и не только устами, но и понятиями враг его говорил против него. Несчастный по-видимому противился избавлению, которое принес ему Господь, и чисто по человечески «заклинал Его Богом» «не мучить его», когда Господь именно и избавлял его от мучений.

Тогда-то, видя его состояние и желая возвратить его к сознанию своей личности, Господь спросил его, как обычно спрашивают, когда хотят возвратить человека к самосознанию: «как тебе имя»? — Имя, носимое нами от рождения, приобретает для нас великое значение и силу; оно для нас уже не звук пустой, — в нем отражение нашего я, в нем для нас и сокращенная история всей прожитой нами жизни. Произнесенное, оно имеет свойство мгновенно обращать нашу мысль к самим себе... Но мы видим, как ответил на вопрос Господа бесноватый. Он не мог уже возвратиться, так сказать, к себе самому, ибо на пути стояли грозные призраки, подобные тем грозным, непобедимым полчищам Римской империи, пред которыми в бессилии простирался весь тогдашний мир. Римский легион<sup>9)</sup> был в то время для народов символом и олицетворением чужеземного ига и той страшной, победоносной силы, которая нагнала его, почти исключая всякую возможность сопротивления, — бесноватый и отвечал, что имя ему — легион, яко мнози есмы, — добавил он в



пояснение. Призыв к самосознанию остался не услышанным; одержимый говорил только от имени обдержавших его...

Но столь ужасно проявлявшаяся над несчастным власть демонов была бессильна пред явившимся Сыном Божиим. И бесы это знали... Хотя самое приближение бесноватого ко Христу, припадение к стопам Его, ясно указывало, что он, если не познал, то, по крайней мере, почувствовал в Нем милующего Бога, привлекся к Нему той таинственной силой, которою влечется всякая душа человеческая к Творцу своему Богу: однако же, трудно думать, чтобы в первоначальном даже возгласе его: Иисусе, Сыне Бога Всевышняго!.. заключалось исповедание с его стороны Божества Иисуса Христа. Скорее, в виду того, что во всей беседе своей со Спасителем бесноватый является только как безвольное орудие злых духов, должно предполагать, что и эти слова были обнаружение их именно знания об Иисусе Христе, как истинном Сыне Божиим. В этом нас убеждает и неоднократное свидетельство Евангелистов о действительности такого знания у злых духов относительно лица Господа Иисуса Христа (Мк 1: 34; 3: 11–12; Лк 4: 41). Вот почему и св. Иоанн Златоуст, изъясняя вопль демонов ко Христу: что нама и Тебе, Иисусе Сыне Божий? Пришелъ еси семо прежде време́не мучити насъ, — замечает: «тогда как народ почитал Его человеком, бесы пришли исповедать Божество Его, и те, которые оставались невнимательными при возмущении и укрощении моря, услышали демонов, взывающих о том, о чем возвещало море своею тишиною».<sup>10)</sup>

Но, зная Иисуса Христа, как истинного Сына Божия, демоны знали Его и как Судию, Который некогда произнесет над ними грозный Свой приговор (Мф 25: 41). Этот последний суд будет пределом, с которого невозможно станет их злая деятельность на земле, и сами они навсегда заключены будут в бездну; отсюда раскрывается истинный смысл жалобы их: пришелъ еси семо прежде време́не мучити насъ (Мф 8: 29), и их мольбы: и моляху Его, да не повелит имъ въ бездну ити (Лк 8: 31). За особые злодеяния, за особое

преступление, выразившееся в порабощении свободной человеческой личности, демоны опасались ускорения над ними суда, наступления для них мучений «прежде време́не».

Господь не отвечал на это их моление, самым Своим молчанием подтверждая, что они не ошиблись в своем горестном предположении. Нет, конечно, оснований думать, что с этого же времени для них должно было начаться то полное воздаяние, которое для всех имеет наступить лишь после полного суда; но уже самое удаление *в бездну*<sup>11)</sup> (по Луке, а по Марку — *из страны той*) было для них величайшим наказанием, ибо лишало их возможности делать зло, в чем единственно они находили себе отраду и наслаждение, — и возвращало их внимание исключительно к себе самим, к внутреннему их ужасному состоянию. Высшее наказание для злых волей — это предоставление их самих себе, без возможности проявления себя во вне, заключение их в узкую сферу личного бытия: если самое зло нравственное, по сущности и глубочайшим основаниям своим, есть стремление к самобытию существ ограниченных и всецело зависящих от единого источника бытия — Бога, то и соответствующее этому злу наказание должно состоять в опытном познании всей лживости, тщетности такого мятежного стремления. Но доколе для злых духов оставляется еще возможность во вне проявлять свою злую волю, доколе действительная пустота и бессодержательность их бытия, в отрешении от полноты жизни Божественной, еще как бы несколько заполняется, и мучительная ложь его не столь ясна и ужасна; последний же суд, когда наступит изгнание их из всей «страны», из вселенной, когда последует заключение их в «бездну», где они предоставлены будут лишь себе самим, — и будет «временем» наступления страшных мучений.<sup>12)</sup>

Молчание Господа в ответ на моление демонов знаменовало, что Он не изменяет решения Своего, что Его владическое повеление должно быть исполнено.<sup>13)</sup> Тогда они решаются на последнюю просьбу: *беси же моляху Его, глаголюще: аще изгониши ны, повели намъ ити въ стадо свиное* (Мф 8: 31). И повеле имъ абие Иисус,<sup>14)</sup> — *и рече имъ: идите*

(Мф 8: 32). Понятна эта просьба злых духов, — ненасытная злоба побуждает их хотя меньшим горем людским вознаградить себя за невозможность творить большее, — и вот, когда Господь дает им желанное повеление, они — *изшедшие отъ человека, внидоша во свинія, и устремися стадо по берегу въ езеро и истопе*.<sup>15</sup> А животных было около двух тысяч (Мк 5: 13).

Последующее повествование Евангелистов со всею ясностью дает познать действительную таинственность и необычайность событий, ознаменовавших пребывание Господа на берегах Гадары. Становится очевидным, что, если таинственною и загадочною является история этих событий у Евангелистов, то это единственно потому, что такова она и сама по себе, такова она и в самой сущности своей, — и если такую же является и на страницах Евангелия, то это — только знак того беспристрастия, той верности, с какою передали ее Евангелисты, ничего к ней не прибавляя, ничего в ней не разъясняя, — передавая ее именно в том виде, в каком она имела место.

Что такой таинственный и необычайный характер имела настоящая история и на самом деле, — видно именно из того впечатления, какое она произвела на очевидцев ее, — из того душевного состояния, в какое были приведены жители страны Гадаринской необычайным происшествием, случившимся в области их.

Пасущие свиней побежали и рассказали в городе и в деревнях (Мк 5: 14; Лк 8: 34) обо всем и о том, что было с бесноватым (Мф 8: 33). И вот, весь город вышел на встречу Иисусу (Мф 8: 34) — посмотреть, что случилось (Мк 5: 14; Лк 8: 35). Приходят к Иисусу и видят, что бесноватый, в котором был легион, сидит (Мк 5: 15) у ног Иисусовых (Лк 8: 35), одетый и в здравом уме, и — *убояшася*.<sup>16</sup>

Убояшася... но чего же именно?.. Того ли, что Господь проявил божественную силу и власть, что в Его лице они ощутили присутствие Всемогушества?.. Но проявление этого Всемогушества было благотельно и цельбоносно; страдания разумного существа Господь заменяет гибелью, хотя и

многих существ, но существ неразумных; человек к благодеющей Силе должен был чувствовать не ужас и страх, а любовь и доверие... Или ужаснулись гадаряне, видя *человека сидяща, изъ него же беси изыдоша, оболчена и смысляща, при ногу Иисусову?* (Лк 8: 35) ... Но это зрелище было радостно, а не ужасно; оно должно было подвигнуть на благодарность Исцелителю, а не на «моление» — *отъити отъ них*. Где же источник этого непонятного ужаса, этого удивительного моления к чудному врачу душ и телес об удалении?.. Неужели оно вызвано было только гибелью стад в море? Но Евангелисты, особенно Марк и Лука, не желают по-видимому сказать этого: по их повествованию, гадаряне не тогда устрашились, когда получили весть о гибели стад, а именно — когда увидели зрелище радостное: исцеленного при ногах Исцелителя... Да и чувство их, по изображению его у Евангелистов, не походит на то, какое вызывается у человека жадного и корыстолюбивого, когда у него отнимают его достояние, — это не гнев, не раздражительность, не озлобление, вызывающее человека на поступки дерзкие и насильственные: нет, гадаряне ощутили именно благоговейный ужас (*εφοβηθησαν*),<sup>17</sup> и следствием его была их покорная просьба, или, как прекрасно передано в нашем славянском Евангелии, *моление* к Господу — оставить страну их.<sup>18)</sup>

Такой благоговейный страх проистекал скорее из другого источника. Так некогда и блаженный апостол Петр, при виде необычайного улова рыбы, от множества коих *протерзашеся мрежа* (Лк 5: 6), — тогда как бесплодны были все труды рыбащей во всю минувшую ночь, — *припаде къ коленама Иисусовома, глаголя: изыди отъ мене, яко мужъ грешень есмь, Господи*. — *Ужась бо одержаше его и вся суущая съ нимъ*, поясняет при этом Евангелист (Лк 5: 8–9). — Не таково ли было по существу своему и чувство Гадарян, при виде чуда дивного исцеления?.. Предположение тем более вероятное, что гадаряне скорее всего были язычниками, а в язычестве была развита вера в то, что сами бессмертные их боги сходят с Олимпа и вступают в непосредственное

общение с людьми. На страницах священной новозаветной истории сохранилось одно повествование, связанное с такою верою, или, говоря точнее, с таким суеверием языческим. Когда свв. апостолы Павел и Варнава пришли в Листру и *тамо беста благовествующа* (Деян 14: 7), то в числе слушателей проповеди оказался и один хромой *отъ чрева матери своя* (Деян 14: 8). Апостол Павел, видя, *яко веру иматъ здравъ быти* (Деян 14: 9), даровал ему исцеление единым своим словом. И вот, пораженный необычайным чудом народ *воздвигоша гласъ свой, по Ликаонски глаголюще: бози, уподобльшися человекомъ, снисдоша къ намъ. Наричаху же убо Варнаву Діа (т. е. Зевсомъ), Павла же Ерміа* (Деян 14: 11–12). Апостолы едва успели разубедить несчастных слепцов — не приносить им жертвы, для совершения которой *жрецъ Діевъ уже приведе юнцы и принесе венцы предъ врата* (Деян 14: 13–18). Но если таковы же были и чувства гадарян по отношению к Иисусу Христу, то, конечно, они ближе стояли к истине, чем жители Листры, ибо, хотя и не разумели они Истинного Бога и в Иисусе Христе видели, конечно, одного из своих богов, — все же они правы были в том своем предположении, что пределы их действительно посетил Сам Бог, — и благоговейное чувство их надлежало только просветить, довести их до истинного познания поразившего их умы Чудотворца. Хотя и суеверное, хотя и вполне языческое, — чувство это все же скорее по-видимому заслуживало снисхождения и участия, чем ожесточенное неверие иудеев, которые вовсе не признавали Божества Пророка из Назарета (Ин 1: 46), которым только земное происхождение Его было хорошо известно (Мф 13: 55). Как незнатное и простое, оно не только не вызывало благоговения к сему Пророку, но и часто, напротив, было основанием для хулы на Него, переходившей в оскорбления и даже в попытки на убийство Его (Ин 8: 59; 10: 31)...

И однако же, Господь, знавший всю злобу их, знавший, что эта злоба их будет причиной смерти Его, до конца не уставал в попытках просветить их потемненное духовное око

для истинного познания Его, найти дорогу к их сердцу, ожесточенному злобой, — а гадарян Он тотчас покидает, не разъяснив им даже, как заблуждались они относительно лица Его и как, вместе с тем, близки были к истине... Или Его сердце оскорблено было тем, что их чувство прямо выражается в просьбе *отъити отъ нихъ*? Но эта просьба была естественна и понятна, ибо видение Божества невозможно для человека в сей жизни и потому влечет за собою ее прекращение, смерть (Исх 33: 20; Суд 6, 23). Сверх того, такая же просьба была однажды высказана, как мы видели и апостолом Петром, — и однако же не гнев вызвала со стороны Господа, а — напротив — любвеобильное одобрение: *не бойся!*.. — и великое обетование: *отселе будещи человеки ловя* (Лк 5: 10). — Чем же столь прогневили Господа гадаряне?.. Чем неугодна Ему их просьба? Чем негоден был Ему их благоговейный ужас пред Его Божественным лицом? Почему без укоризн, без вразумления Он тотчас исполняет их «моление», клонившееся к величайшему несчастью для них, — к лишению присутствия Его?.. Представляется очевидным, что «моление» гадарян, помимо благоговения к Господу, как к некоему неведомому Богу, в основе своей имело нечто особенно неугодное Ему, возбранявшее Ему вступление в среду людей, изрекших такое моление. Что же это было такое?..

Прежде чем ответить на этот вопрос, должно предварительно решить другой, тесно с ним связанный: какое значение имело потопление стада свиней в море, дозволенное бесам Господом?.. Как изъясняется соизволение Господа на злое желание их?..

Обыкновенно предполагают, что гадаряне были иудеями, и в гибели их стада видят особое наказание Божие за разведение животных, недозволенных законом к употреблению в пищу. Решение вопроса очень легкое и по-видимому естественное — и тем не менее весьма сомнительное; самые сторонники его легко допускают и другую возможность, — что гадаряне были язычниками.<sup>19)</sup> Уже это одно обстоятельство колеблет и даже совсем почти разрушает значение и

силу приведенного решения вопроса: объяснение действительного события причинами только возможными, очевидно, недостаточно и неудовлетворительно. Но должно сказать и более: самая возможность того, что гадаряне были иудеями, весьма трудно допустима и граничит с невозможностью. Иудеи времени Христа Спасителя были весьма ревнивы к букве закона. Посему необходимо прийти к заключению, что не могло быть с их стороны допущено разведение стад свиней.

Другое соображение, имеющее в данном случае не менее важное значение, относится к тому знаменательному обстоятельству, что ни один из Евангелистов, передающих историю пребывания Господа в стране Гадаринской, не упоминает о том, что гадаряне были язычниками. Нельзя, конечно, не согласиться с тем, что довод «отъ умолчания» не всегда убедителен, — что не всегда от умолчания повествователя о чем-либо должно заключать к небытию, к отсутствию того, о чем он умалчивает. Но в разных случаях этот довод приобретает разную силу, получая иногда значение почти непререкаемого свидетельства истины. Таким именно и представляется он в данном случае. Если, например, Евангелисты не передают нам ничего о том, сошли ли на берег с Учителем своим Апостолы, — мы отсюда не в праве еще заключать, что они на берег не сходили, а оставались в ладье, потому что это обстоятельство существенного значения не имеет, и этим умолчание о нем Евангелистов совершенно удовлетворительно и изъясняется. Но иное значение имеет их умолчание о том, что гадаряне были иудеями (если бы это было действительно так): оно было бы совершенно непонятным — и в виду необычайности, исключительности того обстоятельства, что иудеи-гадаряне разводили свиней, и в виду того, что это обстоятельство составляло бы тогда всю сущность в рассказе о гибели свиней в море, представляя естественнейшее и яснейшее указание причин к соизволению на нее Господа. Возможно ли было здесь умолчание?.. И не в праве ли мы рассуждать таким образом, что, если Евангелисты не отмечают, как чего-то необычайного, того, что гадаряне разводили свиней,

и не говорят, что они были иудеями, то, следовательно, гадаряне были язычниками, для которых это было делом совершенно обычным и позволительным; — и что, если Евангелисты не предлагают нам того естественного объяснения соизволения Господа на гибель стада в море, что это было наказанием иудеям — гадарянам за нарушение предписаний закона, а оставляют дело без объяснений, во всей его загадочности и темноте, — то, след., этого объяснения и нельзя принять в данном случае — и именно потому, очевидно, что гадаряне были не иудеями, а язычниками.

Наконец, Иосиф Флавий Гадару прямо называет греческим городом.<sup>20)</sup> По всем указанным основаниям, объяснения соизволения Господа на гибель стада в море нельзя искать в том обстоятельстве, что гадаряне были будто бы иудеями и разводили животных, выделенных законом в разряд нечистых.<sup>21)</sup> Итак, должно искать решения вопроса другим путем.

Бесспорно, что потопление стада в море имело большое значение для исцеленного бесноватого;<sup>22)</sup> чрез это внешнее знамение он должен был получить уверенность в действительности своего избавления от ужасной власти злых духов, — и внешнее знамение для него в этом отношении было тем более потребно, что нечистый дух, по замечанию евангелиста Луки, долгое время мучил его (Лк 8: 29); поэтому ему трудно было сразу поверить, что его мучения уже миновали, прекратились по единому повелению дивного Пришельца.<sup>23)</sup> Но этим вопрос решается с одной только своей стороны; почему при этом должны были пострадать гадаряне, — на это ответа еще не дано.

Совершенно, наконец, нельзя согласиться с тем рассуждением, что Господь позволил бесам только войти в стадо свиное, виновниками же его гибели являются исключительно бесы.<sup>24)</sup> Но, как Всеведущий, Господь *знал*, в чем заключалось истинное желание их, и потому, соизволяя на их просьбу, соизволял и на гибель стада; как Всесильный, Он мог воспрепятствовать им злоупотребить Его дозволением, воспрепятствовать совершению ими нового зла, как воспрепятствовал и вообще дальнейшему пребыванию их в стране той, —

почему же не воспрепятствовал?.. Зачем это попущение, эта как бы уступка демонам?.. Конечно, Бог не может быть виновником зла, но заключать отсюда, что Господь Иисус Христос не был виновником гибели стада в море, — нельзя: для такого заключения должно было бы предварительно доказать, что потопление стада было злом, а доказать этого нельзя. «То, что мы называем злом физическим, чем Бог наказывает нас за грехи, не есть зло, ибо заключает в себе силу добра, содействуя нашему исправлению и возбуждая к добру».<sup>25)</sup> Почему не отнести к такому роду зла и гибель гадарянского стада?..

Верно так же и то, что Бог не нарушает свободы даже злой воли в мире; однако же, ограничивает ее проявления; конечно, в потоплении стада нашла себе выражение свободная, ко злу направленная, воля духов, но самое попущение Господне такого проявления ее указывает на особые цели Его премудрости; если Он, изгнавши их из человека, не позволил им остаться даже в стране той, то очевидно, что и злое хотение их погубить стадо должно было бы также остаться без удовлетворения, ибо оно относилось к совершению того зла, ради которого они и желали остаться в стране той. Но Господь, возбранивши им последнее, не возбраняет им потопления стада.

Итак, объяснения события гибели стада в море должно искать не в злом произволении духов, которое, хотя и обнаружилось в нем, но лишь по особому попущению Господню, — а в самом Господнем попущении. Поэтому справедливо другие толкователи в гибели стада видят испытание для гадарян, и именно в том отношении, — способны ли они вечные блага предпочесть временным, или нет?..<sup>26)</sup> Однако, не ясно, каким образом в этом событии для гадарян представлялся выбор между временными и вечными благами?.. Каким образом, при виде гибели стада, они могли вознестись мыслию к благам последнего рода?..

Поэтому, соглашаясь, что потеря стада была, действительно, испытанием для гадарян со стороны Господа,

определим, в чем же был внутренний смысл испытания? В этом, очевидно, главный вопрос.

Во всей гадаринской истории, — в этом непонятном попущении Господнем бесам — потопить стадо и тем доставить имущественный ущерб и огорчение хозяевам его, гадаряне ясно должны были видеть, что, так или иначе, страдания одного человека, одного отщепенца общества, заменены горем многих, — что вражеская сила, которая в той области терзала и мучила одного, теперь свое губительное действие простерла на всех жителей страны. А такая замена страданий одного — страданием многих естественным следствием своим, как и всегда, имела то, что самая степень страданий стала несравненно ниже, и ужасный духовный и телесный недуг заменяется простым имущественным убытком, убытком тем более не тяжелым, что делится он между многими. Итак, *одному страдать или многим?*.. Делить ли страдание по возможности между всеми и чрез то уменьшать его и количественно, и качественно, или же — сваливать всю тяжесть его на отдельные единицы, как на жертвы искупления, а другим предоставлять наслаждаться жизнью мирно и спокойно, забывая даже о существовании страдания и горя в мире?.. Вот вопрос, который всегда иначе склонны решать счастливые и довольные и иначе — те, на долю которых выпал жребий испытывать все невзгоды земного бытия, видеть постоянно только обратную сторону его, как бы расплачиваясь за благоденствие первых.

Отсюда-то до некоторой степени и можно уяснить причины непонятного по-видимому действия Господа, — Его попущения демонам потопить стадо свиное. *Это было действительно испытание*, — испытание любви: способны или неспособны были гадаряне, позабыв гибель собственных стад, всецело войти в безмерную радость ближнего своего; всем сердцем умилиться зрелищем исцеленного при ногах Исцелителя, так чтобы совсем заглохли на это время все эгоистические порывы, все себялюбивые расчеты? В одном действии Своем, в одном Своем чуде Господь как бы символически

изображает тот идеальный порядок жизни, к которому призвать пришел Он все человечество, для привлечения к которому гадарян прибыл Он ныне в страну их: тот порядок жизни, где все братски делят между собою страдание и тем изгоняют его, где не ищут только *своихъ си* (1 Кор 10: 24; 13: 5), где *другъ друга тяготы носятъ*, дабы *темъ исполнить законъ Христовъ* (Гал 6: 2), — тот порядок жизни, который однажды только был потом осуществлен на земле, когда *вси имяху вся обща* (Деян 2: 44).

Как же отнеслись к испытанию гадаряне?

*И моли Христа (Его) весь народъ страны Гадаринскія отити отъ пределъ ихъ, яко страхомъ велимъ одержими беху.*<sup>27</sup>

Страх и — только страх!.. Один только пример, одно только действие, выходящее из круга обычной жизни, обычного порядка вещей, повергает гадарян в ужас; вид исцеленного ни мало не радует их... Тут не один мотив корыстолюбия имел место, не одна страсть к стяжанию говорила, не горе только о гибели стада сказывалось, — нет. Ужас пред величием Явившегося, порожденный признанием Его Существом необычайным, божественным, усугубился самым проявлением Его могущества, — этим деянием Его, направленным к замене страдания одного — страданием многих. Тут прежде всего сказалось полное несогласие гадарян на тот порядок жизни и отношений, который хотел водворить в их области внезапно снисшедший к ним Бог, начаток которому и пример показал Он при самом вступлении Своем на их землю. Это был исполненный религиозного суеверного страха, робкий и униженный, но и решительный, вместе с тем, протест против Чудотворца — преобразователя. Их просьба ко Христу — *отъити отъ нихъ* не была подобна просьбе Петровой: *изыди отъ мене, яко мужъ грешенъ есмь, Господи!* — ибо в основе ее лежало не одно чрезвычайное благоговение к Господу; их просьба к Нему: «уйди от нас!» значила: «мы не понимаем Тебя, мы боимся Тебя, чудный Пришелец. Твои действия на нас наводят только ужас, ибо они не

таковы, не к тому клонятся, к чему мы привыкли, с чем мы сроднились, среди чего мы и можем только жить. Удались от нас, оставь нас жить, как мы жили; мы не принимаем Тебя, мы отвергаем учение Твое: мы боимся и только боимся Тебя».

И вот, Господь, некогда, в ответ на просьбу Петра *изыти отъ него*, с любовью привлекий его к Себе, в число Своих возлюбленных учеников, безмолвно ныне соглашается на просьбу гадарян. Жалкие люди!.. Их страх, их трепетное моление — не дают места гневу и прещению на них; но, по крайней мере — в настоящем их состоянии, нет относительно их места и надежде на возможность привлечения их к познанию закона Божественной правды и любви. Им не понятна самая идея любви, странна идея страдания друг за друга; их ужасает самая возможность такой жизни... *И влезъ Господь въ корабль, возвратися*. Сурово, но справедливо замечает по этому поводу бл. Феофилакт: «познай из сего, что где свинская жизнь, там живет не Христос, а живут демоны».

Свидетельством крайне печального, действительно, нравственного состояния гадарян было удаление от них Господа. Достойно замечания, что, пришедши на землю для научения и спасения людей, Господь постепенно возводил их к пониманию Своего небесного (Ин 3: 12) учения и благовестнического труда Своего не покидал и тогда, когда Его не понимали, гнали, оскорбляли, — и до конца не покинул Он учить Иудеев, этих, особенно враждебно настроенных к Нему и к Его учению, людей. Итак, Его удаление из пределов страны Гадаринской, после предложенного жителям ее испытания любви их, знаменовало, что нравственное состояние их было еще печальнее, чем открытых врагов Его. И это было действительно так.

В одном из откровений Апокалипсиса содержится следующе изречение, которое Дух повелевает Тайнозрителю передать ангелу церкви Лаодикийской: *«знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч!»*... (Апок 3: 15). Голос сердца, живой, хотя и неразумной привязанности к закону отцов, к преданиям старцев,

слышался в горячих протестах иудеев против учения Христа; живая душа сказывалась, быть может, в самых оскорблениях, нанесенных ими Господу, в самых хулах на Него, как на разорителя их вековых верований и учреждений. И было над чем работать; оставалась надежда эту живую душу, этот огонь протеста, обратить на истинный путь, заставить служить истине. И трижды отвергшийся Господа пламенный и бурный духом Апостол воссоединяется затем с Ним неразрывным союзом любви... Но холодно рассудочное отречение от Господа сразу давало возможность видеть в гадарянах людей, к которым вполне можно применить сказанное Духом ангелу церкви Лаодикийской: от них не слышно бурного протеста, не обнаружили они пылкого гнева, — но не потому, что они были добры, кротки и незлобливы, а потому, что применимо к ним и иное изречение Духа Тайнозрителю — для передачи ангелу другой церкви: *«ты носишь имя будто жив, но ты — мертв»*... (Апок 3: 1).

В таком состоянии духовно-нравственной жизни гадарян и должно искать объяснения причин, почему они не поняли Господа, ужаснулись дел Его и добровольно удалили себя от единого Источника жизни и света. Напрасно было бы искать этих причин в корыстолюбии их, в привязанности к земному стяжанию, — о чем, как мы видели, не только не сказано прямо в Евангелии, но и чего и самим основательно вывести из него нельзя. Невосприимчивыми к тому, *«яже Духа Божія»* (1 Кор 2: 14), мертвыми для жизни духа гадарян сделал не частный какой-либо порок их, а общее направление их жизни, к характеристике которого мы теперь и перейдем.

Нужно было постепенное преобразование всей их жизни, их понятий, всего их настроения, — нужна была постепенная разработка этой почвы, чтобы сделаться ей той доброй нивой, на которой посеянное слово Божие дало бы плод сторицей.

Господь, удаляясь, и оставляет делателя на этой, еще дикой, не обработанной ниве. — Когда Он вошел в лодку (Мк 5: 18), человек, из которого вышли бесы, просил Его, чтобы быть с Ним. Но Иисус не позволил ему,<sup>28)</sup> сказав:

возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог (Мк 5: 19; Лк 8: 39) и как помиловал тебя (Мк 5: 19). Он пошел и проповедовал по всему городу, что сотворил ему Иисус (Лк 8: 39).

Мы сказали, что история в стране Гадаринской знаменательна, как опыт проповеди, обращенной Господом Иисусом Христом к язычникам. Поведение гадарян во время посещения Господом страны их является особенно характеристичным для тех начал, которые легли в основу жизни язычества, и нравственное настроение их объясняется из этих начал, как естественное следствие всестороннего и последовательного приложения их к жизни. «Гадаринский бесноватый, — замечает А. В. Горский, — образ мира языческого; в нем не семь, а целый легион духов».<sup>29</sup> В таком смысле — «это событие — притча, хотя и несомненна его достоверность историческая».<sup>30</sup> Но можно сказать, что вместе с бесноватым, как истинный образ мира языческого, могут рассматриваться и его земляки — все гадаряне, представшие Господу на берегу своего моря. Если событие гибели стада в море в отношении гадарян имело значение, как испытание любви их, то в отрицательном отношении к этому испытанию с их стороны ясно сказало отсутствие сей добродетели, которое прежде всего характеризовало языческий мир. Можно сказать, что именно на противоположных этой добродетели началах строилась вся жизнь последнего.

Языческому миру была действительно чужда истинная любовь к ближнему; этот мир отличался, напротив, неуважением к человеческой личности, к высокому достоинству ее, безотносительно к тем или другим внешним обстоятельствам и положению. Это было высшим выражением эгоизма, эгоизма не отдельных только личностей, но и целого общества: человек рассматривался не сам по себе, не по богоподобному достоинству природы своей, а лишь как орудие государства; его достоинство всецело определялось степенью приносимой им пользы, а говоря точнее и как было в действительности, —

занимаемым им в государстве местом. Отсюда — именно в язычестве, как нигде более, слабый, страждущий или вообще бесполезный, хотя бы и не по своей вине, человек не мог рассчитывать на сочувствие и поддержку и всегда, наоборот, мог ожидать, действительно, предпочтения пред собою даже простого, но полезного животного.

Многочисленнейшие и поразительнейшие примеры подобного печального порядка жизни в языческом мире может дать, конечно, одна история рабства, с хорошо всем известными случаями откармливания рабами рыб в садках богатых господ и другими примерами низведения людей не только на степень животных, но и ниже ее. В рабстве люди систематически воспитывались именно к тому, чтобы, резко проводя границу между счастливыми и обездоленными, не только не сочувствовать и не сострадать последним, но и смотреть на их страдания, как на нечто должное, а их самих признавать существами низшего рода... Их страдания, их обездоленность были необходимым условием благоденствия тех, которым только и усваивалось как бы право на счастье и истинно человеческое достоинство: это был как бы естественный закон природы, против которого не возмущалось уже притупленное нравственное чувство; на унижительное рабство, на лишение человеческого достоинства одних — другие смотрели столь же безучастно и равнодушно, как на естественное и мало касающееся их дело, — как гадаряне — на рабство своего ближнего духу зла.<sup>31)</sup>

Но рабство в язычестве не было частным и случайным явлением; оно лежало в основе всей жизни древнеязыческого мира и было ее характернейшим признаком; оно было лишь крайним выражением общего направления ее. Те же характерные признаки, которые отличали рабство, наблюдались и во всех сторонах и отношениях общественной жизни; духом рабства была проникнута вся ее система...<sup>32)</sup> Особенно при этом замечательно и в то же время — печально было то, что полное неуважение к личности человека, к богоподобному достоинству его, уживалось в язычестве с просвещением, с умственным высоким развитием, с философией. Вот яснейшее

подтверждение того, что новых начал жизни языческий мир не мог усвоить иначе, как путем *полного перерождения*.

Древность передала нам величайшие творения, в которых говорится о бессмертии души, о случайности земного жребия, суетности земного величия, — к сожалению, она не оставила никаких данных к решению труднейшего вопроса: как вместе с тем самые высокоразвитые люди грубейшие формы выражения бесправия и несправедливости в жизни общества считали за естественное и необходимое явление, а мечту об устранении их признавали за невозможность, о которой можно было разве говорить, но пытаться осуществить которую в действительности было бы безумием?..

С этой точки зрения, поведение язычников гадарян совершенно понятно. Они не сердятся, не гnevаются, поступком Господа не раздражены. Но им представляется совершенно неправильным и ненормальным, чтобы из спасения одного человека должны были жертвовать своим благополучием другие. Что один страдает, а другие благоденствуют, в этом они не видят ничего странного; но с тем, чтобы несчастный перестал быть несчастным, как бы позаимствовав счастья у других и несколько уменьшив его у них, — они решительно не согласны; это для них совсем непонятно и странно. И они только как бы говорят: такой порядок жизни, быть может, и хорош, но мы его не принимаем, не считаем его для себя возможным, — он не для нас... Кому не известно, что приблизительно это же и обычно говорили язычники, когда, признавая высокое достоинство нравственного учения христианского, отвергали, однако, его, как невозможное? И просвещеннейшим из них казалось, что все: и государство, и цивилизация, и весь порядок жизни рухнут, если будут осуществлены на деле начала христианства. Этот мир верил только в силу, хотя бы и переходящую в насилие, — в право, хотя бы в основе его и лежало бесправие; учение любви и самоотвержения было для него безумием...

Поистине «не семь, а целый легион духов» обдержал языческий мир, и этот легион необходимо было изгнать, прежде чем языческий мир принял учение Христа и стал



царством Божиим. И тем, которые наивно полагают, что гуманные идеи наших дней суть прямое следствие нравственного развития человечества, а не великий плод христианства исключительно, стоит вдуматься во внутренний смысл истории на Гадаринском берегу Галилейского моря. *Ответ гадарян Господу — это ответ язычества, ответ всего естественного, предоставленного самому себе человечества на высокий призыв христианства*, когда впервые мир огласился проповедью любви и милосердия... Те которые следовали закону: око за око, зуб за зуб, — были несравненно более способными внимать этому призыву.

Да, не напрасным был Закон, не тщетно водительство Промысла, не бесплодные речи пророков: и народ жестоковыйный и непокорливый был приготовлен ими в ниву, на которой должно было посеяться благовествование Нового Завета. Избрание еврейского народа Богом и непосредственное водительство Его не было делом как бы пристрастия Божия к тем, которые были чадами Авраама, как это предполагали они сами: нет, оно было не столько почестью, сколько мировым служением. Не напрасно Господь все учение Свое проповедал среди иудеев. Его гнали, ненавидели, Его убили, — но учение Его сохранили и передали миру. Языческий мир Его не гнал, но — вот как кончилась первая попытка обращенной к нему проповеди. Здесь было хуже: равнодушие, полное непонимание, презрение. И если бы Господь явился на землю среди язычников и среди них совершил бы служение Свое, проповедуя учение спасения, мира и любви, — Его, быть может, и не убили бы, — но явиться среди них Он не благоволил, ибо быть убиту Ему надлежало, а учение Его — и на площадях Рима, и в ареопаге Афин не имело ли бы того же успеха, что и среди гадарян? Припомним, как, когда апостол Павел заговорил о воскресении мертвых в Афинском ареопаге, высокоразвитые греки только усмехнулись: что было бы, если бы Господь Свое учение о всеобщем братстве, любви и безусловной нравственной чистоте возвестил бы, например, в центре тогдашнего деспотизма, Риме?.. И Он туда не пошел; не Ему туда надлежало идти, а Петру и Павлу. Он

и от гадарян немедленно удалился, лишь только просьбой своей они показали, что не Он не хочет их спасения и просвещения, а они сами изгоняют Его. Его путешествие в Гадару было многозначительно, но лишь в том смысле, что должно было служить ответом на возможный вопрос: почему не покидает Он жестоковыйного народа Своего и не обращает, как после Апостолы Его, учения Своего прямо к тем, о которых Сам сказал: *и ины овцы имамъ, яже не суть отъ двора сего, и тыя Ми подобаетъ привести* (Ин 10: 16)...

Предвидим возражение. Скажут: но если язычники не приняли бы Господа, то как приняли слуг Его, Апостолов?.. Если Его отвергли бы, то как не отвергли Павла и Петра?.. Как слуги совершили то, чего не совершил Господь их? Как победили они язычество, победили они непобедимый Рим, когда Господь и из Гадары тотчас удалился?..

Но здесь — великая тайна. Это та тайна, о которой Сам Господь говорил ученикам Своим в прощальной беседе Своей с ними: *веруяй въ Мя дела, яже Азъ творю, и той сотворишь и больша сихъ сотворишь* (Ин 14: 12)... Слово Спасителя на учениках и сбылось прежде всего именно в великом деле обращения к Нему языческого мира, в великой победе над ним. Когда *прославился* (Ин 7: 39) Он в богочеловеческой природе Своей и, как истинная Глава Церкви Своей, ниспослал верующим Духа Святого, они *во Имя Его* (Ин 14: 13–14) совершили ту дивную победу, которую Он только подготовил Своим явлением в мир; Его силою и властью, дарованною Ему после вольных страданий и смерти Его (*дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли*, — сказал Он им по воскресении Своем — Мф 28: 18), они возродили мир и изменили весь строй его жизни. В один день апостол Петр, пользуясь впечатлением чуда ниспослания верующим дара языков (Деян 2: 2–14), обращает ко Христу верующих более, чем Сам Господь обратил за все время земной Своей жизни (Деян 2: 41).

И именно только путем полного нравственного перерождения, возрождения языческий мир, как мы видим, мог быть приведен ко Христу и подлинно, поэтому, только иной

Учитель, иной Утешитель, Чьею силою совершается возрождение, Кто человека просвещает не внешним учением, а изменяя все его существо, — мог и этому миру усвоить истину Христову и жизнь его изменить по началам, дотоле ему представлявшимся совершенно невозможными и непонятными. Но доколе Иисус *не у бе прославленъ, не у бе Духъ Святыи въ мѣре* (Ин 7: 39), и проповедь Господа Самого среди мира языческого, царства сатаны, была бы пока еще гласом вопиющего в пустыне. Языческий мир в отношении евангельской проповеди был пока еще безнадежен.

Можно указать еще одну причину, по которой проповедь Евангелия была пока безнадежной среди язычников. Как трудно и опасно больной, языческий мир нуждался в средствах сильных и действенных; проповедь любви должна была к нему быть обращенной не в словах, которых он не понимал, а в делах, сущность которых была бы ясна и для него. Доколе силою Духа Святого не сделалось среди людей возможным осуществление евангельского закона любви, одна словесная проповедь о ней не могла тронуть огрубелого сердца язычника. А когда в малом, избранном обществе верующих во Христа начал осуществляться этот божественный закон любви, — пред ним преклонился человек, не имея уже возможности возражать против него. Вот почему и говорил Господь ученикам Своим в прощальной же беседе с ними: *о семъ разумеють вси, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Ин 13: 35): во взаимной самоотверженной, на деле осуществленной любви Он малому стаду Своему указывал знамя, под которым оно победоносно должно было расширяться на весь мир, приводя его к единому Пастырю всех.

И история свидетельствует, что языческий мир, действительно, был побежден не столько словом, сколько делом любви: не столько проповедью о ней, сколько ее осуществлением.

Таков внутренний смысл событий, ознаменовавших пребывание Господа Иисуса Христа на берегу Гадары. При всей своей несомненной исторической действительности, они столь же несомненно имеют характер и символический — и в этом смысле знаменательны в высшей степени.

Самое непонятное действие Господа — дозволение духам нечистым потопить стадо в море, при всей видимой неизъяснимости своей, отличается тем же глубоко знаменательным, символическим характером, — поскольку оно требовало от Гадарян именно того, что прежде всего теряется людьми, когда они слишком начинают верить во внешнюю силу, слишком полагаются на внешнюю правду жизни, на право, которым создаются и сохраняются внешние формы ее: оно требовало от них *веры во внутреннюю силу добра*. Будучи испытанием любви, оно было испытанием и веры в добро; то и другое неразрывно связано, ибо любовь *всему веру емлетъ* (1 Кор 13: 7). И поведение гадарян вынашивало и другую характерную черту язычества: *отсутствие веры в добро*... Пусть поступок Господа и был для гадарян непонятен, но, ведь, видели же они, что Сам Он был великим человеколюбцем, и что с гибелью их стада, хотя также — непонятным образом, соединилось избавление их ближнего от ужасных страданий. А если видели, то почему же не поверили, что жертва с их стороны, — хотя смысл ее и был для них непонятен, должна быть принесена ими не только без ропота и противления, но и с радостью, внушенной верою и любовью? Почему сознательным участием в ней, радостным соизволением на нее — они не обратили ее в истинно доброе дело, в подвиг с своей стороны, веруя, что доброе дело никогда своего значения не теряет и не может терять, хотя бы конечных результатов его и не дано было нам видеть? Ведь, без веры во внутреннюю силу добра невозможна добрая деятельность в мире. Слишком перепутаны и сложны людские отношения, чтобы наперед можно было знать благие последствия каждого доброго дела, каждой жертвы с нашей стороны. И к жертве нужно быть всегда готовым, когда ее требует

благая воля Божия, хотя — как воспользуются ею те, ради которых она приносится, насколько и в каком отношении она будет для них полезна, — и возможны всегда сомнения. И часто Господь, быть может, испытывает нас, как некогда гадарян, требуя от нас жертв, смысла которых мы не понимаем и в значении которых мы сомневаемся. Тогда, как показатель нравственного состояния человека, испытывается собственно его вера в добро, во внутреннюю его силу, — в то, что доброе семя не останется без доброго плода в том мире, который блюдет святым Промыслом человеколюбивого Бога, Источника всякого добра.

Остановимся здесь на одном примере, наблюдать который часто можно в наши дни; думается, что в нем отразилось то настроение современного общества, которое некогда руководило и гадарянами, когда они, недоумевая о смысле и значении своей жертвы, просили Господа удалиться от пределов их. Говорим об одном из естественнейших проявлений христианской любви и милосердия — о помощи бедным. Как каждое доброе дело, она требует веры в добро, в силу его; но эта-то вера и оскудела. В наше время в почете те взгляды, по которым подать нищему едва не считается преступлением, потому что это будто бы развивает лень, обман, тунеядство... Нужно, говорят, стремиться к преобразованию общественной жизни, к такому устройству ее, при котором нищеты и бедности не было бы вовсе: силою и внешними мерами думают достигнуть того, что всего менее доступно внешнему врачеванию. Если и допускают жертву, то разве только в форме общественной благотворительности, которая, как правильно организованное дело, менее доступна злоупотреблениям...

Трудно даже сказать, в какой мере такая проповедь, сама являясь выражением огрубения людей, служит к дальнейшему их огрубению. Во всяком случае — она многим по сердцу. Одни, уклоняясь на разумных будто бы основаниях от частной благотворительности, от непосредственной помощи бедному, требующей особенной чуткости душевной и истинно христианского участия в судьбе ближнего, — бросают несколько

рублей в год на богоугодные заведения и затем считают себя уже вправе спокойно взирать на зрелище человеческих бедствий и скорбей, почитая свой долг совершенно исполненным (очень, конечно, легко и удобно), — другие идут и еще дальше и, не доверяя (и с полным, конечно, основанием) и общественной благотворительности, отрицая и за нею непогрешимость, в виду печальных случаев и здесь проявляющихся обмана и наглого воровства, — считают себя совершенно свободными от обязанности благотворить... И в этом склонны видеть доказательство высоты развития своего и понимания общественной жизни и современных запросов ее.

Но почему же непременно при этом предполагается, что принесенной жертвой злоупотребят, что воспользуются ею обманщики и воры, что доброе дело останется без соответствующих ему добрых последствий?.. Почему непременно хотят, чтобы эти последствия были несомненно очевидны, прежде чем решатся на жертву? — Потому, что *не верят в добро*, в его таинственную, невидимую силу. Не верят же *потому, что возвращаются к языческим началам жизни*, которым следовали и гадаряне, когда не хотели поверить в целесообразность непонятной для них жертвы и просили удалиться от себя Того, Кто во имя участия к страждущему брату, во испытание любви их, потребовал от них примирения с этой жертвой.

Но язычество, когда бы и в каких формах ни возрождалось, в существе своем всегда одно и то же: всегда для него нет ничего выше силы, и права, и того строя жизни, который создается ими, — всегда попытка дать для жизни иное начало будет в его глазах безумной и странной, или, в лучшем случае, — не осуществимой, хотя и прекрасной мечтою, а всякое действие, служащее выражением всепобеждающей силы любви, всегда кажется ему непонятной несправедливостью... Язычество преклоняется пред силою же создаваемым и ограждаемым правом, как пред высшим благом, и добродетелью, и фетишем, когда как самое право, без восполняющей его действия любви, как выражение внешней лишь силы, создает порядок, но лишь тот, где хорошо сильным...

Вера в добро, в его непобедимую силу, теряется с усвоением языческих начал жизни. Вот почему в наши дни так и усилились голоса, доказывающие несостоятельность самого христианского учения о любви: с утратой веры в добро смысл жертвы вообще непонятен, а христианство зовет не к жертве только, а — к самопожертвованию... И неудивительно, если Ренану, напр., Христос, как Он изображается Евангелистами синоптиками и в особенности — Лукою, кажется коммунистом, — если, воздавая Ему величайшие хвалы, он, как некогда Гадаряне, с этими хвалами, со всеми видимыми знаками благоговения, стремится удалить Его из мира, явно давая понять, что Его учение, Его проповедь самоотвержения и бесприкословной жертвы во имя страждущего брата, — утопия, прекрасная мечта идеалиста, не приложимая к практической жизни. Ренан в этом случае выступает, как истинный и выразительный представитель своего времени, — *времени возрождения в новых формах древнего язычества*. Его отношение ко Христу не ново: так отнеслись к Нему и гадаряне.

Загадочная история Гадаринская уясняется аналогиями из новейшего времени.

## II

Чудо исцеления бесноватого в стране Гадаринской важно и в догматическом отношении: им подтверждается действительность бытия злых духов в мире и, в частности, возможность их влияния на человека, которое, до пришествия в мир Избавителя, Победителя ада и смерти, выражалось даже в форме вселения в человека, выдающимся пример чего мы и видим в Гадаринском бесноватом. По обычному рационалистическому взгляду на бесноватых, это были лишь нервно больные люди, болезненная, расстроенная фантазия которых, следуя господствующим представлениям и воззрениям времени, создавала ужасные образы; они были до очевидности убеждены, что подпали власти злого духа и стали орудием его. В этом убеждении они жили и действовали; их ум, постоянно сосредоточенный на одной мысли, не только не

уяснял ее ложности, но и утверждал в ней; их воля рабски подчинялась овладевшей человеком идее и всецело определялась ею. Человек во истину переставал быть существом разумным и свободным, но не под действительным влиянием сторонней злой воли и силы, а единственно под давлением овладевшей его мыслью ложной идеи. Все случайные расстройства и болезни в организме рассматривались, соответственно ей, как мучения, которыми терзал несчастного вселившийся в него злой дух. Нечто подобное, по утверждению Ренана, наблюдается на востоке и доселе; особенно же богата такими явлениями история средних веков, когда во множестве подвергавшиеся сожжению колдуны и колдуньи и сами совершенно были убеждены в действительности своих сношений с злым духом.

Если столь легко естественным образом объясняется состояние бесноватых, то не менее легко таким же образом объясняется и исцеление их, не заключающее в себе ничего чудесного. Нужна была только сильная воля и высокий авторитет, чтобы произвести сильное нравственное влияние на больного и заставить его, вопреки предшествующему его убеждению, поверить, что он уже свободен от рабского, безвольного служения злему духу, что враг побежден и изгнан, — и человек вновь становится здоровым, каким в существе дела, впрочем, и был.

Ни одно из чудесных исцелений бесноватых, совершенных Господом Иисусом Христом, не свидетельствует так против изложенного понимания этих чудес, как чудо, совершенное в стране Гадаринской: повествование о нем включает в себя черты, совершенно неизъяснимые с изложенной точки зрения. Достаточно, конечно, в настоящем случае только указать на одно потопление стада свиней в море: не совершено ли очевидное это подтверждение, что злые духи существовали не в расстроенном только воображении бесноватого, — не есть ли это внешнее подтверждение действительности их бытия?

Вот почему против евангельского повествования о чуде в стране Гадаринской и направляются с особою силою возражения отрицательной критики. Путем разбора этих возражений

нам должно доказать его действительность, — 1) как события исторического, устранив недоумения, препятствующие будто бы признанию за ним исторического значения, и — 2) как события сверхъестественного, не допускающего для себя естественного объяснения.

1. Против исторической действительности события чудесного исцеления бесноватого в стране Гадаринской может говорить, по-видимому, прежде всего различие в названии места действия у Евангелистов: у Матфея называется страна Гергесинская, а у Марка и Луки — Гадаринская. Однако же, считать это различие в наименовании местности у Евангелистов за противоречие между ними было бы крайне неосновательно. Против этого ясно говорит прежде всего история священного текста, свидетельствующая, что в настоящем случае чтение его далеко не всегда было одинаковым.<sup>33)</sup> Принятое теперь чтение (Т. Рес.) имеет для себя много оснований,<sup>34)</sup> но как мало значения можно придавать заключающейся в нем упомянутой разности в наименовании местности у Евангелистов, видно из того, что и в настоящее время известный исследователь новозаветного текста — К. Тишендорф предполагает, что и в евангелии Матфея страна должна именоваться Гадаринскою (Γαδάρηνων), т. е., так, как именуется она теперь (в Т. Рес.) у Марка и Луки. Это постоянное употребление одного имени вместо другого не достаточно ли свидетельствует уже о тождестве их, — о том, что страна Гадаринская или Гергесинская — одно и то же? И справедливость такого соображения вполне подтверждается внешними данными, именно географическими сведениями. Гадара находилась вблизи Галилейского моря, всего в нескольких милях от юго-восточного конца его.<sup>35)</sup> Иосиф Флавий называет ее главным городом Переи; Плиний причисляет ее к Десятиградиям; область ее легко могла простираться до моря.<sup>36)</sup> Гергеса также лежала при море Галилейском или Тивериадском — и вблизи Гадары.<sup>37)</sup> Естественно, что одна и та же местность безразлично называлась именем то того, то другого города.<sup>38)</sup> Марк и Лука, замечает Эбрард, писавшие для

внепалестинских читателей, описывают местность более общо, именно по городу Гадаре, удаленному (от моря) на один час (пути), но замечательнейшему и известнейшему.<sup>39)</sup>

Еще более недоумений может возбуждать разногласие Евангелистов в определении числа бесноватых. По евангелисту Матфею Господь исцелил в стране Гадаринской двух бесноватых, а по Марку и Луке — одного. Вопрос о причинах такого разногласия принадлежит к числу труднейших в толковании Евангелия, тем более, что соприкасается с так называемым синоптическим вопросом, т. е. вопросом о взаимном отношении между собою первых трех Евангелий, — о причинах их близкого сходства и — тем более удивительного, при таком сходстве, в иных местах противоречия (поразительный пример которого и представляет данный случай), — этот же вопрос, по величайшей важности и трудности, не таков, чтобы его можно и позволительно даже было решать в нескольких строках. Поэтому ограничимся только выяснением причин, по которым следовать Марку и Луке в настоящем предпочтительнее, чем Матфею. Сличая между собою повествование всех трех Евангелистов, нельзя не прийти к заключению, что Марк и Лука передают событие со всею точностью, и их повествование является историческим в собственном смысле слова. У них, и особенно у Марка, много подробностей, отсутствующих у Матфея, повествование которого носит некоторый характер общности, что и дает основание думать, что Евангелист в своем рассказе имел в виду не одно это только чудо. В частности — в отношении именно числа бесноватых — известия Марка и Луки заслуживают большего доверия и потому, что бесноватый был одержим человеконенавистничеством и в припадках бешенства «был, — как говорит евангелист Лука, — гоним бесом в пустыни», т. е. в места чуждые присутствия людей, — вообще описание состояния бесноватого у Марка и Луки делает маловероятною мысль о том, чтобы их могло быть два и чтобы они могли жить вместе, — как это выходит по смыслу повествования евангелиста Матфея.

Следуя вообще не хронологическому, а прагматическому порядку в изложении евангельской истории, Матфей и в данном случае имеет в виду действительно не одно событие; скорее всего он чудо в стране Гадаринской в своем повествовании сливает с чудом в синагоге Капернаумской, переданным у Марка (Мк 1: 21–27) и Луки (Лк 4: 31–37), но не переданным отдельно у самого Матфея. Некоторый намек на это находим в настоящем повествовании его. Излагая событие вообще более кратко, чем Марк и Лука, Матфей, однако, делает к первой части повествования некоторое добавление: он передает следующие слова бесноватых Господу: «Пришел ты сюда прежде времени мучить нас». — Этих слов не приведено у Марка и Луки в настоящем повествовании, но, читая у них историю о бесноватых в Капернаумской синагоге, находим там весьма подобные выражения: «Пришел Ты погубить нас» (Мк 1: 24 ср. Лк 4: 34). Итак, можно предполагать, что опуская в своем Евангелии повествование о чуде в Капернаумской синагоге, Матфей вносит некоторые черты, взятые из этого события, в повествование о *подобном* же чуде, совершенном на берегу Гадары. В этом мы будем иметь достаточное возражение против Мейера, утверждающего, будто бы «это дело (т. е. слияние в одном рассказе двух событий) было бы произведено тогда (т. е. если бы это было действительно так) легкомысленно», <sup>40</sup> — т. е. неискусно, механически. В действительности — наоборот. Матфей избирает существеннейшее в обоих событиях. Краткие слова бесноватых, приводимые им, имеют свое значение в его Евангелии — и притом немаловажное: они характеризуют отношение нечистых духов к Господу, именно их знание о Том, Кто столь властно изгоняет их, лишает их могущества и силы, — и о цели пришествия Его. Это важное обстоятельство Марк и Лука отмечают, помимо переданной у них истории исцеления в Капернаумской синагоге, и отдельно. Лука (Лк 4: 41) повествует: «выходили также и бесы из многих с криком: Ты Христос, Сын Божий. А Он запрещал им сказывать, что они знают, что Он Христос». И Марк (Мк 3: 11–12): «и духи

нечистые, когда видели Его, падали пред Ним и кричали: Ты Сын Божий. Но Он строго запрещал им, чтобы не делали Его известным». То же самое и в Мк 1: 34.

Таким образом, Матфей в первой части излагаемой истории берет нечто из события в синагоге Капернаумской, и именно то, что является важным в его евангельском повествовании, восполняя его и существенно характеризую отношение нечистых духов к Иисусу Христу. Если же в остальном он совершенно согласен с Марком и Лукою, то это потому, что и он далее имеет в виду уже одну только историю на Гадаринском берегу, *как наиболее типичную*. Как известно, евангелист Матфей писал свое евангелие ближайшим образом для христиан из евреев, — «иудейские же заклинатели злых духов (экзорцисты) обычно ставили в комнате, где происходило изгнание (духа), сосуд с водою, или иной какой-нибудь предмет, который демон, выходя ниспровергал». <sup>41</sup> Для Евангелиста Матфея чудесная история в стране Гадаринской и являлась поэтому особенно замечательной и важной в ряду других историй того же рода: здесь обычное при изгнании злых духов обстоятельство обратилось в столь необычное, грандиозное событие, как гибель в море громадного стада. — История в синагоге Капернаумской не нашла себе отдельного места в евангельском повествовании Матфея и вошла только как составная часть в повествование о подобной же, но наиболее замечательной истории: очевидно, что слияние двух историй в одну — далеко не столь неискусное дело, как думает Мейер, — внимательное расследование открывает сложную и целесообразную работу. <sup>42</sup>

Кратко ответим на другие возражения отрицательной критики против евангельского повествования о чуде в стране Гадаринской, выставляемые ею, как основания для сомнения в исторической достоверности его.

а) Д. Штраусс <sup>43</sup> указывает на противоречие между Евангелистами в передаче слов бесноватого, с какими он обратился к Господу. В их словах, как они переданы у Матфея, не слышно ничего, кроме ужаса и противления (*и се возописта*

глаголюща: что нама и Тебе, Иисусе Сыне Божий; пришелъ еси семо прежде времеи мучити насъ. Мф 8: 29), — тогда как по евангелисту Марку бесноватый сам устремляется к Господу (*узревъ же Иисуса и возопивъ, припаде къ Нему и гласомъ велиимъ рече* — Мк 8: 28). Не трудно видеть, что противоречие здесь — чисто видимое, кажущееся, — объясняется оно уже раскрытою нами действительною непоследовательностью в поступках самого бесноватого, когда он, с мольбой приближаясь к Господу, вместе с тем заклинал Его не мучить его; непоследовательность же эта объяснение для себя находит в ужасном, ненормальном его душевном состоянии. В таком смысле должно признать, что Евангелисты противоречат не только друг другу, но и себе самому каждый.

б) Брюно Бауэр находит странным, что бесы не тотчас исполняют повеление Господа — выйти из человека — и осмеливаются еще заклинять Его именем Божиим — не мучить их. Но, помимо того, что немедленного исполнения Своего повеления Господь и не требовал (по крайней мере обратного нельзя видеть из евангельского повествования), и что в намерении Самого Господа, быть может, было, чтобы чудо совершено было с известного рода постепенностью, — в этом можно видеть и отличительное свойство первого явления Господа в мир: что Он, по пророчеству, трости надломленной не преломил и льна курящегося не угасил, — и даже такое жалкое бытие, как демоны, могли пользоваться Его бесконечной кротостью и выступать пред Ним со своими мольбами. Тем не менее — они Его власть признают и волю Его, хотя и после некоторого протеста, исполняют в безусловной точности, так что Он неизменно остается Владыкою всех, — хотя и смиренным. Должно, впрочем, припомнить, что и при втором явлении Его в мир — осуждаемые Им, грозным Судиею всех, выступают пред Ним, по Его же предсказанию, с оправданиями, и притом совершенно неосновательными. Величие Божие, очевидно, не такого деспотического характера, как иным представляется.

в) Д. Штраус и Б. Бауэр находят невозможным для дьявола закливание именем Бога, с каким, по евангелисту

Марку 5: 7, обратился бесноватый к Господу.<sup>44</sup> Это предположение, конечно, — лишь личное их предположение; по замечанию Эббарда,<sup>45</sup> оно основывается разве на детских сказках, где рассказывается, как демоны обращаются в бегство при одном имени Бога.

Из Откровения же нам известно, что сатана может принимать образ ангела света, т. е. ближайшего слуги Бога: почему же предполагать, что для него невозможно произнести имя Бога?.. И история праведного Иова свидетельствует, далее, что и самое предстояние пред престолом Божиим (хотя и не блаженное, конечно) возможно для дьявола.

г) Б. Бауэр в просьбе злых духов к Господу, чтобы Он не выслал их из страны той и не повелел им идти в бездну, видит подтверждение того, что самое евангельское повествование в данном случае построено на народных предрассудках о бытии местных духов (Localgeist), подобных русалкам, живущим в воде, лешим, живущим в лесах, домовым, обитающим на чердаках и т. д.<sup>46</sup> Но смысл просьбы демонов — не изгонять их из страны той и не посылать их в бездну — мы уже видели. Да если бы и действительно допустить, что для этих злых духов страна Гадаринская представлялась как бы определенным местопребыванием на земле, то отсюда еще ровно ничего не следовало бы. По учению Откровения, есть Ангелы — хранители целых стран и человеческих обществ;<sup>47</sup> почему же не предположить, что и деятельность отдельных злых ангелов приурочена также к определенному месту?

д) Д. Штраус в удивлении останавливается пред обозначением у евангелиста Марка числа погибших в море животных («а ихъ было около двух тысячъ») и задается вопросом: откуда Евангелист мог узнать об этом.<sup>48</sup>

Де-Ветте также эту подробность считает за измышленную; Блэк — позднейшей прибавкой из предания.<sup>49</sup> На самом деле — вопрос этот не заслуживает даже внимания, ибо вполне очевидно, что, во-первых, обозначение числа погибших животных Евангелистом сделано приблизительно (около двух тысяч), — следовательно, — как это возможно было сделать для каждого очевидца события; напр., Апостола, —

и, во-вторых, что число это легко могло быть определено и сбежавшими из города жителями.

е) Павлус и Штраус рассуждают, что демоны поступили совсем неумно, когда свое новое жилище они тотчас же и разрушили.<sup>50</sup> Блаж. Феофилакт и Евфимий Зигабен предполагают, что демоны погубили стадо, чтобы отклонить Гадарян от принятия Спасителя и веры в Него, — что и было ими достигнуто.<sup>51</sup> Справедливо рассуждает еще один толкователь, что злой воле не свойственно рассуждать, к каким гибельным последствиям приводят ее решения, — как, напр., и люди приближают к себе смерть пороками и страстями, не в силах, однако, будучи отказаться от служения им.<sup>52</sup> По другому его объяснению, свиньи низверглись в море вопреки воле демонов, которые, внушив им панический ужас, не в силах были сдержать их дикого порыва. Последнее объяснение — неудачно. Должно иметь в виду, что *для злых духов ничего более и не оставалось, как потопить свиней*. Ибо, хотя им и дано было Господом позволение войти в них, но не дано было позволения остаться в стране той и не идти в бездну. След., войдя в свиней, они должны были причинить им моментально наибольший вред, чтобы устремиться тотчас же и самим в бездну; обитать в «новом жилище» демоны не могли.

ж) Наконец, Гфререр находит, что оставляя исцеленного у Гадарян в качестве проповедника, Господь поступил вопреки Своим обыкновениям, ибо в других случаях Он Сам заперещал исцеленным распространять молву о бывшем с ними.<sup>53</sup> Но никаких «обыкновений» в таком роде, конечно, не было и быть не могло: Господь по Своему усмотрению поступал так или иначе, смотря по обстоятельствам. Он запрещал проповедовать о Себе и о чудесах Своих в Иудее, где были попытки возвести Его в царя, — но не было оснований запрещать такой проповеди в стране Гадаринской, где, кроме пользы ее обитателям, она не могла принести ничего.

2. Попытки естественного объяснения чуда в стране Гадаринской касаются собственно последнего момента его, именно гибели стада в море под действием вошедших в него

бесов, — так как другое чудесное обстоятельство, именно — исцеление бесноватого, с точки зрения отрицательной критики, нарочитого объяснения для себя, как мы видели, и не требует. Признание за ним чудесного характера стоит в зависимости от принятого взгляда на характер события гибели стада в море.

Мейер называет обычным мнение, будто гибель стада произошла таким образом, что бесноватые бросились к животным, привели их в ужас и вместе с ними в страшном припадке бешенства низверглись в море;<sup>54</sup> Неандер и многие другие предполагают, что стадо погибло от случайной и неизвестной причины.<sup>55</sup> Эвальд и Ланге полагали, что ужас, послуживший причиной гибели животных, был вызван последними припадками бешенства у бесноватого, пред тем, как он окончательно успокоился.<sup>56</sup> По другому объяснению тех же ученых,<sup>57</sup> Иисус Христос только согласился на просьбу бесноватого, чтобы бесы, вышедши из него, вошли в стадо свиное, — изображение же гибели стада — позднейшая прибавка, явившаяся, как естественное следствие того предположения, что за позволением-повелением Господа должно было последовать и исполнение его, тем более, что свиньи были животные нечистые, и народное остроумие утверждало, что когда свинья уже гибнет, бесу ничего уже более не остается, как отправиться в ад (Эвальд). Д. Штраус повествование о гибели свиней в море прямо относит к числу мифов («мифы, ясные мифы»),<sup>58</sup> — чрезвычайно легкое объяснение всяких «неудобных» евангельских повествований, потерявшее, однако, в настоящее время уже всякий кредит.

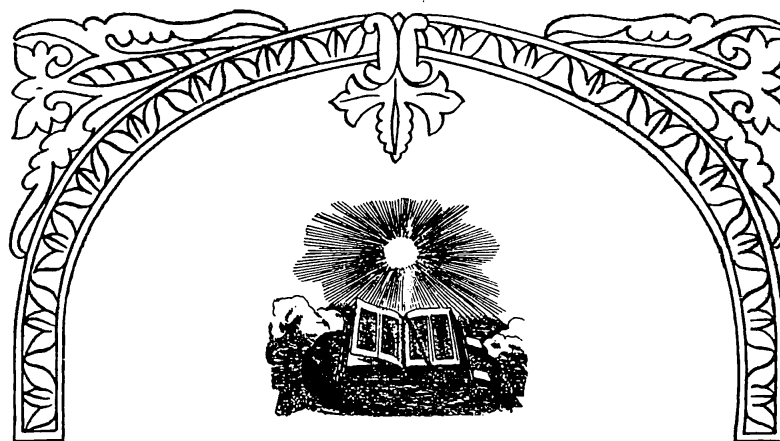
Достаточным основанием против всех этих попыток естественного объяснения чуда в стране Гадаринской может служить самое евангельское повествование о нем, — именно своею цельностью, нерасторжимой связью всех своих частей. Признать ли рассказ о гибели стада в море позднейшей вставкой, или допустить, что эта гибель произошла от причин случайных и естественных: общий смысл евангельского повествования будет одинаково искажен и нарушен, — равно как и



потеряют значение и необъяснимыми станут другие части его. Так, гибелью стада в море исключительно объясняется просьба Гадарян к Господу — отъйти отъ пределъ ихъ — и Его действительно кратковременное пребывание в стране их. Это же событие, т. е. гибель стада, и именно в том виде, как повествует о нем Евангелие, необходимо предполагается и соизволением Господа на известную просьбу демонов.

Правда, при попытках естественного объяснения события гибели стада в море — и просьба демонов изъясняется в несобственном смысле, т. е. как принадлежащая не демонам действительно, а самому бесноватому, который, при своей мании (*idee fixe*), непременно нуждался, будто бы, для уверения в действительности своего исцеления в том представлении, что демоны от него перешли к другим существам.<sup>59)</sup> Но против такого толкования вновь свидетельствует само евангельское повествование органическим единством своих частей, ибо просьба демонов о позволении войти в стадо свиней неразрывно связана с предшествующей их просьбой — о дозволении остаться в стране той, — после неудачи одной просьбы, они обращаются к Господу с другою: *аще изгониши ны* (по снесению с Мк и Лк — не только из человека сего, но — и *из страны сей*), повели нам идти в стадо свиное (Мф). Просьба же о позволении остаться в стране той несомненно принадлежала демонам: какой бы смысл она имела в устах бесноватого, если бы принадлежала ему лично?..

Но отсюда становится ясным, что гибель стада — это необходимый, неустранимый момент в евангельском повествовании о чуде в стране Гадаринской: если позволение войти в стадо свиней дано было Господом бесам ради их именно просьбы, а не по желанию бесноватого, тогда за этим позволением не могло не последовать гибели стада, потому что для бесов, как мы видели, свиньи были только как бы путем в преисподнюю, а потому, далее, их просьба не имела бы смысла, если бы они не имели в виду именно гибели животных.



## НОВАЯ ЗАПОВЕДЬ

*«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга».*  
(Ин 13: 34).

*«Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди».*  
(Ин 14: 15).

**В**се гениальные мысли и открытия отличаются тою замечательною особенностью, что они всем представляются необычайно простыми и ясными. Вот чем это объясняется: как неправде со всех сторон грозит обличение и ниспровержение, так и истине везде свойственно находить себе новые и новые подтверждения и доказательства. Таково существенное свойство истины; она везде как бы просиявает и свидетельствует о себе в отображении своем на предметах и явлениях, как лучи света — об источнике его. Часто даже бывает, что люди еще не познали, где и в чем истина, а она сама настойчиво говорит о себе во множестве разнообразных свидетельств, и люди не сомневаются уже в ее бытии,

оставаясь, однако, еще при своем незнании ее сущности. Вот в чем тайна «простоты» и гениальных мыслей и открытий; на самом деле, простота эта только видимая, и не без причины, очевидно, все подобные мысли и открытия принадлежат всегда выдающимся в умственном отношении людям; если же они действительно представляются всем простыми и ясными, то это объясняется именно тем свойством истины, благодаря которому она как бы неприметно входит в сознание человеческое, еще до полного своего открытия и познания, отображаясь на предметах и явлениях мира и свидетельствуя о себе в них.

Напоминанием об общем и основном законе истины — везде встречать себе подтверждение и таким образом свидетельствовать о себе людям еще даже тогда, когда им не открыта сущность ее, — представляется наиболее удобным начать рассуждение о *новой* заповеди Господа нашего Иисуса Христа, потому что к ней, как к величайшей нравственной истине, в особенности приложимо все сказанное. Необычайной глубиной мысли отличается именно наименование Господом Своей заповеди о любви — *новою*; в этом наименовании внимательное и благоговейное размышление усматривает то величайшее открытие в мире нравственном, Виновник которого поистине должен быть признан не гениальным только человеком, но и всеведущим Богом. Если каждое истинно великое открытие отличается, как сказано, видимой простотой, при действительной глубине заключенной в нем мысли, то что с одной стороны, может быть, по-видимому, яснее, проще и понятнее наименования Христовой заповеди о любви *новою*, и что, с другой стороны, может сравниться с необъятной глубиной мысли, заключенной в этом названии?.. О всей многозначительности его многие и очень многие даже не подозревают; истина столь ясно отобразилась в живой действительности и столь настойчиво говорит о себе в множестве разнообразных свидетельств, что им ошибочно кажется, будто она принадлежит к числу истин обычных и столь же легко постижима и в самой своей сущности, — но ошибочность такого предположения тотчас же открывается, когда

обращаются к непосредственному созерцанию истины и к точному определению ее содержания.

Посмотрим, прежде всего, как ясно общечеловеческое сознание отметило качество заповеди Иисуса Христа, как заповеди *новой*; едва ли, впрочем, для этого потребуется много доказательств. Разве то же общечеловеческое сознание не усвоило значения христианской религии, религии любви по преимуществу? Разве может кто-либо непредубежденный смешать в жизни любовь во имя Христа и по Его заповеди — со всякой другой любовью? Разве сами проповедники и поборники социализма, гуманности, альтруизма и других родов любви не стремятся освятить своих учений в глазах человечества сближением с заповедью о любви Христа и не показывают тем, что только любовь по Его заповеди есть та любовь — особая, преимущественная, воистину новая, которая одна имеет непобедимую власть и обаяние над сердцами людей? Но, в еще большее подтверждение такого достоинства ее, никому не удастся обмануть подобным образом тех, на душах которых напечатлелась *новая* заповедь их Учителя; да и пред общечеловеческим сознанием ложь отождествления заповеди Христовой с указанными учениями любви уже настолько ясна, что все попытки поддержать ее являются безуспешными и скоро совсем должны прекратиться.

Так, по-видимому, единодушно признание за заповедью Христа того достоинства ее, по которому она именуется заповедью *новою*. Но вот пытливая мысль обращается к истине непосредственно, стремясь изучить и определить ее в самом ее существе, и тот час же, вместо единодушия, является крайнее разногласие, вместо ясности суждения — полная путаница отдельных мнений и догадок, и, наконец, на место верного, по крайней мере, понимания действительности является отрицание самой очевидности, — когда за новой заповедью Христовой прямо и косвенно начинают отрицать это достоинство ее. Но таким именно образом и свидетельствуется вся глубина смысла, заключенного в наименовании ее самим Господом *новою*.

Поразительно действительно различие мнений относительно значения этого наименования; даже исчислить все представляется затруднительным.<sup>1)</sup> Иными *новая* заповедь Христа толкуется в таком смысле, будто до Христа человечество и не знало ничего о любви, так что даже законодательство Ветхого Завета рассматривается не как раскрытие заповеди о любви к Богу и ближнему, согласно учению Самого Христа Спасителя, а как прямая противоположность в этом отношении Новому Завету, как выражение духа жестокосердия, ненависти и неприязни. Другие, напротив, утверждают, что ничего нового в нравственном учении Христа Спасителя собственно нет, и заповедь Его о любви или не имеет права на название новую, или может быть названа так лишь по какому-либо случайному признаку, а не по самому существу: таково суждение всех людей неверующих, и иным оно и быть не может, как это мы увидим ниже; оно высказывается ими прямо (Ренан) или косвенно. Между этими двумя крайностями располагаются прочие, весьма разнообразные, мнения.

Если нет возможности исчислить все эти мнения, то тем более невозможно все их рассмотреть и подвергнуть должной оценке, да это было бы и бесполезно, потому что суждение о них определяется суждением о двух выше указанных крайностях, смотря по тому, в сторону какой крайности каждое из них склоняется. Впрочем, и из двух крайних мнений — о первом также нет нужды говорить, потому что его ложность совершенно обличается словами Самого Иисуса Христа, в любви к Богу и ближнему указавшего сущность ветхозаветного закона; если это мнение и является теперь ходячим в обществе, то все же оно имеет значение лишь как показатель расе скудности богословских знаний в нашем обществе.

Противоположное крайнее мнение изобличается в своей несостоятельности, мы сказали, самой действительностью и общечеловеческим сознанием; тем не менее мы не можем отказать от рассмотрения его, потому что, как становится очевидным, и самая действительность может истолковываться различно, откуда возникает необходимость истинного ее

истолкования, и общечеловеческое сознание, для усвоения ему силы полной убедительности, нуждается в логическом обосновании и подтверждении непререкаемыми доказательствами, без чего и оно некоторым, наиболее надменным умам может представиться лишь как общечеловеческий предрассудок и суеверие. Сверх того, подтверждение достоинства заповеди Спасителя о любви, как заповеди действительно новой, при несомненной известности ее и в древнем мире, а особенно в ветхозаветном законодательстве, относится, очевидно, к самому существу и собственной нашей задаче.

Но, обращаясь к миру дохристианскому и прежде всего к миру языческому, с целью рассмотрения проявлений и действий любви в этом мире, мы предварительно должны оговориться, что разумеем под любовью. В известном смысле любовь всегда, конечно, свойственна была человеку, и предполагать ее отсутствие в какой-либо период в мире человеческом было бы невозможно потому, что в таком смысле она свойственна и животным, а человек, как бы ни было глубоко его падение, ниже животного никогда не становился. Но, с другой стороны, на низшей ступени своей любовь граничит с эгоизмом, так что самое имя любви, усвояемое ей, не может быть признано точным; к этому именно роду любви и должна быть отнесена любовь в мире животных и всякая вообще любовь, порождаемая и руководимая только инстинктом. Такова у животных любовь родительская и любовь супружеская (особенно наблюдаемая в царстве пернатых); ей, по видимому, свойственны и подвиги самоотвержения, и, тем не менее, она представляет собою только подобие истинной любви. Даже и тогда, когда она заставляет жертвовать жизнью за любимых, действительного самоотвержения в ней столько же, сколько и в смертельной борьбе за себя самого, за свою жизнь и благополучие; под влиянием инстинкта детеныш например, для матери-самки является как бы частью ее самой, и потому она жертвует жизнью в действительности не за него, а за себя саму. Можно сказать, что в животных в этом случае действует как бы некоторая физическая сила природы, и

усвоять этой силе имя любви в действительности почти то же, что видеть любовь в законе притяжения, или химическом сродстве; некоторое только оправдание для принятого словоупотребления можно находить в том, что та же слепая сила природы в существах разумнонравственных преобразуется в любовь в собственном, истинном смысле.

Во всяком случае более правы были древние, когда они не одним словом обозначали любовь, свойственную как человеку, так и животным, и ту любовь, которая преимущественно отличает человека. Первая любовь — низшая, чувственная, животная, именовалась *эрос* (ἔρως); вторая, нравственная или любовь в собственном смысле, — *агапи* (ἀγάπη).<sup>2)</sup> От любви животных последняя любовь отлична тем, что она *сознательна*; она не только исходит от сердца, но и руководится *разумом* и направляется *нравственным чувством*; отсюда она не есть только случайно возникающее влечение, но и некоторое постоянное, устойчивое *настроение*, обнимающее всего человека.

Нельзя отрицать способности такой любви и у невозрожденного человека, жившего в мире языческом, но только именно способности. Чтобы эта способность любви перешла в любовь действительную, необходимо было некоторое животворное начало (принцип), которое возобладало бы над всей душевной жизнью человека и, подобно солнцу, своим теплом и светом вызывающему из земли растения, возрастило бы семена любви, глубоко заложенные в душе человека. Язычество не давало и не могло дать человеку такого именно начала, и истинной любви не могло быть поэтому в среде языческой; все высокие примеры самоотверженной, по-видимому, любви и героизма в истории древних народов (Леонид при Фермопилах, Муций Сцевола, кладущий руку на пылающую жаровню, Сократ, бестрепетно умирающий в темнице за истину и т. д.) нисколько не говорят против этого. Истинная любовь, как ясно из сделанного определения ее, характеризует усвоившего ее человека во всей его жизни и деятельности, а не в единичных только исключительных поступках или даже подвигах его, в которых отражается лишь именно

способность его к любви, громко заявляющая о себе при случайных благоприятных обстоятельствах, как бы пробуждающих ее. Между тем, в мире языческом постоянно наблюдалось, что самоотверженный, например, герой, бестрепетно на войне шедший навстречу смерти за свое отечество, за свой народ, — в остальное время являлся неукротимым деспотом и тираном, который не знал удержа своим страстям, тонул в оргиях и разврате, представлявших поругание человеческого достоинства и его самого, и его ближних; честь и даже жизнь других людей часто гибли по одному его капризу и прихоти: можно ли сказать, что он имел истинную любовь? Его подвиг был ли действительно подвигом любви?.. Таков, однако, был обычный тип героя древности, как изображает его беспристрастная история.<sup>3)</sup> Можно сказать даже, что герои древнего мира всегда были исполнены не любви, а жестокости: жестокими они были к себе, когда жертвовали своей жизнью, жестокими к другим, когда ни во что ставили и их жизнь. Справедливо, поэтому, блаженный Августин языческие добродетели называет блестящими пороками: внешний, показной блеск в самых высоких проявлениях героизма в язычестве прикрывал убожество нравственных мотивов к ним и положительное отсутствие любви.

Есть у истинной любви некоторый необходимый спутник и в то же время не обманчивый признак ее: это духовная радость, которая, вместе с нею, составляет общее настроение живущего любовью человека. Где нет истинной, т. е. постоянной, устойчивой, над всем торжествующей радости, там нет и любви; добродетели вообще свойственно носить в себе начала внутреннего удовлетворения и счастья, любви же это свойственно в высшей степени, как высшей добродетели и, по Апостолу, союзу совершенства (Кол 3: 14). С другой стороны, радость духовная и сама служит началом для любви, сообщая ей особую энергию и напряженность, так что обе добродетели являются действительно нераздельно связанными между собою. Вот почему и Сам Спаситель, после настойчивого увещания к ученикам Своим пребывать в Его любви,

непосредственно говорит им в прощальной беседе Своей с ними: сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет, и радость ваша будет совершенна (Ин 15: 11 ср. Ин 12: 20–24). Вот почему и апостол Павел в перечислении даров духовных радость поставляет непосредственно после любви (Гал 5: 22); вот почему преисполнено такого духовного восторга и его описание в первом послании к Коринфянам свойств истинной любви (Ин 13 ср. 1 Ин 4: 17–18).

Языческому миру была не свойственна истинная радость, — это служит новым подтверждением того, что не свойственна была ему и истинная любовь. Язычество по преимуществу отличается глубоко пессимистическим характером, и это естественно. Могли ли быть счастливыми и радостными люди, резко делившиеся на угнетателей и угнетенных; возможна ли была истинная радость в среде, где бесправие личности (высшим выражением которого являлось рабство) полагалось в основу общественного устройства, и где, в качестве единственного утешения среди всех зол, порождаемых несправедливостью общественной жизни, предлагалось учение о неумолимом роке, слепой судьбе?...<sup>4)</sup>

Несравненно сложнее и труднее вопрос об отношении новой заповеди нашего Спасителя к законодательству Ветхого Завета, которое, по Его же изъяснению, было лишь раскрытием заповеди о любви к Богу и ближним (Мф 22: 40). Святые отцы решение вопроса усматривают в указании Господа на Свой собственный пример: как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. А так как Господь Иисус Христос показал любовь, больше которой нет, положив — именно — душу Свою за друзей своих (Мф 15: 13), то и сущность Его новой заповеди полагается в требовании самоотверженной любви, той любви, которая для ближнего заставляет делать больше, чем для себя самого, и жертвует самой жизнью. «Итак, — пишет святой Кирилл александрийский, рассматривая отношение новой заповеди Христовой к закону ветхозаветному, — нова степень любви».<sup>5</sup> «Христос, — изъясняет Иоанн Златоуст, — сделал заповедь новою по образу (τῷ τρόπῳ) любви, поэтому присовокупил: как Я возлюбил вас».<sup>6</sup>

Такое решение вопроса по всей справедливости должно быть признано не только верным,<sup>7)</sup> но и единственно возможным. Если и несомненно, что законодательство Ветхого Завета было раскрытием оснований заповеди о любви, то, с другой стороны, нельзя отрицать возможности различной степени совершенства и в раскрытии одного и того же предмета, из какой бы области он ни был взят. В Ветхом Завете сказано было: возлюбиши искренняго твоего, яко самъ себе, а Христос, указывая на Свой собственный пример, заповедует: «любите друг друга больше себя, любите до положения за них самой жизни своей: вот Моя новая заповедь; большей этой любви — нет». Нет и не может быть, конечно, никакого противоречия между нравственным учением Ветхого и Нового Завета; более того: в Ветхом Завете также указывалось на безграничный идеал нравственного совершенства вообще и любви в частности, когда избранному народу от лица Божия заповедывалась святость по примеру призвавшего их Святого (1 Пет 1: 15–16); но в Новом Завете Христом Спасителем учение о самоотверженной любви предлагается не в качестве непостижимого безграничного идеала (подобного: будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный), а в качестве определенной заповеди: этого в Ветхом Завете не было. Посему и наименовал Господь Свою заповедь новою.

Но нам могут возразить, что новая заповедь уже исполнялась людьми и до Христа, в Ветхом Завете, и следовательно на самом деле не может быть названа новою, получившею известность только в христианстве. Это прежде всего подтверждается действительными примерами самоотверженной любви в Ветхом Завете, а потом и словами самого апостола Иоанна Богослова, который есть, конечно, первый истолкователь передаваемых им слов Господа.

Из действительных примеров самоотверженной любви в Ветхом Завете достаточно указать на Моисея, который, в пачали о грехе народа своего, столь огорчившего его своей жестокостью и непослушанием, молился к Богу: прости имъ грехъ ихъ, а если нетъ; то изгладь и меня изъ книги Твоей, в которую Ты вписал (Исх 32: 32), т. е.: или прости

им грех их, или погуби и меня с ними! — Он столь любил этот малодушный и непокорный народ, как своих братьев, что воистину готов был положить за них душу свою.

Однако же, столь великая любовь Моисея, как и подобная ей любовь к Богу и ближним некоторых патриархов и пророков в Ветхом Завете, есть исключение, не противоречащее общему суждению и только подтверждающее, что праведнику, как говорит Апостол, закон не лежит (1 Тим 1: 9); великие праведники и в Ветхом Завете жили уже не по закону, а выше закона, как бы преступая границы его в стремлении к бесконечному совершенству; они исполняли *новую* заповедь, когда она не была еще заповедью и не могла быть ею для всего человечества. Слово Божие ведет нас, впрочем, и к еще более глубокому разумению; оно внушает нам мысль, что самое исполнение *новой* заповеди праведниками Ветхого Завета зависело от того, что они, при озарении и просвещении от Духа Святого, в некотором смысле являлись чадами уже Нового Завета. Об Аврааме, величайшем слуге заповеди о любви в Ветхом Завете, Сам Господь сказал иудеям: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался» (Ин 8: 56); но для того, для кого, чрез пророчественное созерцание пришествия Христова, доступной стала совершенная радость, открывшаяся в Новом Завете, не естественна ли была (в силу указанной уже между ними связи) и совершенная любовь, по *новой* заповеди Христа?.. То же должно думать о боговидце Моисее и о прочих богопосвященных мужах Ветхого Завета.

Апостол Иоанн Богослов так пишет о любви в своем первом послании: *Возлюбленные! пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю, которую вы имели от начала* (1 Ин 2: 7 ср. 1: 5). Этих слов Апостола нельзя истолковывать в том смысле, будто под древнюю заповедь он понимает заповедь о любви Иисуса Христа, а под новую — свое учение о ней; подобное противопоставление было бы невозможно для Апостола, да и несогласно с обычным у него значением слова «начало» (αρχή: от начала — απ' αρχης); сверх того, пример

несоблюдения «древней» заповеди апостолом указывается уже в поступке Каина (1 Ин 3: 11–12). Но, с другой стороны, нельзя допустить и того предположения, будто Апостол новую заповедь Иисуса Христа называет «древней» потому, что она не впервые возвещена была Христом, а была уже известна и до Него; при таком толковании выходило бы, что слова апостола Иоанна составляют прямое противоречие словам его Божественного Учителя: мысль, очевидно, невозможная. Обращаясь же к общему значению слова начало (αρχή) у апостола Иоанна и истолковывая прежде всего эти слова его: «которую (заповедь) вы имели от начала» (потому что в этих словах лежит ключ к разумению всего места, а они и при последнем толковании остаются неизъясненными), должно иметь в виду, что в них не разумеется какое-либо действительное начало, т. е. определенный момент времени; это начало — то самое отвлеченное понятие до-временного бытия, которое раскрывается и в первых словах Евангелия Богослова: *в начале было Слово*. Таким образом, общая мысль Апостола в приведенных словах его послания — та, что любовь безначальна, как безначально Слово, как безначален Бог, потому что и Сам Бог есть любовь (1 Ин 4: 8). Исходя из вечного источника Божества, любовь и есть изначальный закон творения: в этом смысле она для всего творения есть самая первая, самая древняя заповедь. Но с тех пор, как этот основной закон бытия был нарушен противоположным ему стремлением к самообожанию, сначала со стороны дьявола, а затем человека; с тех пор, как в мире возник грех, который, по самому существу своему, есть отрицание любви и выражение самолюбия и эгоизма, — с тех пор древняя, ветхая заповедь как бы умерла, как бы потухла в душах людей. Ее оживил вновь снисшедший на землю Сын Божий; Им она возвещается поэтому как заповедь *новая*.

Вопрос о значении наименования заповеди Господа Иисуса Христа о любви *новой* не исчерпывается, однако, таким *формальным* определением превосходства ее пред понятиями о любви в язычестве и Ветхом Завете; весьма мала

была бы заслуга того, кто только *высказал бы* учение о любви, хотя бы самой возвышенной и самоотверженной, — кто поведал бы миру и раскрыл только отвлеченное понятие о ней. Нет ничего невозможного в том, что такие проповедники *новой* заповеди у человечества были и до Христа,<sup>8)</sup> в особенности же много явилось их после Него,<sup>9)</sup> но, с истинно Божественною властью и всеведением, Спаситель наш *новую* заповедью называет именно *Своею* заповедью (Ин 15: 12) и исполнение ее поставляет истинным признаком Своих именно учеников: *По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин 13: 35). Очевидно, что дать миру новую заповедь не значит только возвестить учение о ней, но главное — заставить принять ее, усвоить и ввести в жизнь, как новое начало ее; в этом-то смысле заповедь самоотверженной любви действительно принадлежит единому Господу Иисусу Христу и Им впервые дана и возвещена как *новая* заповедь, хотя бы бесчисленны были проповедники ее еще до Его явления в мир.

Если для доведения прирожденной человеку способности любить до истинной любви необходимо, действительно, некоторое животворное начало, какое обняло бы всю душевную природу человека, то, очевидно, именно Господь Иисус Христос дал человечеству это начало, когда возжег в сердцах людей священный пламень истинной, самоотверженной любви. Отсюда становится ясным, что наиболее важным в рассуждении о новой заповеди Христовой является решение вопроса об этом начале самоотверженной любви христианской, или, иначе, о том основании, на котором зиждется самая *новая* заповедь.

Господь Иисус Христос указывает и это начало, это основание, когда говорит о Себе: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин 14: 6). И еще: *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди* (Ин 14: 15). Господь не требовал любви, построенной на отвлеченных каких-либо суждениях и понятиях, так как в них одних не может заключаться животворное начало любви, которая, хотя и руководится разумом, но исходит из

сердца. Он ведал, что такая любовь невозможна, и истинное начало для безграничной любви среди людей Он указал в *Себе Самом*. Он есть живая, действительная Личность (только личность именно и может быть предметом любви) и притом Личность исключительная, способная любовью к себе со стороны человека возвыситься до восторженного благоговения, притрепетного обожания, и тем вообще оживить способность любви в человеке, возводя ее на степень истинной, новой любви. Изъяснение же такого несравненного значения личности Иисуса Христа заключается в догмате о Его Богочеловечестве.

Рассмотрим, каким образом Богочеловечество Иисуса Христа есть животворное начало для любви верующих в Него.

Если начало всякой истинной любви есть любовь к Богу (потому что в Боге мыслятся высшее совершенство и красота, объемлющая собою все частные проявления совершенства и красоты, какие только могут становиться предметом любви); то необходимым условием сознательной, т. е. истинной, любви является, бесспорно, понимание любимого любящим; отсюда, если первая заповедь Бога к человеку есть заповедь о любви к Нему, то, с другой стороны, возможность исполнения этой изначальной заповеди дана была в творении человека по образу и по подобию Божию; человек по самой природе своего духа располагался любить Творца своего. Однако же, безмерное расстояние, разделяющее всесовершенного Бога и ограниченного человека, — и при богоподобии последнего, требовало особого снисхождения Божия для развития к Нему любви со стороны человека, и Бог, как повествует Бытописатель, действительно являл Себя некоторым особым образом еще первозданным людям в раю: по толкованию святых Отцов, Он являлся им именно в образе *человеческом*. Становится понятным, насколько же нуждался человек для развития своей любви к Богу в подобном откровении Его, по грехопадении своем, когда самый голос искаженной грехом природы его не мог уже столь ясно говорить ему о Творце и располагать к любви в отношении Его. А между тем именно после грехопадения человека невозможны стали прежние

образы явления ему Бога, потому что невозможной стала для него прежняя непосредственность общения с Ним.

И вот, располагаемый любить Бога самой природой своего духа (даже и искаженной грехом) и, вместе с тем, удаленной от Бога, а чрез то, в равной мере, и от возможности истинной и совершенной любви к Нему, человек, до пришествия Христа Спасителя в мир, старался хотя мысленно приблизить к себе Бога, представляя Его в таком виде, который наиболее располагал бы к любви в отношении Его. И так как, действительно, для человека наиболее понятным, а потому и наиболее располагающим к любви является бытие, подобное его собственному, человеческому бытию: то отсюда — человекообразное представление Божества проникает собою и язычество, и ветхозаветную религию, с той, конечно, разницей, что в язычестве это было следствием измышления самого человека, а в ветхозаветном Откровении — делом снисхождения Божия к слабости человеческой: Бог нарочито открывал Себя в формах человекоподобного бытия, чтобы тем сильнее расположить человека любить Себя. Излишне говорить, что ложь языческих представлений о Боге не могла внушить человеку истинной любви к Нему и удовлетворить незаглушимую потребность ее; но и ветхозаветная религия не могла достигнуть этого в достаточной степени, ибо все человеческое, что приписывала она Богу, было лишь одним пока образом, а не самой действительностью.

Образ и сень истиной и действительностью явились во Христе; Он в истинном смысле есть чаяние языков, ибо в Его лице Бог действительно стал Человеком и жил среди людей, исполняя пламенное желание: *Господи, преклони небеса и сниди*, и осуществляя идею, которой жило человечество во всей многовековой истории своей до явления Его. Обитающий в неприступном свете и имеющий непостижимые образы бытия — как человек с человеком поживе; невидимый и непостижимый — снисшел до того, что наши очи, как пишет Апостол, видели Его, и руки наши осязали Его (1 Ин 1: 1). Тот, кто выше мира и Кем «мир бысть», — как истинный сын человеческий, в смиренном виде обитал на земле...

Личность Иисуса Христа, истинного Эммануила (с нами Бога), Богочеловека, и есть святыня любви христианской и истинно животворное начало ее. В Нем недомыслимые и непостижимые свойства и совершенства Божества явились в том истинно человеческом виде, в каком они естественно располагают к самой пламенной, самоотверженной любви, исключаяющей страх (1 Ин 4: 18) пред лицом Беспредельного, Непостижимого, Вышнего. Человеческая природа Христа Спасителя делает возможною ту, чуждую страха, любовь к Нему со стороны человека, какою он любит и подобных себе, дорогих и ближайших к нему людей: отца, мать, братьев и сестер, — но эта же самая любовь, не изменяя характера своего и не теряя его, переходит на высшую степень, претворяется в восторженное благоговение, когда человек за высшими пределами человеческого совершенства усматривает в Спасителе божественное совершенство и красоту, и когда стремление к Нему, как к подобному всем, но Совершенному Человеку, соединяется с лежащим в основе человеческой природы, влечением к Источнику своего бытия и Творцу всех — Богу.<sup>10)</sup>

По цели возбуждения любви к Богу со стороны человека, явление в мир Господа Иисуса Христа было истинным подобием райских богоявлений, но если и эти последние были делом великой любви и снисхождения Творца к человеку, то неизмеримо большие любовь и снисхождение явлены были в пришествии на землю Сына Божия во плоти; ибо здесь Бог, чтобы возбудить тем большую любовь к Себе в человеке, явился не только в образе Совершенного Человека, но и в образе поруганного и уничиженного, безвинного Страдальца. В этом скорбном Образе кротко отобразились черты божественного совершенства, неотразимо влекущие к себе умы и сердца человеческие и побеждающие их.

И только такой Образ и может не устрашать, а исполнять, действительно, бесконечной любовью падшего и обремененного скорбями и страданиями человека. С той поры, как горе и страдания вообще стали уделом человека, первым и в то же время сильнейшим проявлением человеческой любви сделалось *сострадание*, и это проявление нежной, святой



любви прежде всего возможно в отношении к страждущему Спасителю. С другой стороны, человек сам нуждается в сострадании, — среди бедствий земной жизни человека нет для него добра, за которое он был бы расположен платить большей любовью, чем сострадание, и нигде не найдет он той силы сострадания к себе, как у своего Спасителя, который и Сам перенес и перестрадал все его горе и страдание, а потому, как пишет Апостол, быв искушен, может и искушаемым помочь (Евр 2: 18), — Который ко всем простирает зов Своей соболезнующей любви: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы* (Мф 11: 28).

В особенности привлекает любовь человека ко Христу Спасителю дивное соединение в Нем тех страданий, той скорби, какие растворяют сердце человеческое в бесконечном сострадании к Нему, и того величия, той славы, какие не делают этой сострадающей любви безнадежной, но вносят в нее светлейшую радость, подающую ей непобедимую силу и дерзновение (1 Ин 4: 17). Черты такого дивного соединения проникают все Евангелие, — отчего, во всей видимой своей простоте, оно и получает такое обаяние для людей и исполняет их такой любовью ко Христу; но особенно заметно и ярко они выступают в евангельском повествовании о страданиях и смерти Сына Божия и Его воскресении. Чувства, возбуждаемые этим повествованием, известны христианам по возобновляющим и обновляющим их впечатлениям страстной и светлой седмиц; никогда не бывает столь ясною та истина, что в мире нет силы, которая, как пишет Апостол, могла бы отлучить верующее человечество от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем (Рим 8: 39), как в эти великие дни.

Но если Богочеловек Иисус Христос есть, действительно, святыня человеческой любви, то истинно и то, что Он есть и животворное начало ее, и только в любви к Нему лежит и будет лежать основание и к истинно братской, взаимной любви в человечестве, ибо только в ней впервые самая способность любви, врожденная человеку, переходит в истинную, совершенную любовь; полнота этой любви проявляется затем во всех уже

отношениях. «Если любите Меня, говорит Христос Спаситель, *соблюдайте Мои заповеди...* А заповедь Моя сия: *да любите друг друга, как Я возлюбил вас*» (Ин 14: 15; 15: 12).

Так изъясняется *новая заповедь* нашего Господа; в ней заключается величайшее откровение не для нашей нравственности только, но и для нашего разума, равно как и для нашей веры в Богочеловеческое достоинство ее Провозвестника, ибо без этой веры новая заповедь действительно неизъяснима. Убедительно ясна та истина, что только Богочеловек мог дать эту заповедь и именно как заповедь *новую*, и что эта новая заповедь навсегда останется неразрывно связанной с Его именем, сколько бы ни было проповедников самоотверженной любви до Него и после Него. Очевидно вместе с тем и то, плодом какого глубокого недоразумения является обычное в наши дни преклонение пред высотой христианской заповеди о любви, признание ее истинно новым и необычным в мире явлением, и одновременное с тем отрицание Богочеловеческого достоинства Того, Кто возвестил ее. Недавно еще Дюма сказал, что «наш мир вступает в эпоху осуществления слов *любите друг друга*, без рассуждения о том, кто сказал эти слова, Бог или человек...» Трудно найти большее противоречие, и если это противоречие не для всех еще ясно, если, как показывает пример графа Толстого, можно быть еще и прославленным учителем нравственности и почитаться истинным истолкователем учения Христа, допуская столь очевидное противоречие, то должно надеяться, что скоро уже, с достижением большего развития нравственного сознания, *новая заповедь* Спасителя, особенно в ее действительном осуществлении верующими во Имя Его, для неверующих и отрицателей предстанет, как совершенно необъяснимое с их точки зрения явление, как некоторая таинственная, непостижимая, но вместе с тем великая, непобедимая сила, пред которой ничтожны будут все отрицания: в ней отобразится непреходящая истина основного учения христианства — о Богочеловечестве Христа, как тот живой факт действительности, отрицать который, прежде всего, *ненаучно*.<sup>11)</sup>

Таким образом оправдывается и иное значение *новой заповеди* Господа Иисуса Христа, также предуказанное Им Самим, ее значение, как верного признака Его последователей и учеников. *По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.* Дивно и это значение *новой заповеди*, и исполнено Божественного величия и всеведения предуказание Его!.. Все человеческие общества и союзы в основу свою полагают любовь между входящими в состав их членами, все религии в том или ином смысле учат о любви, и о любви же говорят и говорили все выдающиеся нравственные учителя в человечестве: но, как бы совершенно пренебрегая этим, Христос поставляет любовь истинным признаком Своих только учеников... Какою дерзостью это было бы со стороны обыкновенного учителя нравственности, со стороны всем равного и подобного человека!.. Как скоро надменность его была бы посрамлена и внушенная ею ложь его предположений обличена была бы самой жизнью и беспристрастной историей!.. Но истинная любовь действительно возможна только при вере в Богочеловечество Завещателя ее, — и вот Божественно величественное и властное предсказание Христа не разрушается, а лишь непрестанно подтверждается и жизнью, и историей, и не только само христианство с самых первых своих времен сделалось известным как религия любви, а его последователи как истинные исполнители закона любви,<sup>12)</sup> но тогда же была изобличена и тщетность всякой подделки под христианскую любовь на почве нехристианской, и опытом доказана была невозможность истинной любви без веры в Богочеловека, без действительной принадлежности к числу Его учеников, которых признаком поставлена любовь. Мы разумеем деятельность императора Юлиана-Отступника: прозревая, в чем была великая сила новой религии, против которой он вступил в решительную борьбу, Юлиан вознамерился как бы похитить эту силу у нее и вдохнуть ее умирающему язычеству; он ошибочно полагал, — как то и по днесь многие полагают, — что *новая заповедь* может быть соединена с каким угодно учением; он не принял во внимание

слов Спасителя (известных и ему), что новое вино в старые мехи не вливают. Истина решительнейшим образом свидетельствовала о себе, а ложь обличалась, когда все благотворительные учреждения, больницы, странноприимные дома и приюты для немощных и увечных, созданные Юлианом в подражание христианским, не пережили даже своего основателя и погибли, как гибнут роскошные цветы на чуждой им почве. Император Юлиан блестяще доказал, чего, конечно, не желал доказывать, что истинная любовь, во всех ее проявлениях, действительно возможна только в христианстве и действительно служит признаком только учеников и последователей Иисуса Христа, согласно Его пророческому предуказанию... В наше время, при бесплодных попытках водворить любовь в среде людей, устранив христианство, в проясняющемся все более и более сознании невозможности найти вне религии основ для нравственности — не повторяется ли признание разочарованного вероотступника-императора: Ты победил, Галилеянин?..

Такова, впрочем, и всегда судьба истин высоких, необычайных. Мнения обыденные, пошлые и скоро являются, и еще скорее распространяются: они всем понятны, всем ясны, и потому умам ленивым и грубым представляются не только бесспорными, а и возвышенными. Но и торжество всех таких мнимо высоких истин кратковременно; ложь обличает себя, и пред омраченным сознанием человечества в новом блеске выступают иные, вечные истины, которыми оно живет и не сознавая их, которые, в действительной возвышенности своей, требуют высокого духовного напряжения и развития для своего понимания... К их именно составу принадлежит и та высочайшая истина, которая заключена в наименовании Господом Иисусом Христом Своей заповеди *новой*, возможною только для Его учеников. Чрез девятнадцать веков эта истина не потускнела, она только еще проясняется пред сознанием человечества.



**П**раздник Успения Божией Матери<sup>1)</sup> относится к числу праздников, нашедших всеобщее признание в Церкви уже в более поздний, сравнительно с другими, период церковно-исторической жизни, хотя первоначальное возникновение его и теряется во мраке столетий, в такой дали, что определенного момента времени, с которого впервые начал он праздноваться, — нельзя указать. Но что этот праздник, как и вообще Богородичные праздники, стал общеобязательным в позднейшее время, это, помимо прямых исторических свидетельств, представляется понятным и по самому существу дела. Первыми по времени в Церкви христианской могли явиться и действительно явились праздники в воспоминание тех событий, о которых христиане знали из Евангелия, — на которых с особым вниманием и благоговением останавливалась их мысль при изучении земной жизни Господа Иисуса Христа. Событиями же, стоящими вне евангельского повествования, христиане, доколе сознание их еще всецело было занято усвоением только этого последнего, — естественно не могли особенно интересоваться, а потому не могли, конечно, создаваться и праздники в честь и воспоминание таких событий.

Между тем в канонических Евангелиях о Пресвятой Деве Марии говорится вообще очень мало, и смиренный образ Ее далеко нечасто появляется на страницах Евангельского повествования. И это будет также вполне понятным, если принять во внимание, что главной целью Евангелия служит изображение Лица и дел Самого Богочеловека — Иисуса Христа. Божия Мать в повествовании Евангелиста могла выступить поэтому только постольку, поскольку Ее жизнь имела отношение к делу искупления и спасения; совершенных Ее Божественным Сыном. Подробному же и самостоятельному изображению Ее Лица и Ее жизни Евангелисты не могли уделить много места, ибо, если и о Самом Господе сказано далеко не все, что было можно сказать, как это свидетельствует Евангелист Иоанн (Ин 21: 25), — то как стали бы Евангелисты много говорить о Марии Деве, — хотя и Матери Господа, но все же — только человеке? И потому-то никаких сведений даже о важнейших событиях в жизни Божией Матери, не имеющих, однако, прямой связи с земною жизнью Спасителя, не находится в писаниях Евангелистов. Следовательно, — и общераспространенного празднования в память этих событий жизни Ее на первых порах в Церкви христианской не могло быть.

Но скромное положение Богоматери на страницах евангельского повествования зависело, таким образом, от особых причин, а не от того, конечно, чтобы Ее жизнь и личный характер не заслуживали внимания со стороны верующих, — зависело от особых задач Евангелия, исключавших для Евангелистов возможность подробного повествования о ком-либо другом, помимо Спасителя. Эта мысль, очевидно, скоро должна была войти в сознание верующих, и Мать Господа скоро должна была привлечь к Себе мысль их высотой того положения, какого Она удостоилась и какое заняла во всем домостроительстве искупления. Отсюда естественно у христиан явилось желание знать о Ней более тех кратких сведений, какие предлагаются в Евангелии, — явилось сознание недостаточности этих сведений, краткости их. Благоговейная

мысль христиан, не удовлетворяясь рамками Евангелия, начала задумываться над событиями из жизни Божией Матери, лежащими за чертою евангельского повествования, и отсюда возник громадный интерес к тем сведениям, какие помимо Евангелия сохранились еще в устном Церковном предании. В этом предании сохранились некоторые верные черты, хотя несколько обрисовывавшие картину частной жизни Божией Матери, хотя отчасти выяснившие те стороны этой жизни, которых совершенно не коснулось перо Евангелистов. Но эти свидетельства предания, — также краткие и скудные, — далеко не удовлетворяли той любознательности, с какою стремились усвоить их христиане, — и вот их недостаточность и краткость восполняется благочестивыми предположениями, образами благоговейно настроенного воображения.

В большинстве случаев религиозное воображение действовало при этом не самостоятельно, а старалось черты предания разработать и редактировать в тех формах, в каких отличалось евангельское повествование, и какие поэтому сделались дорогими и священными для христиан. В этих формах и передавалось по большей части содержание многочисленных поэтических творений, стремившихся возвеличить образ Божией Матери и в возвышенном тоне изложить неизвестные из Евангелия события Ее жизни. Так создались в Церкви апокрифы о Божией Матери (Первоевангелие Иакова, Рождество Марии, Преставление Марии и т. д.). Происхождение их было подобно происхождению и всех других апокрифов вообще — Евангелий, Деяний, Апокалипсисов. Для всех их канонические Евангелия служили как бы нормою, и, стараясь облечь создания благочестивого вымысла в форму, более или менее близкую Евангельской, творцы апокрифов, с другой стороны, старались вложить в них сущность, которая являлась как бы комментарием к тексту канонических Евангелий, служила бы продолжением евангельского повествования, завершением его. Другой вопрос был, конечно, в том, в какой мере эта последняя цель достигалась, в какой мере апокрифы могли действительно считаться продолжением

евангельских сказаний, насколько верно понимались и передавались в них сущность евангельского благовестия. Именно своеобразное понимание этой сущности и желание провести его в сознание других верующих было причиною появления апокрифов, с заведомо еретической основой. Отсюда та великая осторожность и подозрительность, с какими относилась всегда Церковь к апокрифам вообще и апокрифам о жизни и Успении Божией Матери — в частности.<sup>2)</sup>

А между тем — нет сомнения, что в основе — не всех, конечно, но все же многих из них лежало зерно чистого апостольского предания. В особенности это должно сказать о тех апокрифах, в которых не видно желания автора провести какое-либо еретическое мнение. И если бы была возможность научным образом отделить историческую основу в апокрифах от наслоений вымысла, отыскать под ними зерно истинно-апостольского предания, то апокрифы были бы драгоценнейшим памятником этого последнего. К сожалению, подобное выявление истины от вымысла в апокрифах в высшей степени затруднительно.

Так, в замен скудных сведений о Божией Матери в Евангелии, создавалась богатая апокрифическая литература о Ней. Особенно тщательно в этой литературе был разработан вопрос о смерти Ее. Усиленное внимание, с каким отнеслись христиане к этому вопросу, помимо, конечно, безотносительной важности его, объясняется, как можно думать, историческими условиями жизни христианской Церкви того времени. То было время непрерывных жестоких гонений на христианскую религию. Эти гонения были причиной появления в Церкви многочисленного сонма мучеников, свою веру во Христа засвидетельствовавших смертью во имя Его. Их мученическая, но радостно одушевленная, бестрепетная смерть за Христа для первых христиан представлялась как бы полным осуществлением слов Господа о победе над смертью верующих во Имя Его (Ин 5: 24), — победе, совершенный пример которой был дан Им Самим. Смерть мучеников являлась в очах христиан истинным переходом в иную, лучшую жизнь

и лучшим доказательством существования ее. С другой стороны — дело мучеников являлось ближайшим продолжением дела Самого Господа, пролившего кровь Свою в борьбе со злом мира, — высшим свидетельством любви к Нему, высшим выражением нравственного совершенства и доблести духовной. Смерть за Христа стала завидным уделом всякого верующего, — она являлась венцом веры в Него. «Для канонизации в первых веках имело силу только одно: венец мученика».<sup>3</sup> И неудивительно, что вопрос об образе смерти каждого верующего получил отсюда вообще большое значение в среде христиан, — неудивительно и то, что почитатели Божией Матери скоро перешли к вопросу об образе кончины Ее. Что действительно внимание к этому вопросу явилось отзвуком того внимания, с каким христиане в ту эпоху постоянных гонений относились к вопросу о смерти вообще, — это подтверждается уже появившимся в то время мнением, приверженцы которого утверждали, что и Сама Божия Мать, согласно предсказанию Богоприимца Симеона (Лк 2: 36), закончила Свою жизнь мученичеством за Имя Христа, — мнение, против которого возражал св. Епифаний Кипрский.<sup>4</sup>

Но мнение о мученической кончине Божией Матери не нашло себе большого распространения в Церкви, — по крайней мере — судя потому, что о нем упоминает только один св. Епифаний. Очевидно, сохранившееся об Ее смерти церковное предание, никак не мирилось с упомянутым мнением, подрывало возможность широкого распространения его. Любопытность христиан, при возбужденном интересе к вопросу об образе кончины Матери Божией, поспешила обратиться именно к сохранившимся по этому вопросу чертам предания, а по отрывочности и скудости их естественно и явились апокрифы, как их развитие и восполнение. И только тогда, — когда — таким образом, с одной стороны, в Церкви, под влиянием богословской разработки вопроса об искуплении, выяснилось высокое значение Лица Божией Матери, неуказанное непосредственно в Евангелии, и когда — с другой стороны — были уяснены в сознании верующих скудные

сведения о смерти Ее, — и мог явиться всеобщий праздник в честь Ее Успения.

Отсюда ясно, что определить последовательный ход возникновения в Церкви праздника Успения можно только, проследив исторические судьбы самого повествования об этом событии — до того времени, когда этот праздник окончательно и торжественно был введен в круг других праздников церковных. Конец VI века мы кладем в данном случае границей нашего исследования, ибо в это время развитие церковных воззрений по вопросу об Успении Божией Матери закончилось чрез полное узаконение праздника в честь его. После этого если и прибавилось еще несколько черт к прежде имевшимся сведениям об Успении, то искать в них хотя тени апостольского предания было бы уже невозможным делом, и все эти мелкие черты, нося характер чисто легендарный, не могут уже поэтому представлять особого интереса.

Исследуя вопрос о тех сведениях относительно Успения Богоматери, какими обладала Церковь до конца VI столетия включительно, должно прежде всего ознакомиться с *апокрифической литературой*, в которой зерна истинно-апостольского предания можно находить лишь приблизительно и с трудом, при помощи других источников этого предания, и *потом с свидетельствами Св. Отцов и историков церковных*.

Из дошедших до нас апокрифических сказаний об Успении Божией Матери важнейшие суть: «Святого Иоанна Богослова слова на Успение Св. Богородицы»<sup>5</sup> и — «Книга Св. Мелитона о Преложении Блаженной Марии».<sup>6</sup> Первое является оригиналом для многочисленных подражаний, появившихся на разных языках,<sup>7</sup> а вторая — замечательнейшим из этих подражаний.<sup>8</sup> Заслуживает внимания также еще одно латинское подражание, известное — с именем Иосифа Аримафейского.<sup>9</sup>

Сличение между собою этих трех апокрифов открывает нам прежде всего довольно странное явление. Дело в том, что «Слово Апостола Иоанна» появилось ранее всех остальных сказаний

об Успении, послужило основой для них. Это единогласно свидетельствуют все ученые, касавшиеся этого вопроса,<sup>10</sup> а также и знаменитый исследователь и издатель апокрифов, К. Тишендорф, который, утверждая, что латинские сказания «вытекли из этого первоначального источника» (т. е. греческого «Слова Апостола Иоанна»),<sup>11</sup> сомневается, не появился ли этот последний даже ранее IV века.<sup>12</sup>

Но при таком положении дела, нужно было бы, конечно, ожидать, что «Слово Св. Иоанна», по сравнению с последующими подражаниями, будет безыскусственнее и проще. Ибо всегда и везде первоначальное сказание, сделавшись достоянием народным, с течением времени все более и более разукрашивается и разбавляется новыми образами вымысла. И в том даже случае, когда в основе поэтического сказания лежит исторический факт, повторяется все тот же процесс постепенного нарастания на первоначальное зерно истины массы легендарных подробностей, массы совсем не исторического материала, так что часто и исторические факты и лица теряют, наконец, историческую окраску свою и грядущим поколениям предносятся уже, как смутные видения полумифического характера.

Между тем, сравнивая между собою «Слово Апостола Иоанна» с «Книгою Мелитона» — позднейшею его переделкой (о книге Иосифа Аримафейского еще более позднего происхождения, ниже речь будет отдельно), легко видеть, что «Книга Мелитона» отличается сравнительно краткостью и сжатостью изложения, тогда как «Слово Апостола Иоанна» — гораздо полнее своей позднейшей переделки, т. е. книги Мелитона, представляет большую законченность во всех своих частях, изобилует описанием многочисленных чудес, чисто легендарного характера, не нашедших себе приема на странице «Книги Мелитона». Говоря вообще — «Слово Апостола Иоанна» — это совершенный тип апокрифа, где ничем не стесненное воображение отчетливо и ясно напечатлело следы своей деятельности, широко и свободно создало свои образы. Этого далеко нельзя сказать о «Книге Мелитона». Много

здесь отдельных черт апокрифического произведения, но творческая деятельность воображения здесь очевидным образом стеснена и ограничена. И таким образом, эта деятельность с течением времени не только ничего не прибавила к первоначальному сказанию об Успении Божией Матери, — как было бы естественно ожидать, — но даже обнаружилось явление совершенно обратного характера.

Объяснение такому загадочному явлению можно находить в следующих начальных словах «Книги Мелитона», составляющих предисловие к ней. — «Мелитон, раб Христа, епископ Церкви Сардийской, достопочтенным о Господе братьям, в Лодикий утвердившимся, (желает) в мире — здравия. Я вспоминаю, что часто писал о некоем Левкии, который, вместе с нами имел обращение с Апостолами, (но) по еретическому (alieno) мышлению и душевному безумию удалившись от жизни истинной, рассеял в своих книгах многое об апостольских деяниях: и о добродетелях их поведал многое и различное, об учении же их многое налгал, доказывая относительно их, что они учили иначе (чем мы знаем), и утверждая якобы на их словах свои непозволительные выводы. Притом он не думал удовольствоваться этим, но еще преставление Блаженной Приснодевы Марии Богородицы унижил таким нечестивым рассказом, что не только читать, но и слушать в Церкви Божией (его) непозволительно. Мы же в силу вашей просьбы, что услышали от апостола Иоанна, это описывая просто, предложили вашему братству» etc.<sup>13</sup>

Из приведенных слов неизвестного автора книги Мелитоновой можно заключить, что он был человек с развитым религиозным вкусом, глубоко чувствовавший всю неуместность и недостойность многообразных вымыслов, какими начало пополняться повествование о смерти Божией Матери. Нельзя думать, чтобы и гностик Левкий написал что-либо прямо оскорбительное для памяти Пресвятой Девы в своем повествовании о смерти Ее, — иначе он, конечно, не заслуживал бы и опровержения, и книга его все равно не нашла бы себе приема у христиан, хотя бы он и решил даже

и пытался распространить ее в массе. Вероятнее всего, напротив, что и Левкий также думал возвеличить событие Успения Божией Матери, но только осуществить эту задачу пытался измышлением и передачей множества тех легендарных и невероятных сказаний, какие могли, напротив, вызвать недоверие и даже насмешку у читателей христиан, особенно, образованных, и тем могли только ронять достоинство и честь Божией Матери... Автор книги Мелитона приступил, таким образом, к своему труду с определенной целью: положить, наконец, предел бесконечному измышлению все новых подробностей об Успении Божией Матери, подобных тем, какие нашел он в труде Левкия, и изложил сказание, достойное величия своего предмета и чуждое всяких сомнительных повествований. С такою целью приступив к труду своему, он не мог, однако, не заметить, что и тот оригинал, который он думал положить в основу труда своего, т. е. «Слово Апостола Иоанна», в свою очередь чрезмерно свободно излагает данный предмет и сам очень богат легендарным и весьма сомнительным для достоинства Божией Матери материалом.

Вот объяснение, почему так сократилось и изменилось повествование о смерти Божией Матери во второй редакции своей — в книге «Мелитоновой». Неизвестный автор сократил ее, как только было можно (из 50 глав первой редакции по приблизительному счету перешло во вторую всего около 10, а около 40 было исключено). Понятно, повесть должна была выйти очень короткой — выпущенный материал требовалось заменить другим. Но пополнить выпущенные легенды иными, значило для автора — отказаться от той цели, какую преследовал он во всем своем труде. В таком затруднительном положении автор нашел выход в том, что заменил выпущенный материал простою переделкою *евангельских событий*. Отсюда раскрывается различие в основном характере двух разбираемых нами апокрифов: «Слово Апостола Иоанна» полно легенд, являющихся плодом совершенно свободной деятельности воображения, — в «Книге Мелитона» то же воображение только перерабатывает применительно к Божией Матери отдельные события Евангельского повествования.

Благодаря этому, «Книга Мелитона» несколько, конечно, не выиграла в степени достоверности своего содержания, сравнительно с «Словом Апостола Иоанна», но зато бесспорно выиграла в достоинстве своего повествования, а эту цель именно и преследовал автор. Докажем кратко такие соображения относительно характера, в каком произвел автор книги Мелитона свои перемены в повествовании о смерти Богородицы, кратким изложением отличий общих редакций этого повествования.

В «Слове Ап. Иоанна» имеются следующие подробности об Успении Богородицы, *не повторенные* в книге Мелитона.

В главе 2-й излагается донос иудеев архиереям на постоянное путешествие Божией Матери ко гробу Иисуса Христа для молитвы, допрос Архиереями стражей, приставленных для охранения гроба от поклонников, и передается ответ стражей о силе Божией, не допускающей их видеть Богородицу в моменты появления Ее у гроба.

В главе 5-й излагается молитва Божией Матери о том, чтобы все Апостолы собрались к смертному одру Ее.

В главе 8-й молитва Апостола Иоанна о том, чтобы Господь сотворил при смерти Божией Матери чудеса в страх всем неверующим.

В главе 9-й благодарственная молитва Божией Матери за исполнение Господом обещания явиться к Ней пред кончиной Ее.

В главе 10-й апостол Иоанн подтверждает Божией Матери, что Господь не обинуясь исполнит это обетование Свое. Божия Матерь говорит ему о своем опасении, по поводу желания иудеев сжечь Ее тело, выслушивает от него успокоение и утешение и предлагает ему вновь молиться и воскурить фимиам. Раздается с неба голос: *Аминь*, обозначающий шествие на облаках Апостолов (гл. 2).

В главе 13-й рассказывается о воскресении мертвых и объяснении им Духом Св. причины их воскресения.

В главе 15-й повествуется, как поднятый облаком апостол Петр стоял на воздухе между небом и землею, созерцая шествие на облаках других Апостолов.

В главе 16-й апостол Петр предлагает другим Апостолам поведать Богоматери, как и откуда пришли они.

В гл. 14, 16–24: Апостолы рассказывают каждый по порядку о своем чудесном прибытии и местах, откуда они были внезапно взяты.

В гл. 25-й — благодарственная молитва Божией Матери за прославление Ее: «яко призре на смирение рабы Своея, се бо отныне ублажать Мя вси роди».

В гл. 26-й Божия Матерь предлагает Апостолам воскресить фимиам и молиться. Раздается гром с неба и военный шум; является множество Небесных Сил; «и слышен был голос, как бы Сына Человеческого». Все в Вифлееме видели и слышали эти чудеса и, пришедши в Иерусалим, рассказали их.

В гл. 27-й описываются другие чудеса: явление солнца и луны и «церкви Первородных» у дома, где жила Богоматерь; множество исцелений слепых, хромых, глухих и других больных чрез прикосновение к стенам дома и их призвание: «Св. Мария, родившая Христа, Бога нашего, помилуй нас».

В гл. 28-й описывается народное движение к дому Божией Матери в виду совершающихся там чудес, радость и веселие во всем Вифлееме и Иерусалиме по поводу этих чудес.

С 29-й и по 36-ю гл. речь идет о гневе архиереев ввиду всего совершающегося в Вифлееме, об их просьбе, обращенной к игемону, об изгнании Божией Матери из Вифлеема и Иерусалимской области, об отказе игемона и потом уступке его Архиереям, когда они начали заклинать его «здоровьем Кесаря», о посольстве тысяченачальника против Апостолов. Апостолы с Божией Матерью были перенесены на облаке в Иерусалим, почему попытка тысяченачальника захватить их в Вифлееме не удалась. Новый гнев игемона и Архиереев, когда они узнают чрез 5 дней о пребывании в Иерусалиме Апостолов и Божией Матери, о совершавшихся там чудесах и общей вере народа, возглашавшего: «Св. Дева, родившая Христа, Бога нашего, не забывай рода человеческого». Воспылав еще большим гневом, они задумывают сжечь дом, где

были Апостолы и Богоматерь. Но Ангел обращает огонь на них же самих, и многие из них погибают, — видя это, игемон исповедует свою веру во Христа, а в среде иудеев происходит разделение.

В 37-й гл. передается речь Духа Св. к Апостолам о том, что Успение Божией Матери должно последовать в Воскресение, в виду того, что в этот день совершались и другие знаменательные священные события Нового Завета.

В 39-й гл. передаются слова Господа Божией Матери при явлении за Ее душою.

В 40-й гл. — просьба Божией Матери к Господу благословить Ее. Благословение Господом Божией Матери и просьба Ее — услышать всякую молитву, принесенную во Имя Ее.

В 41-й гл.: Апостолы просят Божию Матерь Благословить мир, и Она исполняет их просьбу.

В 42-й гл. — Божия Матерь повторяет Господу свое прошение приять всякую молитву во Имя Ее.

В 43-й гл. Господь обещает исполнить Ее прошение и обратившись к Петру (гл. 44) повелевает начать погребальные песнопения.

В 49-й гл. повествуется, наконец, что Апостолы видели на месте погребения Елизавету, Иоанна Крестителя, Анну, мать Богородицы, Авраама, Исаака, Иакова, Давида и других святых.

Все выписанные главы представляют, действительно, собрание образов богатого и совершенно свободного в своей деятельности воображения. Здесь много речей, много молитв, особенно Божией Матери, — и эти речи, эти молитвы составлены не по подобию речей евангельских, не переделаны из этих последних, а измышлены вполне самостоятельно. То же должно сказать и о лицах и о событиях, здесь описанных, — за единственным исключением разве лица игемона, срисованного с лица Пилата. Но такая самостоятельная работа воображения и удаление от образцов евангельских весьма дурно отзывались на общем тоне «Слова Ап. Иоанна», весьма сомнительном для характеристики выведенных здесь священных лиц



и мало вообще подходящим к достижению предназначенной цели — прославления Божией Матери. Общий характер его, а особенно многие частные черты скорее могли унизить в представлении читателя это событие. Чего иного может, например, достигнуть эта масса нагроможденных здесь, безо всякой видимой цели, чудес, о которых повествуется так легко, как бы просто для красоты речи? С громом и шумом без определенной цели являются Ангелы и прочие Небесные Силы (гл. 26, 28), ужасные и самые невероятные физические явления совершаются также только как бы для утехи действующих в «Слове» лиц (напр. гл. 27 — около дома Богоматери явились солнце и луна). Весь отдел с 29 по 36 главу введен исключительно с целью рассказать множество поразительных чудес. Божия Матерь постоянно воскрешает фимиам и приглашает к тому же и других (гл. 4, 8, 9, 10, 26, 38) и произносит молитвы, в которых часто повторяется упоминание о величии, которого удостоил Ее Бог (гл. 5, 9, 25, 40), молится о мире, как власть имеющая (гл. 41), — и все это совсем не стоит в согласии с тем дивным смирением, какое отличало на самом деле Пресвятую Деву в течение всей Ее жизни. Апостол Иоанн молится к Богу, — по указанию притом Самой Божией Матери, о том, чтобы Он сотворил чудеса, — безо всякой видимой цели и потребности в них: молитва, странная для Апостола.

Дух Св. вводится в «Слово», как одно из обыкновенных действующих лиц: Он постоянно говорит то о том, то о другом — не только Апостолам (гл. 11, 31, 37), но и умершим (гл. 13), которым Он дает довольно странное объяснение по поводу их воскресения. Очевидно, все это черты, могущие понравиться разве только самому грубому и неразвитому читателю, но оскорбляющие развитое религиозное чувство.

Посмотрим, чем заменил автор книги Мелитоновой весь этот, признанный им неудобным в повествовании об Успении Божией Матери, материал. Приведем в кратком изложении все главы, вставленные им вновь в это повествование.

В гл. 2-й он устанавливает связь между своим повествованием и Евангельским, когда говорит о жизни Богоматери

после слов Спасителя со креста: «Жено, се сын Твой» (Ин 19: 26, 27) — в доме ученика Господня Иоанна.

В гл. 3-й мы встречаем следующую особенность сравнительно с «Словом Ап. Иоанна». Явившийся Деве Марии Ангел не только возвещает Ей о наступлении времени Успения Ее, но и от Нее выслушивает просьбу о прибытии Апостолов (чего, по «Слову Иоанна», Она просила у Бога уже позже, придя домой, гл. 5) и о благословении для избежания в час смерти встречи с силами ада, и на эти две просьбы дает свой ответ, после чего удаляется. В таком виде вся эта история явления Ангела приближается к евангельской истории Благовещения, заключающей беседу Девы Марии с Архангелом Гавриилом.

В гл. 4-й передается молитва Апостолов об объяснении им причины собрания их в одно место, и объяснение этой причины Ап. Иоанном. После первого свидания Апостолов с Божией Матерью, Она говорит им: «прошу вас, чтобы без исключения все вы бодрствовали до того часа, в который Господь придет, и Я имею удалиться из тела». Здесь очевидное подражание тому увещанию, с каким обратился Иисус Христос к ученикам в саду Гефсиманском пред страданиями Своими.

В гл. 7-й повествуется, что в момент Успения, на всех, кроме Апостолов и дев, напал такой сон, что никто не в силах был ему противиться. Новое очевидное подражание истории в Гефсиманском саду.

В гл. 8-й Божия Матерь повторяет пред Господом Свое моление об избежании встречи с дьяволом, и Господь в ответ на это указывает Ей на необходимость этой встречи для всякого человека, в силу какой необходимости и Он Сам, по смерти Своей, имел эту встречу, но «когда князь тьмы не мог найти во Мне никакого следа своего дела, побежденный и постыженный — отошел». Здесь, очевидно, имеются в виду переданные в Евангелии слова Господа пред кончиной Своею: «грядет сего мира князь и во Мне не имать ничесоже» (Ин 14: 30).

Гл. 9: «Тогда Спаситель сказал, говоря: возстани Петр и отнеси тело Мариино на правую сторону города к Востоку и найдешь там новый гроб, в котором вы положите Ее, и ожидайте, доколе приду к вам». Первая половина речи напоминает повеление Господа ученикам идти в город и найти там человека, в доме которого приготовить комнату для совершения пасхи (Лк 14: 13–14), и другое повеление Его ученикам: пойдите в противоположащее селение; войдя в него, найдите молодого осла привязанного и проч. (Лк 19: 30); о новом гробе, очевидно, упомянуто в соответствии евангельскому сказанию о новом гробе Спасителя (Ин 19: 41), повеление же Господа ждать Его у гроба Пресвятой Девы — подобно повелению Его по Вознесении Апостолам — ждать в Иерусалиме сошествия «обещанного от Отца» Духа Св. (Деян 1: 4; Лк 24: 49).

В гл. 10-й передается о приготовлении к погребению тела Божией Матери, о чем в «Слове Ап. Иоанна» не упоминается. Можно думать, что и этот рассказ создан под влиянием Евангельского повествования о деятельности Иосифа и Никодима при погребении Иисуса Христа.

В гл. 11-й описывается благородная борьба смирения между апостолами Петром и Иоанном по вопросу о чести несения впереди гроба Богоматери переданной Ей Ангелом пальмы. В основу изображения из разговора по этому поводу кладутся евангельские известия об обоих Апостолах: Иоанн приглашается Петром нести пальму, как старейший в Апостольстве, а Петр напоминает Иоанну слова Спасителя, обращенные к нему со креста (Ин 19: 26, 27).

В гл. 13-й опять полное возвращение к тексту Евангельскому: «князь священников Иудейских», дерзновенно коснувшийся гроба Божией Матери с целью ниспровергнуть его и пораженный отнятием рук, обращаясь к апостолу Петру с просьбой об исцелении, напоминает ему, что в ту приснопамятную ночь, когда он отрекся от Христа, и когда служанка обвинила его в принадлежности к обществу Христа, «он сказал о нем хорошее». И в ответ на приглашение Петра веровать в

Господа Иисуса и чрез эту веру получить исцеление, он выражает сомнение в возможности спасения для себя, как одного из тех людей, которые сами злословили Христа, крича: «кровь Его на нас и на чадах наших»... (Мф. 27: 25).

В гл. 14 и 15 — чудо исцеления князя священников Иудейских и пораженного слепотою народа описывается подробнее, чем в соответствующих местах «Слова Ап. Иоанна» (гл. 46, 47).

В гл. 16-й Апостолы погребают тело Божией Матери в новом гробе (Ин 19: 41) и запирают гроб (ср. Мф. 28: 66). Сами же они сидели у дверей гроба, как повелел им Господь, — и вот внезапно пришел Господь Иисус Христос с великим множеством Ангелов etc. (Ср. Деян. 11: 12). Явившийся ко гробу Господь говорит Апостолам: «прежде чем Я взошел к Отцу Моему, Я обещался вам, говоря, что вы, последовавшие за Мною, в пакибытии, когда сядет Сын человеческий на престол славы Своея, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых?» (Мф 19: 28), — и спрашивает их: «что же должно воздать после этого Божией Матери, избранной ото всех колен Израилевых?» Апостолы признают справедливым, чтобы тело Ее было воскрешено и по соединении с душою было перенесено в рай.

В гл. 17-й Архангел (Гавриил) отваливает камень от двери гроба, совершенно как и при воскресении Иисуса Христа (ср. Мф 28: 2).

В гл. 18-й Господь говорит Апостолам: «мир вам, как Я всегда был с вами, так и буду даже до скончания века» (ср. Мф 28: 20). И тотчас, как сказал это Господь, поднятый на облаке отошел на небо etc. Так описывается и вознесение Господа (Деян 1: 9). Должно заметить вообще, что в истории воскрешения Божией Матери и перенесении Ее с телом в рай «книга Мелитона» очень разнится от «Слова Ап. Иоанна», где все эти подробности опущены и не упоминается о присутствии при этом событии Апостолов. Вся эта вставка (гл. 16–18) принадлежит именно автору книги Мелитоновой, и легко

можно видеть, что она вся создана им на элементах евангельского повествования.

Итак, результаты сличения двух апокрифов вполне подтверждают вышеизложенную мысль о взаимном их отношении. В книге Мелитона мы не находим многих легендарных сказаний «Слова Ап. Иоанна», — но зато встречаемся со множеством новых подробностей в описании Успения Божией Матери, — подробностей, созданных автором путем подражания Евангельской истории, — прямым или косвенным (как, напр., в гл. 8) воспроизведением содержания последней. «Слово Ап. Иоанна» — плод свободной и часто не совсем удачной и уместной деятельности воображения. — «Книга Мелитона» — произведение той же творческой деятельности воображения, но она близка духу Евангельской истории и потому гораздо более соответствует величию разработанного предмета и более являет в изложении его достоинства и серьезности.<sup>14)</sup>

Что касается, наконец, третьего апокрифа, с именем Иосифа Аримафейского, то кажется, что его должно рассматривать скорее не как одну из переделок «Слова Ап. Иоанна», а как переделку — ближайшим образом — книги Мелитона и дальнейшей попыткой в том же направлении видоизменения евангельских повествований в приложении к событию Успения Божией Матери. Представляя в общем сокращение книги Мелитона, книга Иосифа Аримафейского (будем называть ее так) разнится, за исключением других более мелких подробностей, собственно только начальными тремя главами и последними — семью.

В первых 3-х главах повествуется о молении, с каким Божия Матерь обратилась к Иисусу Христу еще во время земной жизни Его, — возвестить Ей о наступлении кончины Ее за три дня до нее и Самому вместе с Ангелами Своими воспринять душу Ее. В ответ на это Господь (гл. 2) в довольно пространной речи обещает Своей Матери явиться к Ней при Ее смерти «с Ангелами и Архангелами Своими, со святыми, и с девами, и с учениками Своими». Пресвятая Дева приносит Ему Свою благодарность.<sup>15)</sup>

В гл. 17–21 — содержится наиболее замечательная часть книги: здесь описывается то участие, какое принимал в событии Успения Божией Матери апостол Фома. Он прибыл уже после погребения Ее и в тот именно момент, когда Она с телом возносилась на небо. Видя это чудесное вознесение Божией Матери от земли на небо, он испрашивает у Нее видимого знака Ее благоволения и получает такой знак в виде упавшего с неба Ее пояса (гл. 17). Но когда предстал он собранию Апостолов, апостол Петр, не ведая еще всего происшедшего с ним, упрекнул его постоянным неверием и грубостью, в наказание за то что он не удостоился видеть Успения Божией Матери. Фома, растроганный, — сознается в своих недостатках и просит у всех Апостолов прощения за них. Все молятся за него (гл. 18). Тогда апостол Фома возвестил, что тела Божией Матери нет более во гробе, но никто не понял его, а Петр вновь напомнил ему о его неверии в воскресение Господа, предполагая, что по той же склонности к неверию он и теперь отвергает нахождение во гробе тела Божией Матери. Но так как Фома продолжал настаивать на своем, все отправились ко гробу и убедились в справедливости его слов (гл. 19). Ап. Фома, в объяснение события, передает Апостолам о своем видении вознесения Божией Матери (гл. 20). Все испрашивают прощения у него за недоверие к словам его, и он благословляет всех (гл. 21). В 22-й главе, к известиям других апокрифов о возвращении Апостолов на облаках в страны проповеди их, прибавляется сравнение этого возвращения с чудесными путешествиями ап. Филиппа и пр. Аввакума, а в гл. 23 эти все чудеса сопоставляются с чудом прохождения Господом «дверемъ затвореннымъ», с целью доказать возможность их. Глава 24 представляет заключительное послесловие мнимого автора, Иосифа Аримафейского.<sup>16)</sup>

Следовательно, большинство новых, внесенных в книгу Иосифа, подробностей также черпалось из Евангелия и только несколько видоизменялось сообразно с предметом речи (гл. 11, 17–21, 23, 24). Характер этой книги таким образом общий с характером разобранных уже книги Мелитона, переделкою которой и является она. Вероятно, появление ее

относится ко второй половине V века, когда, после торжественного раскрытия на VI Вселенском Соборе предания Церкви относительно Успения Божией Матери (о чем подробнее речь будет ниже), это событие стало предметом особого внимания со стороны верующих, что и послужило причиной появления апокрифов, предание Церкви облекавших и раскрывавших подробно и в картинных образах. Впрочем, на основании гл. 24 (р. 123), где читается, что «Успение (assumptio) Ее по всей вселенной нынче чествуется и празднуется», — происхождение книги Иосифа можно отнести и к еще более позднему времени, — именно к VII столетию.

Переходя от апокрифической литературы к историческим свидетельствам, касающимся церковного предания относительно Успения Божией Матери, на первом месте в числе этих свидетельств должно поставить слова писателя IV в., Епифания Кипрского, который, в опровержение ереси антидикомарионитов, между прочим, писал: «я не знаю, можно ли относительно Святейшей Оной и Блаженнейшей Девы найти какие-либо, хотя темные, известия, которые произвели бы у нас хотя слабую веру в Ее смерть. Ибо в одном месте Св. Писания встречается, что (оно) говорит о Ней: и Тебе Самой душу пройдет оружие, яко да откроются от многих сердец помышления (Лк 11: 35). А в другом месте, в Апокалипсисе Иоанна, читаем, что дракон стоял пред женою, родившею мальчика, и даны были ей крылья орла, и была она перенесена в пустыню, чтобы не похитил ее дракон. Это также могло исполниться на Ней. Все же я не утверждаю этого прямо, и, сохранилась ли Она бессмертною, я не доказываю, умерла ли Она, — я утверждать не могу. Ибо Св. Писание, превосходящее вершину человеческого разума, оставило дело в неизвестности относительно этого избранного и превосходного Сосуда, чтобы никто не заподозрил относительно Ее плотских дел. Итак, не знаем, умерла ли Она, была ли погребена, но только Она не причастна никакому телесному союзу (браку): да не будет, чтобы это думали!» ...<sup>17</sup>

Слова Епифания способны внушить мысль, что даже в конце IV века об Успении Божией Матери у христиан не имелось еще никаких сведений. Но такое заключение было бы несправедливо: слова Епифания касаются исключительно только вопроса о том, говорится ли что-либо об Успении Божией Матери в Св. Писании, а относительно предания церковного по этому (вопросу) предмету они ничего не говорят. Должно иметь в виду, что, возражая против антидикомарионитов, унижавших честь Божией Матери, Епифаний указанием на молчание Св. Писания о смерти Ее желал подтвердить высокое Ее достоинство, в силу которого, по его мысли, не только не должно быть никакой речи о плотском союзе Ее, но даже о самой смерти умолчало Св. Писание, как бы избегая говорить даже и о таком событии, имеющем отношение к Ее телесной природе.

Важнейшим и наиболее богатым по количеству сведений историческим свидетельством по исследуемому нами вопросу является, бесспорно, свидетельство так называемой Истории Евфимиевой.

Время происхождения этой Истории относится к VI столетию, автором ее, по мнению Лямбеция, был монах Кирилл († 531).<sup>18</sup> Предметом ее служит жизнеописание одного Аввы в Палестине, Евфимия († 472),<sup>19</sup> жившего во времена Халкидонского собора, — неудивительно поэтому, что в «Историю» вошли многие события, имевшие отношение к этому собору. И вот почему на страницах «Истории» передано, между прочим, об одном событии, случившемся во время этого собора и имеющем прямое отношение к вопросу о тех сведениях, почерпнутых из св. предания, какие имела в то время Церковь об Успении Божией Матери. В виду важности этого места «Истории Евфимиевой» приведем его в полном виде. — «Выше мы сказали, — читаем здесь, — каким образом Св. Пульхерия воздвигла Христу многие церкви в Константинополе. Из них одна есть та, которая построена во Влахерне в первый год царствования божественной памяти Маркиана.

Итак, когда они (т. е. Маркиан и Пульхерия) построили честной храм всехвальной и Святейшей Богородительнице и Приснодеве Марии и всякими украшениями украсили его, то искали Ее святейшего тела, которое восприняло Бога. И когда призвали Ювеналия, архиепископа Иерусалимского, и епископов Палестины, которые жили тогда в царском городе по причине Собора, собранного в Халкидоне, — обратились к ним с такими словами: мы слышали, что в Иерусалиме есть славнейшая и превосходная церковь, Святейшей Богородицы и Приснодевы Марии, в участке, который называется Гефсиманией, где во гробе было положено Живоносное Тело Ее. Итак, мы желаем перенести сюда Ее останки, чтобы они были охраною этого царского города. Им Ювеналий так ответил: хотя о том, что касается смерти Св. Богоматери Марии, в Святом и Боговдохновенном Писании ничего не передается, однако из древнейшего и вернейшего предания мы приняли, что во время славного Ее Успения все вместе Св. Апостолы, которые обходили вселенную во спасение языков, в момент времени поднятые вверх, сошли в Иерусалиме. И когда они были там, явилось им видение Ангельское, и слышно было божественное песнопение Вышних Сил. И таким образом со святою и небесною славою Она предала в руки Божии Святую душу. А тело Ее, воспринявшее Бога, при Ангельских и Апостольских песнопениях, поднятое и погребенное, было положено в гроб в Гефсимании. В каковом месте хоры Ангелов не преставали витать и петь три дня. А после трех дней, по прекращении пения, присутствовавшие Апостолы, когда пришел Фома, который один отсутствовал, и пожелал почтить принявшее Бога тело, — отворили гроб и не могли никак найти всехвального Тела. Когда они нашли лежащими там только погребальные пелены и ощутили невыразимое от них благоухание, они вновь заперли гроб. Изумленные необычайностью тайны, они могли думать только одно то, что Бог Слово и Господь Славы, Которому угодно было из Матери Девы воспринять тело для собственного Лица и родиться и Который и после рождения неповрежденным

сохранил Ее девство, восхотел, после исхода Ее от живых, почтить Ее непорочное Тело нетлением и бессмертием прежде обычного и общего воскресения. Присутствовал же тогда с Апостолами честнейший Тимофей апостол и первый епископ Ефесян, и Дионисий Ареопагит, как он сам — великий Дионисий свидетельствует в том, что он писал о блаженном Иерофее, также там присутствовавшем, к самому вышепереченному апостолу Тимофею в таких словах». И затем патриархом Ювеналием было приведено соответствующее место из книги «*De divinis nominibus*» (О небесной иерархии).<sup>20)</sup> «Услышавши это, — повествуется далее в Истории Евфимиевой, — император и императрица просили у архиепископа Ювеналия, скрепивши печатью прислать к ним святой этот гроб вместе с находящимися в нем священными одеждами Святейшей Богородицы Марии. Получивши его (гроб), они положили его в честном храме, который построен был во Влахерне. И это было так».<sup>21)</sup>

Это сказание «Истории Евфимиевой» служило источником, из которого черпали затем последующие писатели, повествуя об Успении Божией Матери. Так, из этой истории почерпнул описание Успения Иоанн Дамаскин (VIII в.) и Никифор Каллист (XIV в.). Иоанну Дамаскину мы обязаны и сохранением приведенного сведения из Истории Евфимиевой, и если бы он не привел из нее разбираемого отрывка в третьей своей «гомиилии на Успение Блаженной Девы Марии», то и этот отрывок затерялся бы так же, как затерялись и другие многие части ее.<sup>22)</sup>

Из слов патриарха Ювеналия ясно следует, что так богато и художественно, хотя и в явный ущерб истине, разработанный в апокрифах первых веков материал для описания события Успения Божией Матери черпался из предания церковного, а это предание патриарх Ювеналий пред лицом Императора и Собора назвал «древнейшим и вернейшим». После изложения патриархом Иерусалимским этого предания на Соборе вслух, так сказать, всей Вселенской Церкви и объявления его древнейшим и вернейшим, оно с полным правом

может быть принято, как та чистая истина, которую содержит Церковь относительно Успения Божией Матери, как несомненное учение ее относительно этого события. Подтверждение этому находим в самой службе церковной на день Успения.<sup>23)</sup>

Таким образом, должно признать истинными, в чистом Предании Церкви сохраненными, следующие черты события Успения, перечисленные патриархом Ювеналием: — чудесное собрание на облаках в Иерусалим рассеявшихся для проповеди во все концы земли Апостолов, присутствие Небесных Сил при Успении Божией Матери и после Успения — при гробе Ее (в течение трех дней), необретение Апостолами тела Божией Матери во гробе после третьего дня по прекращении пения Ангелов и явлении запоздавшего апостола Фомы. Эти три чуда и должны быть признаны теми тремя основными истинами, на которых было воздвигнуто все здание роскошного вымысла апокрифов. В последних, все не согласное с ними (как, напр., известие кн. Мелитона (глл. 16, 17, 18), что Апостолы были очевидцами перенесения тела Богородицы в рай), должно быть признано прямым искажением первоначальной истины, — все же, что в них является лишним против изложенного довольно сухо предания, представляет лишь некоторое отступление от истины, вызванное естественным желанием представить событие образнее и живее. С безусловным доверием к этим подробностям относиться нельзя. Можно, правда, допустить, что патриарх Ювеналий, перечислив лишь основные истины предания, частности опустил, тогда как в апокрифах они нашли себе место, но так как невозможно угадать эти более мелкие черты истинного предания в массе апокрифического вымысла, то необходимо область церковного предания по вопросу об Успении Божией Матери ограничить только указанными патриархом Ювеналием чертами его.

Только при такой точке зрения на отношение между преданием Церкви об Успении Божией Матери и апокрифическими сказаниями о нем можно верно оценить значение

состоявшегося на Римском соборе в 494 году под председательством папы Геласия осуждения «книги Мелитона»; — «книга, которая называется transitus (преставление) Блаженной Марии, есть апокриф»... она «не только отвергнута, но сверх того и изгоняется (из употребления) всею Римскою Вселенскою и Апостольскою Церковью и со своими авторами и последователями своих авторов осуждена на предание во век неразрешимой анафеме».<sup>24</sup> Его должно понимать именно в смысле осуждения тех подробностей, неизвестных из св. Предания, какие заключает в себе эта книга. Без сомнения, «Слово Ап. Иоанна» в этом отношении заслуживало еще большего осуждения, чем книга Мелитона, но определение римского собора 494 г. не коснулось его потому, что на Западе оно имело мало, или даже вовсе не имело распространения.<sup>25</sup>

Да и вообще должно заметить, что строгое определение собора не прошло со всею своею силою в церковную жизнь, это видно из того, что уже в конце VI века, прежде чем исполнилось даже одно столетие со времени этого собора, один из отцов западной же Церкви, св. Григорий Турский († 594), об Успении передавал все черты предания, известного из слов Ювеналия, и с некоторыми, там не находящимися, подробностями, заимствованными именно из «transitus» Мелитона.<sup>26)</sup>

Если же такое нарушение определения римского собора возможно было в самой Западной Церкви,<sup>27)</sup> то еще менее силы, конечно, оно могло иметь для Церкви Восточной.

Уже Модест, патриарх Константинопольский в слове на день Успения, говорил: «я не знаю, почему прежде никто не излагал в слове истории честного Успения Божией Матери. А от этого в сей день Успения Богородицы многие любознательные, богомудрые и внимательные к предметам божественным слушатели так сильно желают узнать что-либо о сем событии».<sup>28</sup>

Этими словами патриарх Модест указал начало нового отношения церковной проповеди к празднику Успения: как до него она почти не касалась самого события Успения Божией Матери, так с его времени последнее свободно и

обширно начало излагаться с церковной кафедры. В таком именно духе в VIII столетии писали об Успении патриарх Герман († 740) и Иоанн Дамаскин († 776).<sup>29)</sup> С VII-же столетия появилось и много подложных сочинений с именами Отцов Церкви, — сочинений, посвященных описанию того же события.<sup>30)</sup> Сюда относятся: Речь об Успении Богородицы (ad Paulam et Eustachium), приписываемая Блаженному Иерониму († 420), и, наконец, рассуждение по тому же вопросу, приписываемое Бл. Августину († 430).<sup>31)</sup>

Причиной и объяснением того явления, что с начала VII века литература об Успении Божией Матери становится, таким образом, несравненно богаче предшествующего периода, служит состоявшееся около этого времени введение в круг церковных праздников праздника в честь этого события.

Действительно, именно в конце VI столетия, по свидетельству церковного историка Никифора Каллиста, состоялось торжественное установление праздника Успения Божией Матери в Церкви Восточной. Вот что пишет по этому поводу сам Никифор Каллист: «Юстиниан... повелел тогда (после V Вселенского Собора) впервые праздновать по всей земле Сретение Господне, как Юстин — Святое Рождество Христово и Маврикий немного спустя — Успение Всечистой Богородительницы в пятнадцатый день месяца августа».<sup>32)</sup>

Но в приведенных словах Никифора Каллиста говорится, очевидно, лишь о торжественном, официальном признании праздника Успения, совершившимся, таким образом, в конце VI столетия при Императоре Маврикии († 602),<sup>33)</sup> а когда началось чествование этого праздника в отдельных церквях и местностях, это остается совершенно неизвестным. Между тем несомненно, что императорскому указу о повсеместном праздновании Успения должно было предшествовать поместное празднование его, так как подобные официальные указы обычно только подтверждали и узаконяли то, что было замечено уже существующим в жизни. И в самом деле: как мог появиться и чем был вызван императорский указ о праздновании Успения Божией Матери, если бы этот

праздник уже не совершался, хотя и не везде и не в одно время? Сверх того, в словах самого Никифора Каллиста есть намек на то, что Успение Божией Матери праздновалось и ранее императорского указа, ибо в них указы Юстина и Маврикия сравниваются (ωστє) с указом Юстиниана, а в указе последнего узаконяются именно *повсеместное* празднование Сретения — взамен, очевидно, поместного празднования его. И в указе даже самого Маврикия о праздновании Успения Богоматери именно в пятнадцатый день Августа — можно видеть намек, что ранее праздник этот совершался, но только не в определенное время. Действительно, в древнейших коптских святцах уже упоминается о празднике Успения Богоматери, но тогда этот праздник делился на два и праздновалось: 14-е января — *plantus Diminae Mariae* (плач о Деве Марии, т. е. воспоминание о смерти Ее), а 15 августа — *ascensio* (восшествие Ее на небо).<sup>34)</sup> В самом Константинополе, по известию Григория Турского, в одном храме уже в VI в. праздновалось Успение, — праздник этот совершался в январе.<sup>35)</sup> Торжественное и официальное установление праздника в честь Успения Богоматери на Западе совершилось гораздо позже — при Карле Великом на соборе в Майнце (813 г.),<sup>36)</sup> состоявшемся по данному вопросу. Но несомненно, что поместное празднование Успения и на Западе началось гораздо ранее. Относительно празднования Успения Богоматери в IV в. при папе Дамасе свидетельства еще довольно темны,<sup>37)</sup> но уже в конце V века он упоминается ясно в святцах папы Геласия и нет оснований предполагать, что это — прибавка позднейшего времени.<sup>38)</sup>



#### К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ НАИМЕНОВАНИЯ ДУХА СВЯТОГО УТЕШИТЕЛЕМ

**В** о второй апрельской книжке журнала «Вера и Разум» за 1896 год помещена статья ректора Казанской Духовной Академии, архимандрита Антония, под заглавием «Нравственное содержание догмата о Святом Духе», — представляющая ответ графу Толстому на его упрек Церкви в подмене веры Христовой — «святодуховской». Обозревая действия Духа истины в Церкви, досточтимый автор подробно рассматривает вопрос о значении наименования Его Утешителем и решает его в том смысле, что Утешителем Дух Святой именуется, как источник «*нравственного удовлетворения* правдою Христовой» в борьбе христиан с миром.

По-видимому, не должно бы быть никаких затруднений в разумении именовании Духа Святого Утешителем:<sup>1)</sup> столь непосредственно ясен смысл сего слова и столь точно в сознании верующих соответствует оно действиям Духа Святого в Церкви и полно определяет их. Несколько иначе, однако, представляется дело, если обратить внимание на то обстоятельство, что и Себя Самого Спаситель именовал Утешителем, как именуют Его потом и Апостолы Его:<sup>2)</sup> значение сего

именования в отношении Христа Самого уже не столь ясно. Главное же затруднение возникает тогда, когда требуется определить отношение имени «Утешитель» к тому греческому слову, переводом которого оно является; это именно отношение столь трудно поддается определению, что не без причины часто и у нас Дух Святой называется Параклитом, — т. е. греческое именование (Παρακλητος), каким обозначил Господь Духа Святого, по подлинному тексту Евангелия Иоаннова, и какое обычно переводится чрез слово *Утешитель*, часто совсем остается без перевода, и ему придается только внешняя форма русского слова, — именно изменяется только по-русски его окончание.

Трудно установить, прежде всего, безотносительно значение слова «Параклит» (Παρακλητος); в Новом Завете оно употребляется еще только однажды, именно — в первом послании Иоанна же Богослова: *чадца моя, сия пишу вамъ, да не согрешаете; и аще кто согрешитъ, ходатая* (собств. — параклита, παρακλητον) *имамы ко Отцу, Иисуса Христа праведника* (1 Ин 2: 1). Но приведенное место из послания Богослова не уясняет, а скорее затрудняет понимание слова Параклит, поскольку здесь оно, относясь к Иисусу Христу, имеет, очевидно, другое значение, чем в Евангелии — в приложении к Духу Святому. Ибо Господь обещал ниспослать Иного Параклита — взамен Себя Самого (как это непосредственно ясно из самого обетования Его и из общей последовательности мыслей в прощальной беседе Его с учениками, где находится это обетование), — здесь же Сам Он представляется пребывающим Параклитом для верующего человечества: зачем же ниспосылается иной Параклит — Дух Святой?.. Ясно, что Он является Параклитом не в том смысле, в каком пребывает, по скончании земного служения Своего, Господь Иисус Христос. Вот почему и наши — славянский и русский переводы, как мы видим, в разбираемом месте из послания Богослова перевели Параклит — не Утешитель, как в Евангелии, а — Ходатай; достойно всякого внимания это последнее обстоятельство: в нем мы имеем отражение разумения



самой Церкви Православной различия в значении имени Параклита по отношению к Духу Святому и — к Самому Иисусу Христу.<sup>3)</sup>

Итак, единственное место из писаний Нового Завета, которое, по-видимому, должно было бы пролить свет на значение слова Параклит, на самом деле усугубляет трудность его разумения. Не естественно ли, при таком положении дела, обратиться за необходимыми справками к книгам Ветхого Завета?.. Но книги Ветхого Завета написаны на еврейском языке, а Евангелие Иоанна на греческом; следовательно, прежде всего необходимо проследить, есть ли на еврейском языке какое-либо слово, вполне соответствующее греческому слову Параклит, и, если есть, то какое именно?.. Только тогда, очевидно, следя за употреблением в Ветхом Завете еврейского слова, можно было бы твердо установить и значение тождественного ему греческого слова. Необходимо, иначе говоря, установить прочную связь и определенное соотношение между ветхозаветным и новозаветным словоупотреблением в данном случае.

Задача ясна, но, вместе с тем, ее разрешение весьма затруднительно. В упомянутой статье своей о. архимандрит Антоний пишет: «Имеется ли в Ветхом Завете понятие *утешение, утешитель*, в смысле нравственного удовлетворения? Имеется и именно в совершенно тождественной связи идей, как и в Прощальной речи Спасителя. *Видал я*, говорит Екклезиаст, *всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их — сила, а утешителя у них нет. И ублажил я мертвых, которые давно умерли* (Еккл 4: 1–2). Ужасны, по слову Екклезиаста, не столько самые страдания, сколько отсутствие при них утешения, осмысления их». — Что в Ветхом Завете, как и в Новом, имеется весьма много мест, где говорится об утешении и об утешителе, — это несомненно, но сущность задачи заключается в том, чтобы доказать, что слово Параклит тождественно с еврейским словом, означающим понятие об утешителе: доказывает ли это

приведенное место из книги Екклезиаст? «Слово утешитель, — читается далее в той же статье, — обозначается в греческой Библии тем выражением, как и утешитель Нового Завета, параклит (Παρακλητος, παρακαλων), в еврейском «менахем», от глагола «нахам». Глагол этот именно обозначает удовлетворение» и пр.

Если бы еврейское слово «менахем» (утешитель) в греческой Библии действительно переводилось словом Параклит (Παρακλητος), то должно было бы признать, что это — прямое подтверждение тождественности обоих слов; к сожалению, в греческой Библии в данном случае стоит не Παρακλητος, а παρακαλων, — а это два различных слова.

Конечно, оба они имеют одинаковый корень и близкое звуковое сходство, но из этого ничего еще не следует: известно, что от одного корня могут производиться многие слова с различным значением, особенно — если одно из них глагол, другое — причастие в значении существительного, третье — существительное, а четвертое — прилагательное (Παρακλητος — существительное, а παρακαλων — причастие).<sup>4)</sup> И если бы даже допустить, что значение корня в неизменном виде сообщилось обоим словам, и тогда бы их нельзя было смешивать и отождествлять между собою, ибо παρκαλῶν имеет действительное значение — утешающий, а Παρακλητος (от παραχεχλησθαι) должно бы иметь страдательное значение — утешенный. Сверх того: если бы Παρακλητος было тождественно с παρακαλων, то зачем бы и искать объяснения значения его в Ветхом Завете? Слово παρακαλων постоянно употребляется и в новозаветном Писании.<sup>5)</sup>

В действительности ни в одном месте из Ветхого Завета еврейское слово «менахем» (утешитель) не переведено на греческий язык словом Параклит (Παρακλητος),<sup>6)</sup> и, таким образом, установить в данном случае связь между ветхозаветным и новозаветным словоупотреблением чрезвычайно трудно и даже прямо невозможно.

Единственно по этой, а не по какой-либо другой причине (напр., по незнанию Ветхого Завета или невниманию к

нему) за разъяснением смысла слова Параклит остается обратиться к обычному в литературе и в жизни употреблению его ко времени земной жизни Христа Спасителя.

Слово «Параклит», произведенное от прошедшего совершенного времени страдательного залога глагола *παράχalew*, первое значение которого — призывать, и в частности — призывать на помощь (в каком значении, правда, всего один раз — Деян 28: 20 — употреблен он и в Новом Завете), первоначально имело значение — призванный на помощь вообще, помощник, покровитель, заступник. В последующее за тем время его значение сузилось, получив ближайшее применение к судебной практике; параклит — это призванный для защиты на суде.<sup>7)</sup> Такое значение слова было обычно в греческом языке, — откуда перешло оно и в еврейский, к раввинам. Иначе говоря, параклит в этом смысле значит: защищающий чье-либо дело, а вместе с тем — представитель того, чье дело он защищает. В талмудической литературе, наконец, слово это получает и мессианское значение.

Итак, наименование Духа Святого — Утешителем не представляет филологически точного перевода слова Параклит, какое стоит в подлиннике Евангелия Иоаннова — в речи Спасителя о Духе Святом, — и тем не менее оно вполне соответствует этому слову — в древнейшем, первоначальном значении его. Как помощник, покровитель, заступник вообще, — Дух Святой для христиан есть поистине Утешитель Благий, и такое наименование Его наилучшим образом объединяет в себе все эти отношения Его к верующим. Если же принять во внимание, что глагол *παράχalew* «призывать» (на помощь) на страницах новозаветных писаний почти всегда значит — утешать, так что это значение признается почти исключительно свойственным ему,<sup>8)</sup> то все достоинство, вся незаменимость этого наименования станут бесспорными.

В таком ли смысле именуется Параклитом Сам Господь Иисус Христос?

При разлуке с учениками Своими, Он дает им обетование о ниспослании Иного Параклита, — из этого становится

ясным, что, и в Себе Самом указывая, таким образом, Параклита (как после именовал Его в вышеуказанном месте послания своего евангелист Иоанн), Он признает, однако, необходимость иного Параклита, и именно теперь, в настоящее время, когда Сам Он удаляется. Отсюда ясно раскрывается, что после настоящей разлуки, и оставаясь Параклитом, Он уже не мог быть им в том смысле и значении, в каком был для учеников Своих доселе, и в каком будет для них Дух Святой.

В чем же разница?.. Раскрывая это, Господь об Ином Утешителе говорит ученикам далее: да будет с вами в век (Ин 14: 16). И хотя во веки с присными Себе обещал быть и Сам Господь (Мф 28: 20), но как Утешитель Он ныне от них удаляется, тогда как иной Утешитель, пребудет с верующими во век, — станет к ним на веки в те отношения, в каких доселе к ним стоял Христос. Но отношения Господа к Апостолам доселе были непосредственными, ближайшими отношениями Учителя — к ученикам, Отца — к детям, эти отношения теперь прекращаются и возобновятся, по обетованию Господню, уже не с Ним Самим, а с ниспосылаемым от Отца Духом Святым, — возобновятся с тем, чтобы не прерываться затем во веки.

В этом-то смысле Дух Святой для верующих будет Параклитом — Утешителем, тогда как Господь перестает быть для них таковым и становится Параклитом — Ходатаем (1 Ин 2: 1). Как живущий в самом человеке (1 Кор 3: 16; 4: 19), в теснейшем, следовательно, единении с ним, как укрепляющий, согласно еще ранее данному обетованию Господа, последователей Его в борьбе с миром (Мк 8: 11; Лк 12: 12 ср. Деян 4: 8), как помощник верующим в немощи вообще (Рим 8: 26; Гал 4: 6), подающий им сверхъестественные дары Свои (1 Кор 12: 4–11) и благодатные силы в таинствах, — Дух Святой является Утешителем, как ближайший руководитель и помощник для верующих, каким был Христос на земле для Апостолов. Господь же пребывает ныне на небесах, именно как Ходатай, Предстатель пред Отцом за искупленное Им человечество (Рим 8: 34; Евр 7: 25), как

*Первосвященник навек (Евр 6: 20), иже единою себе принесъ (Евр 7: 27) и совершився бысть всемъ послушающимъ Его виновенъ спасенія вечнаго, нареченъ отъ Бога Первосвященникъ по чину Мелхиседекову (Евр 5: 9–10), какъ «святымъ Служитель и скинии истинней, юже водрузи Господь, а не человекъ» (Евр 8: 2).*



О ВОЗМОЖНОСТИ И ЗНАЧЕНИИ  
НАУЧНО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ  
ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

К вопросу о психологических основах христианства

Необходимым условием успеха каждого дела является ясное знание его цели, а необходимым условием успеха во всякой борьбе служит знание источника своей силы. Кто без определенной и ясно сознанной цели выступает из-за стен неприступной крепости (допустим такой образ) — в поле, куда его увлекают враги, зная, что там он беззащитен и его легко победить, — тот естественно подвергается особой опасности и дает врагам удобный случай торжествовать над собою.

Совершенно то же наблюдается и в борьбе более благородной, в борьбе за верования и убеждения: в ясном сознании, где лежат основы силы, обаяния и нравственного величия идеалов, из-за которых происходит борьба, — залог верной победы. И здесь должны быть своего рода твердыни, выступать за которые можно лишь на время, в частных только случаях, — но которые всегда должно сохранять за собою, потому что из-за них только и возможна победа.

Вот почему — в наши дни, в дни обострившейся борьбы веры с неверием, христианства — со вновь возродившимся язычеством (которое, точнее говоря, никогда, впрочем, не умирало и лишь приобрело теперь особую силу), — представляет особую важность рассмотрение вопроса о том, что должно составлять средоточие и вместе с тем — как бы твердыню христианской богословской науки (частнее — христианской апологетики), — к чему должны сводиться в ней все частные труды и работы.

Не смотря на всю важность этого вопроса в наше именно время, нельзя сказать, чтобы он был решен определенно и ясно. Вот в чем, по крайней мере, только и можно объяснить уже отмеченный в нашей богословской литературе факт, что в обильных за последнее время апологетических трудах против писателей антихристианских и антицерковных — в громадном большинстве случаев отрицательный элемент решительно преобладает над положительным; много говорится в опровержение заблуждений и мало — в положительное выяснение идеала. Это именно и значит, однако, — если повторим наше сравнение, — выступать, покидая свои неприступные твердыни, на борьбу со врагами в заранее избранное, в качестве, конечно, наиболее для них удобного, и занятое ими поле, — где успех борьбы с ними более сомнителен и во всяком случае — менее плодотворен.

В настоящем рассуждении о возможности и значении научно-художественного изображения Господа нашего Иисуса Христа мы и надеемся дать ответ на предложенный вопрос, потому что *творческое воссоздание человеком пресветлого духовного образа Богочеловека и составляет, по нашему мнению, главную, основную задачу богословской науки*, — ее средоточие и высшую цель.

Если цель всякой науки есть познание предмета ее, то высшая цель богословской науки есть то *познание Сына Божия*, Спасителя мира, о котором говорит апостол Павел в послании к Ефесянам (Еф 4: 13), как конечной цели существования на земле Церкви Христовой... Нам должно:

первое — доказать, что это *познание Сына Божия*, необходимо предполагающее творческое воссоздание Его образа человеком, не только возможно, но и прямо предполагается основной идеей христианства, и второе — показать границы человеческого творчества в данном случае и необходимые условия его.

## I

Всякая наука должна быть точною копией своего предмета. Итак, прежде чем доказывать, что в центре богословской науки должен стоять творчески воссоздаемый образ Христа, должно определить, что составляет, духовный центр самого христианства.

Перенесемся мысленно к тому величайшему и знаменательнейшему движению в человечестве, которое отделено от нас далью уже многих столетий; оно всем известно; оно подверглось тщательнейшему и всестороннему изучению, — но вместе с тем оно никогда не перестанет привлекать к себе общее благоговейное внимание времен и народов. Это величайшее и беспримерное движение есть победоносное распространение христианства в мире и обновление последнего, торжество всесозидающей и всеобновляющей веры над все разрушающим неверием и скептицизмом. Кто не знает всей силы последнего зла?.. Кому неизвестно, что при встрече веры с неверием, гораздо более опасности изменить себе грозит вере, чем неверию, — что уму, уже отравленному сомнением, вера, при всем сознании спасительности ее, — трудна и часто притом до полной невозможности, подобной невозможности возвращений для искушенного уже жизнью человека — к поэтическим преданиям детства. Постоянно наблюдающиеся примеры, особенно частые в наше именно время, когда люди страстно жаждут веры и терзаются сознанием бессилия вновь восстановить утерянную способность ее, — достаточно подтверждают эту печальную истину. Что же было то, что дало силу вере к победе над неверием в древнеклассическом мире в эпоху первого распространения христианства?..

Что заставило этот высокоразвитый мир, в лице Пилата представший Христу с насмешливым вопросом: что есть истина? — подчиниться затем «буйству проповеди» Его Апостолов и учеников?..

Много обыкновенно предлагается объяснений быстрого распространения христианства на земле, но обыкновенно же, при этом, причинам внешним дается более значения, чем должно. Когда говорят о разложении античного мира, о разрушении многовековых верований язычества, о страстном искании света народами: все это бесспорная истина, но далеко еще не в этом существо дела.<sup>1)</sup> Повторим, что от самого страстного искания веры до веры действительной — еще далеко; стремление может остаться и неудовлетворенным; привить и возбудить веру искусственно — нельзя, если за веру не принимать, впрочем, самообольщения.

И если, далее, как на причины быстрого победоносного распространения христианства указывают на объединение народов под властью Рима, на удобство путей сообщения в тогдашнем мире и т. д.: то, при всей справедливости этих суждений и серьезном значении их, для всецелого объяснения беспримерного успеха христианства они еще менее достаточны. Значение всех этих обстоятельств — самое дальнестепенное; это были условия, *облегчавшие* успех христианства, но никак *не создавшие* его: этими же самыми условиями, помимо христианства, могло воспользоваться и всякое другое религиозное учение.

Не в случайном и не во внешнем чем-либо должна была лежать причина такого явления, как великая победа христианства, — тем более, что и самое христианство ближайшим образом ведает внутреннюю жизнь человеческого духа. И вопрос прежде всего должно ставить о том, — что в самом христианстве было такого, что обеспечивало ему столь быстрый успех?.. Иначе говоря: где лежала тайна непреодолимого влияния его на умы и сердца?.. Что влекло к себе в нем человечество?..

Не будем говорить здесь о действиях Божественной благодати, невидимых и непостижимых для человека; не станем

кратко, но непонятно отвечать на вопрос и в том смысле, что христианство есть истина и, как истина, естественно победило язычество. Кому же не известно, что далеко не всегда истина столь легко побеждает, что часто даже напротив: чем истина выше, тем медленнее, хотя, быть может, и вернее победа ее в сознании людей... И истина самого христианства пред глазами человечества раскрывается постепенно развивая само человечество к возможно полнейшему своему усвоению. Следовательно, чтобы христианство одержало великую и быструю свою победу над миром, недостаточно было того, что оно — истина: надлежало, чтобы эта истина была особого рода, чтобы в религии Христа таилась некоторая особая сила притяжения, чтобы эта религия отвечала на существеннейшие запросы человеческого духа. Иначе говоря, вопрос должно ставить *о психологических основах христианства*: должно обратиться к психологии народов, с неудержимой силою устремившихся на зов христианства. Что их влекло к себе в нем?.. Что дало вере торжество над неверием?.. Ибо, повторим, для победы над неверием, кроме жажды веры, должно жить в душе нечто высшее, могущественнейшее, — должна быть почва, на которой с непобедимой силой развилось бы семя веры, заглушая все плевелы неверия, заставляя человека забыть все сомнения, рассеивая в душе его их ядовитую атмосферу.

Такую, несомненно верную точку зрения на предмет принимает *Эдуард Гартман*, но односторонне стремясь все подогнать под принципы своей философии, он не мог прийти к правильному решению вопроса, несмотря на правильную постановку его. Христианство победило, по его мнению, благодаря неискоренимому стремлению человека к счастью; в этом стремлении человечество необходимо обольщается иллюзиями. Христианство и было одною из стадий иллюзии, — именно второю, представлявшею счастье, блаженство для человека осуществимым в жизни загробной. В этом и была сила христианства, давшая ему победу над миром: хотя, — утверждает Гартман, — философия Греции и Рима и стояла на той

ступени развития, на которой подобные мечтания должны были уже представляться несбыточными и нелепыми:<sup>2)</sup> однако же, настолько велика жажда счастья в человечестве, что проповедь христианства, звавшая человека от скорби этой жизни к блаженству жизни загробной, увлекла за собою мир.

Таково предположение Гартмана. Но припомним, что учение о жизни загробной не впервые возведено было христианством, что религия Египта, напр., уже отличалась подробным раскрытием этого учения, составлявшего — в нравственном отношении — как бы ее средоточие. Не отрицая, что представление загробного блаженства сильно и влекло, и влечет к себе человечество, мы считаем это представление в большей или меньшей степени общим для всех религий мира: где же основания думать, что именно оно способствовало торжеству христианства?.. В христианстве этот догмат даже не раскрыт подробно: *не у явится, что будемъ*, — пишет один Апостол; *человеку не леть есть и глаголати те неизречены глаголы*, в которых выражается содержание жизни по ту сторону бытия, — свидетельствует другой. И если, тем не менее, в христианстве более, чем в какой-либо другой религии, наблюдается стремление от земли к небу, от одной жизни — к инобытию: то это само, как мы увидим ниже, есть уже следствие некоторой великой идеи, лежащей в основе христианства, дающей ему силу и жизнь. И от этой-то великой идеи зависело и быстрое распространение его на земле.

Или, выходя из основных начал философствования Ницше, допустить, что в деле распространения христианства преимущественное значение имело его нравственное учение, отвечавшее слабости человеческой природы, привлекавшее всех немощных или судьбою обиженных людей своею проповедью любви, снисхождения и всепрощения?.. Но эта «мораль стадных животных», по воззрению Ницше, мораль слабости и немощи — высочайшим идеалом своим имеет Иисуса Христа и немыслима без этого идеала. А если это так, то это уже не «рабская» мораль, не мораль немощных и слабых: это высокая проповедь о бесконечной силе духа,

о безграничном мужестве, о том благородстве, если здесь уместно это слово, — выше которого нет ничего в мире. И если Ницше называет христианскую нравственность моралью стадных животных потому, что она, будто бы, задерживает и пригнетает развитие человеческой личности и вся как бы направлена против появления в обществе личностей выдающихся, исключительных по силе духа (как грозящих безопасности общества — стада): то достаточно вспомнить вновь, что идеал христианской нравственности, — Богочеловек Христос, — есть беспримерная личность на протяжении всей истории человечества, безмерно возвышающаяся над всем человеческим обществом, как не возвышался никто ни — до Него, ни — после Него, — и этого нельзя отрицать, даже с точки зрения Ницше, т. е. видя во Христе только человека. Не Христос мог призывать человека к жалкой безличности, к роли лишь стадного животного... И мы знаем, что на Его призыв из среды человечества вышли люди, столь великие духом, столь богатые индивидуальной мощью, что за вызвавшим их появление христианством по всей справедливости должно признать, наоборот, особую силу, способствующую развитию индивидуальности.

Правда, христианская нравственность легка для человека, о чем и сказал Сам Законодатель ее: иго Мое — благо, и бремя Мое легко есть; но легка не сама по себе, как предполагается учением Ницше; напротив — никогда не было слышно требований выше и строже, чем какие она предъявила человеку, — и ее легкость определяется вновь лишь зависимостью от той великой идеи, которая лежит в основе всего христианства.

Говорят также, — и это обычно, — что христианство в высшей степени удовлетворило всем запросам человеческого духа: это справедливо, но не только не решает вопроса, а и еще более затрудняет его. Замечателен и, вместе с тем, — твердо установлен, однако, тот факт, что лучшие умы того времени сами уже доходили до тех высоких истин, какие возведены были миру христианством. Учение о Боге едином, бесконечном,

всеблагом Отце людей — уже проповедано философами. Богооткровенное учение о Нем путями Промысла, чрез рассеянный по всем концам вселенной народ еврейский, еще более должно было прояснить сознание людей о Нем. В области нравственного учения стоики и эпикурейцы, — последние, конечно, в первое время своего появления, — учили замечательно сходно с христианством, — хотя и выходили из совершенно других, конечно, начал. Что же было в христианстве нового, сравнительно с иудейством и с передовым умственным и нравственным движением в язычестве, что привлекло к нему людей?.. Что, наконец, не идея Мессии, столько лет питавшая духовную жизнь народа иудейского, имела здесь значение, это вопреки мнению *Баура*, достаточно видно из того, что мессий было много (Деян 5: 35 и далее), а Христос — один, и из того, что в стремлении к христианству язычники не только не уступали иудеям, но и упреждали их. Насколько, далее, искажена была в иудействе самая идея Мессии, достаточно известно всем, и иудеи, действительно, были первыми и ожесточеннейшими гонителями христианства.

Нет. Основа движения была глубже. Не иудейским только чаянием отвечала идея христианства, а общечеловеческим; не иудейству только была понятна она, а — и язычеству. Верно то, что не внешние обстоятельства: не состояние язычества, не состояние римских дорог, дало победу христианству: великая победа, победившая мир, была воистину сама вера наша, — само христианство, во внутренней сущности своей, в идейном своем содержании. Но неверно то, чтобы эта внутренняя сущность, непреодолимо влекущая к нему всегда умы и сердца, сводилась к призыву человечества от земли к небу, от здешней жизни — к инобытию, или — к его нравственному учению, в том или другом смысле отвечавшему требованиям нравственной природы человека. (В каком именно смысле, — об этом пока оставим спор). Не ясно также и совсем как будто даже странно, как мы видели, значение христианства, как учения, отвечавшего всем потребностям человеческого существа. Все ответы на них, по-видимому, уже

были даны, а мало ли было систем эклектических, ставивших себе целью — объединить эти ответы?.. Но все они успеха не имели и были даже странны со своими претензиями.

Все это лишь частности: где было целое?.. Точнее — все это лишь следствия: где же была главная причина?..

*Азъ есмь путь, и истина, и животъ*, — сказал о Себе Спаситель. Кто, кроме Его, мог сказать это *Азъ есмь*?.. Никто. Ни один основатель религии, ни один пророк, законодатель, вождь.

И это: *Азъ есмь* Спасителя и есть основная, зиждущая идея христианства: ею оно отличается от других религий, как Сам Господь — от основателей этих религий. *Христианство — это Сам Христос*, прежде всего.

Но Христос — это не идея, а лишь совершеннейшее осуществление бесконечной идеи; самая же идея, зиждущая христианство, есть — *Богочеловек*. *И этой своей идеей оно победило мир*.

Это была, действительно, идея новая, неизвестная, никогда и нигде более, кроме христианства, не возвещавшаяся; она составляла и составляет отличительное содержание христианства, выделяя его, до невозможности всякого сравнения, из ряда всех других религиозных, философских и нравственных учений. Новая и единственная сама, она и всему учению христианскому сообщает смысл новизны и исключительности. Все в христианстве для человека и ново, и старо в одно и то же время: и знакомо ему, и — полно непостижимой премудрости, величия, дивной, несравнимой красоты и — главное — непобедимого обаяния, чему подобного не было на земле, — смотря по тому, рассматривается ли все само по себе, или — в соединении с идеей Богочеловека и в связи с учением о совершенном осуществлении этой бесконечной идеи, Господе Иисусе Христе.

По частям, — допустим, — можно все учение христианства находить в религиозных и философских учениях тогдашнего мира; даже догмат о Троице, напр., не неизвестен был тогда уже раввинам и александрийской теософии. Возьмем ли догмат о падении, о мировом зле? — Но религия

Индии шла еще далее и на самое бытие учила смотреть, как на зло. Догмат об искуплении? — Но, ведь, все религии в том и видели свою цель, чтобы привести человека в общение с Божеством, снискать прощение от Него и Его благоволение; в предлагаемых ими для этой цели средствах, начиная со всевозможного рода жертв и кончая суровейшим аскетизмом, — недостатка не было.

Но если бы и положительно было доказано, что в христианстве, кроме учения о Богочеловеке, Спасителе мира, нет ничего нового, им впервые возведенного миру, — истина божественного происхождения его нисколько не потеряла бы в степени своей несомненности. И если бы кто подумал, что христианство есть только более или менее удачное механическое соединение заимствований из учений тогдашнего мира, одна из вышеупомянутых систем эклектизма, тот поистине оказался бы слепцом, не видящим главного в предмете. Что все в христианстве старо, — это и естественно, ибо самое христианство в высшей степени человечно, а человеческое для человека не может быть новым. Но все и ново, все и несравненно возвышено над человеческим, поскольку основа для всего — Богочеловек Христос.

Что Бог есть, что Он бесконечно совершен, бесконечно благ, — человечество знало, но подражаемыми совершенства Божии стали для человека во Христе. Правда, и в Ветхом Завете была заповедь: святы будите, яко Азъ святъ есмь, Господь Бог ваш (Лев 19: 2), *но что такое святость?*.. Ответом на это был закон. И только Христос Спаситель мог заповедать: будьте совершенны, как Отец ваш небесный, — не налагая на людей закона: закон уже был не нужен. Человечество и без него теперь знало, что такое совершенство Божие, к подражанию которому оно призвано: Сам заповедавший был Богочеловеком.

И что любить ближнего должно, человек знал, и не только знал, но и всем существом своим чувствовал, но истинная любовь и жизнь на ней построенная стали возможны только во Христе. И опять — потому, что Он — Богочеловек, что

Он — святыня человеческой любви, и всякая любовь Им посредствуется и прежде всего к Нему направляется. Немудрено и совершенно даже естественно, что, Его теряя из виду, люди обесценивают значение любви, самоотвержения, всепрощения, и видят в них, подобно Ницше, добродетели лишь низшего разряда. Но это лишь новое, сильное подтверждение той истины, что христианство без Христа невозможно, — невозможно, в частности, — и заповеданная Им любовь.

И чаяния жизни загробной всегда присущи человечеству, но всецело от земли к небу, от этой жизни к жизни потусторонней его мог обратить только Богочеловек Христос, силою любви к Себе. Без Него — мрачны и страшны области загробного бытия. Не к ним стремится христианин, а к Богочеловеку Христу, взошедшему на небеса предтечею о нас и богочеловеческим восшествием Своим сделавшему для человека своим небесное жилище. (Отсюда — глубокий смысл, неясно обычно раскрывающийся, о значении посажения человеческого естества Христа одесную Бога Отца). Не сама по себе влечет к себе человека загробная жизнь, а потому, что, разрешившись от уз земной жизни, он верует там со Христом быти. И сам Христос Спаситель в прощальной беседе Своей говорил Апостолам, а в лице их и всему верующему человечеству: *поиму вы к Себе, да идеже есмь Азъ, — и вы будете...* Не просто на небо, к Отцу, а — к Себе, и вы будете не только в великом Отчем доме, в обителях райского блаженства, но главное — со Мною: *идеже есмь Азъ и вы будете...*

И так — все. Все ново в христианстве чрез соединение с идеей Богочеловека, с учением о совершенном ее воплощении — Христе. И чрез это соединение все делается не только новым, но и живым: что было фразой, теоретическим суждением, мертвой буквой до христианства, то неодолимой силой явилось в христианстве. И все, что и прежде было уже известным, что уже сказано было основателями и преобразователями религий, философами, законодателями, — то все, вновь сказанное Христом, неразрывно связывается с Его именем,



считается Его учением, Им впервые возведенным. И справедливо. Ибо Он сказал слово живое, а прежде говорились слова мертвые; живое слово было похоже на мертвое, но лишь по внешнему виду, как походит труп на человека. А мертвое слово есть ничто, звук пустой и преходящий. Таковы и были слова философов и других учителей человечества в отношении слов Христа.<sup>3)</sup>

Великая идея богочеловечества дала им силу и жизнь. Мы сказали уже, что явление Христа в мир было исполнением чаяний не только мессианских, иудейских, а — и общечеловеческих, и языческих. Человечество ждало Его; ждало с тех самых пор, как разгневанный грехом человека его небесный Отец удалился от него и предоставил ему ходить своими путями. Прежде в непосредственном общении с Богом пребывавший, человек начал теперь томиться страстною духовною жаждою этого общения; но в омраченном сознании своем он не находил уже Бога и, влекомый страстным желанием своим, начал входить, как с Богом, в теснейшее общение с кумирами, их принимая за Бога. Бездушные предметы он рассматривал, как себе подобные существа, хотя и высшие. Так поступал он и потом, когда возвысившись над тщетою идолов в их непосредственности, он за ними начал видеть действие существ духовных. На всех ступенях своего духовного развития человек неуклонно стремился к человекообразному представлению о Божественной жизни, т. е. к тому идеалу, совершеннейшим осуществлением которого является Богочеловек Христос. В этом смысле человечество всегда стремилось к Богочеловеку и ждало Его. Источником же самого стремления к человекообразному представлению Бога служило жившее в душе человека, хотя и неясное, сознание того, что он, как учит китайская религия, божеского рода, или, по учению религии египетской, рожден в доме Озириса. Так как полное общение возможно только между подобными, и человеку чужд бы был Бог, Которого он не понимал, — так как, далее, только человекоподобная жизнь доступна пониманию человека,<sup>4)</sup> то отсюда-то с низших и до высших

ступеней развития религиозных воззрений человечества и наблюдается стремление к представлению жизни Божества в формах человекообразных, доколе это не достигло высшего осуществления в антропоморфизме греко-римской религии.

На этой высшей ступени религиозной жизни древности сказания о богах и богинях развились в обширнейшую мифологию, полную всевозможных бредней и небылиц. Трудно понять, как мог верить человек всем языческим басням, а между тем — им верили, число их разрасталось, новые и новые божества прибавлялись к старым, и сказания о богах все пополнялись. И когда происходило это?.. Когда классический мир гордился высотой философского своего развития, когда лучшие умы давно уже мыслили Бога, как единого, всесовершенного Отца всех: в это-то время мифология изощряется в представлении все новых и новых божеств, в умножении числа сказаний о них... Чем объясняется это явление?.. Чем объясняется эта живучесть религиозных преданий и эта безуспешность философских идей о Божестве?.. В этом думается, особенно выразилось стремление к тому, что дано в христианстве: не к отвлеченному только, но и к конкретному представлению Божества. В этом выразилось страстное желание, чтобы Бог сошел с неба, с той высоты, где Он обитает в неприступной славе, и познан был бы людьми, как Бог — свой для них, как Бог для них близкий. Это было страстное стремление человечества; оно жило в массах его, — и когда философы вырабатывали все более и более чистое понятие о Боге едином для всех, массы народные, следуя неодолимому влечению сердца своего, создавали все новые и новые сказания о Том, Кого близким и понятным себе они столь желали видеть... Философия, при всей убедительности своих доводов, не могла дать им того, чего они желали; она ничего не могла сказать людям о внутренней жизни Божества, она Бога не делала им близким, — и люди вновь шли к алтарям, в которые наполовину уже не верили, и внимали басням жрецов, которых уже презирали. Желания не сбывались, и жалкий человек тешился фикциями. Не то, что Бог

един, совершен, бесконечен, вечен и т. д., нужно было знать народной массе, а то, что Он близок ей стал, понятен, чтобы, как близкого, можно было Его полюбить, Ему служить, с Ним пребывать в общении...<sup>5)</sup>

На деле, таким образом, оправдывалось то, что приближение к Богу невозможно без понимания Его жизни, и, с другой стороны, что понимание ее для человека становилось возможным при уподоблении ее собственной его жизни. В ветхозаветной Богооткровенной религии Сам Бог снисходил к этой потребности человеческого духа. И вот в самом божественном Откровении наблюдается антропоморфизм, — хотя не по существу, а только по форме, — наблюдается сведение жизни Божественной в формы жизни человеческой. Здесь это не было заблуждением, — однако же, было именно только формой, под которой Божественная жизнь представлялась для того, чтобы стать понятной человеку. Бог не калялся, не гневался, не говорил, не ходил, не имел ни уст, ни рук, ни очей, ни ушей, — но Бога без всего этого человек не принял бы, и Бог — гневается и милует, слушает и говорит... Всем этим потребность человеческого духа удовлетворялась, однако же, несовершенно, а лишь в той мере, в какой только было необходимо, чтобы люди не отвергли Откровения. Правда, что самая возможность такого сведения жизни Божественной в формы жизни человеческой говорила об аналогичности той и другой, — говорила сердцу человека, что Бог — Существо не чуждое ему, а сродное, хотя и безмерно возвышенное над ним, Которое поэтому он может и должен любить, с Которым он может входить в общение, нося в самой природе духа своего образ Его. Однако же, ясно всегда божественное Откровение говорило и о том, что все человекообразные выражения о Боге суть именно форма, — и этой форме с действительным содержанием Божественной жизни, бесконечно высшей всяких конечных форм, еще не доставало, так сказать, ипостасного единения.

Итак, до христианства существеннейшей и неустранимой потребности человеческого духа — Бога не только мыслить

Существом всесовершенным, безмерно возвышенным над миром и человеком и непостижимым, но — понимать Его жизнь, представлять Его себе близким, чтобы любить Его, чтобы сердцем к Нему приближаться, — удовлетворением служили — в ветхозаветной религии — образы, а в язычестве — создания фантазии самого человека, ложь о богах и богинях. Человеку недостаточно было одних образов (почему, как известно, позднейшие иудеи этим образам и придали смысл и значение реальные, представляя Иегову Божеством уже действительно человекообразным и чувственным), — еще менее могли удовлетворить его бредни язычества: человечество ждало пришествия на землю Бога, Который в высшей степени был бы ему понятен и близок. А это могло быть только в том случае, когда снисшедший Бог был бы, вместе с тем, и совершенным человеком: человечество ждало Богочеловека.

И вот, во исполнение страстного чаяния не одного, говорим, народа иудейского, но всех народов, всего человечества, является на земле Богочеловек Христос. Двойственность в человеческом представлении о Боге совершеннейшее выражение и высшее применение нашла себе в догмате о Боговоплощении; то, что было заблуждением в язычестве, что лишь образом и сенью было в иудействе, то — истиной и действительностью стало в христианстве: Бог действительно стал человеком и жил среди людей. Он обитает в непреступном свете, Он имеет непостижимые образы бытия, и вот — живет, как человек на земле; Он невидим и непостижим, но — наши очи видели Его, и руки наши осязали Его; премирен, и мир Тем бысть, — но Он и истинный Сын Человеческий: Он человеком стал, не переставая быть Богом.

Действительно, христианство в высшей степени удовлетворяло всем запросам человеческого духа, но почему?... Потому что удовлетворило главнейшему из них, существеннейшему. С нами Бог, Эммануил, возвестило оно миру. Велия благочестия тайна!.. Но как радостна она, как доступна и понятна она для непосредственного чувства человека. Едва пронеслась дивная весть по земле, и земля содрогнулась:

забыты ложные алтари, повержены кумиры, среди людей стоявшие, но с ними не жившие; опустели философские школы: все устремились к истинному Богу, действительно пожившему с человеки, как человек, — одною с ними жизнью.<sup>6)</sup>

Но Бог сошел на землю, не покидая небес и Богом быть не переставая: христианство не свело Божественной жизни всецело и исключительно к форме жизни человеческой; Богочеловечество не есть единственная форма бытия Бога. Возвещая о Боге, снисшедшем на землю, христианство возвестило и о Боге, в вечной славе на небесах пребывающем, учение, чище и выше которого еще не слышал мир. И вот — в новой религии воссоединились — и мудрец, уже мысливший о Боге едином и премирном, и невежа, все еще упорно искавший Его на земле, или на небе, представляемом, как земля. Прежде мудрец презирал невежественную толпу, а толпа его не понимала; он раскрывал ей чистое (в возможной, конечно, для человека степени) учение о Боге, а она ему не внимала и несла свою жертву на алтарь презренных кумиров. Ныне пало средостение; все примирены и объединены; все уловлены буйством евангельской проповеди. Масса народная, — та толпа, которую столь презирал философ, внимает учению о Боге, чистейшему и возвышеннейшему пред всяким учением человеческим, и — принимает это учение, и с восторгом устремляется вслед Возвестившему его... Почему?... — Потому, что не в далекие, неведомые небеса лишь звала эта проповедь, а здесь же, на земле, открывала Образ Бога невидимого, призывала к Богочеловеку, чтобы от познания Его переходить к познанию Бога, Иже на небесах... И сам мудрец, философ, гордый познанием своим, но и несчастный им, ныне познал, в чем несчастье его, ныне прозрел, почему не шла толпа народная за ним, чего ждала она, и какое великое предчувствие истины жило в ней. В ней, прежде презираемой им толпе, массе народной, он увидел ныне союзницу в искании истины; он Бога искал на небе, она ждала Его на земле, — и вот Бог, действительно живущий на небе, явился на земле. И прежде, как звук пустой, оглашавшие мир высокие истины

философские, безотрадное достояние немногих, ныне, еще более возвышенные и одухотворенные, стали дорогою собственностью человечества, сделались доступными для всех, проникли в народные массы: чрез христианство они легли в основу умственного и нравственного перерождения человечества.<sup>7)</sup> То была великая победа христианства, дивившая и дивящая собою всех; преступно забвение ее в сознании нашего времени. Нам ныне понятна эта победа, ясны причины ее. Великая, неотразимая для человеческого духа сила была в самом девизе христианства: с нами — бедными, слабыми людьми, — с нами Бог!.. Эммануил родился от Девы!.. Итак, как бы говорило христианство: оставь, философ, искать Бога в далеком, безбрежном небе, светом своим помрачающем глаза: ты сам Его там не найдешь, не постигнешь тайн Его жизни, не назовешь Его своим Богом, не в состоянии будешь Его полюбить, — а без любви к Нему — на что все знания о Нем?.. Итак, оставь, жалкая, невежественная толпа искать себе Бога среди бездушных кумиров, созданных твоими руками; не ищи Его на твоём Олимпе, на этой небесной земле, заселенной твоими мечтами!.. Но все идите к Богу, пришедшему с неба в среду вас; внимайте дивной тайне: Бог явился во плоти... Его видели, Его слышали, Его осязали руками. Не случайно было явление Его на земле: Он и пришел, чтобы познали Его, Его благодать, Его любовь к тем, которые отныне стали братьями для Него. Он страдает за всех всем понятными муками, и ему понятны скорбь и радость людей. Все в Нем понятно до той степени, до которой захочет человек продолжить свое понимание приближением к Нему; и все в Нем — одна любовь, — та любовь, которая, при сознании близости к Нему и взаимопонимании, рождает ответную, все существо человека захватывающую и всецело его удовлетворяющую, любовь...

Так во Христе для человека стало возможным то знание о Боге, которого столь страстно искал он в стремлении своем к полному нравственному единению с Ним в любви. И возможность такого, рождающего любовь знания, открылась в

Богочеловеке не в отношении только Сына, непосредственно воплотившегося, но и Отца, открывающегося чрез Сына, — и следовательно, Бога вообще. Вот глубочайший смысл отрывка из прощальной беседы Спасителя: «Иисус сказал (ему): Я есмь путь, и истина, и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня. Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего. ...Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас. Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь: покажи нам Отца?» (Ин 14: 6–9). Не случайным и совсем не неуместным (как то многим представляется) был вопрос Филиппа: это был в последний раз вознесенный вопль человечества к небесному Отцу: Отче наш! Явись нам. Приблизься к нам, чтобы нам полюбить Тебя, как алчет сердце наше!.. — Учитель и ученик понимали друг друга, понимали, о чем шла речь обоим; но со стороны Филиппа понимание было несовершенно: Апостол, человек, недоумевает и трепещет пред величием благодати Бога, отложившего всю славу Свою, чтобы явиться людям. Он даже верует, он благоговеет пред величественными словами Христа: *Азъ есмь...*, но он смущен величием Божия снисхождения. Неужели же это так?.. Неужели Бог явился уже человеку?.. И неужели Он не только явился, но и явился, чтобы совсем близким стать ему, — не в славе Своей, не в трисиянном свете ее, не среди громов, не в блеске молний, а в сем кротком, бесконечно любящем Учителе?.. Но это истинно так: «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте по самым делам»... (Ин 14: 11).

Вот в чем непреходящее значение христианства, вот в чем источник вечного обаяния и силы его. Если вечно будет существовать в роде человеческом религия, т. е., если не вырождается само человечество (Лк 18: 8): то этой религией может быть только христианство, религия Богочеловека Христа. В ней человечество воистину достигло исполнения всех чаяний, какими искони жило, ее значение не прейдет, не умалится. Своим учением о Богочеловечестве Христа

Спасителя она навсегда будет дороже человеку (в общем) самой жизни его.

В этом с христианством не может сравниться ни какая другая религия. Религиозные чувствования принадлежат вообще к числу сильнейших и могущественнейших в жизни человека; во имя их скорее, чем из-за чего-либо другого, он готов перенести все и всем пожертвовать. Но из всех религий христианство только способно возводить человека в высшую сферу самопожертвования; христианство есть именно та религия, которая, как никакая другая, в мире распространилась и возросла на крови мучеников и исповедников. И все религии, внушая человеку мысль о союзе с Божеством, естественно ведут его к отречению от земных привязанностей и страхов, но в них — скорее неясное влечение души человеческой к неясно и неправильно познанному Творцу своему, чем сознательная любовь к Нему, и отсюда они не чужды страха дикого, рабского, не чужды черт и обнаружений, не возвышающих человека в богоподобном достоинстве его, а унижающих и оскорбляющих. Когда приносились жертвы человеческие Молоху, или индусы бросались под священную колесницу, катившуюся по берегам Ганга, или начинал дикую войну и бестрепетно шел в битву, во имя Аллаха и Магомета, пророка его, мусульманин: все это было подвигом, относительно которого может судить всякий, насколько в нем было действительной любви к божеству и действительного самоотречения во имя этой любви: бога, который взывал к таким подвигам, на самом деле любить — человек не мог. Здесь не было любви, здесь не было самоотречения: здесь был страх, здесь был довольно мелкий расчет — меньшей жертвой грозному божеству отделаться от большей, и, наконец, и более всего, — здесь был тот темный энтузиазм, который, по нравственному достоинству своему, равняется опьянению; это чисто стихийное движение, подобное всякому другому стихийному движению толпы, делающему человека невменяемым ни за подвиги, ни за преступления. Человек, захваченный им, перестает, можно сказать, быть человеком, и когда в нем

пробуждается самосознание, он стыдится уже подобных подвигов. И потому-то возможность проявлений самопожертвования в других религиях обратно пропорциональна духовному развитию народа и отдельных людей.

Христианство есть та единственная религия, которая для верующего останется навсегда дороже жизни, которая всегда будет источником величайших подвигов и истинного самоотвержения — во Христе человек получает возможность высшей любви к Богу, отлучить от которой уже нет в мире достаточной силы. (Рим 8: 38–39). В лице Спасителя своего познавая совершеннейшего человека, человек может обращаться к Нему ту же самую любовь, что и к ближайшим к себе людям; а так как это совершенство человеческой природы Его означает не только ее полное тождество с природой всех людей, но и совокупность в ней всех именно совершенств идеального Человека, и так как оно обусловлено ипостасным единением с Божеством: то отсюда раскрывается возможность уже той любви человека к Спасителю, которая несравненно выше и больше человека и к отцу, и к матери, и к братьям, и к сестрам. Бесконечное величие и — совершенная доступность, беспредельность в могуществе и — любви, в святости и — снисхождении, неразрывное единение безусловной Божественной воли и — ограниченной, колеблющейся воли человеческой: Богочеловек Христос, особенно в невинных страданиях и смерти Своей (страдания любимого, когда они понятны, дают высшее напряжение любви к нему), поруганный, униженный, но отвергающий помощь более нежели дванадцать легионов Ангел и молящийся за врагов, — есть святыня любви человеческой, и эта любовь есть бесспорно высшая и непреходящая сила в мире... Одна сила, могущество и тем более — всемогущество — не вызывает любви, — в нем для немощного и подверженного страданиям человека — скорее основание к рабскому страху; с другой стороны — одна слабость, одно страдание делают любовь больною, безрадостной для человека; но тем выше, тем святее, тем могущественнее любовь его, чем идеальнее в любимом соединилась сила — со слабостью, блаженство со страданием. Такое

именно всесовершенное, идеальное соединение: всемогущества и человеческой слабости, всеблаженства и горечи страданий и мук, которых от века не испытал ни один человек, — и осуществилось во Христе. Он пред самыми страданиями уже возглашает в неземной радости: ныне прославился Сын Человеческий!.. Он учеников Своих приглашает в этот час радоваться о Нем (Ин 14: 28), Он, заканчивая беседу Свою пред страданиями, как последнее слово Свое говорит им: держайте, яко Азь победихъ миръ!.. И Он же томится и тоскует до слез кровавых и пота, изнемогает в борьбе, взывает к Отцу: Отче Мой! Аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия; Ангел с неба укрепляет Его, с креста раздаются болезненный Его вопль: Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?

Сколько слез любви и умиления лилось и льется над священным повествованием об этих моментах!.. И они не иссякнут. Все отвергнет, все забудет человечество, но оно не отвергнет, не забудет любви Христа и ко Христу. В ней и только в ней — тайна великой победы христианства над миром; ею только одушевлены были те, чьею кровью куплена была эта победа.

Что изначала дало победу христианству, то и всегда должно рассматриваться, как основание его силы, его могущества в духовной жизни человечества. Все христианство основано на любви к Богочеловечеству Христа, а любовь к Христу, как мы видели, основана на возможности познания и понимания Его человеком. И если любовь эта изначала явилась столь великою и непобедимою именно потому, что Христос есть не только истинный Бог, но и доступный человеческому познанию и пониманию совершеннейший Человек, то в осуществлении возможности познания Его лежит и ныне вся сила христианства: в степени действительного познания и понимания Христа возрастает любовь к Нему человека.

Связь между познанием Христа и любовью к Нему станет еще яснее, если обратить внимание на то, что познание Богочеловека не есть отвлеченное только. Даже можно сказать, что всего менее оно может быть отвлеченным. Познание

совершается как бы чрез приближение к познаваемому, — приближение же к Спасителю, совершеннейшему по человеческой природе Своей человеку, и чрез то — понимание Его — возможно всего более, конечно, чрез уподобление, приближение к Нему в совершенстве собственной природы своей.

С другой стороны, познание Христа чрез уподобление Ему, чрез нравственное к Нему приближение, оставаясь преимущественным, не является, однако же, исключительным; оно не устраняет возможности познания Его и в представлениях и понятиях разума: и в науке, и в искусстве. Напротив — оно является основой для этих родов познания и в таком смысле — даже предполагает их. Человек живет различными сторонами своего существа, но все стороны его жизни — нераздельны между собою, — вот почему все эти стороны должно обнимать христианство, или, точнее, то стремление ко Христу, которое есть сущность христианства. Когда наблюдается напряженное стремление к научному познанию Христа или — к художественному воспроизведению Его: это знак и нравственного стремления к Нему в христианском обществе, знак неохладевающей любви к Нему. И когда, наоборот, образ Его не вдохновляет уже более человека в научном и художественном его труде, — трудно не видеть в этом причин, глубоко лежащих в охлаждении христианской жизни народов вообще. В силу именно указанной нераздельности всех сторон своей жизни, человек, при стремлении нравственно приблизиться к своему Спасителю, не может отказаться и от стремления разумом проникнуть в тайны жизни Богочеловеческого Его духа — и от стремления эстетического чувства: Богочеловеческую красоту в возможной степени выразить в прекрасных творениях человеческого гения.

Наука и искусство необходимо привлекаются, следовательно, к делу познания человеком Спасителя своего, но наука и искусство суть средства к общению в признании всех людей, — и таким образом то созидание Христа в душах отдельных верующих, о котором говорит Апостол в послании к Галатам (Дети мои! — для которых я снова в муках рождения,

доколе не изобразится в вас Христос... Гал 4: 19)), переходит в общечеловеческую работу над созданием образа Спасителя своего.

История христианской науки, литературы и искусства представляет нам, действительно, целый ряд опытов воспроизведения Лица Богочеловека; не было другого предмета, который бы привлек в этом отношении столько внимания. И рвение не ослабевает; предмет неисчерпаемо богат. Ученые и художники — слова, кисти, резца, звуков стремились и стремятся на эту арену, вносили и вносят посильную лепту в дело всего человечества — уразумения Спасителя своего, познания Сына Божия. В эту сокровищницу, в этот нерукотворный храм, воздвигаемый человечеством Христу Спасителю, вносится все хорошее, что человек может изнести из глубины своего духа, все святейшее, чистейшее, во что он верует, чем живет, что составляет святая святых его души... Различно участие в великой работе. Одни созидают непосредственно; другие причастны ей, только как члены того общества, рост и развитие которого обуславливает явление великих, выдающихся работников, в работе своей выражающих содержание духовной жизни целых эпох в высших и совершеннейших ее областях.

Различной ценности и те камни, какие сносятся на строение великого здания, и нет сомнения, что и к этому зданию приложимы слова Апостола: в большом доме есть сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные, и глиняные (2 Тим 2: 20); нет сомнения, что иные из числа приносимых на его сооружение жертв бесполезны, а другие и совсем не отвечают достоинству Того, в Чье имя они приносятся. Может ли, однако, это служить основанием к прекращению работы величайшей важности и значения?.. Неудача некоторых должна ли служить к осуждению труда всех?.. *Abusus non tollit usum*, — говорит древнее изречение.

В чем же великое значение научно-художественного воспроизведения Лица Спасителя?.. Какой смысл общечеловеческого труда воссозидания образа Его?.. И какое отношение

имеет он к тому изображению Христа в сердце отдельных верующих («доколь не изобразится в вас Христос...»), которое единственно необходимо для спасения их, которое навсегда привязывает человека ко Христу силою возбуждаемой им любви к Нему?..

Мы подошли к главному вопросу своего исследования. Первый ответ на него мы укажем в том принципе единения, осуществляемого чрез любовь, который прилагается христианством и к делу познания Сына Божия. Скажем подробнее о применении, которое получает здесь этот великий принцип.

Апостол говорит об учреждении в Церкви иерархии, что она предназначена — «к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия» (Еф 4: 12–13). Но единство веры и познания Сына Божия в здешней жизни достижимо лишь в смысле ограниченном, условном, — в смысле искоренения нечестивых ересей, сеявших смуту и несогласия в Церкви. Вообще же это единство составляет столь же бесконечный идеал, как и заповедь Спасителя: *«будьте убо вы совершени, якоже Отец ваш небесный совершен есть»* (Мф 5: 48). Единым познание Сына Божия могло бы быть, очевидно, в том лишь случае, когда оно было бы совершенным (адекватным познаваемому). Но очевидно также, что человеческое познание таким быть не может, а потому в нем необходимо должно быть различие, обусловленное ограниченностью познающих и отражающее личные индивидуальные черты каждого из них.

Отсюда-то и раскрывается все значение братского единения в деле познания Христа. Творчески воссозидая себе образ Спасителя своего, человек бессознательно и сознательно украшает его теми совершеннейшими и прекраснейшими чертами характера, понимание которых наиболее доступно ему. Именно эти черты поражают внимание его при чтении Евангелия, именно они увлекают его находя себе отзвук в индивидуальной природе его собственной души.<sup>8)</sup> В этом смысле познание Богочеловека есть лучшее средство к познанию идеала

добра и красоты, индивидуально присущего каждому из нас и выражающего лучшие стороны нашего личного духа. (Как велико и в этом отношении значение познания Христа!).

В познании каждого образ Богочеловека отражается, таким образом, только известными чертами, — сияет в нем, как солнце в малой капле воды. И бесконечно разнообразие этого отражения!.. Нет в мире души человеческой, тождественной другой, и это выражается, напр., в том даже, что нет, как утверждают, почерка, тождественного у двух лиц, и при судебной экспертизе единство почерка считается достаточным удостоверением единства лица писавшего. Если в таком деле, — если в начертании 36 букв алфавита, состоящих из немногих и довольно при том однообразных основных линий, закруглений и черт, — успевает отразиться индивидуальная душа человека; то не более ли того необходимо должна отразиться она в деле познания Сына Божия?.. В беспредельности Его духовной жизни, при изучении и представлении ее даже постольку, поскольку Он был человеком, могут, как нигде, отразиться все бесчисленные человеческие души, ибо и человеческая душа Богочеловека объемлет и совмещает все возможные черты индивидуальных свойств человека.

А если познание Богочеловека Христа каждым носит характер индивидуальный и потому неизбежно является односторонним и недостаточным: то отсюда и раскрывается вся великая важность и даже необходимость общения в познании Его всех, что достигается в общечеловеческом достоянии: науке, литературе и искусстве.

Воспользуемся здесь прекрасным образом, заимствованным из древнехристианского предания. Человечество, представляется нам, — и ныне предстоит духовному лику Христа, впечатленному на богодухновенных страницах Евангелия, как некогда стоял пред ним художник Эдесского князя, Авгаря. Ему поручено было снять портрет с Учителя Галилейского, но снять портрета он не мог.

Мысленно мы перенесемся в положение живописца, принявшего невозможный подвиг изображения Христа. Мы

спросим: в чем же было дело?... Нельзя же по-детски дело представлять так, что в разные моменты лик Христа менялся, — что, например, черты Его лица то удлинялись, то становились короче или что-нибудь подобное.

Нет. Но каждая черта Божественного лика отражала столь необычайную полноту жизни духовной, что пораженный художник не мог не сознать бессилия своего гения пред ней. Вот великая идея уже осенила его ум; ему мнится, что он уразумел ту бесконечно великую мысль, которую выражало лицо Спасителя; его рука уже сжимает кисть, но кисть бес-сильна запечатлеть эту мысль... Он вновь обращается, пораженный, ко Христу и вновь созерцает великую мысль, но уже с другим идеально прекрасным оттенком, — переходящую в иную бесконечную мысль...

Дивное сказание!.. Окружающие, быть может и не наблюдали перемен в лице Иисуса Христа; образ Его был все тот же, всем известный и знакомый (он сразу должен был становиться всем известным и знакомым: вспомним появление Христа в «Великом Инквизиторе» у Достоевского); но вот человеку, по долгу служения его, надлежало этот всем хорошо известный лик начертать и запечатлеть навсегда, и — что же?... Исполнить свое намерение художник не в силах; дрожащая рука роняет кисть; взор недвижно приковывается к Лику, которому что-либо равное он думал создать. В Едином он видит бесконечную множественность, в Известном всем он усматривает то, что никому неизвестно, что и не может быть известным, что и ему предстало, как непостижимая, великая тайна... Он видит, что не образ здесь нужен, а бесчисленные иконы и образа, бесчисленные творения человеческих рук, — и никогда ни все люди вместе, ни один кто-либо из них в отдельности не создадут совершенного изображения Христа: ни в постоянном Его виде, ни — в отдельный момент Его жизни... *Но в созидании Его образа — задача всей их жизни,*<sup>9)</sup> и от такого создания, не взирая на недостижимость идеала его, они никогда не откажутся, как не откажутся от стремления к совершенству — по образу Небесного Отца...

Недостижимость идеала и здесь, как и везде, не противоречит законности самого стремления к нему. Как нерукотворенный образ Господа среди всех возможных изображений Его, так, нет сомнения, и Евангелие среди произведений слова (мы говорим преимущественно именно о них) навсегда, конечно, останется неизмеримо выше всех опытов научно-художественного воспроизведения образа Христова; нельзя даже и сравнивать их; единственно достойное Богочеловека повествование о Нем может принадлежать лишь Богу же, Духу Св., а не человеку. Но не участвовать деятельно в восприятии божественного Откровения человек не может. Наряду с Божественным творчеством в религиозной жизни не прекращается, да и прекращаться не должно — и творчество человеческое, ибо человек есть свободный деятель мира. Пусть творчество человеческое бесконечно ниже Божественного: оно необходимо, однако, служа обнаружением жизни духа человека; оно угодно Богу, Который в свободе, дарованной человеку, призвал творение Свое к деятельности творческой. Пусть созданный человеком образ Богочеловека принизится только до образа необыкновенного человека: недостающее восполнено будет сознанием немощи своего творчества и верой в Божество Изображаемого, в бытие в Нем и непостижимой уже и неизобразимой природы, соединившейся с совершеннейшей природой человека, — постижимой до известной степени и подлежащей творческому воссозданию человека в лучших мечтах его об идеальной красоте собственной природы своей... Зато Богочеловек приблизится к человеку, зато Он снизойдет, как с небесной выси на землю, с божественных страниц Евангелия — в душу верующего: в его ум, полный образами о Нем; в его сердце, полное любовью к Нему... Так и ранее Сам Господь благоволил унижить Себя и явиться во образе раба — человека — для того, чтобы чрез этот образ и при посредстве его люди могли познать бесконечного Владыку всех Бога и приять Его, как дети пришедшего к ним Отца... Долг человека — лишь помнить и сознавать, что душа его вмещает Необъятного, что сердце его полно Всеисполняющим,



ум мыслит и воображение представляет Недомыслимого, Непостижимого, Неизобразимого; сознавать, что лишь по бесконечной благодати, как человека, познает он Того, Кто бесконечно выше человека: *Богочеловека*.

Но благодать такого познания неотъемлема в христианстве, существенно свойственна ему, отвечает основной его идее. Как человека именно и должно познать человеку Богочеловека, с-нами — Бога; в этом познании величайшее, бесконечное благодеяние Бога. Творчество человека должно касаться нам подобной, а потому — понятной, а потому — бесконечно дорогой человеческой жизни Богочеловека: поскольку Он есть истинный человек, Спаситель деятельно должен быть познан человеком, т. е., перевоплотиться в его сознании в живой образ, в ему дорогое, живое Лицо.

В этом-то перевоплощении и сказывается творческая деятельность человеческого духа. Действительно, земная жизнь Иисуса Христа, как протекала она среди человеческих условий и обстановки, неподражаемое и несравненное повествование о себе имеет в четвероевангелии. Но каждое слово божественной Книги вызывает у человека целый ряд образов и представлений о безгрешном, незлобивом и благостнейшем Искупителе его. И если в созерцании красоты творений человеческого духа возможно проводить часы, когда внешний мир забывается, и душа наполняется мыслями и сладостными чувствами, как бы рождающимися от этого созерцания, и целый новый мир теснится в нее: то что же сказать о созерцании красоты нерукотворенного, Богоначертанного образа Спасителя в Евангелии?.. Вся жизнь до краев не только может, но и должна быть наполнена им, и это есть воистину новый мир, куда вводится человек. Углубляться в черты евангельского повествования о Христе, изучать их, разбирать, составлять, прояснять данными самонаблюдения, за краткими указаниями усматривать и чувством близкой Спасителю своему души угадывать многое, что не сказано, в несказанном совсем предполагать то, что ясно из других случаев, что согласно с создавшимся уже общим для всей Церкви

Христовой образом Его: всего этого, без нравственного насилия над человеком, без насилия, в частности, над его религиозным чувством, воспретить ему нельзя. В этом смысле Евангелие не граница, не предел для человека, — иначе оно стало бы для него новым законом, новою буквою, мертвящею развитие его духа. Не затем приходил на землю Христос и не затем Он дал Свое Евангелие людям...

---

Великую работу воссозидания в общечеловеческом сознании образа Богочеловека Иисуса Христа, рассмотревши значение и сущность ее, мы можем уподобить мозаическому образу Его, составляемому из мельчайших камней, приносимых верующими от себя, износимых ими из сокровищ сердец их. Пусть, скажем вновь, — разноценны эти камни и пусть будут в числе их такие, которые незаметными и слишком малыми будут в общей работе: каждый несет сюда все же лучшее, что только есть у него, что как бы роднит его с самым Богочеловеком. Какая это святость человечества!.. Какая сокровищница!.. Это воистину Христос Сам, воплощающийся в верных Своих! Это и человек сам, вновь усвояющий себе божественную красоту!..

И где выше проявления того братства, которое завещал Христос народам?.. Ибо не здесь ли становятся понятными друг другу народы и племена, не здесь ли научаются они любить друг друга, не здесь ли познают на деле общность природы своей в ее лучших свойствах и проявлениях?.. Не здесь ли различие вкусов, склонностей, характеров и всего духовного мира у различных народов, обычно служащее причиною непонимания и вражды, — впервые делается источником новых и драгоценных для всех приобретений в общей работе, вызывает не особую благодарность Творцу, в разнообразных дарах Которого человеку открывается возможность разностороннего познания Его Самого...

Мы выяснили психологическую необходимость изображения Богочеловека Христа в науке и искусстве и соответствие его основной идее христианства. Пред нами вторая половина задачи: должно указать те условия и те границы, при которых и в которых это познание и изображение Богочеловека, Сына Божия, возможны.

Познание и научно художественное воспроизведение Лица Иисуса Христа можно понимать в таком смысле, при котором ответ на вопрос о самой возможности того и другого должен быть отрицательным, так как утвердительный ответ на него необходимо вел бы к отрицанию Божества Христа. Говорим о мечтаниях об адекватном познании и реально-художественном воспроизведении Лица Господа Иисуса Христа, — при попытках осуществления которых, Богочеловечество Его может рассматриваться разве в несобственном только смысле: вполне понятно, что при предположении возможности для одного автора или для коллективного творчества *исчерпать* содержание Личности Христа — необходимо другое предположение: Его ограниченности и возможности кому-либо и стать выше Его, чтобы творчески воссоздать Его образ, ибо творец — выше своего творения. Суд над великими даже людьми человечество совершает, когда для них уже «потомство настает», — когда течение времени как бы умалывает их, как бы смягчает блеск их славы, при росте всего человечества, при движении вперед развития его. Тогда в общем своем умственном и нравственном уровне человечество вырастает над великими людьми своих предков: но Христос в этом смысле не может иметь и потомства для суда над Собою.

И художественная правда, как теперь ее понимают, — как понимает ее, напр. *Ренан*, — в отношении изображения Христа, конечно, немислима; Его Богочеловечество составило бы непримиримое противоречие с нею; это два взаимоисключающих друг друга принципа. Нам нет, впрочем, нужды говорить много по этому предмету, так как он подробно рассмотрен в статье проф. *М. Д. Муретова*, раскрывающей всю невозможность Ренановских принципов жизнеописания

Христа.<sup>10)</sup> Но конечно, возможен и другой род изображений Богочеловека. О нем проф. *М. Д. Муретов* замечает: «Христос может быть изображаем символически и условно, в виде ли монограммы, или аллегорической фигуры, или, наконец, православной иконы греческо-русской»...<sup>11)</sup> Мы позволим себе сделать несколько дополнительных замечаний к этим кратким словам, — подробнее именно сказать о символичности и условности изображений Христа, точнее определить объем и содержание этих понятий.

Изображения Богочеловека, носящие печать символизма или условности, составляют, по нашему мнению, прямую противоположность тем реально-художественным изображениям Его, возможность которых, как мы сейчас видели, совершенно должно отвергнуть; они должны быть чуждыми всего, что претит христианскому чувству в художественном реализме, когда он наблюдается относительно изображения Спасителя. Но нельзя, с другой стороны, символизма и условности понимать слишком строго, в таком смысле, который исключал бы возможность творчества человека. Так — в искусстве живописном не должно быть картин или портретов Христа, а должны быть лишь иконы и образа; но и в области иконописи существует, как известно, искусство, т. е. возможно свободное творчество человеческого гения, нисколько не препятствующее созданию художника быть именно иконой. И существуют величайшие произведения гениальной кисти, в праве которых помещаться в храмах никто усомниться не может, — которые являются иконами в высшем, истиннейшем и, можно сказать, святейшем смысле слова. Икона, над которою плакал художник, рисуя ее, не вызовет ли слез умиления и в храме? Но такая икона не может быть только механически воспроизведенной копией с раз навсегда данного образца.

И никто, думается, не станет утверждать, что наши храмы стали бы более православными (по внешнему виду), если бы в них были воспрещены иконы, указанного рода, и были допущены только печатные, неизменные снимки с раз навсегда утвержденных образцов, точные с них копии, — как

никто не стал бы утверждать, конечно, и того, что подобного рода перемена могла бы содействовать оживлению религиозного чувства молящихся, помочь развитию его, вдохновлять, оживотворять. Не ясно ли было бы совершенно обратное?.. Все мертвое жизни служить не может; мертвая, застывшая форма неестественна, вредна, убийственна для чувства живого. Иное дело — известные законы, известная норма в искусстве (что и предлагается, действительно, Православною Церковью) и иное дело — когда эти законы суживаются до границ трафарета (чего никогда не узаконялось ею). Законом, нормою для искусства иконописного при изображении Христа Спасителя является, действительно, известного рода символизм, условность, — не стесняющие, однако, развития самого искусства.

От живописи, как примера более яркого и наглядного, вновь возвратимся к искусству слова. И здесь, когда дело касается изображения Христа Спасителя, необходима, действительно, символика, необходима условность; художник слова не может отказаться от них, не преходя сознательно в лагерь Штраусов и Ренанов, не изменяя сознательно Христу, как Богочеловеку, как истинному Сыну Божию. Символ для него — выражение его веры в непостижимость Изображаемого, в Божественное достоинство Его; символ в его произведениях (а символом в художественных произведениях слова являются, конечно, известные богословские термины и формулы), — символ в его произведениях — это знаменование отречения его от ложной в данном случае и неосуществимой идеи художественного реализма. Но в то же время символ для него — не мертвящая форма, не суровое требование отречения от божественного дара творчества, а лишь известным образом нормирующая его творчество высочайшая идея. Эту высочайшую идею, непостижимую, а потому ищущую себе выражение только в символе, поставить в теснейшее, в органическое единство с произведением своего свободного, ничем не стесняемого творчества — (иным творчество не может и быть) и составляет ту задачу, разрешение

которой возможно только истинному художнику, при обладании, сверх того, нравственно-религиозным гением.

Осуществление этой задачи заключается в том, чтобы каждая черта в творчески воссоздаемом образе Богочеловека возможно естественнейшим образом переходила в бесконечность, изображаемую символом. Этот символ не устраним, он представляет необходимое предположение Божества изображаемого; но заслуга художника тем выше, чем далее он отодвинул символ, потому что тем естественнее тогда условное в созданном образе сочетается с свободным творчеством. Не трудно, напр., в искусстве живописном к изображению Христа присоединить нимб, сияние, — и этим символом означать необходимое для христианина предположение Его Божественности; но если это сияние будет придано к образу человеческого, нисколько не выделяющемуся в отношении духовной красоты из ряда других человеческих лиц: получится впечатление более или менее резкого диссонанса, и развитое религиозное чувство не может не ощущать этого диссонанса и — не оскорбляться им. Иное впечатление производит изображение Христа, когда вдохновенный художник, начертая высшую, доступную творческому изображению его, одухотворенную человеческую красоту Лица Спасителя, окружить его тем же условным знаменованием Его Божества: впечатление, не смотря на двойственность условности свободы изображения, не будет уже отзываться диссонансом; напротив — образ художника будет отвечать общечеловеческому сознанию, что человеческая красота — сродни Божественной и есть отобраз ее, что за высшими ступенями богоподобной, человеческому постижению доступной красоты, есть нечто, сияющее, подобно нестерпимому блеску солнца, той нетленной, вечной красотой, которой созерцание в нескончаемые века будет источником блаженства душ чистых... Задача художника достигнута будет тогда, когда ценитель его произведения сам живо почувствует всю необходимость этого, окружающего лик Спасителя, сияния и, воспроизводя себе художественный образ Его, не в состоянии будет

отрешить его в своей мысли и воображении от этого сияния, — не в состоянии будет представить себе без него Божественно-прекрасный Лик; это сияние тогда — не внешняя уже механическая прибавка; отнять его или — присоединить не зависит тогда уже от произвола зрителя или самого живописца.

Вот идеал художественного изображения Христа; мы видим, что при условности и символизме, он оставляет еще безграничную область для свободно-художественного творчества, задача которого — в возвышении и осмыслении самого символа, в его, так сказать, оправдании. И Церковь Православная не стесняет свободы этого творчества; история иконописи совершенно подтверждает это.<sup>12)</sup> Православное направление в данном случае есть истинно-христианское направление, вполне соответствующее самому существу дела. Ни чистый реализм (выродившийся из принципов католичества), ни чистый символизм (протестанства) не удовлетворяют человека; истина православного предания в отношении изображения Богочеловека — в художественном сочетании символизма, где творчество невозможно, — с художественным реализмом, отвечающим реальности человеческой природы Спасителя.

Так и в искусстве слова — высокая задача христианского художника, возможная для него, как мы упомянули, помимо таланта, лишь при обладании гением нравственно-религиозным, состоит в том, чтобы художественно созданный образ Спасителя довести до органического единства с символикой Его Божества. Это художественное единство реального изображения с условным, творчества конечного — с символикой непостижимого и бесконечного, — высочайшим и непостижимым идеалом своим имеет нераздельное, личное (ипостасное) единство конечного и бесконечного естества в Самом Христе. Человеческая красота, повторим, есть отобраз Божественной, и в Богочеловеке именно она постепенно переходит в последнюю, — в воззрение, конечно человека, стремящегося к познанию Спасителя своего. И если достижение такого идеала, конечно, невозможно, то следование ему составляет долг

и задачу христианского художника и доступно ему, смотря по силе его гения. В его изображении Богочеловека каждая черта духовного Его облика должна выступать — и истинно, и прекрасно — человеческою, и непостижимо-Божественною; все изображение его должна проникать двойственность, — и чем менее заметна и резка она, и чем далее, вновь, отодвинут символ, чем естественнее он примкнул к свободному творению гения художественного: тем лучше, цельнее образ и выше заслуга художника, — тем лучше осуществлена задача его.

Вполне очевидно и из сказанного уже ранее ясно следует, что богоначертанное изображение Иисуса Христа в Евангелии должно, конечно, навсегда оставаться неприкосновенной святыней;<sup>13)</sup> все человеческие попытки и усилия должны быть направлены лишь к тому, чтобы приблизить эту святыню к разумению человека, ввести в полное обладание ею, а не упразднить ее, не разрушать превратным толкованием, не подменять самоизмышленною иною. Евангелие — Божественное Откровение; труд человека может быть посвящен лишь усвоению его. И все научно-художественные произведения слова, так или иначе имеющие в виду ту же цель, что и Евангелие, т. е., изображение Богочеловека, не только не должны посягать на единство Евангелия, как незаменимого повествования о Христе, но и задачей своей должны иметь — вводить верующих в высшее единство разумения его: они составляют необходимую связь, коей посредствуется Откровение с воспринимавшим его человеческим духом. Имея в виду сказанное прежде, кратко определим, что Евангелие есть как бы начертанный Духом Св. символ (в обширнейшем смысле слова) Богочеловеческого достоинства Христа Спасителя: символ навсегда неизменный, священный, неприкосновенный; творчество человеческое должно касаться того, что уже ниже этого символа, что определяется им и от него всецело зависеть, — но что и необходимо к уяснению самого символа, просветлению его высшего знаменования.

Теперь, когда пред нами, соответственно значению Лица Богочеловека Христа в самом христианстве, выяснилось безмерно великое значение изображения Его в науке и искусстве, — понятным становится и смысл некоторых современных нам явлений.

Вдумываясь во внутренний смысл этих явлений, нельзя не прийти к заключению, что враги христианства овладели тайной успеха его, что истинный источник его славы уже открыт ими, и они искусно пользуются этим для своих целей. Христос, сказали мы, святыня любви человеческой, — и не должно уже более казаться странным, если, как древний предатель, самые враги Его приближаются к Нему не иначе, как с лстивым поцелуем. Особенно поучителен в этом отношении всем хорошо известный пример Ренана. Лишая Христа Божественности, он украшает Его всем, что есть прекраснейшего в человечестве, — и этим образом прельщает многих. Он знал, что было нужно, когда, как новый терновый венок, сплетал Христу венец лстивых похвал и, хотя с сомнительным пафосом, выражал Ему свое восторженное удивление...

Мы стоим в конце XIX; целое столетие, следовательно, уже отделяет нас от тех вольнодумцев конца XVIII века, выразительнейшим представителем которых является Вольтер, грубым кощунством и глумлением думавший достигнуть того, чтобы чрез сто лет от христианства, как религии, не оставалось и следа. Эти сто лет прошли, но они не ознаменовались ничем подобным предположениям Вольтера, и только сами преемники его в борьбе с христианством должны были убедиться в полной недействительности избранных им для этой борьбы средств. В христианстве была признана ими некоторая великая сила, столь же мало доступная действию насилия нравственного (кощунства, глумления<sup>14)</sup>), как и физического, — и найти ее было тем более нетрудно, что неотразимое действие ее не могли не чувствовать не себе в известной степени и сами они. Такой неодолимой силой в христианстве является любовь ко Христу, — они сознали это, но они

поняли также, что, если этой силы нельзя победить, то ей можно дать некоторое иное, более удобное для них направление.

Отсюда именно — высокопарный пафос Ренана в характеристике Христа, отсюда — множество подражателей ему в подобном же роде; вот почему — едва не на каждой странице современных газет и журналов, даже самого отрицательного направления, можно встретить святейшее имя Христа, хотя бы и наряду с именами Будды и Магомета. Вот откуда, далее, эта удивительная, по-видимому, при господствующем религиозном индифферентизме в светском нашем обществе, настойчивость в избрании евангельских сюжетов представителями искусств, скульптурного и особенно живописного для произведений, всецело проникнутых тем же ренановским духом, тем же стремлением — под видом прославления Христа низвести Его на степень просто великого человека. Кажется, к участию в этой работе скоро привлечена будет и сцена...

Опасна эта работа; если теперь для всех уже стало ясно, что открытого унижения Христа человечество не допустит, что Он дорог на самом деле и тем, кто Его отрицает, как Богочеловека, то многие, с другой стороны, бывают прельщены образами Его, облеченными в ложное величие и призрачную красоту, принимая багряницу Ирода за царственное одеяние небесного Царя. Коварно обольщаемые, они думают, что они чтут Христа, но уже не того евангельского Христа, Сына Божия, который впервые Богочеловеческим величием Своим возжег в них пламень святой любви к Себе...

Но если в наши дни, таким образом, самые противники христианства привлекли науку и искусство к воспроизведению образа Христа в мнимо прекрасном и обаятельном, но безусловно ложном виде, с предвзятой целью — по ложному пути направить неистребимую в сердце человека любовь к Нему; то отсюда ясна вся важность — в наши именно дни — задачи истинно христианской науки и искусства — противопоставить ложному образу Христа — Его истинный, Богочеловеческий образ, в той идеальной его красоте и величии, какие доступны только изображению человека.

Особенно важна указанная задача для христианской апологетики: с этого мы начали свою речь, этим и заканчиваем ее. Дух века, отрицательные учения, общий скептицизм и упадок веры — заражает сомнением и тягостным колебанием и отдельные души, причиняя им часто невыразимые страдания. Когда требуется избавление от этих страданий, нужна не столько полемика с Ренанами, Толстыми и под., не столько борьба, сколько — врачевание. Если же здесь прежде всего нужно врачевание, то успех может быть достигнут только тогда, когда тщательно изучена болезнь, и к лечению ее приложены надлежащие средства.

Но вся жизнь человека состоит в созидании Христа в сердце его и знаменуется эти великим делом. *Без Мене*, сказал Господь в Прощальной Беседе Своей с учениками: *Без Мене...* — *ничесоже...* Это сказано о всей жизни верующей души: доколе Христос в ней, — дотоле ее жизнь; доколе, хотя изредка, она ощущает Его в себе, доколе, хотя в редкие моменты, она способна прозреть и почувствовать, что такое райское блаженство любви к Спасителю: дотоле еще жива она. И так как каждая болезнь выражается в известного рода ослаблении энергии жизни: то и духовная болезнь христианина выражается в потемнении в душе его образа Спасителя, или в искажении его, или в конечном омрачении: в большем или меньшем разрушении того, в созидании чего, находя применение энергии своей, жила она. Отсюда — в чем же другом должно быть врачевание, как не в просветлении образа Христа пред омраченным сознанием человека, — как не в содействии возвращению человека на путь оживления Христа в сердце своем?..

Это и есть та задача, служа которой прямо и косвенно, христианская наука и искусство приобретут могущественное влияние на духовную жизнь христианского общества, — служение которой, в частности, сообщит характер особой жизненности и действенности христианской апологетике.<sup>15)</sup>



# «ТАЙНОВОДСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ»<sup>1)</sup> И ПРИГОТОВЛЕНИЕ ВЕРУЮЩИХ К ПРИНЯТИЮ В СВЯТУЮ ЦЕРКОВЬ В ПЕРВЫЕ ВЕКА ХРИСТИАНСТВА

## I

**В** жизни древнехристианской Церкви было явление, вопрос о смысле и значении которого не решен еще согласно учеными историками и богословами, несмотря на весь интерес, представляемый им. Многочисленные и разнообразные исторические свидетельства не оставляют сомнения в том, что в Церкви — в течение известного времени — существовало обыкновение, которое к частным христианам предъявлялось, как строгое требование и долг их: хранить в безусловной тайне от язычников и вообще от «внешних» все то, что признано было подлежащим такой тайне. Иначе говоря — Церковь не все, в ней происходящее и содержащееся, делала общеизвестным, но иное признавала необходимым скрывать от внешнего мира; такую практику ее и представляется наиболее удобным обозначить именем «Тайноводственного учения». Но что именно входило в состав «Тайноводственного учения», каково было его содержание, а также — чем оно было вызвано, когда возникло и когда

прекратилось, те же церковно-исторические свидетельства прямо и определенно не указывают.

Между тем, вся важность этих вопросов — и не только с специально исторической, но и с общекатолической точки зрения — не подлежит сомнению. Решение их имеет прямое отношение даже к определению взгляда на самую религию христианскую, как в том совершенно убеждает нас изучение литературы по данному предмету. Так, католические писатели «Тайноводственное учение» признают изначальным явлением в христианской Церкви, утверждают, что оно освящено учением и примером Самого Иисуса Христа и должно поэтому всегда быть в Церкви, — протестантские же ученые не только доказывают позднейшее происхождение «Тайноводственного учения», но и усматривают в самом возникновении его свидетельство повреждения христианства в его существе, искажения его духом иудейства и язычества.

С православной точки зрения, мнение протестантов должно быть отвергнуто, как совершенно невозможное и несостоятельное, но и мнение католическое не может быть признано правильным.

## II

Доказывая особую древность «Тайноводственного учения» в Церкви, его непосредственное происхождение от Апостолов и едва ли не от Самого Иисуса Христа, и даже необходимость его в христианстве, католические ученые имеют для этого свои особые побудительные причины, разгадать которые, впрочем, не трудно. Уже о первом выдающемся в их среде писателе по данному вопросу — Шельстрате (Schelstrate) другой ученый, много поработавший по тому же вопросу, — Цецшвиц (Zezschwitz) пишет: «Шельстрате пользовался системою тайны в древней Церкви (т. е. *Disciplina arcana*) для оправдания давности, т. е. апостольского происхождения, целого порядка, очевидно, гораздо позже приведшего, католического учения... И католическое богословие и доселе цепко и крепко держится понятий Шельстрате»...<sup>2</sup>

Таким образом «Тайноводственное учение» в древней Церкви для католического богословия сделалось своего рода «городом убежища», совершенно во многих случаях для него необходимым. Оправдание и защита новых догматов и других новшеств в церковной жизни католичества были бы во многих случаях непосильной задачей для католического богословия без спасительной ссылки на «Тайноводственное учение» в древнехристианской Церкви; все эти новшества, совершенно чуждые древней Церкви по беспристрастному свидетельству истории, объясняются в том смысле, что на самом деле они были в Церкви изначала, но только входили в состав «Тайноводственного учения», чем и объясняется молчание о них исторических памятников... Понятно и вполне естественно стремление католических ученых — этот «город убежища» возможно более укрепить и расширить, а это лучше всего достигается, когда с одной стороны «Тайноводственное учение» освящается авторитетом Апостолов и даже Самого Господа, а с другой — когда существование его приурочивается к самым первым временам Церкви и христианства. «Тайноводственное учение», — так выходит по словам католических писателей, — явление — необходимое в христианстве, имеющее с ним существенную связь, непосредственно вытекающее из слов и примера Спасителя, из образа действий Его учеников.<sup>3</sup> А потому и происхождение его — самое раннее: «если поступки Христа и не имеют отношения к «Тайноводственному учению» (*Disciplina arcana*), говорит католический ученый Пробст (Probst): то также не допускается отрицать себя и то, что они не противоречат ему, но, напротив, — внушают его. У Апостолов же и Евангелистов оно выступает очень определенно».<sup>4</sup>

Чуждые таким образом ученого беспристрастия, взгляды католических ученых представляются неправильными и по самому своему существу. По их мнению, тайна — родственна христианству, и не только «Тайноводственное учение» (в условном смысле слова), но и тайное — в собственном смысле — учение уместно, возможно и даже необходимо в нем, как в других религиях... В полную противоположность такому

взгляду, является несомненным как то, что самое существование в Церкви тайного учения не только не соответствует, но и прямо противно духу христианства, так и то, что ни в словах, ни в действиях Господа Иисуса Христа нельзя найти для него никакого оправдания.

Разбор исторических свидетельств, к которому мы обратимся ниже, не оставляет действительно ни малейшего сомнения в том, что никакого тайного учения в том смысле, в каком оно существовало во многих религиозных и философских обществах древнего мира, — в Церкви христианской никогда не было, — то же, что обычно разумеется в церковно-исторической науке под именем *Тайноводственного учения* (*Disciplina arcana*) и что действительно имело место в жизни древнехристианской Церкви, — отличается существенно иным характером и смыслом. И иначе и быть не могло. Если в язычестве тайное учение заключало в себе многие верования и догматы, не только неизвестные «непосвященным», но прямо противоположные содержимым ими (напр., у египтян «тайные учения» тагов включали, как утверждают, в себя даже догмат об единстве Божиим, тогда как для всей массы египтян вообще проповедовался грубый политеизм), если там тайное учение обуславливало гордое и чуждое идее всеобщего братства деление на «посвященных» и «непосвященных», — то ничего подобного не могло быть в христианстве, потому что было бы в совершенном противоречии с его универсальным, общечеловеческим характером. Подобно светлomu солнцу воссияло Евангелие для всего мира: шедше научите *вся* языки, шедши в мир *весь*, проповедите Евангелие *всей* твари, — заповедал Апостолам Сам Спаситель Христос (Мф 28: 19; Мк 16: 15)... Не для избранных только предназначалась, очевидно, проповедь евангельская, — нет она должна была служить к созиданию единой Церкви Христовой, в которой несть Еллин, ни Иудей, обрезание и необрезание, варвар и скиф, раб и свободь, — в которой вси едино суть о Христе Иисусе. Равно простираясь ко всем людям и служа к образованию *единой* Церкви Христовой, могла ли она сама не быть

единой? <sup>5)</sup> Уместно ли и возможно ли в ней было какое-либо тайное учение?..

*Азъ светъ въ мръ придохъ, да всякъ веруяй въ Мя во тме не пребудетъ* (Ин 12: 46), — сказал еще о Себе Христос Спаситель. И следовательно, всякая попытка создать в христианстве тайное учение шла бы против Него Самого, была бы попыткой сокрыть Его, Свет истинный, от очей верующего человечества. Это в язычестве, в религиях ложных, возможна была всякая тайна и тьма, но — не в христианстве. Даже самые высокие истины веры, при всей непостижимости своей, должны были служить в нем к просвещению человеческого разума и, как такие, изначала были для всех верующих не только общеизвестны, но и общеобязательны.

И ни в словах, далее, ни в примере Иисуса Христа мы не найдем никакого оправдания, для существования в Церкви Его тайного учения. Католические писатели ссылаются на слова Мф 7: 6: «не бросайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями, чтобы они не попирали его ногами своими и обратившись не растерзали вас». Здесь находят решительное указание на уместность и даже необходимость в христианской Церкви тайного учения.<sup>6)</sup> Сопоставляя, однако, приведенные слова Господа с Его собственным образом действий, должно отвергнуть верность такого понимания Его слов. Припомним, например, евангельскую историю первой проповеди Самого Господа о таинстве Евхаристии,<sup>7)</sup> припомним при этом поведение Его слушателей и их совершенное непонимание Его проповеди, — и заповедь о неметании бисера пред свиньями предстанет пред нами в другом виде. Не в этом ли особенно случае, не в отношении ли столь грубо и по плотскому разумеющих иудеев она должна была найти себе применение? А между тем — Господь полно и подробно раскрыл Свое учение об учрежденной Им новой Жертве пред столь недостойными слушателями. Как же согласить собственный Его пример с данною Им заповедью? Очевидно, — «бисера Своего учения» Он не скрывал заботливо от «объятного грехом мира»,<sup>8)</sup> да иначе и быть не могло, потому что —



если бы Он для Своего высокого учения всегда искал подходящую среду слушателей, то немного было бы Им сказано за всю Его земную жизнь... В словах Спасителя должно видеть указание только на тот такт, которым должны отличаться проповедники Евангелия, на ту змеиную мудрость, с какою должны они возвещать Слово Божие, но — не более. Каждый отдельный проповедник Евангелия, на основании этих слов, может и должен делать выбор в предметах проповеди, применяясь к обстоятельствам ее, — но из них нельзя выводить, чтобы и вообще, и всегда известные истины христианства обрекались на тайну.

Еще менее значат ссылки на пример Иисуса Христа данный Им в Его приточных речах, обращенных к народу.<sup>9</sup> Приточные речи служат, наоборот, лучшим подтверждением желания Господа — научить тайнам Царствия Божия даже тех, кто мало был к тому подготовлен,<sup>10</sup> и, следовательно, в них можно видеть только пример той заповеданной Им мудрости, с которой должна совершаться Евангельская проповедь, а не как что-либо, подобное практике тайного учения.

И таким образом, вопреки мнению католических писателей, должно сказать, что идее преднамеренной тайны, лежащей в основании всякого тайного учения, нельзя найти никакого соответствия ни в самой сущности христианской религии, ни в словах и примере ее Божественного Основателя.

### III

Не только никакого, конечно, тайного учения, которого в Церкви христианской не могло, таким образом, никогда быть, но и «Тайноводственного учения», — в условном смысле слова, не существовало в ней, как при жизни Самого Христа Спасителя, так и после Него — при Его Апостолах и до конца II века.

Во времена Апостолов и даже Иисуса Христа было, правда, нечто подобное «Тайноводственному учению», но это подобие (притом — весьма небольшое) далее внешнего сходства не шло. Это было — закрытое для неверующих богослужение.

Существование такого богослужения началось с того времени, как пред самою смертью Своею, Господь установил таинство Евхаристии, которое должно было стать средоточием христианского богослужения. Но это таинство, по самому существу своему, требовало удаления от присутствия при нем всех неверных. Известно, что и первое совершение его Самим Господом произошло в тесном кругу Его Учеников, в уединении от посторонних; только «друзи» Господа присутствовали при установлении Им великого таинства. Так и в последующее время оно совершалось только в присутствии верных, которые чрез него вступали в теснейшее единение между собою, почему присутствие при нем посторонних действительно было совершенно неуместным. Вот почему далее уже во времена Апостольские богослужение у христиан делилось на — открытое и доступное для всех и — богослужение, совершавшееся в частных домах.<sup>11</sup> Это последнее и было специально — христианским богослужением: оно сопровождалось совершением Евхаристии и оно-то и было недоступным для неверных.<sup>12</sup>

Итак, закрытое богослужение и «Тайноводственное учение» — две вещи совершенно различные, и незначительное сходство между ними, как мы уже сказали, ограничивается одною внешностью. И хотя закрытое богослужение является обычным при существовании «Тайноводственного учения» и представляет как бы часть его, — тем не менее оно может быть и совершенно независимым от него, вытекая из других причин и оснований. Поэтому, его существование во времена Апостолов (как и во всякое другое время) не может служить еще доказательством существования в то же время «Тайноводственного учения».

С этим предварительным замечанием мы и перейдем к разбору оснований для мнения о существовании в Церкви «Тайноводственного учения» ранее конца II в. Так Августин существованием его во времена Апостолов объясняет, почему апостол Иоанн в своем Евангелии ничего не говорит об установлении Иисусом Христом таинства Евхаристии. «Можно

удивляться тому, — говорит он, — что защитники <sup>13)</sup> «Тайноводственного учения» не пользуются этим обстоятельством, чтобы доказать из молчания Иоанна глубокую древность «Тайноводственного учения», главный предмет которого и составляет Евхаристия»...<sup>14</sup> Не должно ли, однако, признать непонятным удивление самого Августина и удивительным, наоборот, его толкование дела? Указывать на молчание евангелиста Иоанна в данном случае, как на обстоятельство, вызванное существованием «Тайноводственного учения», — значит общепринятому и самому естественному объяснению молчания евангелиста Иоанна вообще во всем, что уже было сказано синоптиками, предпочитать самое произвольное толкование его. И сверх того: не тот ли самый евангелист Иоанн передал весьма подробное учение Господа об Евхаристии, какого не передали и Евангелисты, писавшие о Тайной Вечери? Едва ли самое подробное описание последней могло быть более сильным для характеристики таинства Евхаристии, чем, например, переданные евангелистом Иоанном слова Господа: хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя (Ин 6: 51), и подобные сему выражения Спасителя об учрежденной им жертве.

Собственно единственным доказательством существования «Тайноводственного учения» при Апостолах у католических писателей является ссылка их на так называемое Послание Варнавы (хотя должно заметить, что время происхождения «Послания» не определено с точностью и колеблется между 70–119 г.) В этом «Послании» находят учение о таинствах Евхаристии и Крещения, а в той прикровенности, какую отличается в нем речь об этих таинствах, видят подтверждение существования в то время практики «Тайноводственного учения». Приведем существенные места из этого «Послания», относящиеся, будто бы, к Евхаристии и Крещению.

«Моисей сказал к евреям: так говорит Господь: идите в добрую землю и возьмите ее, как наследие, — землю, текущую медом и млеком... Научитесь ныне, что, при глубоком понимании, эти слова толкуются так: надейтесь на Иисуса, Который явился вам во плоти... Я желаю показать тебе, как

Он в конец времен совершил в нас второе творение. Сам Господь говорит: смотри, Я желаю сделать последнее, как первое. Вот об этом-то Пророк и возвестил ныне: *идите в землю, текущую медом и млеком, и возьмите ее в обладание*... Вот мы теперь сотворены вновь, жилище нашего сердца есть святой храм для Господа; мы те, которых Он ввел в добрую землю. Но что же означают мед и млеко? Дитя питается сперва медом, а потом молоком, — так же будем и мы жить и господствовать над землею, оживляемые верою в обетование и словом»... (Сар. VI).

Вникая в смысл приведенных слов, нельзя видеть, чтобы здесь речь шла именно об указанных выше двух таинствах. Последние слова («как дитя питается» и пр.) скорее дают возможность предполагать, что образная речь здесь ведется к тому, чтобы показать сладость надежды и животворность для души Слова Божия (мед и млеко). Однако *Гефеле*, католический ученый, думает, что — «в вышеприведенном месте лежит более глубокая тайна, чем допускает обычное толкование, представляющее молоко и мед символами веры в обетование и проповеди евангельской»...<sup>15</sup> С целью подтвердить такое предположение, он указывает на то обстоятельство, что молоко и мед у составителя Послания Варнавы не только поддерживают жизнь, но и дают ее (*ζωοποιεῖται*), что дитя, — сказано, «живет сначала медом и потом молоком», тогда как следовало бы сказать наоборот и т. д. <sup>16</sup> Но легко видеть, что и при «обычном» толковании все это находит себе вполне достаточное объяснение. Вера в евангельскую проповедь и ее обетования служит первым и существенным условием для возрождения человека (*ζωοποιεῖται*), надежда на евангельские обетования и желание удостоиться их часто предшествует вере в евангельское слово (мед — молоку) и вызывает последнюю. Нет, следовательно, никакой необходимости видеть в приведенных словах «Послания» указание на Крещение и Евхаристию.

*Пробст*, однако, (также католический ученый), такое понимание слов «Послания» Варнавы старается усвоить

Клименту Александрийскому. Вот слова последнего: «Многое, прикровенно сказанное, ненаученный не понимает, но хорошо понимает гностик. Непосвященным нельзя объяснить эти тайны Слова»...<sup>17</sup> «Это говорили уже Пифагорейцы, не менее их — апостолы Павел и Варнава»...<sup>18</sup> Приведя затем вышеуказанную цитату из Послания Варнавы, Климент рассуждает так: «почему Варнава, говоривший вначале просто: молоко и мед, в последнем предложении яснее выражается: сначала мед и потом молоко, — почему, если не потому, что под медом он понимал Крещение, а под молоком — Евхаристию? Немногие, впрочем, поймут это».<sup>19</sup>

Таковы слова Климента; как они, по-видимому, ни ясны, однако, при толковании их возможно большое недоразумение, в какое и впадает именно Пробст. Дело в том, что в древней Церкви — и именно в Александрии, кроме «Тайноводственного учения» (*Disciplina arcana*), было еще «Тайное богословие» (*Theologia arcana*). Вот в чем было различие того и другого, как изъясняет *Цецивитц*: «там (при «Тайноводственном учении») исключались только некрещеные, *Theologia arcana*) и верующие также, как «душевные», исключались, посвященными же были только гностики, как «духовные». В обоих случаях пользовались, конечно, одинаково терминологией, однако, Александрийцы — для обозначения успехов в вере и знании, Церковь же — для обозначения ее действительных святынь».<sup>20</sup> Слова Климента и относятся именно к «Тайному богословию» (*Theologia arcana*), а не к «Тайноводственному учению» (*Disciplina arcana*), вопреки мнению Пробста. Уже употребленный Климентом термин: «гностик» ясно указывает, о чем он ведет речь. И далее — где, спросим мы, говорил о «Тайноводственном учении» апостол Павел (если и допустить, что Варнава говорил о нем), как о том упоминает Климент? Сам Пробст не мог указать ни одного подходящего изречения Апостола, как ни старался доказать, что «Тайноводственное учение» во времена Апостолов «выступило уже очень определенно». Напротив, противоположение человека душевного и духовного часто

встречается у апостола Павла (напр. 1 Кор 2: 14–15), а это противоположение и было дорого в речи о «Тайном богословии» (*Theologia arcana*).

Мы позволяем себе опустить далее без подробного разбора тот «облакъ свидетелей», которым окружил Пробст слова из Послания Варнавы для подтверждения, что в них говорится именно об Евхаристии и Крещении и говорится прикровенно, в виду существования в то время «Тайноводственного учения».<sup>21</sup> Достаточно сказать, что в других местах из творений Климента Александрийского, а также у Тертуллиана, у Ипполита и у Оригена под молоком и медом часто разумеется Евхаристия и Крещение, а так как и у писателя послания Варнавы говорится о меде и молоке, то Пробст и заключает отсюда, что и этот писатель говорил также об Евхаристии и Крещении. Заключение, очевидно, совершенно неосновательное.

Этим и исчерпываются доказательства католиков в пользу существования «Тайноводственного учения» во время Апостолов. Коснемся теперь кратко доказательств, приводимых ими в подтверждение существования его в ближайшее к Апостолам время, до конца II ст. Разумею ссылки на «Завет XII патриархов» и «Послание в Диогнету».

В первом документе находится изречение: «вино открывает тайны Бога и людей посторонним, которым открывать Бог запретил».<sup>22</sup> В этом изречении Пробст видит указание на «Тайноводственное учение», потому что — «тайны Бога, в отличие от тайн людей, могли быть только тайнами веры»,<sup>23</sup> и эти-то тайны Бог и запретил открывать посторонним (т. е. неверным). «Очевидно» — говорит Пробст: «это место затрагивает все моменты, которые относятся к понятию «*Disciplina arcana*»».<sup>24</sup>

Было бы, однако, совсем неосновательно делать какие-либо выводы из столь отрывочного свидетельства; в тех же самых словах можно находить и другой смысл и притом — более непосредственный и прямой, именно тот, что для человека, в состоянии опьянения, нет ничего святого, чего бы он

легкомысленно не разболтал и таким образом не опозлил, при чем здесь могла иметься в виду известная заповедь Спасителя о той великой осторожности, с какою должны вещаться евангельские истины, о той змеиной мудрости, какою должны отличаться их проповедники, — из опасения, в противном случае, самую проповедь свою сделать предметом издевательства и насмешки. Видеть в разбираемых словах определенное указание на «Тайноводственное учение» — очевидная натяжка. Слова вполне объяснимы и без предположения его существования.

Обращаемся к более важному свидетельству «Послания к Диогнету». Диогнет желал ознакомиться с христианским богослужением, в котором они почерпают силы «презирать мир и смерть». В ответ на это желание составитель «Послания» пишет: «я надеюсь достаточно научить тебя, что христиане справедливо удаляются от языческой пустоты и обмана и — иудейской внешности и великолепия, но не ожидай, что ты от человека можешь познать тайну их собственного богослужения. По местности же, языку и гражданским обычаям христиане не отличаются от других людей»...<sup>25</sup> «Но, — говорит тот же автор далее, — те, которых Слово нашло верными, познали от Него таинства Отца. Для сего (Бог) и послал Слово..., чрез которое обогащается Церковь, и благодать, распространяясь, множится во святых, дарует разум, открывает тайны... Не оставляя этой благодати, ты познаешь то, о чем говорит Слово, чрез кого и когда Ему угодно»...<sup>26</sup>

Итак, в первой части приведенных слов автор, дойдя до христианского богослужения, заявляет, что Диогнет ни от него, ни вообще «от человека» об этом предмете ничего не может узнать, а потому речь быстро переходит к другому предмету, — ко внешней жизни христиан, к их нравам и обычаям. Во второй части излагается то необходимое условие, при котором только и возможно познание тайн Церкви, и таким условием служит: «быть признанным верным» (πίστος) и «не оставлять благодати». «Учение о «Disciplina arcana», на наш взгляд, здесь так отчетливо выражено, — говорит

Пробст, — что должно удивляться, почему еще никто к сему не относился внимательно».<sup>27</sup> Свидетельство «Послания к Диогнету» кажется Пробсту столь убедительным и ясным, что при нем он не боится признаться в шаткости всех доселе приведенных доказательств и свидетельств в пользу своего мнения.<sup>28</sup> Следовательно, к приведенному свидетельству должно отнестись с особым вниманием. Впрочем, Пробст сам указывает путь, по которому должно идти к правильному и потому, — к несчастью, — совершенно несогласному с ним пониманию приведенного свидетельства. «Почему, — спрашивает он, — никто не мог сообщить Диогнету о христианском богослужении? Не потому ли, что... тайна эта стояла так высоко, что не могла быть выражена словом?.. Но так понятое, это место говорило бы, что сами христиане не понимают своих тайн. Этого же, однако, не мог сказать составитель язычнику»...<sup>29</sup>

Однако, именно такое понимание слов из «Послания к Диогнету» естественно вытекает из самой связи и соотношения мыслей в «Послании». Автор его с первых строк противопоставляет «пустоту и обман язычества и — внешность и великолепие» иудейского богослужения — характеру богослужения христианского. Он не говорит прямо о возвышенности и духовности последнего, но уже указанное сопоставление предполагает именно такую характеристику для него. И когда, поэтому, автор, сказавши далее отрицательно, чем не отличается христианское богослужение, отказывается определить его положительную сторону, то само собою является предположение, что причина такого отказа лежит не в чем другом, как в невозможности изобразить эту духовную, внутреннюю сущность христианского богослужения, а между тем, — нужно полагать, — этого именно ждал Диогнет, так как он высказывал желание узнать, откуда христиане — «почерпают силы презирать мир и смерть». Что должен был описать автор «Послания» в ответ на это желание Диогнета? Неужели только внешнюю сторону Евхаристии и прочих таинств и обрядов? Очевидно — нет, очевидно — ему необходимо было, по самым целям «Послания», изобразить

внутреннюю сторону, так сказать — душу христианского богослужения, — а она-то, чуждая «пустоты и обмана», «внешности и великолепия», не поддавалась описанию, и автор прямо отказывается дать о ней научение Диогнету, прибавляя, что он и вообще «от человека» не может «научиться тайн их (христиан) собственного богочтения».<sup>30)</sup> И этот глагол «научиться» (μαθάνειν), употребленный здесь, как нельзя более подтверждает все сказанное, так как он, по справедливому замечанию самого Пробста,<sup>31)</sup> означает проникновение в самую глубь предмета, знание самое точное.

Автор «Послания» излагает Диогнету далее условие, при котором возможно познание тайны христианского богослужения, и вновь легко видеть, что, вопреки мнению Пробста, оно не ограничивается «принятием христианского учения», равно как и самое научение не «зависит от одной только Церкви».<sup>32)</sup> По условию, человек должен быть «признанным верным» (πίστος λογισθεῖς) и не «оставлять благодати» (χαρίν οὐ λυπεῖν); это нечто большее простого восприятия учения христианского, это — условие не внешней только принадлежности к христианству, а внутреннего особенного настроения, делающего человека способным к восприятию истин высшего порядка. И затем: научение «тайне собственного христианского богочтения» прямо возводится к Логосу, от которого оно всегда зависит...<sup>33)</sup> Словом, всматриваясь во внутренний смысл этого наставления Диогнету автора Послания о средстве познать тайну христианского богослужения, замечаем, что, соответственно цели, и средство это — не внешнего характера, что оно — в самом человеке, в его духовно-нравственном состоянии, в просвещении его от Логоса. Понятно теперь, почему автор Послания отказывается что-либо написать Диогнету в ответ на его желание: ни для автора, ни для Диогнета невозможно было — для первого — изобразить духовную сущность богослужения христианского, для второго — понять из внешнего описания то, что постигается внутренним чувством, по воле Логоса.

Как мы уже видели, Пробст не допускает такого толкования на том основании, что тогда бы вышло, что «сами христиане не понимают своих тайн. Этого, однако, составитель «Послания» язычнику сказать не мог»... Очевидно, это уже личное предположение Пробста и притом — мало основательное. Не только не было никакой невозможности для составителя «Послания» сказать подобное, но и необходимо он должен был сделать это, потому что и действительно, таинство, напр., Евхаристии, являющееся средоточием христианского богослужения, непостижимо и для христианина, как в большей или меньшей степени и все остальные таинства, ибо непостижимость есть основная черта всякого таинства.

Наконец, возьмем во внимание еще одну черту в «Послании» неизвестного автора к Диогнету: «не думай, — пишет он, — что можешь научиться от человека тайне собственного христианского богочтения».<sup>34)</sup> Откуда такая твердая уверенность у автора, если допустить с Пробстом, что он говорит о внешней стороне христианского богослужения? Ведь, именно в его же время явилось донесение Плиния к Траяну, с описанием воскресного богослужения и, как главной части его, — преломления хлеба; Плиний узнал «тайну христианского богослужения» и дал, хотя бы — допустим, — «самое бедное» описание его, — откуда же у составителя «Послания» уверенность, что этого «от человека» не узнает также и Диогнет? Что за непонятная иллюзия, не нарушаемая событиями современной жизни, как раз говорящими против этой иллюзии?..

По всему сказанному, «отчетливо выраженного учения» о «Тайноводственном учении» и в приведенных словах из «Послания к Диогнету» признать нельзя; здесь о нем так же мало говорится, как и в других разобранных нами памятниках апостольского и послепостольского времени (до конца II ст.), «неясность» которых признал сам Пробст, в надежде восполнить эту неясность свидетельством из «Послания к Диогнету». Надежда эта, однако, не оправдывается на

деле, и то обстоятельство, что никто к свидетельству «Послания» «не относится внимательно» при речи о «Тайноводственном учении», вопреки недоумению Пробста, вполне понятно, так как оно действительно, никакого отношения к ней не имеет.

Сознавая такую «неясность», а говоря точнее, — совершенное отсутствие свидетельств о существовании «Тайноводственного учения» во времена Апостолов и из преемников, католические писатели обращаются, наконец, к доказательством косвенным, к писаниям еретиков того времени. Рассмотрим и их, соблюдая, однако, возможную краткость в оценке этого рода свидетельств. Так мы можем совсем пройти мимо ссылки на практику гностиков: Василида и Исидора, установивших два рода богослужения: для «чистых» и «не чистых» (что выводится из *Clem. A. Strom* 1, 3. с. 1),<sup>35</sup> потому что от практики гностиков заключать к практике церковной — невозможно. В виду того, что гностические секты образовались под особым влиянием язычества и его философии, в особенности же — философии Пифагоровой, где, как известно, деление по степеням религиозного и нравственного совершенства было в полной силе, — источник указанной практики у гностиков гораздо правильнее и основательнее искать в отношении еретиков к гносису пифагорейцев, а — не в практике древней Церкви.<sup>36)</sup>

Более важною является ссылка на Маркиона, или, говоря точнее, — на те упреки, которые делались ему и его последователям со стороны Тертуллиана, Епифания, Иеронима и др. за его нововведение. В чем же состояло это нововведение? *Неандер* пишет: «Маркион, защитник апостольской простоты с церковной жизни, горячий противник всего иудейского, иерархического, — оспаривал нововведенное деление между оглашенными и удостоившимися причащения крещеными, отлучение их от известных, с совершением Евхаристии связанных, церковных молитв, как некоторое новшество, чуждое первоначальному духу апостольской, или, — как он говорил, *павловой* Церкви».<sup>37</sup> Такого рода воззрения Маркиона,

проведенные им в жизнь своей секты, и вызвали обличения. Тертуллиан писал: «кто оглашенный, кто верный — (у них) неизвестно: одинаково приходят, одинаково слушают, одинаково молятся, даже язычники, ежели забредут; они повергают святая — псом и жемчужины, хотя и неистинные, — свиньям. Они желают простоты, пренебрежения к обучению, заботу о котором у нас называют заманиванием; беспорядочно со всеми они имеют мир (указание на поцелуй мира при совершении Евхаристии)».<sup>38</sup> Блаженный Иероним писал: «это место (Гал 6: 6: да общается учайся словеси учащему во всех благихъ) Маркион так толковал, что полагал: и верным, и оглашенным должно молиться вместе».<sup>39</sup> Епифаний также упрекал Маркиона за то, что «тайнства у них совершаются на виду у оглашенных», что «в присутствии оглашенных они иногда дерзают совершать и тайнства».<sup>40</sup>

Очевидно, в данном случае существенное значение имеет вопрос, в чем же именно обличают приведенные церковные писатели Маркиона, и указывают ли их обличения на существовавшее будто бы в Церкви и отвергнутое Маркионом в 40-х годах II столетия «Тайноводственное учение»?

Нет. Мнение противоположное, по словам Бонвеца, в основании своем имеет «смешение закрытого богослужения с «Тайноводственным учением», — потому что из приведенных свидетельств «выступает только то, что Маркион отверг закрытое богослужение».<sup>41</sup> Богослужение у него сделалось открытым даже в той его части, в которой совершалась Евхаристия, и Неандер справедливо замечает: «не то, что язычники присутствовали при богослужении, но то, что они могли присутствовать при *всем* богослужении без различия, — это казалось непристойным Тертуллиану».<sup>42</sup> И Тертуллиан в этом случае имел, действительно, основание порицать Маркиона, так как, — как мы уже имели случай говорить, — и в апостольское время Евхаристия, по особенному характеру сего священнодействия, совершалась только в присутствии верных, и разве в виде исключения к ней и к связанным с нею молитвам допускались иногда неверные (1 Кор 14: 23).

Маркион не восстанавливал, таким образом практики Апостолов, вопреки мнению Неандера, — он неверно понял, как это можно видеть из приведенных слов Епифания, изречение апостола Павла (Гал 6: 6) и богослужение в своей секте сделал открытым для всех, что и вызвало обличения. Таким образом, нельзя видеть в этих обличениях никакого отношения к «Тайноводственному учению», так как закрытое богослужение и «Тайноводственное учение», как уже было сказано, совсем не одно и то же. — Именно различие это и упускают из виду в данном случае католические писатели: Гефле,<sup>43</sup> Пробст,<sup>44</sup> и др.

Мы позволяем себе пройти затем, не останавливаясь, мимо приводимых католическими писателями свидетельств из «Климентин» и «Recognitiones»,<sup>45</sup> в виду сомнительности этих памятников, темноты их свидетельств, а также — неопределенности времени их происхождения. К подтверждению католического мнения о времени возникновения «Тайноводственного учения» — они служить во всяком случае не могут.

Обзор косвенных доказательств существования «Тайноводственного учения» во времена послеапостольские мы заключим разбором ссылки католических писателей на Цельса,<sup>46</sup> называющего учение христианское — таинственным учением (δογμα χριστιανον). Ориген, приводя слова Цельса, возражает, что, если грекам и варварам дозволено скрывать свои тайны, то и христианам Цельс не может сделать упреки за сохранение своих тайн.<sup>47</sup> — Пробст по поводу этих слов замечает: «упрек Цельса должен был направляться именно против христианской «Disciplina arcanum», и она поэтому была в полном действии около половины второго столетия».<sup>48</sup>

Но дело в том, что сам Ориген объясняет слова Цельса, как сказанные о вечерах любви (агапах).<sup>49</sup> С другой стороны, можно предположить, что Цельс говорит о непостижимости догматов христианских, как именно и предполагает в другом месте также Ориген.<sup>50</sup> В первом случае речь Цельса касается только закрытого христианского богослужения, а не «Тайноводственного учения»; во втором же она и вовсе никакого отношения к последнему, очевидно, не имеет.

Доселе мы, рассматривая основания, приводимые католическими писателями в подтверждение их мнения о существовании «Тайноводственного учения» в Церкви времени Апостолов и непосредственно за ними следующего, ограничивались отрицательным разбором их, т. е. доказывали только, что они — недостаточны для своей цели. Теперь мы подошли к историческому свидетельству, положительно говорящему против католического мнения. Разумею Апологию Иустина Философа (†165).

В первой своей Апологии Иустин Мученик, обращаясь «к Императору Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому, Августу Кесарю... к священному Сенату и ко всему народу Римскому»<sup>51</sup> (след., к язычникам), упоминает о разных нелепых обвинениях на христиан.<sup>52</sup> Преследуя одну цель — рассеять эти ложные обвинения путем откровенного объяснения, он пишет: «... я изложу, каким образом мы посвятили самих себя Богу, обновившись чрез Христа, — чтобы, если опущу это, не подумали бы о мне, что я лукавлю в своем объяснении»...<sup>53</sup> И затем он довольно подробно говорит о Крещении<sup>54</sup> и Евхаристии.<sup>55</sup> Вся его Апология не носит никаких следов ограничивающего влияния, связанного с системой «Тайноводственного учения». Иустин совершенно открыто говорит о всем, что вызывало подозрения у язычников, хотя бы дело касалось величайших таинств Крещения и Евхаристии. «Он так мало знает в своей Апологии об основах и законах молчания, — говорит Цецшвитц, — что поистине только католические писатели могут надеяться обессилить этот аргумент».<sup>56</sup> Впрочем, и некоторые католические писатели понимают его силу: католик Альбаспинеус, например, прямо говорит: «христиане первых веков охотно раскрывали свои тайны, как это видно из примера Иустина».<sup>57</sup>

Но обычно католические писатели видят в Апологиях Иустина явление исключительное и потому ничего не говорящее против существования «Тайноводственного учения» в то время. — Чем же обуславливалась исключительная свобода

раскрытия таин христианских в Апологиях Иустина? Нужно, отвечают католические писатели; христиане подвергались тогда обвинениям в самых гнусных и тяжких преступлениях: в их собраниях, по мнению язычников, совершалось людоедство, происходил *Oedipodeus concubitus* и т. п. Для рассеяния и уничтожения этих слухов нельзя было сделать ничего другого, кроме «простого и открытого изложения религии христианской».<sup>58</sup>

«В нужде же, как мы знаем из Оригена и Тертуллиана, считалось дозволенным и пред неверующими молиться и совершать Евхаристию, а также говорить о ней; в нужде можно было говорить о том, что собственно должно проходить молчанием».<sup>59</sup> По нужде и Апостол совершил Евхаристию на корабле (Деян 27: 35). Такою дозволенностью нарушать по нужде запрет «Тайноводственного учения» объясняется появление и Аполлогий Иустина. Следовательно, их появление против существования его в то время несколько не говорит.

Вся сила такого рассуждения лежит в предположении, что обстоятельства времени, среди которых явились Аполлогии Иустина, были вполне исключительными, как ни в какое другое время, требовавшими появления произведения, именно подобного характера. Исключительность же обстоятельств выражалась, как уже сказано, в грубых обвинениях, а так же «в великом недоверии к христианам и их правоте», вызванном «грозными обличениями» известного письма Плиния к Траяну.<sup>60</sup> Можно ли, однако, подобные обстоятельства назвать исключительными?

Ни в каком случае. Упомянутые обвинения против христиан были и до, и после Иустина, и его время в этом отношении представляется так же мало исключительным, как и в отношении придворных мнений о христианах, которые не могли стать во всяком случае хуже чрез появление довольно скудного содержанием и бесцветного, по словам самого же Пробста,<sup>61</sup> письма Плиния. Уже в первом столетии явились обвинения, о которых идет речь. Уже Тацит говорит о людях, «отвратительных преступлениями, которых толпа

называет христианами», уже он христианство называет «гибельным суеверием», приверженцы которого отличаются «беспощадной жестокостью и позорными деяниями».<sup>62</sup> Были эти обвинения и после Иустина. — Тациан писал: «почему вы ненавидите следующих слову Божию, как самых презренных? У нас нет людоедства. Будучи просвещенными, вы оказались лжесвидетелями».<sup>63</sup> Афинагор принужден был опровергнуть слухи о теистических обедах и *Oedipodeus concubitus*. О таких же обвинениях говорит и Тертуллиан, замечая, однако, что со времен Тиверия никто не мог указать ничего подобного у христиан (Apol. с. VII). Ориген приписывает происхождение этих обвинений иудеям (Cr. Cels. VII) и т. д.<sup>64</sup>

Итак, время Иустина Мученика совершенно не может быть признано исключительным в указанном отношении; более того, должно сказать, что если бы такие обстоятельства времени, каковы были при Иустине, давали право нарушать на законном основании запрет «Тайноводственного учения», то он не соблюдался бы никогда совершенно, и всякий писатель церковный, а в особенности — всякий апологет необходимо должен был бы касаться всего круга предметов, обреченных на тайну. И, однако, Иустин представляет, несомненно, исключение, и все последующие апологеты, зная о существовании ложных обвинений и даже упоминая о них, не считают возможным для разоблачения их поступать подобно Иустину.<sup>65</sup> Где же причина такого явления? Очевидно, — в том, что при Иустине в Церкви еще не существовало «Тайноводственного учения», после же него оно, как известное явление в церковной жизни, получило полное значение, отражаясь в посланиях последующих апологетов недомолвками и умолчанием об известных предметах.

Пробст указывает на то, что Иустин Мученик не сказал ничего в своей Аполлогии, что бы не дозволялось сказать при существовании «Тайноводственного учения». Так, о Крещении здесь сказано не более, чем в сочинении Тертуллиана «De baptismo», и менее, чем в «Постановлениях Апостольских», равно как и об Евхаристии сказано у него менее, чем



во второй же книге «Постановлений». А между тем указанные книги относятся уже к тому периоду, когда существование «Тайноводственного учения» признается всеми. Почему же появление этих книг не признается противоречащим его существованию, а Апология Иустина признается таковою? <sup>66</sup>

Но не должно забывать, что Апология Иустина была написана для язычников, тогда как указанные книги, напротив, были предназначены к обращению в среде христиан, должны были служить руководством в богослужебных действиях. Если бы действие системы «Тайноводственного учения» простиралось и на такие сочинения, тогда бы тайноводственные поучения Кирилла Иерусалимского и вовсе были бы вопиющим нарушением его, чего, однако, не допускают и католические авторы. Можно указать на пример, приведенный и Гефеле (католический писатель), из которого со всею ясностью следует, как различно отражалось действие системы «Тайноводственного учения» на письменных трудах того времени, смотря по кругу читателей, для которых они предназначались. Приведем этот пример в изложении его у Гефеле: «в одной церкви в Константинополе произошло смятение, и при этом Св. Чаша была опрокинута. В своем послании к папе Иннокентию Златоуст об этом пишет совершенно открыто: *Кровь Христа была пролита*. Здесь, в письме к папе, не было никакого основания выражаться прикровенно. Но когда Палладий в своем житии Златоуста вспоминает этот случай в словах: они открыли символы, которые известны были верующим, по причине *Disciplina arcana*, он выражается здесь невразумительно, потому что книга, предназначенная для обнародования, могла читаться и язычниками». <sup>67</sup> Как же Апологии Иустина, прямо адресованные язычникам (с. 1), ставить в параллель с такими памятниками, как книга «о Крещении» (*De baptismo*) Тертуллиана и 2-я книга Постановлений Апостольских?..

Рассматривая Апологию Иустина, мы не находим в ней и следов, по которым можно было бы заключить, что автор знает о существовании «Тайноводственного учения» и сознает,

что он нарушает его священную тайну своею Апологией, вынуждаемый к тому обстоятельствами времени. Вместо какой-либо более или менее значительной оговорки, он довольствуется кратким замечанием: «я изложу, каким образом мы посвятили самих себя Богу, обновившись через Христа, — чтобы, если опущу это, не подумали о мне, что я лукавлю в своем объяснении». <sup>68</sup> Как ни старается Пробст расширить значение этих слов <sup>69</sup> — они все же мало походят на какое-либо самооправдание, и в них нельзя усмотреть и малейшего указания на «Тайноводственное учение». Язычники обвиняли христиан в различных преступлениях. Автор Апологии, стремясь рассеять эти обвинения путем действительного ознакомления язычников с христианством, заявляет, что он будет писать обо всем — и между прочим — о самых важных христианских священнодействиях — подробно и безо всякого опущения, чтобы язычники не заподозрили лукавства, т. е. намеренного умолчания о том, в чем, — могли подумать они, — и скрывалось именно преступление. Всякий обвиняемый стремится уверить своих обвинителей, что он говорит все откровенно и искренно, — это говорит и Иустин, представитель обвиняемых христиан. Ничего более из его слов вывести нельзя.

Этим и исчерпываются вполне все возражения католических писателей по поводу Апологии Иустина Мученика. Рассмотревши эти возражения, нельзя не согласиться с Бонвечем, назвавшем все их аргументы в данном случае — «дутьями» (*futil*). <sup>70</sup> И как католики ни стараются оправдать Иустина, а все же, если бы «Тайноводственное учение» действительно существовало в его время в Церкви, — он был бы виновен, как изменник тайнам Церкви. <sup>71</sup>

## V

То, что мы обозначили именем «Тайноводственного учения», и что обычно в церковно-исторической науке обозначается не вполне удачным термином *Disciplina arcana*, — явилось в христианской Церкви не ранее конца II столетия.

Предел времени, ранее которого «Тайноводственное учение» не могло явиться в Церкви, указывают творения Иустина, а также и Ириней Лионского, подобно Иустину очень подробно еще говорящего об Евхаристии с обрядовой ее стороны.<sup>72</sup> Бонвеч относит появление его в Церкви приблизительно к 180 г.,<sup>73</sup> Т. Гарнак — к последней четверти II столетия.<sup>74</sup> Но должно заметить, что определить с точностью время его появления — нельзя, и совершенно понятно — почему. «Тайноводственное учение» и на самом деле не могло явиться сразу, — как известное направление в церковной жизни, оно входило в нее постепенно, до того времени, пока не явилось в полной своей силе, — таким временем были уже IV и V века.<sup>75</sup> Таким образом, в конце II в. и начале III-го можно указать только «тихие начала» возникновения в Церкви «Тайноводственного учения».<sup>76</sup> Такие «начала» находим мы у писателей этого периода: Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена и др.

Так Климент пишет: «я пропускаю нечто нарочито, делая разумный выбор в повествовании (εὐλεγων ἐπιστημὴνως), боясь писать о том, о чем и говорить опасаясь».<sup>77</sup>

Тертуллиан, говоря о неудобствах брака христиан с язычниками, замечает: «предосудительно, что язычники знают наше, что мы принуждены делиться с ними знанием, что наши религиозные дела зависят от их благосклонности. Нельзя сказать, что не знает чего-либо тот, кто допускает это. Когда же должно бывает скрываться, потому что он (муж-язычник) не дозволяет, то рождается страх. Но Св. Писание заповедует и то, и другое: служить Господу, не сообщая о том другому, а также — без утеснения. Не пометайте бисер ваших пред свиньями, да не поперут их ногами своими и вращаясь расторгнут вы... Ваши бисеры суть символы, повседневно в христианском обиходе употребляемые».<sup>78</sup> В другом случае он прямо указывает на тайну, как на необходимую принадлежность христианских таинств, ибо — «формой всех таинств требуется молчаливая вера (fides silentii)... Ежели сохраняются в тайне таинства Самофракии и Элевзинския, то — насколько

более те, которые, будучи выданы, — в то время, как вызывают человеческое наказание, блюдут еще и божеское»<sup>79</sup>

У Оригена уже часто встречается та обычная формула умолчания, с которою обходились все относившиеся к «Тайноводственному учению» предметы: «об этом знают посвященные» (ἰσῶσι μεμυημένοι).<sup>80</sup> Кроме того, у него много мест, указывающих на существование «Тайноводственного учения». Из них мы приведем два — выразительнейшие. В толковании на Чис 4: 18<sup>81</sup> он между прочим говорит: «возвысья от буквального к духовному пониманию. Когда один из тех, которые служат Богу, достоин понять божественное и созерцать тайны, к каковому созерцанию остальные менее способны, то он есть Аарон и сын Ааронов: ему открыть доступ к тому, к чему другие не дерзают приступать. Ему таким образом, открыт и отверст Ковчег Завета, он видит урну с манною, он видит и познает алтарь примирения. Но тот, которому открыто это и доступно духовное познание, должен также знать, что ему не предоставлено открывать и делать известным это тому, кому оно не должно быть открываемо; но иное он должен скрывать и открывать только достойным».<sup>82</sup> В другой своей проповеди Ориген еще более выразительно говорит: «пришедши ко Христу, — истинному священнику, с особым тщанием поучайся о Крови Слова и слушай, как Сам Он говорит: сия есть Кровь Моя, яже за вы изливаемая во оставление грехов. Наученный тайнам (imbutus mysteriis) знает о Теле и Крови Слова Божия... Не будем, однако, заниматься предметами, которые знающим известны, а незнающим и открыты быть не могут».<sup>83</sup>

Достойно внимания, что в это время, — в особенности же во время Киприана, в запрещениях допускать неверных к известным богослужениям, последние именуется не только «неверными», но — и «непосвященными» (ἀσυντοι). В основании закрытости богослужения в известных его частях, следовательно, лежит теперь не только неудобство совершения Евхаристии пред неверными, — как то было при Апостолах и в ближайшее к ним время, — но и нечто другое, выражавшееся

в делении людей на посвященных (μεμυημένοι) и непосвященных (ἀμυητοί). Так в постановлениях Апостольских, первые VI книг которых появились во время Киприана,<sup>84</sup> читается: «пусть охраняются двери (во время Евхаристии), чтобы не вошел неверный или непосвященный».<sup>85</sup> Верные получили звание «посвященных» (μεμυημένοι), а о Крещении, вводящем в среду верных, передавалось глаголом «посвящать» (μυηθαι).<sup>86</sup> Так мало-помалу в язык церковный входила новая, особая терминология, имевшая прямое отношение к «Тайноводственному учению» и достигшая в последующее время совершенного развития.<sup>87</sup>

## VI

Вслед за определением времени возникновения «Тайноводственного учения» в Церкви, укажем теперь же содержание его, т. е. круг предметов, входивших в его состав, так как это имеет существенное значение для определения характера самого явления. Действительно, исследование содержания «Тайноводственного учения» прямо подтверждает то, уже высказанное нами соображение, что в христианстве не могло быть ничего подобного языческому тайному учению, что по самому характеру своему, как абсолютная истина и свет миру, оно противится всякому преднамеренному утаению и сокрытию, — подобно будучи светильнику, поставленному на свещнице (Мф 5: 15): содержание «Тайноводственного учения» в христианской Церкви *не обнимало догматической стороны христианской религии, а простиралось только на ее богослужение, точнее — на таинства Церкви*. Частная попытка — и христианские догматы включить в состав «Тайноводственного учения» в так называемом Александрийском гносисе (или «Тайном богословии» — «Theologia arcana»), не встретившая нигде в Церкви сочувствия себе и подражания, показывает, как мало отвечала она общехристианскому сознанию.

Догматы не входили никогда в состав «Тайноводственного учения». Если же, тем не менее, и о догматах умалчивалось с церковной кафедры, и в перечислении предметов,

которых не должна была касаться церковная проповедь в то время, когда, несомненно, в полном развитии была практика «Тайноводственного учения», упоминались и истины чисто догматические, то это объясняется из других причин и побуждений. Так, например, Ориген говорит: «тем, которые по возрасту еще дети, не служит к пользе, когда они слышат о благодати и любви Бога, так как они могут быть легкомысленными и презирать эти блага».<sup>88</sup> И в другом случае он же говорит, что проповедники «не должны возвещать о святом Семеи, Слове от Отца, Сыне и Св. Духе, о воскресении, наказаниях, блаженстве, о Законе, о пророках, — кратко о том, что Св. Писание содержит в частности, прежде чем они (т. е. слушатели) не будут иметь сердец, возделанных в восприимчивую почву».<sup>89</sup>

Василий Великий говорит: «из сохраняемых в Церкви догматов и проповеданий (χρηματων) — некоторые мы имеем из наставления письменного, а другие мы получили возвещенными нам тайно, в предании Апостольском. Ибо иное есть догмат и иное — проповедание (χρημα); догматы хранятся в тайне (умалчиваются), а проповедания (χρηματα) — обнародуются».<sup>90</sup>

Что касается слов Оригена, то они объясняются легко, так как сами определяют тот случай, какой имел в виду Ориген, когда он высказался таким образом. Речь его идет, очевидно, относительно оглашенных, «детях по возрасту»; следовательно, Ориген говорит не вообще о непозволительности в проповеди касаться указанных догматов, но только о неудобстве раскрывать пред людьми, еще недостаточно усвоившими основные истины христианства, более высокие и глубокие его истины, те истины, которые они «по легкомыслию» могли счесть за предлог к нестрогой нравственной жизни (напр. о любви и благодати Божией). Но что Ориген не имел в этом случае в виду церковной проповеди вообще, — это достаточно видно из того, что в сочинении «Против Цельса» он ставит последнему на вид общеизвестность истин о рождении Иисуса от Девы, Его распятии, Его втором

пришествии на суд.<sup>91</sup> Такому заявлению, очевидно, противоречили бы его собственные слова о непозволительности открытой проповеди этих истин, если только не предположить, что слова эти имели отношение действительно лишь к оглашенным. Последним в древней Церкви старались сначала, как можно яснее, изложить нравственное учение религии христианской, как наиболее доступное для человека и в то же время — наиболее необходимое для него.<sup>92</sup> Ориген же указывает на такой порядок в ходе древне-церковного оглашения. Разъясняя в одной беседе значение хлеба в мистическом толковании этого слова, он видит в нем указание на таинство Евхаристии, однако, не считает себя в праве подробно раскрывать этот предмет и обрывает свою речь словами: «относительно этого я, однако, не имею говорить более» (ясное указание на «Тайноводственное учение»). После этого он переходит к понятию о хлебе в нравственном, практическом приложении этого понятия и здесь различает между хлебом священническим и обыкновенным. Священнический хлеб — это толкование и возвешение истин, более высоких и глубоких, а «обыкновенный хлеб есть каждое слово, чрез которое слушатели без различия научаются относительно дел милосердия и общей добродетели».<sup>93</sup> Итак, без различия всем предлагавшееся учение, т. е., не только для хорошо уже знакомых с христианством, но и для оглашенных, и для язычников, — заключалось в нравственном наставлении. Догматы же до времени не сообщались оглашенным, — но, очевидно, это было лишь педагогической мерой, а не следствием воззрения на догматы, как на истины, подлежащие тайне. Таким образом к «Тайноводственному учению» изъясняемые слова Оригена не имеют отношения.

Гораздо труднее для объяснения слова Василия Великого. Скорее всего в них должно видеть указание на так называемые «правила веры» (*regula fidei*). «Они были образцом для учительной деятельности и, как таковые, — не были публикуемы, хотя и были источником, из которого вытекала миссионерская проповедь, оглашение, церковная проповедь и

Символ»,<sup>94</sup> — говорит Пробст, в чем с ним согласен и Цецшвитц.<sup>95</sup> Так получалось, что правила веры (*regula fidei*) в одно и то же время были и тайною, и — догматами (*δογματα*), — когда они хранились в тайне, — и «проповеданиями» (*χηρουμεατα*), — поскольку содержание их возвещалось всем.

Кроме этих свидетельств, да еще разве слов Евлогия Александрийского, писавшего с точки зрения Александрийского гносиса («Тайного богословия» — *Theologia arcana*),<sup>96</sup> не нашедшего приема в остальной Церкви, — нельзя более найти указаний, чтобы догматы входили когда-либо в состав «Тайноводственного учения».<sup>97</sup>

Можно указать только один догмат, который, по-видимому, относился к «Тайноводственному учению». Это был догмат о Пресвятой Троице. О нем Св. Кирилл Иерусалимский писал: «Язычнику мы не раскрываем тайн об Отце, Сыне и Св. Духе».<sup>98</sup> Но историческое исследование не оставляет сомнения в том, что не самая догматическая истина о троичности Лиц в Боге обрекалась на тайну, а лишь та формула, в какой она была изложена в крещальном Символе, сама же по себе она часто и подробно излагалась с церковной кафедры.<sup>99</sup> А крещальный Символ в свою очередь относился к «Тайноводственному учению» только по богослужебному своему употреблению — в таинстве Крещения.

«Тайноводственное учение» относилось только к богослужебным обрядам и в особенности — к таинствам Церкви. Но и относительно таинств можно было говорить с двух сторон: или излагать догматическое учение о них, об их сущности и о божественной благодати, подаваемой в каждом таинстве, или же — излагать внешний обряд и богослужебную обстановку таинств. Не одинаково было отношение «Тайноводственного учения» к этим двум сторонам, с которых можно было говорить о таинствах. Оно совершенно не касалось догматической стороны таинств, и потому в святоотеческих творениях можно встретить весьма много рассуждений относительно последней. Но совсем иное наблюдалось относительно обрядовой стороны таинств: она была обречена на полную тайну.

«С каким трудом можно собрать рассеянные там и здесь заметки в древне-отеческих писаниях, чтобы получить образ раздаяния таинств!» — замечает по этому поводу Пробст.<sup>100</sup>

Прежде всего предметом «Тайноводственного учения» являлись таинства Евхаристии и Крещения с их обрядовой стороны. «На таинстве Евхаристии «*Disciplina arcana*» отразилась с самого начала выразительнейшим образом, — «замечает один ученый исследователь».<sup>101</sup> Василий Великий писал: «слова призывания при возношении Евхаристии и Чаши благословения кто из Святых оставил нам написанными?».<sup>102</sup> Блаженный Августин писал, что оглашенным неизвестно, «что полагается на Алтаре и что принимается в полной благочестивой радости, где и каким образом совершается и воспринимается на пользу духовную».<sup>103</sup> В другом месте еще яснее: «как мы слышали, в свят. Евангелиях говорится, что Господь Иисус Христос убеждал обещанием вечной жизни к ядению Своего Тела и питию Своей Крови. Что вы слышали, то не все поняли. А верные и крещенные знают, что сказано. Если некоторые между вами до сих пор называются оглашенными, или «слушающими», — то могут ли они быть «слушающими» и — понимающими то, что говорится? Итак, речь наша касается и тех, и других: которые уже ядят Тело Господне и пьют Кровь Его, — пусть размышлят, что ядят и что пьют. А которые не ядят и не пьют еще, — пусть поспешат к такой пище, быв приглашены».<sup>104</sup> Св. Иоанн Златоуст пишет: «посвященные знают (*ισακτιν μυσταγοουμενοι*), ибо они водою возрождены и Кровию и Телом напитаны».<sup>105</sup> С не меньшей таинственностью говорит он и в других случаях об Евхаристии, приписывая знание о ней только посвященным, например: «они познали, что это есть мед, чрез который мы получаем жертву страшную».<sup>106</sup>

Можно было бы привести множество примеров в том же роде, но достаточно и приведенных, чтобы понять, что именно хранилось в тайне относительно Евхаристии. Возьмем для примера только что приведенные слова Августина: он свободно говорит об установлении таинства Евхаристии, об его

значении для вечной жизни, но свидетельствует, что как и в чем воспринимаются Тело и Кровь Господни, оглашенные не знают. Ясно, что тайною для них был самый обряд совершения таинства Евхаристии, виды ее (хлеб и вино); это подтверждают и все другие свидетельства.

Предметом строгой тайны было и таинство Крещения с обрядовой своей стороны. Для подтверждения этого, как и относительно Евхаристии, можно было бы привести множество свидетельств, но так как в этом не усматривается никакой нужды, то приведем для примера лишь два особенно выразительные места из святоотеческих писаний того времени. Так блаженный Феодорит, приступая к речи о таинстве Крещения, заявляет: «здесь есть нужда в более тайных словах».<sup>107</sup> Златоуст о Крещении говорит: «с одной стороны, я желаю сказать это тебе яснее, а с другой — не осмеливаюсь по причине (присутствия) непосвященных. Они препятствуют нам вести рассуждение, приводя в необходимость или не говорить ясно, или — предлагать им недозволенное к проповеди».<sup>108</sup>

Относительно воды в таинстве Крещения умалчивать было нельзя, по замечанию Ботвеча,<sup>109</sup> в силу распространенности употребления ее в древности, как знака вступления в какое-либо (особенно религиозное) общество, точнее же и вернее — в силу общеизвестности его в мире иудейском и христианском (крещение Иоанна Крестителя, крещение от него Самого Господа). Поэтому тайна не соблюдалась относительно вещества таинства Крещения, но зато она распространялась на тесно связанные с Крещением: помазание елеем, отречение от дьявола, молитву Господню и в особенности — на Символ Крещальный.

О помазании елеем и отречении от дьявола, как предметах «Тайноводственного учения», говорят Василий Великий и папа Иннокентий I.<sup>110</sup>

Содержание молитвы Господней не могло быть сохранено в тайне, — напротив, оно являлось одним из главных предметов катехизического обучения. Тертуллиан, Ориген и Св. Григорий Нисский обнародовали свои комментарии на

него, — а между тем св. Амвросий Медиоланский предостерегает своих слушателей: «опасайся, чтобы неосторожно ты не разболтал тайны Символа или — молитвы Господней».<sup>111</sup> Тайна молитвы Господней должна быть понимаема только в том смысле, что до вступления в число верующих — оглашенных и неверным запрещалось говорить об ее богослужебном употреблении и не давалось права молиться словами этой молитвы.<sup>112</sup>

Следовательно, и молитва Господня подлежала тайне именно только по своей связи с Крещением, в котором верующие получали право на обращение ее к Богу, и еще более — с Евхаристией, где она торжественно читалась в первый раз новокрещеными.<sup>113</sup> Эти два таинства окружавшую их тайну простирали и на связанные с ними обряды и молитвы, и среди последних — прежде всего и молитву Господню, имевшую особое значение при совершении обоих таинств.

Еще строже соблюдалась тайна относительно Символа крещального. Еще до возникновения в Церкви «Тайноводственного учения», он уже окружался тайною — с одной стороны — из видов педагогических при оглашении, с другой — как *tessara* — лозунг, пароль для христиан, лозунг Церкви, воинствовавшей с языческим миром.

Кроме таинств Крещения и Евхаристии, предметом «Тайноводственного учения» являлись и все прочие таинства<sup>114</sup> и так же — с обрядовой стороны их. Должно, впрочем, заметить, что остальные таинства подлежали не столь строгой тайне, как Крещение и Евхаристия, и нужно думать, что и вообще тайной они облекались только по уподоблению этим двум таинствам.

Ввиду того, что обрядовая сторона таинств была, таким образом, неизвестна для оглашенных до самого момента полного вступления их в Церковь, явилась необходимость наставления их относительно ее, и ответом на эту нужду явилось так называемое Тайноводство (Св. Кирилл Иерусалимский).<sup>115</sup>

## VII

Разбор церковно-исторических свидетельств не оставляет сомнения в том, что «Тайноводственное учение» возникло в христианской Церкви не сразу, а лишь к концу II столетия и что оно простиралось только на богослужение, частнее — на таинства церковные, а не на догматы веры. В установлении этих двух исторических фактов мы имеем достаточное возражение против того преувеличенного значения, какое придают «Тайноводственному учению» в истории христианского верования католические богословы. Но еще опаснее в этом случае *взгляды протестантских ученых*, которые, признавая и то, и другое, т. е. и позднейшее, а не изначальное, происхождение «Тайноводственного учения» в Церкви, и его отношение только к богослужению, тем не менее видят в нем признак и доказательство глубокого искажения христианской религии, повреждения ее в самом существе идеями иудейства и язычества. Разбор и опровержение этих взглядов представляет особую важность, и поэтому на них должно остановиться подробнее.

Представителем протестантских ученых в настоящем случае является Бонвеч.<sup>116</sup> В основе его взгляда лежит та главная мысль, что тайна есть отличительный признак языческих мистерий.<sup>117</sup> Это дает ему повод делать тот вывод, что молчание всех последующих за Иустином и Иринеем церковных писателей относительно богослужебных действий в христианстве должно объяснять не иным чем, как тем, что и в христианстве явились мистерии, и, как неизбежная спутница их, — строгая тайна: «основание *Disciplina arcani* — во взглядах на христианские таинства, как на мистерии».<sup>118</sup> Но как возможно было перенесение в христианство языческих мистерий, когда они всегда так горячо были осуждаемы Отцами Церкви, когда противоположение всему языческому было столь сильно в христианской Церкви, — в особенности в то время? <sup>119</sup> Ответом на этот вопрос служит у Бонвеца указание на дух законности, унаследованный от иудейства и с самого раннего времени начавший отражаться и в христианской Церкви,<sup>120</sup> — уже в «Послании Варнавы» и «Пастыре»

Эрмы можно (будто бы) видеть проявление стремления к подзаконности. Но особенно сильно это направление сказалось в монтанизме.<sup>121</sup> Здесь же со всею силою сказалась и *дуалистическая идея, лежавшая в основе языческих мистерий*.<sup>122</sup> «Печать этой идеи выразительно носят на себе» отличительные признаки монтанизма: однократный брак, узаконенные им посты и пророчество, охранявшее строгость покаянной дисциплины.<sup>123</sup> Монтанизм «был отвергнут в Церкви, но все монтанистические элементы ни коим образом вместе с тем не были удалены».<sup>124</sup> «Такой же законченный дуализм» выразился теперь в епископской власти, благодаря которой в Церковь привзошло то же языческое, основанное на дуалистической идее, деление на классы, только в другом виде. Клир (особенно епископы) был тем же высшим классом, теми же «гностиками» — и притом еще с большим значением, — миряне же были низведены на степень «душевных» христиан.<sup>125</sup> Вместе с тем явился взгляд «на примирение (людей с Богом чрез Христа), как на не полное, но восполняемое чрез деяние человека»<sup>126</sup> (таинства).

Все указанные изменения в церковной жизни, с точки зрения излагаемой теории, служат несомненным доказательством приведших в нее при посредстве монтанизма идей: законности, унаследованной от иудаизма, и дуализма, перешедшего из язычества. Идея законная слилась в Церкви с дуалистическою идеей, и последствием их вторжения в церковную жизнь было полное изменение всего строя последней. Это изменение не могло не коснуться и богослужения христианского. Здесь господство двух названных идей и отразилось в том характере языческих мистерий, какой приняло с этих пор все христианское богослужение. Если, действительно, языческие мистерии не могли *непосредственно* перейти в христианство, в силу господствовавшего в христианском обществе отвращения ко всему языческому, то это легко могло случиться *посредственно*, т. е. чрез предварительное усвоение христианством указанных выше двух идей. Идея законности облегчила усвоение чисто языческой идеи

дуализма, а эта последняя со внутреннею необходимостью вызвала появление в христианском богослужении мистерий, как только она была усвоена христианами.

Новый характер, усвоенный христианским богослужением, характер мистерий, обнаружился с особенною силою в чрезвычайных полномочиях клира при совершении таинств,<sup>127</sup> — священник теперь являлся посредником между Богом и миром, утратившим право непосредственного священства...<sup>128</sup> Усвоив себе такой взгляд, Церковь окончательно стала на точку зрения языческих мистерий. На христианское богослужение была перенесена вся обстановка последних и особенно — та строгая тайна, какая соблюдалась относительно их. Так и явилось в Церкви «Тайноводственное учение».

Такова сущность разбираемого мнения; основы его — идеи законности и дуализма, представляемые, как первоисточник появления в христианском богослужении мистерий и отсюда — тайны, создавшей всю систему «Тайноводственного учения». Особенное значение приписывается идее законности, потому что, по изображению самого Бонвеца, она послужила посредством, при котором совершилось усвоение Церковью языческих идей и понятий,<sup>129</sup> — и потому прежде всего является вопрос: подлинно ли в Церкви так сильна была «законная» идея?

Что древней Церкви приходилось выдерживать борьбу — и борьбу притом весьма нелегкую и многократно возобновляющуюся, с перешедшим от иудаизма духом законности, этот отрицать, конечно, нельзя — в виду исторического факта существования многих ересей, возникших именно на этой почве. Но чтобы вопреки той упорной борьбе, какую вела с этими ересями Церковь, они все же проникли в Церковь и мирно ужились с учением ее, — этого прежде всего нельзя доказать исторически. Быть может, именно поэтому другой представитель разбираемого мнения — Гарнак и не пытается доказать водворение в Церкви «законной» идеи фактическими данными (каковы у него, действительно, совершенно отсутствуют), а просто замечает, что «принцип законности для своего возникновения и водворения вовсе не нуждается в особых воздействиях и

побуждениях извне. Он лежит в самой человеческой природе, составляет существенный и всеобщий недуг ее в области религии и господствует поэтому в равной степени и над всеми нехристианскими религиями». <sup>130</sup> Дело, таким образом, совершенно отрывается от почвы фактов и переносится в область априорных рассуждений и мнений о событиях церковной жизни, причем в основу полагаются также личные мнения о свойствах человеческого ума и вообще природы... Насколько подобный метод уместен в истории, — предоставляется судить каждому. Между тем, в существе дела тому же методу следует и Бонвеч; действительных данных в пользу его мнения о водворении в Церкви законнического направления — чрезвычайно мало, и все они условны и шатки, тогда как самый факт этот выдается им за непререкаемый и несомненный.

Могут ли считаться, в самом деле, за действительные доказательства его мнения ссылки на «Послание Варнавы», «Пастырь» Эрма и на Иустина? Никким образом, — и сам Бонвеч сознается в этом, указывая, что если в «Послании Варнавы» и упоминается «о законе Господа нашего Иисуса Христа», то лишь в том смысле, что «христиане чрез отпущение грехов сделались новыми». <sup>131</sup> Об Иустине Мученике, также пользовавшемся словом «закон», Бонвеч сам говорит «что он был под препобеждающим влиянием Павловых мыслей» <sup>132</sup> и следовательно, не мог быть защитником Ветхозаветной законности. Ничего не говорит и ссылка на «Пастырь» Эрма. Вот приводимые Бонвечем слова из него: «если ты что-либо сделаешь сверх заповеди Божией, не сомневайся, что себе приобретешь большую честь и будешь славнее у Бога». <sup>133</sup> Спрашивается: можно ли видеть в этих словах указание на учение о сверхдолжных заслугах (одно из обнаружений идеи законности)? Быть более или менее славным у Бога — неужели это одно и то же, что иметь или не иметь сверхдолжные заслуги? Да и можно ли вообще из такой отрывочной фразы делать какие-либо выводы и заключения?

Что же касается до «стремления Эрма к омирщению Церкви чрез строгие законы церковной дисциплины», до «склонности к аскетизму» — (что Бонвеч усматривает в Sim.

IX, 11), <sup>134</sup> — то ни то, ни что другое ровно ни о чем не говорит, если не вытекает из какой-либо «двуалистической» идеи, чего, однако, и сам Бонвеч не пытается доказать относительно Эрма.

Вот и все свидетельства Бонвеча в пользу его мнения о «раннем вступлении христианской Церкви на путь ложной законности». <sup>135</sup> Далее он прямо переходит к монтанизму, «под влиянием которого главным образом совершился переворот к неевангельскому католицизму», <sup>136</sup> т. е. к идее строгой законности, — и говорит о влиянии его на Тертуллиана и многих христиан Запада. Влияния этого отрицать, конечно, нельзя, но вопрос в том: что было причиною и что было следствием такого влияния?

Причина увлечения монтанизмом лежала не в ином чем, как в строгости тех нравственных требований, какие предъявлял он к своим последователям. Это, как известно, привлекло к нему Тертуллиана, это же дало ему многих последователей и вообще на Западе. В своем сочинении, посвященном исключительно исследованию о монтанизме, <sup>137</sup> сам Бонвеч говорит, что ко времени появления монтанизма в Риме — «не в первый раз западное христианство было смущаемо вопросом, как охранить и противопоставить истинное христианство проникающим в Церковь грехам». В этом и нужно искать причину успехов монтанизма везде, где он появлялся, — в том числе и на Западе. Отсюда же можно заключить и о тех следствиях, какие мог произвести монтанизм там, где он, после недолговременного торжества, «был отвержен Церковью», и только «не были удалены все его элементы». Можно допустить, что эти элементы действительно еще жили некоторое время в Церкви, но имели отношение только к нравственной жизни ее, выражаясь в более строгих нравственных воззрениях и требованиях. В теоретической части своего учения монтанизм следов не оставил, да и не мог оставить, потому что развитием этой стороны он вовсе не отличался.

Впрочем, Бонвеч и Гарнак и сами не указывают, чтобы в Церкви сохранились какие-либо теоретические воззрения монтанизма. Следовательно, по их мнению, законническая идея, лежащая в основе монтанизма, проникла в христианское



общество единственно чрез усвоение нравственных его требований. Но требования монтанизма относительно нравственной жизни человека, если и имели в основании своем идею законности, то не настолько сильно выражали ее, чтобы исполнение их влекло за собою усвоение этой идеи. В существе дела требования эти были христианскими, только проводимыми с излишнею, усиленною строгостью. Самая же это строгость, приближавшая нравственное учение монтанизма к духу ветхозаветных законных предписаний, опиралась собственно на учение о близком пришествии Христа для тысячелетнего царствования в Пепузе. Таким образом, и признавая, что монтанизм служит проявлением идеи законности, еще нельзя признавать, чтобы последователи его непременно усвоили и эту идею. Строгость нравственных правил могла привлекать и сама по себе, без усвоения какой-либо законнической идеи, и в этом отношении последователи монтанизма так же мало могли увлекаться ею, как и последователи, напр., Савонаролы. И самым вышеуказанным учением хилиазма (т. е. о тысячелетнем царстве Христовом) их мысль, при строгом исполнении аскетических предписаний монтанизма, направлялась именно только к достойной встрече Жениха, грядущего в полночи, а не к идее служения Богу в духе ветхозаветного закона.

Если же из обстоятельства увлечения многих христиан Запада учением Монтана нет оснований заключать к усвоению даже этими христианами идеи законности, то тем более, конечно, неосновательно и даже положительно невозможно было бы утверждать что-либо подобное относительно *всей* Церкви, не только не увлекавшейся вообще монтанизмом, но и выдержавшей с ним упорную борьбу. А между тем Бонвеч именно так и поступает с монтанистическим влиянием: объясняет такое явление в последующей жизни Церкви, для удовлетворительного объяснения которого не достаточно было бы нескольких веков господства монтанизма, не достаточно оказалось бы увлечение им и всей Церкви. Мы видели, что монтанизм у него сменяется епископскою властью, внесшею в Церковь дальнейшее и окончательное развитие идеи законности

и не ее почве — идеи дуализма. Как и по каким основаниям совершилось все это, Бонвеч не изъясняет, и его утверждение в данном случае совершенно голословно. А между тем, оно тем более нуждается в доказательствах, что возникновение епископской власти в Церкви из монтанизма представляется совершенно неожиданным и странным, ибо монтанисты всего более восставали именно против иерархической власти.<sup>138</sup> Самое большое, что можно допустить, — и то, конечно, с точки зрения Бонвеча, это то, что между монтанизмом и церковным устройством есть некоторая аналогия (пророки — в монтанизме и епископы — в Церкви).<sup>139</sup> Но можно ли аналогичные явления, только на основании этой аналогии, ставить друг к другу в причинную связь? Очевидно, никакая логика не может помириться с таким произволом.

Особенно неприложимы все рассуждения Бонвеча к Церкви Восточной. Признавать дуалистическую идею лежащую в основе Александрийского «Тайного богословия» (*Theologia arcana*),<sup>140</sup> с его делением на «душевных» и «гностиков», равно как и учения христианского — на просто «веру» (*πίστις*) и — «знание» (*γνῶσις*), — чистый произвол, нисколько не оправдываемый аналогичностью такого деления с делением, например, у пифагорейцев, у которых оно, действительно, основывалось на этой идее. Аналогия ничего не доказывает, и подобное деление может быть всегда и везде без всякого отношения к каким-либо языческим или ветхозаветным идеям. Сходство в терминологии может быть также совершенно случайным, и в этом случае можно сослаться уже на самого Бонвеча, никому другому, а именно представителю «Тайного Богословия» — Клименту Александрийскому приписывающего употребление языческо-мистической терминологии, безо всякого отношения, однако, к самым языческим мистериям.<sup>141</sup> Что же касается идеи законности, то о привнесении ее в жизнь Церкви Восточной совсем не может быть речи, так как монтанизм имел здесь весьма малое влияние.

В чем же Бонвеч видит самое проявление законническо-дуалистической идеи в жизни Церкви со времени монтанизма? Как истый протестант, он усматривает ее прежде всего

во взгляде Церкви на примирение (через Христа с Богом), «как на не полное и восполняемое через человеческое действие», и — в раздвоении общества верующих на два постоянные класса — миряне и клир.<sup>142</sup> «Церковь потеряла твердую веру в полное примирение и потому она не могла более располагать благодатью в своем общественном богослужении. Она должна была сначала добыть ее. Через кого, однако, другого, как не чрез того, в ком в особенной степени обитает Дух Св., — как не чрез пресвитера?»<sup>143</sup> Таким образом, пресвитер явился теперь как бы восполнителем дела искупления чрез совершение таинств. «И с этим вместе был дан дуалистический характер мистерий и вместе с тем — основная черта мистерий, благодаря чему, при благоприятных внешних обстоятельствах, сама собою развилась (в богослужении) форма мистерий».<sup>144</sup> «Так, продолжает Бонвеч, под влиянием изменившихся взглядов в христианстве», иерархическое действие выдвинулось на первый план (*Vordergrund*), и для того, чтобы еще более выдвинуть его, самоизмышленные действия Церкви были сделаны главным моментом в таинствах».<sup>145</sup> Вот почему уже при Тертуллиане главное значение в Крещении было усвоено помазанию и благословению,<sup>146</sup> совершавшимся, конечно, лицом иерархическим. Киприан об этом предмете пишет уже вполне определенно: «необходимо быть помазанным тому, кто окрещен, чтобы получивши харизму, т. е. помазание, он мог быть помазанным Богу и иметь на себе благодать Христа».<sup>147</sup> Постановления Апостольские усвоили право миропомазания только одному епископу.<sup>148</sup> Киприан и Фирмилиан, — утверждает далее Бонвеч, хотя и ставили руковозложение (после Крещения) ниже Крещения, но усвоили последнему лишь отрицательное и предуготовительное значение.<sup>149</sup> В римской церковной практике руковозложение приобрело еще большее значение и стало называться духовным крещением. Оно также относилось к числу преимуществ власти епископской. «Так, — говорит Бонвеч, — Крещение, дар Божий человеку», совершаясь «через теургическое действие пресвитера», стало выражать «дуалистически-законную точку

зрения, которую начала усваивать Церковь».<sup>150</sup> В еще большей степени то же было с таинством Евхаристии.<sup>151</sup>

Возвышение значения иерархии и служит для Бонвеча яснейшим признаком усвоения Церковью дуалистически-законной идеи, приведшей к возникновению в Церкви мистерий, а вместе с ними, как необходимого спутника, и «Тайноводственного учения». Очевидно, в основе его рассуждений в данном случае лежат общепротестантские воззрения, разбор и опровержение которых слишком далеко уклонило бы нас от нашей задачи. Для православного читателя нет нужды доказывать столь общеизвестные истины, как те, что порядок, по которому в Церкви существуют пастыри и — пасомые, или иерархия и паства, и по которому иерархии усвоено главенствующее значение и права, каких не имеет паства, есть порядок изначальный в Церкви и богоучрежденный; что таинства вовсе не соединены с предположением недостаточности искупительной жертвы Христовой, что в них подается не какая-либо иная благодать, приобретенная сею же жертвой, но подается применительно к частным (специальным) потребностям верующих и т. д. Мы остановимся поэтому только на исторических данных, приводимых Бонвечем в пользу своего мнения.

Так Бонвеч, как мы видели, указывает на таинства Крещения и Евхаристии, при совершении которых, под влиянием особенного значения, придаваемого иерархическому действию, новые, Церковью введенные, обряды стали почитаться выше самих таинств. Но относительно обрядов при таинстве Крещения вот что говорит Цецшвиц: «неверно, что момент разрешительного руковозложения в древнем порядке оглашения ставится выше самого Крещения, для характерного означения того, что иерархическое влияние господствовало надо всем таинством. Почему тогда обряд руковозложения никогда не отчислялся к «Тайноводственному учению» (*fides silentii*), как, например, отречение (при Крещении)?»<sup>152</sup> Сверх того, о руковозложении еще можно сказать, что в древней Церкви оно не было действием заключительным

в порядке присоединения новых членов к Церкви, как того следовало бы ожидать, если бы, действительно, этим обрядом Церковь желала указать на особое значение в ней Иерархии: заключительным действием была первая литургия.<sup>153</sup> Заклинание, которое также могло послужить к выражению иерархической власти, ставилось ниже в сознании Церкви, чем тоже отречение.<sup>154</sup> Далее, знаком полной принадлежности к Церкви для новокрещенных было самостоятельное чтение молитвы Господней.<sup>155</sup> Исповедание веры пред Крещением и отречение от дьявола скорее указывали на самостоятельность человека при вступлении его в Церковь, на значение его собственной веры и желания, чем на зависимость, этого вступления от власти иерархии.<sup>156</sup>

От частных обратимся затем к историческому факту, имеющему более общее значение. На самых первых порах существования в Церкви «Тайноводственного учения» мы находим в числе горячих защитников его — Оригена и Тертуллиана, лиц, от которых менее всего можно было бы ожидать благосклонного отношения к «Тайноводственному учению», если бы оно стояло в связи с «иерархическими тенденциями», как предполагает Бонвеч. Воззрения Оригена, родственные традициям Александрийской школы, не могли мириться с «иерархическими тенденциями», а Тертуллиан, под влиянием монтанистических воззрений, являлся даже прямым защитником идеи всеобщего священства.<sup>157</sup> С другой стороны, св. Киприан, — деятель, на которого протестанты указывают всегда, как на самого горячего поборника прав и преимуществ иерархии, не говорит ничего о «Тайноводственном учении», — вместо того, чтобы с особым рвением защищать его, и сам Бонвеч, для доказательства существования «Тайноводственного учения» в Церкви во время св. Киприана, принужден был ограничиться только ссылкой на Постановления Апостольские.<sup>158</sup> Чем объяснить все это, следуя теории Бонвеца?

Наконец, уже совершенно невозможной теория Бонвеца представляется в виду того отношения, какое всегда наблюдается со стороны христианской Церкви к языческим мистериям.

Языческие мистерии, с их развратом, иногда даже противозаконным, не иным чем всегда должны были казаться христианам, как явлением отвратительным и позорным, истинным служением сатане. Отцы и учителя Церкви высказывали о них самое строгое суждение. Иустин Мученик говорит то же самое, т. е. что совершается при таинстве Евхаристии: *злые демоны научили* делать в таинствах мифы, ибо, как вы знаете, или можете узнать, — при посвящении вступающего в таинства, предлагается там хлеб и чаша с водою.<sup>159</sup> Тертуллиан: «что елевзинские мистерии умалчивали из своего (частного) сектантского учения и (вообще) аттического суеверия, — составляет позор».<sup>160</sup> Иоанн Златоуст: «мистерии язычников — не что другое, как — страсти безместные, и детей растление, и супружеств разрушение, и домашние нестроения».<sup>161</sup> Блаженный Августин: «язычники свои мистерии скрывают во мраке, ибо стыдятся предаваться сладострастию открыто».<sup>162</sup>

Ограничимся этими примерами, хотя приводить их можно без конца. Возможно ли после всех этих отзывов допустить проникновение в Церковь и водворение в ней в той или другой форме языческих мистерий и, в качестве необходимого их спутника «Тайноводственного учения»?.. Возможно ли, напр., чтобы Климент Александрийский, ревностный противник языческих мистерий, вдруг, сам того не замечая, чуть ли не первый стал вводить их в Церковь? А Бонвеч дело представляет именно в таком виде.<sup>163</sup> Допустим, впрочем, и эту возможность. Спрашивается далее: неужели такое же ослепление постигло и Тертуллиана, и Иустина, Оригена, Августина, Феодорита, Златоуста и др. многих церковных писателей, самым Бонвечем признаваемых за противников языческих мистерий?<sup>164</sup> Что это за ослепление, с такою неотразимой силою подчиняющее себе людей, помимо своей глубокой веры, прославившихся и не менее глубоким пониманием христианства и вообще своими талантами и умом, равно как и прекрасным образованием?.. Неужели они так легко поддались обольстительности законно-дуалистической идеи и так свободно стали вводить язычество в христианство, совсем не

подмечая того глубокого противоречия, в какое становились сами с собою?.. И, наконец, что же за безгласное стадо представляла из себя их паства, когда видела, что ее пастыри ведут Церковь к язычеству, что они учат одному, а делают другое?..

Словом, — то строгое осуждение, с каким относились Отцы и учителя Церкви к языческим мистериям, и внезапное увлечение их этими мистериями, хотя бы и при посредстве законно-дуалистической идеи, — вещь, более, чем непонятная, близорукость, ничем не объяснимая. А так как вся теория Бонвеца покоится на предположении такого странного заблуждения, то справедливым представляется отзыв, данный о ней Цецшвитцем. «Искать происхождения *Disciplina arcana*», — говорит он, — «в иерархических стремлениях (и, добавим, в разных иудейско-языческих идеях, поскольку без последних, по мнению Бонвеца, — невозможны были первые) — может только тот, кто ясные в самих себе исторические обстоятельства видоизменяет по своей собственной схеме».<sup>165)</sup>

## VIII

Существует еще несколько теорий и мнений по вопросу о сущности и происхождении «Тайноводственного учения» в Церкви; эти теории и мнения не представляются опасными и тенденциозными, подобно только что нами изложенному и разобранному, но представляют несомненный интерес и важность для всестороннего рассмотрения и разрешения самого вопроса. Из них наиболее разработанное, обоснованное и содержательное мнение принадлежит *Цецшвитцу* и поставляет происхождение «Тайноводственного учения» в непосредственную связь с системой оглашения в древней Церкви.

Вот сущность этого мнения «...В третьем столетии (или около того), как и в первом, закрытою была только тайнодейственная часть богослужения, а гомилетическая была для всех открытою».<sup>166</sup> «Временами терпимости Церковь воспользовалась для целей миссионерских: Церковь широко раскрыла двери, призывая и приглашая к проповеди».<sup>167</sup> В этих обстоятельствах и было положено начало «Тайноводственному

учению». В проповеди умалчивалось обо всем, что «для языческих ушей могло послужить к озлоблению или насмешке». От проповеди устной естественно перешли и к письменности и здесь начали соблюдать тайну относительно известных предметов учения.

С другой стороны, народные массы, стремившиеся к дверям Церкви, не могли сразу и во всем составе оказаться достоянием Крещения и полного участия в жизни христианской Церкви. «Так как на этот счет и не обманывались, то в это время решились те пункты (христианского учения), чрез которые выражалась полная принадлежность к Церкви, сохраняя (в тайне), как можно заботливее, и сделать их святыней (*αδύτου* — недоступным, святая святых), которой достигали только долго испытанные. Устроили узкий путь двухлетнего оглашения между широко раскрытыми дверями гомилетического богослужения и — в глубоком удалении стоящим алтарем таинств»... «На этом основываем мы, говорит Цецшвитц, наше утверждение, что выразившаяся в оглашении идея народного, при посредстве Церкви, воспитания (*Massanpadagogik*) и составляет существенный мотив «*Disciplina arcana*»».<sup>168</sup>

При разборе изложенного мнения, руководящий вопрос должен заключаться не в том: была или не была связь между оглашением готовящихся к Крещению и — «Тайноводственным учением». «Что таковая существовала, — это, говорит Бонвеч, может быть допущено бесспорно, только относительно того, была ли эта связь причиною, возможно суждение».<sup>169</sup> Действительное существование в данном случае именно причинной связи Цецшвитц доказывает: а) связью по времени происхождения и одновременностью цветения и падения обоих институтов<sup>170</sup> и б) развитием всего «Тайноводственного учения» из молчания, которым первоначально окружался крещальный символ.<sup>171</sup>

а) Уже первое предположение Цецшвитца, лежащее в основе всей его теории, представляется далеко не бесспорным.

Мы видели, что «Тайноводственное учение» возникло в Церкви в конце II столетия, следовательно и вся система оглашения, с делением оглашенных на классы и пр., должна была бы, по мнению Цецшвитца, существовать не только в это время, но даже и ранее, так как из нее уже возникло будто бы «Тайноводственное учение». Цецшвитц прямо говорит, что порядок оглашения долгое время существовал самостоятельно, и из него потом постепенно развилось «Тайноводственное учение». <sup>172</sup> Однако, исторических основания для такого утверждения так мало, что оказывается возможным и совершенно обратное предположение. Так, Бонвеч говорит, что «связанный с богослужением (т. е. разделенный на классы по степени участия в богослужении) институт оглашенных возник, вероятно, после осуществления в богослужении понятия о тайне». <sup>173</sup> «Как в эдикте Траяна мы находим предлог к полной замкнутости богослужения, так в законе Севера — повод к открытию гомилетической части для оглашенных»; до этого же времени должно «принять за более вероятное — полное исключение оглашенных от участия в богослужении», <sup>174</sup> ввиду чего не могло быть и деления на классы. <sup>175</sup>

Не входя в подробный разбор и разрешение поставленного вопроса, — так как это слишком далеко уклонило бы нас от нашей собственной задачи, мы ограничимся только подтверждением, что исторические свидетельства о существовании института оглашенных ко времени возникновения «Тайноводственного учения» в Церкви слишком, действительно, недостаточны и скудны, а потому и вся теория, производящая «Тайноводственное учение» из системы оглашения, в этом первом своем основании представляется весьма шаткою и мало достоверною.

Собственно говоря, имеется только два исторических свидетельства в пользу мнения Цецшвитца, и оба они — условного значения. Это — свидетельство Иустина Мученика и Тертуллиана. Иустин Мученик свидетельствует о запрещении в его время некрещеным и тяжким грешникам присутствовать при совершении таинства Евхаристии, — отсюда

выводят заключение, что к прочим богослужениям они допускались, и, следовательно, было деление на классы, смотря по степени участия в богослужении, что, как известно, и характеризует институт оглашенных. Заключение, очевидно, только предположительное и условное. <sup>176</sup> Более по-видимому ясно свидетельство Тертуллиана.

Тертуллиан писал в обличение Маркионитов (место уже было раз приводимо): «кто оглашенный, кто верный — (у них) неизвестно: одинаково приходят, одинаково слушают, одинаково молятся, даже язычники, ежели забредут; они повергают святая — псом и жемчужины, хотя и неистинные, — свиньям... Со всеми без различия имеют мир... Впереди стоят оглашенные «совершенные» (*perfecti*), а за ними «наученные» (*edocti*)». <sup>177</sup> Тертуллиан прямо, таким образом, упоминает в приведенных словах об «оглашенных». Но для подтверждения мнения Цецшвитца этого мало. Дело в том, что «оглашение», как научение истинам христианским предварительно Крещения, несомненно существовало в Церкви изначала, но когда Цецшвитц утверждает возникновение «Тайноводственного учения» из «оглашения», он под последним понимает, как мы уже и видели, целую систему, вполне развитый институт, с делением на классы, обусловленным различною степенью участия в богослужении. Но чтобы в таком именно смысле Тертуллиан говорил об оглашении, доказать это с полной несомненностью нельзя. <sup>178</sup>

б) Вторым основанием для разбираемой теории служит предположение, что все «Тайноводственное учение» развилось из первоначального обычая сохранять в тайне «правила веры» (*regula fidei*) и символ крещальный, обычая, в основании своем имевшего виды и цели катехизические. «Как тайна и святыня верующих, сначала, говорит Цецшвитц, имело значение только содержание *regula fidei*, которые скрывали в лоне своем неразвитый еще символ». <sup>179</sup> А что, действительно, «правила веры» (*regula fidei*) были сохраняемы в тайне, об этом, как утверждает Цецшвитц, свидетельствует еще Ириней, ничего, как уже сказано, не говорящий о «Тайноводственном учении», и Тертуллиан.

Приведем слова Иринея, свидетельствующие, по мнению Цецшвитца, о тайной передаче в Церкви «правил веры» (*regula fidei*) еще до возникновения «Тайноводственного учения». «Не должно ли следовать порядку предания, заповеданному тем, кому они (Апостолы) вверили Церковь? Этому порядку следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют свое спасение без хартии или чернил написанным в сердцах их Духом и тщательно блюдут древнее предание, веруя во Единого, Творца неба и земли и всего, что в них, чрез Иисуса Христа, Сына Божия, Который, по безмерной любви к Своему созданию, снизошел до рождения от Девы, чрез Себя Самого соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе взят на небо и со славою придет, как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых, и пошлет в вечный огонь исказителей истины и презрителей Его Отца и Его истины... Принявшие эту веру без письмени суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни, они, по вере своей, весьма мудры и угождают Богу, живя по всякой правде, чистоте и мудрости».<sup>180</sup> В другом случае св. Ириней пишет: «все, желающие видеть истину, могут во всякой Церкви узнать предание Апостолов, открытое во всем мире; и мы можем перечислить епископов, поставленных Апостолами в церквях, и преемников их до нас, которые ничего не учили и не знали сокровенные таинства, которые они сообщали совершенным, то предали бы их в особенности тем, кому поручали самые церкви».<sup>181</sup> Он же, наконец, жалуется на еретиков: «когда мы отсылаем их к тому преданию, которое происходит от Апостолов и сохраняется в церквях чрез преемство пресвитеров, они противятся преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и Апостолов, и что они нашли чистую истину».<sup>182</sup>

Приведенными словами св. Иринея желают доказать, что «правила веры» (*regula fidei*) сохранялись в тайне и до возникновения «Тайноводственного учения», и последнее развилось именно из этого источника и на этой почве. Нельзя

вновь не видеть, что во всей своей полноте такое мнение не находит в них поддержки. Что «правила веры» (*regula fidei*) окружались тайною, — из них вывести нельзя. В них говорится только об устной передаче учения христианского преимущественно чрез епископов, и можно согласиться с Бонвечем, что «св. Ириней учит только понимать, как заботливая передача *regula fidei* через епископов позднее способствовала тому, что символ крещальный был отнесен к «*Disciplina arcana*» (*Arcanstück wurde*)».<sup>183</sup> Внутренней необходимости тайны при передаче «правил веры» (*regula fidei*) и тесно связанный с ними символ крещальный явились окруженными тайною.

Свидетельство Тертуллиана относительно «правил веры» (*regula fidei*) по-видимому скорее подтверждает мнение, что последние сохранялись в тайне в древней Церкви еще до появления «Тайноводственного учения». Так Тертуллиан называет крещальный символ, как и «правила веры» (*regula fidei*) *таинством* (*sacramentum*), напр., он говорит: «мы призваны на военную службу Богу живому уже тогда, когда дали обеты на слова *таинства* (т. е. символа: *in verba sacramenti respondemus*)».<sup>184</sup>

Важным подтверждением мнения о возникновении всей системы «Тайноводственного учения» из тайны, которою первоначально окружались только «правила веры» (*regula fidei*) и крещальный символ, служит, наконец, то обстоятельство, что связь с последним была причиною молчания даже о некоторых догматах в церковной проповеди. Именно — догмат о троичности Лиц в Боге никогда не излагался в той форме, в какой он был изложен в крещальном символе.<sup>185</sup>

Причина же, по которой «правила веры» (*regula fidei*) и символ крещальный сохранялись в тайне еще до появления в Церкви «Тайноводственного учения», заключалась в том особом отношении, какое они имели именно к оглашению. Сообщение крещального символа было знаком доверия со стороны Церкви к новокрещаемым. Перед самым крещением было «сообщение символа» (*traditio Symboli*), т. е. символ сообщался оглашенным, по словам Деллингера в его церковной

истории, даже написанным на бумаге.<sup>186</sup> Этот символ оглашенные и должны были никому не выдавать, как величайшую тайну, в чем они и свидетельствовали свою верность и достаточную подготовку ко вступлению в Церковь. При крещении же было «возвращение символа» (*redditio symboli*), т. е. возвращение листков с начертанным на них символом, верность оглашенных признавалась доказанною, и тогда следовало более подробное изложение для них христианского учения, как награда за эту доказанную верность.<sup>187</sup> И все это, по словам Цецшвитца, имело ближайшее отношение не к таинству (Крещения), а к оглашению, представляло важность не в богослужбном, а в педагогическом отношении.

Несмотря, однако, на видимую правдоподобность всех этих объяснений Цецшвитца, нельзя не признать в конце всего, что и второе основание для его теории является неустойчивым и даже прямо шатким. Если слова св. Иринея не подтверждают даже прямо мысли о передаче в тайне «правил веры» и символа крещального, то слова Тертуллиана, подтверждая это, не доказывают того, что именно и должно было бы доказать для оправдания разбираемой теории: что тайна, окружавшая «правила веры» и крещальный символ, породила всю систему «Тайноводственного учения», а не наоборот. Не доказывают этого и все другие исторические свидетельства и ссылки. А между тем есть одно обстоятельство, которое уже прямо говорит против происхождения «Тайноводственного учения» указываемым образом. Дело в том, что содержание «правил веры» (*regula fidei*) было почти догматическое, предметом же «Тайноводственного учения» было почти исключительно богослужение христианское, как мы уже видели. Было ли бы это делом естественным, если бы «Тайноводственное учение» стояло в указываемой теории связи с «правилами веры» (*regula fidei*)?..

Ученый археолог Августин (Augusti) причину возникновения в Церкви «Тайноводственного учения» усматривает в гонениях на христиан со стороны язычников. Такое мнение

менее всех других может иметь право на самостоятельное значение и менее всех других может дать удовлетворительное решение вопроса, если ограничиваться только им и гонения принимать за единственную причину появления в Церкви «Тайноводственного учения».

Сущность данного мнения кратко выражается в следующих словах Августина: «христиане (во время гонений) должны были скрывать свои святыни. Вполне естественно и из аналогичных случаев может быть представлено вероятным, что, при большой продолжительности состояния преследования, и священные действия христиан также приняли характер таинственности».<sup>188</sup>

Более подробного раскрытия и обоснования своего мнения сам Августин не предлагает, а между тем, признавая его верность в главной мысли, нельзя не видеть, что оно представляет и затруднения, оставленные им без разрешения. Так, прежде всего, если гонения бесспорно привели к тому результату, что богослужение, бывшее во времена Апостолов доступным для всех не христиан (за исключением, конечно, евхаристической своей части), — ко времени Иустина Мученика оказалось все закрытым, недоступным ни для кого из не крещеных, то с другой стороны — те же гонения нисколько, по-видимому, не мешали христианам, по крайней мере, *говорить* о своем богослужении ясно и открыто. А между тем «Тайноводственное учение» характеризуется именно, как преднамеренная тайна, в силу которой запрещалось не только допускать неверных и некрещеных к известным богослужениям, но и говорить пред ними о последних. Чем же была вызвана тайна такого именно рода?

Еще более трудно объяснимым является то обстоятельство, что «Тайноводственное учение» было в полной силе и тогда, когда о гонениях остались одни только воспоминания (IV и V вв.). Если бы связь его с гонениями была так тесна, как думает Августин, то оно уже в IV в. было бы анахронизмом.

К изложенным мнениям должно прибавить краткое замечание еще об одном, именно — о мнении *Неандера*, совершенно отрицающего существование когда-либо в Церкви «Тайноводственного учения». Он говорит о нем лишь мимоходом — и в том смысле, что «мистицизм дал повод к измышлению неясной, неопределенной и чуждой истории идеи *Disciplina arcana*, из которой, в силу того, что она была чем то очень неопределенным, можно было делать все».<sup>189</sup>

На основании приведенных слов можно предположить, что Неандер к своему выводу пришел, вероятно, под впечатлением того чуждого ученого беспристрастия отношения к «Тайноводственному учению», какое наблюдается, как мы видели, со стороны католических богословов. Но, конечно, относительно Неандера нельзя допустить и того, чтобы он решился на голословное отрицание исторического факта только в виду каких-либо сторонних соображений. А так как с другой стороны сам он не указывает никаких историко-фактических оснований для своего мнения, то позволительно допустить догадку об этих основаниях. Такую именно догадку делает Бонвеч, когда говорит: «если бы не было разницы между (простым) оглашением и тайноводственным,<sup>190</sup> то Неандер был бы прав, совершенно отрицая практику молчания (т. е. *Disciplina arcana*), ибо тогда она не была бы явлением особого рода».<sup>191</sup> Действительно, это единственно вероятное объяснение отрицания самого существования в Церкви «Тайноводственного учения» у Неандера: он счел его явлением не самостоятельным, а одною из частных систем оглашения — и под «Тайноводственным учением» разумел не более, как только постепенный ход в оглашении, причем сообщение более глубоких истин до времени отлагалось (именно из чисто катехизических видов).

## IX

Когда в жизни приходится решать вопрос о причине того или другого явления, редко можно бывает прямо и определенно указать эту причину в каком-либо одном предшествующем явлении; в громадном большинстве случаев ее

приходится искать и находить во множестве предшествующих обстоятельств и условий, в сложной их группировке и связи. Когда забывают это, часто получается одностороннее и потому неправильное понимание самих явлений жизни.

В разобранных нами теориях мы видим довольно яркий пример подобной односторонности. «Тайноводственное учение» в древней Церкви, относясь к богослужению ее, было, очевидно, явлением жизненно-практического характера и, так как оно не имело для себя прямых оснований ни в учении, ни в примере Спасителя и Апостолов, то и причины его должны были быть также жизненно-практического характера. Но, повторяем, жизнь есть сложный процесс, и ее явления, чем сложнее, тем менее дают оснований надеяться на возможность полного объяснения своего из какой-либо одной причины. Это одно должно было бы предостеречь ученых, решавших вопрос о происхождении и сущности столь загадочного исторического явления, как «Тайноводственное учение», от стремления — все дело изъяснять из какой-либо одной идеи, лежащей в основе каждой отдельной теории. Увлечшись же таким односторонним стремлением, они, естественно, не могли дать правильного решения вопроса.

Так как «Тайноводственное учение» предметом своим имело христианское богослужение, то решая вопрос об его сущности, значении и причине его появления, естественно, конечно, обратиться к явлениям подобного же характера, имевшим место в жизни христианской Церкви с самых первых времен ее существования. Мы и видим, действительно, подобное явление в так называемом закрытом, т. е. недоступном для некрещеных, богослужении. Закрытое богослужение и «Тайноводственное учение», как уже было замечено, далеко не одно и то же, но между ними было и много общего, поскольку, во-первых и в том, и в другом случае дело касалось христианского богослужения, и поскольку, во-вторых, они одинаково требовали тайны. Нельзя их отождествлять, но нет оснований отрицать той полной возможности, что одно послужило подготовлением для другого.



Проследим, как эта возможность, при влиянии других благоприятных условий и обстоятельств, естественно, постепенно перешла в действительность.

Сначала христианское богослужение было закрытым по неудобству совершать Евхаристию в присутствии неверных, но вскоре того же потребовали и начавшиеся против христиан гонения. Под влиянием гонений, богослужение христианское сделалось в собственном смысле тайным и притом не в евхаристической только части, но во всем своем объеме. Тайна в это время, можно сказать, сроднилась с ним и стала даже как бы его принадлежностью. Гонимые, стираемые с лица земли, христиане искали убежища под землю, — и вот мрак катакомб озарился светом богослужебных огней, а их могильная тишина огласилась звуками христианских молитв и песнопений... Тайнственна была обстановка священных пещер сама по себе, но еще большею таинственностью окружены были богослужебные собрания в них христиан, потому что раскрытие тайны каждого такого собрания влекло за собою занятие солдатами всех входов и выходов катакомбы, где оно происходило, и вслед за тем — истязания и смерть для участников в нем. Понятно, как строга должна была быть в данном случае тайна, каким тяжким преступлением в глазах христиан было даже невольное нарушение ее, и какая заботливость прилагалась к ее сохранению.

А между тем — эпоха гонений не была кратковременной и непродолжительной, — нет, гонения тянулись столетия, и в течение этих столетий христиане свыклись с тайной, как бы воспитались в ней. Тяжкими обстоятельствами времени была создана необходимость в ней, но самая тайна должна была стать, наконец, дорогой для христиан, потому что так, в глубине катакомб, где в своих богослужебных собраниях они находили силы «презирать жизнь и смерть», находили источник не только утешения, но и несравненного блаженства, где служение Богу исполняло их неземного восторга, — тайна сочеталась в их представлении с самым богослужением их, сделалась обычной его обстановкой, его принадлежностью.

И долговременная привычка, и священные, дорогие воспоминания, и общечеловеческая, наконец, склонность к таинственности, всегда имеющей особую обаятельность для человеческого сердца, — все это было причиной того, что тайна в известном виде удержалась в христианском богослужении и тогда, когда гонения кончились, и прямой необходимости в ней уже не было.

Но здесь возникает вопрос, имеющий существеннейшее значение для всего нашего рассуждения. Если та тайна, которою облекалось христианское богослужение во времена гонений, была тайной внешнего характера, т. е., если она простиралась только на время и место богослужебных собраний христиан и требовала только удаления язычников от самого совершения богослужения, — то возможен ли был переход от этой внешней тайны — к тайне внутреннего характера, т. е., к сокрытию от неверных уже не самых богослужебных действий, не самого отправления богослужения, но даже и сведений о том, что такое богослужение христианское, — в чем оно состоит, какое его содержание?

Ответ на этот вопрос должен быть, несомненно, утвердительным. Психологически это естественно, но в известной степени даже необходимо из первой тайны возникнуть второй. Когда в жизни известный предмет признается подлежащим тайне с одной стороны, — как естественно, что, при особом желании тщательно сохранить тайну и при столь же напряженном опасении нарушить ее, избегают и вообще касаться ее и умалчивают о предмете уже *во всем объеме его!*.. А в христианах самыми историческими обстоятельствами была воспитана ревность к строжайшему соблюдению тайны своего богослужения, и как естественно также, что из необходимости блюсти тайну его от неверного ока, при столь пламенной ревности, возникло стремление сохранить в тайне святыню его и от неверного слуха!..

С другой стороны, если христиане воспитались в воззрении на свое богослужение, как на некоторую священную тайну, то в знании этой тайны они не могли не видеть известного

*преимущества*, которого удостоен может быть только тот, кто его заслуживает. С развитием этого взгляда менялись, однако, уже самые основания для тайны: язычник и вообще неверный не посвящался в тайну уже не потому, что он был опасен, но потому, что он был *недостойн*. И отсюда становится понятным не только вновь то, почему тайна удержалась в христианском богослужении, когда вызвавшие ее гонения уже прекратились, но также и то, почему теперь ближайшее применение себе она получила в *системе оглашения*. Не только неверный не считался достойным знать ее, но и обращающемуся ко Христу она сообщалась лишь постепенно, а во всей полноте — только при совершенном вступлении его в Церковь.

Нашедши же применение в системе оглашения, тайна прочно и уже надолго здесь утвердилась потому, что здесь она имела и особое значение и важность. Верностью ей испытывались искренность и благонадежность оглашенных, а осторожностью и торжественностью ее сообщения воспитывалось в них чувство благоговения пред христианской религией и ее богослужением. Последнее обстоятельство приобрело особое значение, когда обращение в христианство язычников начало совершаться целыми массами, причем, как это и всегда бывает, количество обращений оказывалась в обратном отношении к качеству: в массе желавших вступить в лоно Церкви теперь все чаще встречались люди, на деле равнодушные к новой религии, быть может, даже презиравшие ее, подчинявшиеся же лишь общему движению. К ним-то Церковь и должна была применить меры не только научения, но и воспитания в собственном смысле: им необходимо надлежало внушить представление о непостижимой высоте христианства и святость его, его таинств, составляющих средоточие его богослужения; в них надлежало возбудить духовную жажду участия в полноте церковной жизни, стремление к обладанию всей полнотой религиозно-христианского познания, чтобы сделать для них затем драгоценным сознание сего обладания. Вся система «Тайноводственного учения» и служила цели воспитания.

Так как «Тайноводственное учение», повторим вновь, было явлением жизненно-практического характера, то, чтобы понять все значение его в служении указанной сейчас цели, рассмотрим практическое его применение при постепенном введении в Церковь новых ее членов.

Уже со вступлением оглашенных на ступень «коленопреклоненных», Церковь начинала посвящать их в тайны своего богослужения, хотя ограничивала присутствие их при нем слушанием молитв, следующих за прочтением Евангелия.<sup>192</sup> Со вступлением же их на ступень «просвещаемых» (*competentes* — *φωτισόμενοι*), они, по выражению Цецилиана, уже «вкушали тайн»,<sup>193</sup> имевших прямое отношение к «Тайноводственному учению»; им вручалось знамя (*tessara*) христиан — символ крещальный, и этот символ, начертанный на особых листах, они обязывались хранить, как величайшую тайну (*sacramentum*) христианства.<sup>194</sup> Им, далее, объяснялась молитва Господня, хотя и не в подлинных выражениях и без права молиться ею.<sup>195</sup> Затем начинались «испытания» (*scrutinia*), т. е. собрания христиан для испытания готовности оглашенных к крещению. Их было от пяти до семи, и все они носили тот же характер таинственности, — действия, совершаемые на них, как то: заклинания чрез молитвы, призывание имени Иисуса, знамение креста и руковозложения, вложение в уста освященной соли, прикосновение к ушам в знак открытия их для всего таинственного, чтение введения к четвероевангелию<sup>196</sup> и т. д., все это должно было сохраняться ими в строгой тайне,<sup>197</sup> какою тайною оно было доселе и для них самих.

Но все это было только приготовлением к торжественнейшему священнодействию вступления в Церковь. Крещение совершалось в ночь под величайшие праздники — Пасху по преимуществу — и Пятидесятницу.<sup>198</sup> Вся ночь посвящалась бдению, во время которого совершались обряды, всецело также обреченные на глубочайшую тайну. Это богослужение под торжественнейшие христианские праздники, совершавшееся во мраке ночи, среди всегда действующей на душу человека ночной обстановки, облеченное всем обаянием

тайны, должно было производить неизгладимое впечатление на всех, но особенно — на тех, кто впервые к нему допускался!.. Пресансе так описывает богослужение в ночь под Пасху: «Когда начиналось великое всенощное бдение, к вечеру дня, в который Церковь, как Мария при кресте, созерцая Спасителя и благоговя, проливали слезы, — собирались оглашенные в здание, где происходило богослужение. Мужчины и женщины стояли отдельно. «На колени, — возвещал епископ, — и молитесь»! Собрание падало ниц, и тогда епископ простирал над ними свои руки и произносил слова первого заклинания, которое должно было отогнать злых духов, под господством коих жили бывшие доселе язычниками»...<sup>199</sup>

«После совершения первого заклинания, епископ дул на оглашенных, как Иисус дул на Учеников Своих к вечеру воскресного дня в горнице Иерусалимской, и говорил к ним: «приимите Дух Свят»! После этого он касался перстом своим чела, ноздрей и ушей крещаемых»...<sup>200</sup> «Так начиналось крещальное бдение. Вся ночь проводилась в молитвах, воспоминании и публичной исповеди совершенных грехов; покаяние было лучшим приготовлением ко крещению. Оглашенные не имели права брать с собою никакой пищи, кроме хлеба, который они приносили для евхаристической трапезы. Теперь в первый раз они имели право принять в ней участие, и это было знаком нового их достоинства».<sup>201</sup>

Один обряд торжественнее другого, один знаменательнее другого непрерывно следовали один за другим, и только «при появлении зари» и при первом крике петуха<sup>202</sup> совершалось, наконец, самое крещение. Все богослужение заканчивалось таинством Евхаристии.

Являясь средоточием всего чина приема в Церковь оглашенных, таинства Крещения и Евхаристии и были главнейшим предметом «Тайноводственного учения». Прочие таинства вошли в состав его уже по аналогии с первыми двумя.

Исследование о «Тайноводственном учении» в древнехристианской Церкви заключим несколькими словами о времени прекращения его существования в Церкви. Конечно, определенно это время указать так же нельзя, как и время возникновения его; такие направления в исторической жизни не могут появляться и исчезать сразу. Но можно вообще указать на VI столетие, как на время, в которое постепенно теряло значение и, наконец, совершенно исчезло «Тайноводственное учение». Причин его исчезновения было две: первая заключалась в том, что в VI и VII столетии пало окончательно язычество в Римской Империи; вторая — в том, что повсеместно распространился обычай крещения детей. Легко видеть, что указанные причины сводятся собственно к одной: к упразднению системы оглашения, в ближайшем отношении к которой и стояло «Тайноводственное учение».

Но для одного из указанных нами ученых, и именно — для Бонвеца, признать окончательное исчезновение в VI столетии «Тайноводственного учения» значило бы отказаться от всей своей, по вопросу о нем, теории. И потому он относит к VI в. только видимое, «кажущееся» (scheinbare) падение «Тайноводственного учения». «Если мы, — рассуждает он, — поступили правильно, видя в «Disciplina arcani» действительный, а не внешне только на христианском богослужении отразившийся характер мистерий, то чрез изменение объектов, в которых она выражалась, не могло измениться ее действительное существование».<sup>203</sup> Все дело, по Бонвецу, в том, что прежде «Тайноводственное учение» (Disciplina arcani) простиралось на одни «объекты», а теперь оно выражается в других. Исчезнуть же из церковной жизни оно не могло, поскольку оно связано с существенным преобразованием христианского богослужения в языческие мистерии.

После всего сказанного по поводу теории Бонвеца, нет собственно необходимости возражать ему в данном случае. Но в развитии своей только что изложенной мысли о современном нам существовании в Церкви «Тайноводственного

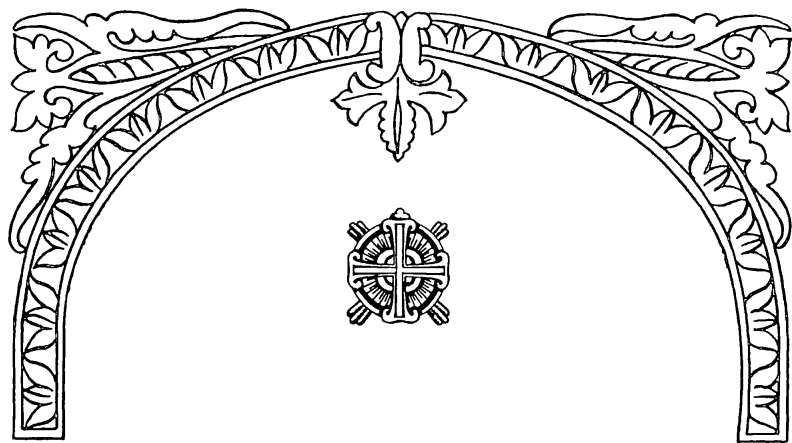
учения» Бонвеч ссылается на богослужение Православной Церкви, и эта его ссылка не чужда некоторого интереса, представляя характерный пример того, как вообще понимают протестанты Православие.

«В богослужении Греко-Восточной церкви, — пишет Бонвеч, — сохранилось самое существо *Disciplina arcana*»... Это ясно прежде всего из того, что все богослужение ее представляет — «мистическую драму, подобную драмам древних мистерий. Вечером излагается история о творении и грехопадении — до Христа, на утрени — история Христа до Его публичного выступления, в самом главном богослужении — до Его вознесения на небо...<sup>204</sup> Проповедь — вытеснена (?!), — продолжает Бонвеч, — она не могла ужиться со строго выдержанным характером мистерий.<sup>205</sup> Богослужение, не обращая внимания на возбуждение веры, является только мистической жертвой. Драматическое действие скрывает от “душевного” (христианина) мистическую мысль, — он остается при внешнем изложении; “гностический” человек, — ныне пресвитер, — усматривает под символическим покровом историю Христа, в особенности Его *παθη* (страсти), и что “душевному” (христианину) кажется алтарем, — для него — гроб Христов, и в мистическом сочувствии погружается он в страдание этим (т. е. Христовым) страстям (*παθη*)...<sup>206</sup> Пресвитер, аскетизм (?) которого охраняется дозволенностью только одного брака, и который для резкого различия от всех мирян может брать жену только из священнического сословия (?), — в богослужении строго обособлен. Его приготовление, одевание, входы и выходы, — все имеет значение при богослужении»<sup>207</sup> и т. д. и т. д.

Так Бонвеч, человек ученый и к тому же обитатель Саратовской губернии,<sup>208</sup> описывает богослужения Православной Церкви!.. Чему после этого удивляться во всех нелепостях, распространяющихся среди иностранцев о России и о русских, когда даже те из них, которым пришлось жить в русских губерниях, таким образом описывают различные стороны русской жизни?..

В самом деле: откуда узнал Бонвеч, что проповедь у нас — вытеснена, все богослужение имеет характер *только* жертвы, что в виду этого при нем не обращается внимания на возбуждение веры (точно вера и жертва исключают друг друга, а не наоборот — жертва не предполагает веры), что пресвитер у нас — гностик, для которого одно только доступное прозрение за алтарем — гроба Господня, а за Евхаристией — страстей Его, тогда как миряне являются только «душевными» христианами, для которых все это неизвестно и сокрыто в тайне? (У нас всему этому обучают даже в начальных школах...)

На самом деле в нашей литургии, действительно, сохранились следы некогда существовавшего «Тайноводственного учения», но даже сам Бонвеч относительно этих следов признает, что они не имеют уже прежнего значения.<sup>209</sup> Эти следы сохранились: а) в делении литургии на две части: верных и оглашенных, и разделяющем их возгласе: *Елицы оглашении изыдите...* б) в возгласе об охранении дверей, пред возгласением символа веры: *двери, двери...* с) в возгласе священнодействующего над Св. Дарами: *Святая Святых...* Как на древнем здании остаются в виде драгоценных исторических памятников прежние архитектурные украшения и приспособления, так и в нашей многовековой литургии остались действия и обряды, — как памятник времен минувших, не имея уже того отношения к действительности, какое они имели прежде.



#### К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ В ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ «ТАЙНОВОДСТВЕННОГО УЧЕНИЯ»

**В** майской книжке Богословского Вестника за текущий год профессор И. Поповым помещен разбор нашей статьи, посвященный вопросу о происхождении, сущности и значении того явления в жизни древнехристианской церкви, которое в науке известно под именем *Disciplina arcani*, но которое мы предпочли обозначить названием: «Тайноводственное учение». Самым изменением обычного термина мы желали оттенить полное несходство этого явления с аналогичными явлениями в язычестве — и во всем своем труде стремились доказать его полную самостоятельность и оригинальность, вопреки ложным мнениям о заимствовании его в христианство — из язычества. В частности — особое внимание было уделено доказательству невозможности видеть в «Тайноводственном учении» воспроизведение языческих мистерий; всякая мысль о самом даже отдаленном отношении «Тайноводственного учения» к мрачному и безнравственному культу мистерий исключалась нами, как невозможная.

Но поэтому то именно вопросу г. Попов в своей рецензии на нашу статью защищает иное воззрение, — и нам представляется не излишним — в свою очередь — сказать несколько слов относительно его собственного взгляда на предмет — в виду важности последнего, потому что с вопросом о происхождении и значении в древней церкви «Тайноводственного учения», как мы показали в своей статье, связано действительно много вопросов, касающихся уже самой сущности христианства и его исторических судеб.

Но чтобы наша речь была понятною и ясною для читателя, мы должны предварительно кратко изложить решение вопроса о происхождении и значении «Тайноводственного учения», предложенное в нашей статье.

Вопреки мнению католических ученых, мы доказали, что «Тайноводственное учение» — отнюдь не изначальное явление в христианской церкви, что начало его относится уже к концу второго столетия, что его сущность сводилась к сохранению в строжайшей тайне от неверных и оглашенных (до известного времени) образа совершения таинств Крещения и Евхаристии, а по аналогии с ними — и вообще всех таинств и богослужения церкви. Вопреки же мнению протестантских ученых, производящих «Тайноводственное учение» из языческих мистерий, мы раскрыли свой взгляд на его происхождение, объясняя последнее многими и различными историческими условиями и причинами.<sup>1)</sup>

Зарождению самой идеи «Тайноводственного учения» послужило закрытое для неверных богослужение, вошедшее в практику церкви с самых первых времен, развитию ее послужили гонения на христиан, а окончательному образованию — система оглашения вступающих в Церковь: верностью сохранения тайны богослужения и испытывалась, и воспитывалась преданность оглашенных святой Церкви. Языческие же мистерии, выходя из совсем других источников и преследуя совсем другие цели, *никакого влияния* на возникновение «Тайноводственного учения» не имели.

Именно против последней мысли и возражает г. Попов. «Не всегда, — пишет он, — заимствование терминов и понятий,

свойственных греко-римской культуре, обозначает собою не-пременно и искажение христианства. Аллегорический метод толкования несомненно возник на языческой почве и к объяснению св. Писания впервые был применен александрийскими иудеями, а от них уже заимствован и христианами писателями, но сам по себе он не заключает в себе нечего противного христианству, и его заимствование из нехристианских источников нисколько не унижает христианства. Отстаивая чистоту христианства и в то же время отрицая всякое, хотя бы то самое отдаленное отношение мистерий к «Тайноводственному учению», автор, нам кажется, последовал за опровергаемым им Бонвечем в смешении вопроса о происхождении с вопросом о ценности. Некоторое отношение мистерий к христианскому богослужению г. Сильченков мог бы допустить, не рискуя этим унижить Церковь или набросить тень на ее верность заветам Христа. Свои догматы церковь иногда формулировала в терминах древней не христианской философии, и однако отсюда еще нельзя делать того вывода, что этим христианство было искажено. Если теперь (?) христианство пользовалось научными приемами и понятиями в своих догматических вероопределениях, т. е. в более важном и неприкосновенном, то почему не допустить, что в менее важном, в богослужении, оно не чуждалось благороднейших форм проявления древней религиозности? Вопрос может быть в том, насколько велико и существенно было влияние мистерий».<sup>2</sup>

Мы полностью привели возражение г. Попова. Прежде всего мы должны отметить его совершенную необоснованность — и с отрицательной, и с положительной стороны. *С отрицательной:* ибо, очевидно, приводя свое мнение, г. Попову надлежало прежде доказать несостоятельность или, по крайней мере, недостаточность нашего. Одно из двух: или наше объяснение происхождения «Тайноводственного учения» неудовлетворительно, — то тогда почему же г. Попов не раскрыл его неудовлетворительности? Или оно вполне достаточно и ясно: тогда зачем же новые объяснения, в виде

предположения известной зависимости происхождения «Тайноводственного учения» от языческих мистерий?.. В подобных объяснениях нет уже нужды; они излишни. *С положительной:* потому что, упрекая нас в незнакомстве с новейшей литературой предмета, сам г. Попов свое знакомство с нею доказывает одною только выпискою заглавий трех иностранных сочинений в подстрочном примечании: способ доказательства не вполне достаточный! Никаких положительных данных в защиту своего мнения из «новейшей литературы» он не приводит, — если не считать, впрочем, указания на то, что предметом тайны в мистериях служили только «подробности культа», а не догматическое учение. Но ведь это истина общеизвестная, — и мы не только не оспаривали, но и прямо предполагали ее в своем труде, — если же г. Попов и упрекает нас в противном, то лишь по недоразумению, точнее — по недостаточной внимательности к рецензируемому им труду.<sup>3)</sup>

А между тем — против утверждения какого бы то ни было отношения «Тайноводственного учения» к языческим мистериям многое можно сказать уже с принципиальной стороны. Сколько можно понять, г. Попов думает ограничить это отношение «терминами и понятиями», но несколько ниже (стр. 198) он же сам приписывает уже этим термином и понятием «известное влияние как на тайное богословие александрийцев, так и на Тайноводственное учение». И действительно: раз допустить, что заимствованы из языческих мистерий термины и понятия и перенесены в христианское богослужение, то трудно далее отрицать влияние первых (особенно, конечно, понятий) на последнее, а границы этого влияния с точностью определить и совсем нельзя. Очевидно, это путь скользкий, незаметно могущий привести к разобранному уже нами протестантским воззрением на предмет... Предмет аллегорического толкования св. Писания у александрийцев приведен г. Поповым весьма неудачно: он против него, а не за него. По мнению г. Попова, этот метод толкования св. Писания «не заключает в себе ничего противного христианству»,

но почему же тогда он отвергнут Церковью — по крайней мере в том виде и форме, в каких он является заимствованным действительно из язычества, а не составляет одну из стихий нормального толкования св. Писания, отвечая характеру содержания его самого в известных случаях? <sup>4)</sup> Почему, подобно Theologia асана, он не стал в Церкви общеупотребительным и везде распространенным? И можно ли с легкой душой говорить, что он не противен христианству, если от аллегорического толкования св. Писания, источника христианской догматики, — всего один шаг до такого же толкования и этой последней?.. Известно, что и в язычестве аллегоризм применялся к изъяснению мифов, т. е. своего рода догматов языческих, когда они в непосредственном своем виде перестали уже находить себе веру... Можно ли подобным примером доказывать, что известная зависимость христианского богослужения от языческих мистерий могла совершенно не вредить достоинству его?..

Да и какая же, вновь повторим, необходимость видеть везде непременно заимствования?.. Если в язычестве и были «благороднейшие формы проявления религиозности» (к каковым, впрочем, как же можно относить мистерии?..), — то почему же не возникнуть им в христианстве и самостоятельно?.. Такие формы проявления религиозности и должны быть, и могли быть только *общечеловеческими*, — ни о какой зависимости здесь собственно и речи не должно быть. Иначе самую, например, молитву можно принять за заимствование из язычества...

Г. Попов непосредственно происхождения «Тайноводственного учения» из языческих мистерий, впрочем, не допускает, но признает возможным в данном случае влияние чрез известное посредство и упрекает нас за упущение из внимания подобной возможности.

Вновь, с большим сожалением и удивлением мы должны отметить прежде всего полное несоответствие его обвинения — действительности: на самом деле мы только и говорили о невозможности *именно косвенного и чрез известное посредство* влияния мистерий на возникновение «Тайноводственного учения»... <sup>5)</sup>

Сам г. Попов такое посредство усматривает в философии Платона. Он пишет: «дело в том, что понятия и терминология мистерий сильно отразилась на греческой философии, начиная с философии Платона. Философия усвоила язык мистерий и свойственные им мистические понятия. Эти черты платонической философии, наиболее уважаемой древними христианами, и могли оказывать известное влияние на «тайноводственное учение». Этим и объясняется сходство в терминологии. Обратив внимание на эту сторону дела, г. Сильченков легко мог бы избежать ничего не объясняющего заявления: «сходство в терминологии может быть совершенно случайным».<sup>6)</sup> Но вновь все рассуждение почтенного критика не подтверждено никакими историческими данными (за исключением чересчур уже общего указания на знакомство церковных писателей того времени с философией Платона), — не указано даже примеров сходства в терминологии, так что и нам нет нужды даже повторить свою, почему-то не понравившуюся ему, фразу, что «сходство в терминологии может быть совершенно случайным».<sup>7)</sup>

А между тем, вряд ли основательно, рассуждая даже аргюи, уравнивать «Тайное богословие» александрийцев и «Тайноводственное учение» — в отношении возможности влияния на них философии Платона. Достаточно здесь вновь указать на то, что «Тайноводственное учение» не было, подобно «Тайному богословию», каким-нибудь умозрительным направлением: это было явление жизненно-практического характера и, как таковое, мало могло иметь отношения к какой бы то ни было философии.

Критическая заметка г. Попова имеет то значение, что с отрицательной стороны подтверждает действительное отсутствие всякой нужды и всяких оснований для утверждения хотя бы самого отдаленного и косвенного влияния языческих мистерий на возникновение и развитие в жизни древнехристианской церкви «Тайноводственного учения».



#### ЗАМЕТКА ПО ПОВОДУ СТАТЬИ Г. СУВОРИНА В «НОВОМ ВРЕМЕНИ»<sup>1</sup>

**В**еликий пост в этом году был ознаменован, между прочим, возбуждением на страницах светских органов нашей печати вопроса об основаниях для запрещения на Великий пост театральных зрелищ на русском языке. Газетами возбужденный — вопрос этот и обсуждался приемами чисто газетными, — и об этом нельзя не пожалеть, потому что не все вопросы должны решаться приговором изменчивой и непостоянной людской молвы, печатными выразителями которой являются наши газеты.

«Честь» возбуждения вопроса принадлежит г. Суворину, издателю Нового Времени. Указывая на дозволение в Великом посте представлений на итальянском и других иностранных языках, издатель Нового Времени недоумевает, почему же запрещены представления на русском?.. По его, с явной и совершенно неуместной иронией высказываемому, мнению, причина этому может быть только одна, — та, что «святые говорят по-русски, и потому русский язык самый священный, и его невозможно осквернять в посту такими сквернами, как театр».

Не знаем, над кем думал посмеяться при таком развязном разъяснении дела г. Суворин, — думается, однако, что посмеялся он скорее всего над самим собою, потому что, при очевидной шутливости его тона, в нем ясно сквозит совершенное непонимание того явления, о котором столь важно поведена речь; неужели, спросим мы, приведенное г. Суворинным решение вопроса представляется ему единственно возможным?.. Впрочем, несколько ниже он замечает: «театры мы закрываем из уважения к религиозным верованиям народа», — но, кажется, и при этой, более серьезной, попытке решить вопро в качестве последнего основания, предполагается вновь та же нелепость, что, по народному религиозному верованию, — «святые говорят по-русски» и т. д. Уже одно это разграничение каких-то «народных верований», т. е. верований, по смыслу всей речи, простого народа, от верований просвещенных классов — достаточно ясно во всяком случае указывает, что, по воззрению г. Суворина, — закрытие театра на Великий пост узаконивается, как уступка невежеству и едва ли не поблажка грубому суеверию.<sup>2)</sup>

«Мне кажется, — продолжает г. Суворин, — теперь как раз пора напомнить о мнениях по вопросу о театральных представлениях наших иереев и протоиереев», — высказанных ими, когда, при постановке «Власти тьмы», «репортеры одной газеты пошли к духовным лицам и спросили их, можно ли на сцене креститься?.. Отвечая на вопрос о крестном знамении, отцы духовные должны были невольно коснуться и самих театральных представлений... О. Лебедев, между прочим, сослался на 51 правило VI Вселенского Собора: «если мирянинъ пойдет туда, где бывают разные зрелища, то онъ отчуждень (?) будет от Церкви».<sup>2a)</sup> Понятно, что о. Лебедев, как, впрочем, и некоторые другие, выражавшие подобное же мнение, сейчас же прибавил, что «языческий театр и нынешний не одно и то же. За то посетители театра и не отчуждаются от церкви, — прибавил он». За то ли, полно? сомневается г. Суворин. — Кому же неизвестно, что мы языческий театр ставим очень высоко. Это — Эсхил, Софокл,



Эврипид (не говорю об Аристофане, некоторые пьесы которого неудобны на современной сцене по их откровенности). Языческий театр в лучших своих пьесах превосходит многое множество даже хороших вещей театра нынешнего. Отсюда следует, что нас не отлучают от Церкви не потому, что древний театр языческий, а нынешний — христианский, а потому, что сама церковь не может не сообразоваться с веком и человеком. О. Янышев в этом (?) отношении сказал, о театре прекрасные слова: «По-моему, театр должен быть помощником Церкви. Он должен продолжать воспитывать народ и преподавать ему те же истины христианского учения, как и церковь, только другим способом. Я вам больше скажу: театр — это параллель Церкви... Все равно, как добродетель духовная и добродетель гражданская: они связаны между собою тесно. Одно вытекает из другого... Церковь проповедует добродетель, и на обязанности театра лежит та же самая проповедь»...

В высшей степени ошибочно, однако, предположение г. Суворина, что в приведенных словах прот. Янышева заключается утвердительный ответ на возбужденный им вопрос о дозволенности в Великий пост театральных представлений. Напротив, и соглашаясь с ними, должно без всякого колебания на предложенный вопрос ответить *в смысле отрицательном*.

Не будем здесь много говорить о том, что и без того всем хорошо известно, а именно — что теория и практика, и вообще резко расходящиеся между собою, особенно расходятся в отношении нашего театра. В теории сцена — это помощница Церкви, проповедница нравственности и добродетели, — и она, бесспорно, может быть такою, — в действительности же она часто является очагом нечестия и разврата. Поэтому-то, нельзя утверждать, чтобы строгий взгляд древних соборов Церковных и частных Отцов и учителей Церкви на недозволительность для христиан театральных зрелищ окончательно потерял значение в настоящее время. В наше время театр перестал быть языческим, — но в известном лишь смысле, и стал ли он христианским, — это вопрос. Театр перестал быть

языческим, ибо на сцене ныне не прославляют всемогущих богов и не приносят жертв во славу их, — но в этом ли только язычество?.. И можно ли признать христианский характер, в высшем, нравственном смысле, за нашими — балетом, опереткой, а так же и за многими из наших опер, драм, трагедий и комедий?.. Не распространяясь много на эту тему (ибо дело ясно и без того), заметим только, что грубо плотяной, совершенно нехристианский характер, какой часто принимают в наши дни театральные зрелища, отмечен уже авторитетными представителями нашей Церкви.<sup>3)</sup>

Что зрелища указанного характера недозволительны для христианина не только в Великий пост, а и всегда, во всякое время, это вполне очевидно, — как очевидно и то, что все громкие фразы о свободе и даже «святости» искусства, которыми прикрываются любители подобных зрелищ, суть сознательное лицемерие, разоблачать которое было бы по-этому бесполезно. При решении нашего вопроса о таких зрелищах и речи, конечно, быть не может. Мы имеем в виду зрелища иного рода, — те зрелища, при которых преследуется действительно нравственная цель духовного воспитания людей; мы говорим о сцене, как действительной помощнице Церкви в ее великом деле просвещения человечества; говорим о театре, когда ему по справедливости может быть усвоено название христианского. И вот, в этом смысле говоря о театре, мы должны сказать, что в Великий пост он необходимо должен подлежать закрытию.

Даже предположив, что возможна беспристрастная и непогрешимая цензура, с беспощадной строгостью отвечающая от истинно христианского искусства все, что составляет достояние *никогда собственно не умирающего* язычества, что под знаменем искусства несет заразу и растрение в нравственную атмосферу общественной жизни; даже предположив, что для Великого поста мог быть отобран особый состав пьес, проникнутых исключительно христианским духом и создающих в обществе здоровое в нравственном отношении настроение, — мы все же признали бы посещение театра в Великий пост предосудительным для христианина делом.

К такому заключению приводят с необходимостью следующие соображения.

Прежде всего, — если в театре и преподаются уроки нравственности и добродетели, как и в Церкви, то нельзя упускать из виду, что все же театр есть и место отдыха и увеселения, и самое назидание не отделимо здесь от наслаждения. Это столь очевидно, что представляется более чем сомнительным, чтобы и гг. поборники проповеди с подмосток театра не замечали такого важного обстоятельства... Пост же есть время подвига и духовного труда.

Правда, и присутствующие при церковном богослужении получают духовное наслаждение и, смотря по степени религиозного развития своего, — даже великое наслаждение, но можно ли это наслаждение сравнивать в достоинстве и нравственном значении — с тем, которое получается в театре?.. Там, в театре, воспроизводятся предметы и явления окружающей нас, предположим, прекрасной, но все же *земной* обстановки; здесь, в храме, дух человека влечется горе, в область *небесной* красоты; там — впечатления, если они не заключают в себе ничего прямо безнравственного, все же преимущественно (хотя, конечно, и не исключено) чувственного характера (свет, музыка, декорации, костюмы, грим, жесты, декламация актеров т. д.); здесь — чувственное всецело призывается на служение духовному и допускается лишь постольку, поскольку служит его символом... Да и из самого богослужения своего на время Великого поста Церковь, как известно, устраняет все радостное, чтобы тем с большей силой пробудить в душе человека печальные мысли о своей греховности, смягчаемые лишь надеждой на Божие милосердие.

Далее, — если и допустить соучастие сцены в деле духовного просвещения людей, то, конечно, в том лишь смысле, что Церковь есть главная и даже единственная учительница истины, — сцена же не более, действительно, как ее помощница. Того, что ее помощь может быть ценной, отрицать нельзя. В деле воспитания полезно вообще разнообразие методов и средств; полезно, чтобы различными путями, при посредстве

различных впечатлений, человек приходил к разностороннему познанию единой спасительной истины. К тому же, среди церковного общества есть много людей, весьма различно подготовленных к познанию ее, — и если одни в духовном развитии своем способны совершенствоваться при посредстве лишь чисто духовных восприятий; то другие, наоборот, мало способны к такого рода восприятиям и нуждаются поэтому во внешних уроках, предлагаемых самою жизнью, — а так как сцена и является именно лишь ярким воспроизведением жизни, в наиболее притом поучительных моментах ее, то отсюда ясно все воспитательное значение ее для них. Как для младенцев, по образному выражению апостола Павла, учение истины предлагается здесь для них не в виде твердой пищи, а в виде млека (1 Кор 3: 1–2).

Но ведь, в Великий пост, — если мы продолжим образную речь, — Церковь млеко именно и запрещает... Известный подвиг, упражнение, требуется не в отношении телесной жизни только, но и еще более — в отношении жизни духовной; и здесь от нежного и расслабляющего питания должно переходить на время к пище твердой и суровой, обращаясь к познанию истины, ничем теперь не скрашенному, не услаженному, не облегченному. Это необходимо для испытания духовных сил человека и для их укрепления. Нельзя не признать, поэтому, важного воспитательного значения за таким требованием Церкви. Если от человека не требовать хотя временного воздержания от того, что дозволяется собственно лишь по снисхождению к его немощи, — это неминуемо поведет к тому, что он забудет о самой обязанности своей — стремиться к высшему совершенству, при котором снисхождение уже более не нужно.

И если, с другой стороны, человек, при этом, даже на время окажется неспособным внимать лишь чистому голосу истины, как возвещается она в Церкви: что для него тогда самая Церковь?.. Не придет ли он последовательно и к полному ее отрицанию — во имя всецело якобы заменяющих ее, в деле учительства, других, чисто человеческих, учреждений, — хотя бы, например, театральной именно сцены?..

Последнее подтвердим наглядным и по самому времени близким нам примером. Если признать, что нет ничего предосудительного для христианина посещать в Великий пост театр, то, последовательно идя далее, не допустить ли, что нет для него предосудительного в этом посещении театра и в великие дни страстной седмицы?.. Однако же, — в те дни, когда Церковь молит Господа за каждого из сынов своих чтобы Он вечери Своея тайныя причастником принял его, как разбойника благоразумного; когда она вспоминает плач Пресвятой Девы у подножия креста Божественного Сына; когда в храмах своих она устрояет зрелище бездыханно лежащего во гробе тела Иисусова и при этом священном зрелище призывает к благоговейному молчанию всяку плоть человеку: какой суд должно было бы высказать о тех христианах, которые за проповедью высшего добра и совершеннейшей любви пошли бы тогда не в ее храмы, а в храмы театрального искусства?..<sup>4)</sup> Правда, Церковь ныне не отлучает от себя посещающих театральные зрелища; — не отлучила бы она от себя, быть может, и тех, которые устремились бы на эти зрелища даже в дни, посвященные памяти страданий и смерти Спасителя; но они сами не доказали ли бы не деле, что сами себя отлучают от Церкви, — ибо что для них, повторим, — после всего этого Церковь?.. К ее призывам они уже глухи; ее жизнь, даже в важнейших моментах своих, для них уже непонятна.

Но что сказано относительно страстной седмицы, должно сказать и относительно всего вообще Великого поста. В его дни св. Церковь является исключительною руководительницею ко спасению грешного человечества, призывая его на это время подняться на высшие ступени духовной жизни, приглашая его к напряженнейшему самоиспытанию, к высшему единению с самим Источником добра и жизни: к говению, таинствам исповеди и причащения. Уместно ли здесь другое учительство?.. Следование и в это даже время — другим наставникам и руководителям не будет ли прямой изменой Церкви?.. Неужели и на время люди не найдут

возможным, помимо всяких посредств, обратиться к ней, как к главной своей учительнице и просветительнице?.. Тогда — Церковь для них — ничто; они окончательно ей чужды...

Но мы доселе безотносительно говорили о Церкви, как учительнице истины, с целью доказать необходимость обращения к ее исключительному водительству хотя в течение известного времени; мы не касались еще вопроса о достоинстве ее проповеди, в сравнении с той проповедью, которая раздается с подмосток театра. Между тем, должно совершенно отвергнуть мысль, что идеалы, раскрываемые Церковью и — возвещаемые со сцены, одни и те же, — *чтобы*, в этом смысле, *проповедь их была тождественною* (близости и подобия отрицать, конечно, нельзя). Идеалы Евангелия, возвещаемые Церковью, безотносительны и безусловны; они сияют человеку, как непотемненное тучами солнце; они говорят ему о высшем совершенстве, достигнуть которого невозможно, но стремиться к которому всегда должно... Сцена не может говорить о таких идеалах, — она воспроизводит жизнь, а в жизни идеалы не могут осуществиться во всей чистоте и полноте. Осуществление в ней идеала возможно лишь весьма относительное. Не всегда, поэтому, люди с полной уверенностью могут даже говорить о господстве идеала над действительностью, и торжество его в жизни часто незаметно. Добро и зло часто до безразличия мешаются в жизни, — и, оставаясь верной действительности, не может до безусловной ясности различить их и сцена. И она, поэтому, изображает идеал не в его полноте и совершенстве, а лишь в возможном его частичном осуществлении... Но не должно забывать, что и частичное осуществление идеала возможно только тогда, когда, хотя время от времени, самый идеал рассматривается сам по себе, безотносительно, — в чистом своем виде...

И, наконец, Церковь отличается от всякого иного нравственного учреждения и *в способе* раскрытия вечных идеалов: она раскрывает их преимущественно *положительно*, все возводя к единому, Верховному Идеалу, — сцена же раскрывает их преимущественно *отрицательно*, потому что в действительной

жизни, которую она воспроизводит, нравственный закон чаще действует на людей, зараженных грехом и поработанных ему, отрицательным образом, — в разнообразных настроениях их нравственной жизни. Изображение величия добра относительно на сцене почти невозможно, — это может сделать только Церковь проповедью о Христе, — сцена же, чтобы оттенить добро, его красоту и величие, необходимо прибегает к изображению всей мрачности и безобразия зла, для чего действительная жизнь и дает ей множество подходящих явлений и положений. Всем известно, что изображение отрицательных сторон жизни на сцене преобладает над положительным раскрытием идеала.

Но природа человека столь слаба, что, даже с назидательной целью выведенное, зло способно пленять его и соблазнять. Не без основания, имея это именно в виду, многие теперь серьезно встают и против разглашения в печати разного рода выдающихся преступлений, — искренно уважая гласность, но часто видя в ней более опасности для слабых, чем пользы для самого дела... И пусть каждый обратится к своей совести и к наблюдениям своим над другими — и откровенно скажет: не часто ли, даже безусловно добрые, по своим целям и направлению, театральные зрелища, верно, во всей непосредственной их обольстительности, воспроизводя картины греха и порока, приводили к результатам, не имевшим нечего общего с предположенными благими целями?..

А Великий пост, по идее, должен быть временем, когда, в порыве к добру, человек не должен и слышать о зле, — не прикасаться к нему ни мыслью, ни созерцанием, исключая лишь покаянное воспоминание о собственных грехах.

После всего сказанного, надеемся, будет понятным, что вопрос должно ставить не о том, почему не разрешаются в Великий пост театральные зрелища на русском языке, — а вообще о том, на каком основании разрешаются они для православных на каком бы то ни было языке?

Но отвечать на последний вопрос мы не беремся.



### ДВЕНАДЦАТИЛЕТНИЙ ОТРОК ИИСУС В ХРАМЕ ИЕРУСАЛИМСКОМ

По поводу одной картины

**И**з истории известны немалочисленные примеры того, как замечательнейшие и прославившиеся впоследствии люди еще в раннем детстве в различных необыкновенных случаях обнаруживали свое великое призвание и как бы предназначали будущее славное свое служение. Нечто подобное, но несравненно поразительнейшее, известно из земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, — когда именно Он, двенадцатилетним Отроком, посетивши с родителями Своими <sup>1)</sup> Иерусалим в праздник Пасхи, остался, отставши от них, в храме и, беседуя здесь с учителями закона, вызвал восторженное удивление со стороны всех к необычайной мудрости вопросов и ответов Своих. Драгоценно повествование о сем случае, сохранившееся в Евангелии от Луки (Лк 2: 41–51); оно бросает свет на историю детства Иисусова, о котором сведений более почти не имеется; однако же, такое значение повествование евангелиста Луки имеет только при правильном его разумении, а что последнее не столь легко и не непосредственно доступно, — достаточно засвидетельствовал сам священный повествователь.

Ибо, передав ответ Господа нашедшим Его во храме — Матери Своей и Иосифу, он замечает, что они *не поняли сказанных Им слов* (Лк 2: 50).

Это именно заключительное в повествовании замечание служит указанием на необычайный, сверхъестественный характер всего события. Слова Иисуса направлялись к объяснению Его поведения, — поэтому непонимание их родителями Его знаменовало, что и все событие осталось для них загадочным и непонятным, что, говоря иначе, оно было необъяснимо с обычной, человеческой точки зрения. Действительно, причина непонимания самими родителями Иисуса слов Его и Его поведения, заключалась должно полагать, в том, что ими не была еще достаточно усвоена истина о Божественном достоинстве Его, и вера их в Него была еще не полна и не совершенна. Великие знамения, окружившие Его рождение, указывали на необычайность Его Лица и дела, но — никакие внешние знамения не достаточны были вообще для полного постижения тех великих таин веры, в познание которых человека вводит только Дух Святый (1 Кор 2: 10–11), снисшедший уже потом. И сверх того — Иосиф и Мария были пока свидетелями еще начала чудесной жизни Божественного Отрока, тогда как жизнь Его, как и Божественная личность, уясняется только при сопоставлении начала ее с концом, — когда вся она рассматривается в законченной целостности своей и полноте; разумение частного берет себе начало и меру только в разумении общего.

До времени и ближайшим сродникам Иисуса не дано было постигать всего величия Его. И много еще лет спустя,<sup>2)</sup> на браке в Кане Галилейской, на замечание Матери Своей относительно хозяев брака: *вина не имутъ*, — Господь отвечал Ей: *что мне и тебе, жено? Не у прииде часъ Мой* (Ин 2: 3–4), — и в толковании на эти слова св. Иоанн Златоуст пишет: «они (Мать и братья Господа) еще не имели о Нем надлежащего понятия; а Его Мать, по той причине, что родила Его, хотела приказывать Ему во всем, по обычаю всех матерей, тогда как должна была чтить Его, как Господа, и поклоняться Ему;.. не знали

Его, как должно, ни Мать Его, ни братья.<sup>3)</sup> Непосредственно, впрочем, после передачи настоящего случая сам Евангелист замечает, что *Мать Его сохраняла все слова сии в сердце своем* (Лк 2: 51), но и это замечание, сделанное еще ранее, в повествовании о поклонении пастырей (Лк 2: 19), и ныне лишь повторенное, со всею ясностью указывает на постепенность возрастания благоговения и веры самой Непорочной Матери в отношении Ее Божественного Сына.

Итак, пример самих родителей Господа Иисуса Христа ясно дает понять, что история пребывания Его, в двенадцатилетнем возрасте, на празднике Пасхи, в храме Иерусалимском, может быть понятной в самой сущности своей — только при признании за нею характера сверхъестественного, чудесного; только при воззрении на Самого Отрока, как на Лице Божественное, а на все это событие, — как на знамение и откровение божественной премудрости и достоинства Его. Но поверхностный взгляд на дело представляет его в другом свете. Таким светом осветил всю эту чудесную историю в новой картине своей известный своим направлением художник Поленов. Вот объяснение к картине его, написанное, конечно, не без его ведома, которое мы приводим не от себя (так что обвинение в превратном толковании смысла картины ни в каком случае не может быть возведено на нас), а заимствуем его из распространеннейшего иллюстрированного журнала «Нивы»; вина последнего в сеянии соблазна среди сотен тысяч читателей, в том числе — самых простых и неразвитых, совершенно очевидна и не подлежит не малейшему оправданию.

«Картина художника Поленова, говорится в № 16 «Нивы» 1896 г., превосходно передает выражение лиц этих (иудейских законников) мудрецов, поседевших над старыми книгами, измученных в бесплодных поисках истины, за которую они принимали мелочную экзегетику и утонченное толкование всяких мелочей старого Закона; на этих лицах написано изумление, затаенный страх, глубокая задумчивость; в глазах же Отрока светится то вдохновенное *увлечение* еще

полусознанной идеей, которая привела Его, впоследствии, к познанию и провозглашению истины великого христианского учения. Эта исключительная (?) преданность идее, за которую Он принял крестную смерть,<sup>4</sup> уже тогда настолько завладела Его отроческим духом, что Он не устранился поставить ее выше всего существующего, выше сыновнего долга, выше кровных уз, когда ответил встревоженным *родителям*,<sup>5</sup> нашедшим Его после долгих поисков во храме: "Зачем было вам искать Меня? Или вы не знали, что мне должно быть в доме, принадлежащем Отцу Моему?"<sup>6</sup> В мягкой (?) душе Отрока, с самых юных лет постигшего *поэтическую прелесть* библейских сказаний, рано взволновавших Его *лирическую* душу, зарождался уже иной свет, разгоралась уже ярким пламенем заря будущего великого учения любви к Богу и любви к ближнему. *Эта поэзия, эта лирика, это божественное откровение* совершенно ускользали от погруженных в темную схоластику книжников-учителей, постигших формы и мелочи древнего закона и упустивших из виду то зерно вечной истины, которое Иисус сумел извлечь из него, развить, дополнить и провозгласить»...

Вот образец будто бы естественного и следственно верно-го понимания необычайного события со стороны одного из видных представителей современного, так называемого, реализма в искусстве... Родителям Иисуса событие это представлялось непонятным даже при вере в Божество Его, но только по неполноте и несовершенству этой веры, а мудрецам нынешнего века оно кажется вполне понятным и при полном отсутствии подобной веры и при низведении дивного Отрока до степени обыкновенных людей, только до крайности увлеченного одною идеей. Это объяснение события само говорит за себя, само предполагает известные выводы. Во всяком случае — его одного достаточно, чтобы видеть, как мало мнимое реальное представление необычайного события соответствует духу евангельского повествования о нем. Подробнейшее же обозрение и обсуждение самого повествования

не оставляет никакого сомнения в том, что и при естественной точке зрения на событие — Иосиф и Мария были столь же правы в своем непонимании его, сколько неправы утверждающие, что оно понятно и совершенно изъяснимо таким именно образом.

Остановимся вниманием на двух существенных обстоятельствах всего события: на беседе двенадцатилетнего Отрока с учителями закона и — на ответе Его Матери Своей, когда Она нашла Его в храме после трех дней томительных и безуспешных поисков.

1. Правдоподобно ли допустить, без признания сверхъестественного характера за событием, что двенадцатилетний Отрок, беседуя в храме Иерусалимском с учителями закона, заставлял всех слушающих Его дивиться разуму и ответам Своим? И как дивиться!... Это не было снисходительное одобрение и похвала со стороны старших умному и даровитому ребенку, — нет, родители нашли Иисуса в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их (Лк 2: 46). Он занял почетное место, с Ним беседовали, как равные с равным. Савл, впоследствии апостол Павел, был талантливейшим и замечательнейшим учеником Гамалиила, но сидел он лишь при ногу Гамалиилову (Деян 22: 3), как сам свидетельствует об этом. И вот, восседая в сонме учителей,<sup>7</sup> Отрок Иисус спрашивает и отвечает, как спрашивают Его и отвечают Ему и сами учителя закона; о возрасте Его уже забыли; различие лет не имело уже, очевидно, значения, когда все, слушавшие Его, дивились разуму и ответам Его (Лк 2: 47). Впрочем, каково было впечатление от беседы Иисусовой, это, как мы сейчас слышали, «превосходно передает картина художника Поленова... На лицах учителей написано изумление, затаенный страх, глубокая задумчивость... Эти жалкие, поседевшие в своей мертвенной науке, «учители», с изумлением и затаенным страхом, слушали вдохновенного Ученика. Его новые, смелые речи, проникнутые высшим, неведомым им духом, в которых звучали отголоски нового мирозерцания — стройного и величественного

и грозившего гибелью всей их хитро возведенной схоластике, построенной на зыбком, уже шатавшемся фундаменте»<sup>8)</sup> и т. д. Словом, в отношении впечатления от речей Отрока Иисуса на картине художника Поленова «превосходно» передано столь многое, что добавлять по этому предмету более уже нечего.

Но кто были эти учителя, столь удивленные и смущенные беседой Отрока, и кто был Самый Отрок?..

Отнюдь не берем на себя неблагоприятной задачи быть защитниками учителей Иерусалимских, чья действительная мелочность направления и неразумная ревность по букве закона на страницах Евангелия засвидетельствована не только словом, но и страшным делом Богоубийства. Однако же, заключать отсюда о легкой и будто бы естественной возможности даже отроку, только даровитому и умному, смутить, поразить и привести в удивление и страх этих руководителей духовной жизни иудейского народа — было бы слишком неосновательно и поспешно.

Припомним прежде всего, что все собеседование происходило не в каком-либо захолустье, а в Иерусалиме, — политической и религиозной столице народа, и здесь — не в частном доме и не на какой-нибудь площади, а в самом храме: не естественно ли полагать, что с Отроком Иисусом беседовали не какие-либо случайные и непризванные толкователи закона, а знатоки своего дела и, быть может, высшие представители духовной учености того времени. И в высоте их научного развития нет оснований сомневаться. Иудейское богословие того времени, под влиянием сношений с греками, уже усвоило философское, умозрительное направление, а борьба партий — фарисейской и саддукейской — не могла не содействовать развитию его в приятном направлении. В лице св. апостола Павла мы имеем выразительного представителя высокого богословского развития тогдашнего раввинизма, и кто только знаком с его писаниями, пред тем, конечно, излишне доказывать всю глубину и силу богословского мышления ученика Гамалиилова. Не забываем, что писания его — богодухновенны, но

озарение от Духа Святого не уничтожало личных дарований, приобретенных знаний и развития священных писателей; силою Духа Святого только освещено было то, что уже составляло природное и приобретенное содержание души великого Апостола.

И какое бы мелочное направление ни усвоивали учителя закона в Иерусалиме, — это еще не свидетельство их невежества и неразвитости; несомненная мелочность отличала и схоластическую науку средних веков, и, однако же, схоластики были бесспорно учеными людьми своего времени, а некоторые из них отличались и изумительною ученостью, и имен их не забудет история. Притом, самая мелочность направления не только не препятствует, но наоборот — особенно способствует необычайному развитию искусства словопрения, диалектики; даже самому ученому и убежденному, но не искушившемуся в состязаниях подобного рода, человеку приходится уступать и слагать оружие пред силой мнимо логических доводов искусного совопросника: как же двенадцатилетний Отрок мог состязаться с целым сонмом их?..

Соображая все сказанное, мы, становясь на естественную точку зрения, на которой стоит указанный истолкователь картины Поленова в обсуждаемой евангельской истории доселе усматриваем не большую естественность, чем если бы на ученом собрании нашей Духовной Академии или богословского факультета университета вдруг выступил двенадцатилетний мальчик и своими вопросами и ответами привел в смущение и изумление (не говорим уже о страхе) все ученое собрание... Сомнительная естественность!..

Но пойдём далее. Кто был Сам дивный Отрок?..

Представим дело в самом, так называемом, естественном, т. е., рационалистическом освещении, заранее извинившись пред читателем, ибо делаем это по необходимости.

Отрок происходил из самого простого звания; сын бедного плотника, Он не мог получить блестящего образования, которое, впрочем, для Его лет невозможно было бы и во всяком другом звании и положении. Его знания должны

были ограничиваться теми сведениями, какие Он мог получить от Своих родителей, — но Его отец был престарелый ремесленник, а Его юная Мать воспиталась в храме, внимая словам тех же учителей, которые ныне, в изумлении и страхе, внимали новому и странному для них учению Сына Ее... Емуне откуда было заимствовать этого учения, — особенно в столь раннем именно возрасте, — когда и позднее слушатели Его в изумлении вопрошали: *откуда Ему премудрость сия? Не Сей ли есть тектонов сын?* (Мф 13: 54–57; Лк 4: 22) *Какое Сей книги вестие не учився?* (Ин 7: 15)

Итак, остается предположить, что ко времени посещения Иерусалима и храма на двенадцатом году Своей жизни, Иисус самостоятельно дошел до известных религиозных убеждений, даже — до «нового мирозерцания — стройного и величественного». В пояснение нам и говорят о «поэзии» и о «лирике» Его души, в этой поэзии и лирике усматривается и «божественное откровение». Пойдем на встречу предположениям. Быть может, скажут еще, что восторженно религиозная Мать — и Сыну передала, если не готовые понятия, каких Она не могла получить в храме иерусалимском, то — самое настроение Свое, следуя которому Он рано дошел до познания таких религиозных истин, которые не открыты были еще духовным очам самих учителей закона.

Однако такое объяснение невозможно с психологической стороны: в двенадцать лет подобное духовное ясновидение совершенно чудесно. Если нас призывают стать на естественную точку зрения, то против естественности предполагаемого духовного развития Отрока Иисуса мы и должны прежде всего возражать.

Какова религиозная жизнь у двенадцатилетнего ребенка, хотя бы и рано усвоившего особое религиозное настроение?... Она питается еще более чувством, чем понятиями; религиозные представления сохраняют еще свою детски наивную конкретность. Внутренняя работа направлена не на критическое сопоставление и обсуждение догматов, а на усвоение сердцем воспринятого в безусловной вере. О выработке в этом возрасте какого-либо нового религиозного мирозерцания,

хотя бы в основных его началах, можно говорить только разве по недоразумению, — и о чем мог беседовать двенадцатилетний Отрок с учителями храма иерусалимского, чем мог возбудить такое удивление со стороны их, остается непонятным. Если при этом будут настаивать на религиозном развитии Иисуса, в одном каком-либо направлении, например поэтическом, если будут ссылаться на примеры подобной же односторонности в развитии у детей с самого раннего возраста какой-либо одной способности, то и эти ссылки не будут стоять в согласии с психологией.

Известны, действительно, примеры, когда одни дети обнаруживают необычайные музыкальные способности; они устраивают общественные концерты и в качестве знаменитых людей объезжают свет, едва достигнув десятилетнего возраста; другие дети необычайно быстро и без внешних пособий: чернил и бумаги, в уме могут решать труднейшие математические вычисления и т. д. Но уподоблять таким гениальным детям Отрока Иисуса в отношении религиозного развития Его — неосновательно уже в виду того, что самая способность религиозная (выразимся так) совершенно различна от других способностей человеческого духа: все остальные способности более или менее самостоятельны в отношении одна к другой, а религиозная способность объемлет всю духовную жизнь человека; поэтому высокое религиозное развитие мыслимо только при столь же высоком развитии всех сил ума, воли и чувства. Будучи относительно самостоятельными, прочие способности потому так необычайно рано и могут развиваться при односторонности этого развития, что развиваются на счет других способностей; но если религиозная способность объемлет все прочие, то на счет чего же может совершаться необычайно раннее одностороннее развитие ее?

На этом-то основании должно утверждать, что преждевременного религиозного развития, подобного по своей необычайности раннему развитию музыкальных, математических или других каких-либо способностей, не может быть и вовсе, — то же, что обычно разумеется под таким именем, не есть на самом деле религиозное развитие, а лишь некоторое



болезненное явление. Это — известным образом направленная мечтательность, так называемая — экзальтированность, склонность, наконец, к ложному аскетизму. Нечего и говорить, что никакого «нового откровения» ребенок с таким направлением не может поведать миру; он может возбуждать только сожаление к себе, а не то восторженное удивление, какое Отрок Иисус возбудил в храме Иерусалимском... Конечно, мы не отрицаем возможности и весьма ранних проявлений великих задатков духовно-религиозной жизни у иных людей, — и сказания о жизни прославленных Святых со всею силою подтверждают это, — но в чем должны состоять эти проявления, мы уже указали: они не могут пока идти далее глубоко благоговейной настроенности, при особой чистоте сердца и всех помыслов.

Но пред нами еще одно психологическое наблюдение, окончательно ниспровергающее мнимо естественное объяснение необычайной религиозной прозорливости и мудрости Иисуса в двенадцать лет. Замечено именно, что поразительно раннее одностороннее развитие не приносит благих плодов впоследствии; из знаменитых детей — музыкантов, математиков и т. д. чрезвычайно редко и даже почти никогда не выходит замечательных деятелей, когда они достигают зрелых лет, и когда время серьезной деятельности собственно только наступает. Преждевременное развитие губит талант. Но то, что называется преждевременным религиозным развитием, приносит и еще горчайшие плоды; оно отражается самыми гибельными следствиями в духовной жизни человека. Оно ведет часто к самым последним крайностям мистицизма или разочарования и неверия... Таково то духовное развитие, какое представители мнимой естественности в науке и искусстве думают навязать Иисусу, в Котором несравненная чистота, высота, совершенство как проповеди, так и всей до конца религиозной жизни признается и ими самими!..

2. Слова Отрока Иисуса в ответ Матери Своей представляют прямое и непосредственное свидетельство с Его стороны о Своем Божестве — и совершенно непонятны, если лишать их этого смысла. Рационалистическое изъяснение

события, по странному недоразумению, в них именно ищет для себя основания и оправдания, но как мало на самом деле они вяжутся с таким изъяснением, ясно непосредственно, с первого взгляда. Не останавливаясь вновь на доказательствах всей несостоятельности мнимо естественного толкования в них нельзя усмотреть никакого смысла, — раскроем положительное их содержание.

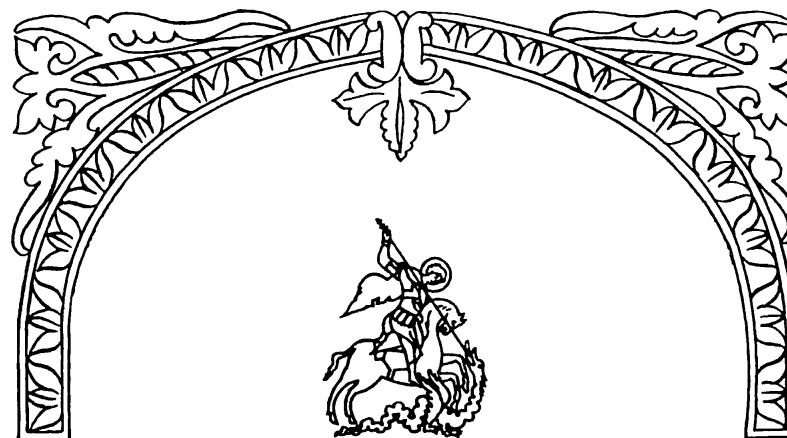
С горячим порывом материнской любви, нашедши Сына, сидящим среди учителей во храме, Мария сказала Ему: *Чажо! Что Ты сделал с нами? Вот, отец Твой и Я с великою скорбью искали Тебя.* И на эти слова последовал Его спокойный, божественно величественный ответ: *зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?* (Лк 2: 48–49).

Ответ стоит в точнейшем соотношении с самим вопрошением: в противность мысли о земном Своем, мнимом отце, Отрок говорит о Боге, Своем истинном, небесном Отце; земному происхождению Своему Он противопоставляет Божественное и вечное, и все земные связи и отношения подчиняет высшему служению Своему,<sup>9)</sup> соизмеряя их с достоинством Бога, снисшедшего только на землю. Он — еще несовершеннолетний Отрок; справедливо, что Ему еще прилично быть в доме Отца Своего и не выступать за пределы его, — но, ведь, не хижина в Назарете, а храм и есть дом Его истинного Отца. «Неужели вы этого не знали?» — вопрошает Господь Свою Мать и Иосифа, самым вопросом подтверждая, что это знать — они должны, что им вполне должен быть ясным смысл делаемого Им противоположения небесного Отца — мнимому отцу Своему, Иосифу; Он призывает их, иначе говоря, вспомнить только, что известно им об Его безмужном рождестве... Итак, та истина, что Иосиф — не отец Его, что место обыкновенного отца для Него заступает Сам Бог: вот душа ответа Иисусова, вот сущность его и истинный смысл!..

Конечно, нет достаточных оснований видеть в нем указание на тайну отношений к Богу Отцу вторые Ипостаси св. Троицы, — Бога Сына,<sup>10)</sup> но этим несколько не умаляется значение его, как торжественного свидетельства Господа

о Своем Божестве. Во многих случаях, когда Господь Иисус Христос называл Бога Своим небесным Отцом, это наименование имело действительно некоторое особое значение: оно не исключало, но, с другой стороны, только включало в себя обозначение вечных отношений Его к Первому Лицу Пресвятой Троицы, как — Бога-Сына, обнимая все вообще Богочеловеческое отношение Его к небесному Отцу. Когда, например, Господь обращался к Нему, с молитвой: *Отче! прииде час: прослави Сына Твоего* (Ин 17: 1), то, очевидно, Он именовал Его Отцом, не как вечный Сын по Божеству, ибо, как таковой, Он не мог молиться вообще и в частности — молиться о приращении Себе божественной славы, бесконечно совершенной от века. Очевидно, что, помимо вечных, в наименовании Отца находили себе выражение и временные отношения, и Бог для Иисуса являлся Отцом по Его Человечеству. *Изыдохъ отъ Отца и придохъ въ миръ: (и) паки оставляю миръ и иду ко Отцу* (Ин 16: 28), — говорил Он Апостолам Своим, расставаясь с ними.

В таком-то именно смысле Он называл Бога Отцом Своим уже двенадцатилетним отроком: пусть отметят это все, кто занят вопросом «о постепенном развитии у Иисуса сознания Его Богочеловечества и мессианства», которые наш автор называет «идеей» всей жизни Иисуса. Со своей стороны полагаем, что сказанного достаточно, чтобы видеть, насколько удачна затея поборников рационализма и реализма в искусстве — воспользоваться историей пребывания двенадцатилетнего Отрока Иисуса в храме иерусалимском для своих целей: можно сказать, что против них именно и направлена эта история.



#### ИЗ СОВРЕМЕННЫХ ГАЗЕТНЫХ ТОЛКОВ О ХРИСТИАНСКОМ БРАКЕ

По поводу статьи В. Розанова в «Новом Времени»

**З**а те последние десять-пятнадцать лет, какие ознаменовались подъемом в русском обществе интереса к богословским вопросам, в нашей газетной литературе явилось особое направление, крайне несимпатичное по характеру своему и вредное по самому существу. Это направление представляет какую-то удивительную своеобразную смесь показного благочестия с проповедью широкой свободы страстей, преклонения пред христианством и — снисходительно-небрежного отношения к нему, подчинения вере и — совершенно свободного и своевольного толкования учения ее. Создалось ли такое направление, как результат принужденного подчинения обычного легкого газетного либерализма духу нашего, более благоприятного вере, времени, есть ли оно прямое следствие появления непризванных учителей веры (разумею, конечно, не одного гр. Толстого), — решать этих вопросов не будем, но самое направление, бесспорно, заслуживает полного внимания и серьезного отношения к себе,

так как и без подробных пояснений понятно, что много лжи, самой губительной путаницы понятий и всякого зла может оно внести в широкие круги русского общества, где столь многие еще доселе газетному слову верят, как проповеди несомненной истины.

Выразительнейшим примером сказанного является статья г. Розанова в 8481 номере (за 7 октября текущего года) «Нового Времени», под заглавием «О непорочной семье и ее главном условии». Автор пишет по поводу внесенного теперь в наши высшие государственные учреждения законопроекта о разводе и пишет, конечно, в защиту широкой свободы развода: известно, ведь, что как только поднимается в нашей светской печати этот вопрос, он не иначе рассматривается и решается, как в таком только смысле. В рассуждениях на эту тему газеты бывают преисполнены столь удивительной любви и снисхождения к страждущему от современных ненормальных условий брака (разумеется отсутствие легкого развода) человечеству, что самое евангельское учение о разводе является в сопоставлении с их любвеобильными рассуждениями чрезвычайно жестоким и мрачным... Быть может, большее спокойствие и отсутствие увлечения дали бы иным публицистам<sup>1)</sup> возможность понять всю чрезмерность этой претензии — превзойти в любви Евангелие, — быть может, они тогда и допустили бы, что не иным чем, как любовью к грешному человечеству вызван был у Божественного Учителя чистейшей и святой любви и Его строгий приговор о разводе...

Впрочем, литература о разводе с догматической и с канонической точки зрения и так чрезвычайно обильна и обширна, и мы отнюдь не имеем намерения пополнять ее с своей стороны. Но ратуя за большую и, кажется, даже за безграничную свободу развода, г. Розанов высказывает удивительные воззрения на самый брак, на нравственную его основу и догматическое существо его, как таинства Церкви, — эти именно рассуждения его являются ярким образцом того направления, о котором мы говорили: излагая взгляды, не только оскорбляющие священный институт Церкви, но и прямо

отрицающие его, автор подтверждает их словами Христа и серьезно думает, что он-то и дает правильное толкование учения Церкви и даже ограждает благополучие ее самой... Нашу задачу и составляет показать действительную сущность таких удивительных рассуждений — в противоположность их кажущемуся благочестию. Итак, рассмотрим суждения г. Розанова — а) о нравственной основе брака и — б) о догматическом существе его как таинства Церкви.

а) В основе брака, по мнению г. Розанова, лежат страсти.<sup>2)</sup> Эту мысль он раскрывает подробно и обстоятельно. «Изъять страсти из семьи — это значит не начать семьи; мысленно или в законе изъять их из семьи — значит даже не дать семье возникнуть. Страсти суть динамическое, зиждущее и вместе материальное условие семьи; порох, без которого не бывает выстрела. Не без улыбки и недоумения я читаю иногда, что причина необыкновенной разрушенности семьи в наше время лежит в сильном действии и притом разнужданных страстей. «Если бы не страсти, семья бы успокоилась». Я думаю, «если бы не страсти» — семья скорее не началась бы... Однако, как бы ни благотельно было значение страстей, но и г. Розанов не забывает, что человек есть существо разумное, что поэтому, воспевая панегирик страстям, должно сказать и о разуме. «Но, — уверяет он, — замечательна глубоко ограниченная его роль в семье»... «Семья есть институт существенно иррациональный, мистический. Поэтому совершенно напрасна борьба в ней против страстей; напрасна и даже не права.<sup>3)</sup> Разуму, как и всякому закону, страсть может ответить просто: «я здесь образую все — и я господствую. Семья есть мой дом и именно сотканный мною. Без меня ни закон, ни разум семьи не создаст. Вот почему, когда я рушу семью, я рушу свое создание, рву свой покров, изделие внутренностей моих. Мне больнее от этого, чем всякому закону, всякому разуму; без крова, под небом теперь — я, и перед вероятною гибелью. Кроме того, исследуйте меня и вы убедитесь, что без причины я тку такое благородное и нежное существо, как семья: самая природа

моя и происхождение мое — благородны, как и постоянный мой уклон. Я есть идеал в том смысле, что непрерывно стремлюсь к идеальному, и именно в значении непорочного. И если я ухожу, не объясняя никому причин, из семьи, знайте, что я именно ухожу из семьи уже порочной, и с надеждой и усилием на месте ее соткать другую и именно непорочную семью; неправильно родив, я усиливаюсь к новым родам, оплакав труп неудавшегося младенца»... «Непорочная семья есть величайший идеал в смысле социального строительства; но разум построит ее не тогда, когда запретит страсти, вытрет их, как резина стирает карандаш; тогда ничего не будет, не будет семьи. Да и не в праве он, пассивный регулятор, бороться против образователя и материи семьи. Но он может все устроить, став на скромное место мудрого аналитика, исследователя, пособника. Он не умеет здесь рождать; но, как искусный акушер, он может помочь родиться»...

Итак, основа семьи и зиждительная сила ее, по туманному рассуждению г. Розанова, — страсти (точнее страсть); разум имеет в ней мало значения. Правда, — значение разума в той же статье г. Розанов называет «распорядительным», — правда и то, что если он есть «мудрый аналитик, исследователь, пособник и искусный акушер», то место его, по-видимому, нельзя назвать «скромным», а роль его — «замечательно ограниченной», но г. Розанов этого противоречия замечать не желает. Его главная мысль есть действительно мысль о ничтожном значении в семье разума и о господственном и почти исключительном значении страстей, — так что приведенные лестные отзывы о разуме есть не более, можно сказать, как дань приличию, потому что нельзя же действительно, не нарушая приличия, человека, разумное существо, в важнейшем и существеннейшем моменте его жизни, представлять игрушкой исключительно страстей...

Но существа дела подобные фразы, конечно, несколько не изменяют. Разуму действительно нет места там, где столь важное значение имеют страсти, — что разум и страсти взаимно друг друга исключают — ведь, это истина элементарная

и общеизвестная. Разумная страсть — это нечто в роде холодного огня, горячего льда, светлой тьмы и тому подобных невозможных вещей. Если страсть починается «распорядительному» значению разума, если она подвергается его «мудрому анализу, исследованию» и проч., — то она уже не страсть, а разумное чувство... Но г. Розанов говорит не о разумном чувстве, а именно о страсти, — это ясно из приведенных его слов, что разум, «пассивный регулятор», не в праве не только господствовать над страстью, но даже и «бороться» с нею. Следовательно, в основу семьи он полагает страсть, в самом строгом смысле слова, и *отрицает* значение в этом случае разума. Такова его мысль, освобожденная от ненужных прибавлений, полных внутреннего противоречия и не вяжущихся со всем содержанием его рассуждения.

Какая именно страсть лежит, по мнению г. Розанова, в основе семьи, — пояснять это совершенно излишне. «Здесь, — скажем словами одного христианского писателя, — очевидно, желают поставить закон плоти или членов на место закона духа. Многохвальная истина в страсти весьма часто здесь есть лишь простое бесстыдство, которое не краснеет перед законом нравственности. Плотская похотливость, очевидно, отрицает здесь то, что брак есть учреждение, стоящее выше отдельных личностей, что личности дают обязательство не только друг пред другом, но пред высшим авторитетом, именно Богом, что цель брака не есть исключительно то, что выставляется именно здесь; что личности должны быть счастливы и взаимно приятны друг другу, но что кроме того отнюдь не последнюю целью этого учреждения является то, чтобы личности через посредство брака были воспитываемы ко взаимному возрастанию в добродетелях, вследствие чего христианство также говорит о кресте, который Бог положил на это состояние жизни».<sup>4)</sup>

Однако, нам не замедлят, конечно, возразить, что как нельзя отрицать известных физических потребностей в человеке, так нельзя отрицать и физической стороны в браке, Самим Богом созданной и освященной. Да и нет оснований

и цели отрицать ее, ибо из физических отношений между супругами возникают чисто нравственные, которые, постепенно возвышаясь и одухотворяясь, могут и должны достигать богатого духовного содержания и проявляться в возвышеннейших и чистейших формах, существенно содействуя духовному совершенству как отдельных личностей, так и всего человечества...

Не мы, конечно, будем спорить против этих святых истин. Но наша речь — о г. Розанове. Эти ли истины следуют из его рассуждения и они ли в нем подразумеваются? Нет, — и если сам г. Розанов думает иначе, то конечно, он ошибается. Напомним вновь, что он говорит о страсти, а не о разумном чувстве, — страсти же невозможно создать не только высоконравственных отношений в браке, но и самого брака, как исключительной преданности одного — одной (и наоборот) и связи их на всю жизнь.

Что это так, — не подлежит сомнению уже по тому одному, что всякая страсть в существе своем есть грубое проявление эгоизма, чуждого мысли (тем более, что и самый разум страстью отрицается и упраздняется) о правах, нуждах и желаниях других. Не ясно ли противоречие страсти самой идее брака, — идее жизни в союзе с *другим* и — *для другого?*.. уже это одно совершенно устраняет всякую правдоподобность мысли о страсти, как основе непорочной семьи.

Правда, что та именно страсть, которая иными предполагается лежащею в основе брака, по-видимому, совершенно чужда эгоизма, представляет как бы прямое отрицание его, почему ей обычно и усваивается название любви, — священное имя, которое нигде так не опошляется, как в этом случае. Страстно влюбленный человек не забывает ли, по-видимому, себя самого, не живет ли только другим, не пренебрегает ли всеми другими своими потребностями, интересами, нуждами? И сколько подвигов самоотвержения, беззаветной храбрости, бестрепетной решимости вызывает эта страсть, — говорят нам защитники ее. Каким могучим двигателем является она поэтому, во всех областях духовной жизни человечества! Какие

дивные цветы поэзии расцвели на почве ее, какими великими памятниками искусства обязаны мы ей!.. И проч., и проч.

Эти дифирамбы чувственной страсти часто теперь можно встретить в печати (особенно в произведениях г. Розанова), и кому они теперь неизвестны? Но если есть в них что истинное, то лишь в той мере, в какой, по недоразумению, под страстью в них понимается то разумное чувство, которое возникает на почве естественного взаимного влечения полов. Только этому чувству обязано человечество указанными прекрасными явлениями в духовной своей жизни, страсть же необходимо всегда проявлялась и проявляется в явлениях отрицательных, внося смуту и горе в практическую жизнь человечества и отраву — в его духовную жизнь (безнравственные формы поэзии и искусства). И только весьма недалеконovidных или не желающих видеть истину любви и прикрываясь мнимыми подвигами самоотвержения. Ее истинная сущность — грубейший эгоизм — не может долго оставаться незаметной и скрытой. Особенно обличает и выдает ее то непостоянство, которое составляет общее и характерное свойство всех страстей, имеющих источником своим физическую природу человека. Другие страсти склонны оставаться неизменными как в существе своем, так и в предметах, на которые они направлены. Так, гордый человек — всегда и везде горд, его гордость, получая себе удовлетворение, не ослабевает, а еще более возрастает и неизменно направляется на себя самого, на превознесение своей личности. Скупой человек, приобретая все более и более, только развивает свою страсть, направленную неизменно на одно и то же — на накопление богатства. Напротив, как бы ни был жаден человек, но съевши много, он чувствует пресыщение и отвращение к пище; как бы ни любил он известное блюдо, но злоупотребивши им, он стремится к замене его другим. То же — и в области страстной любви между лицами различного пола: какую бы пылкою страстью ни был преисполнен человек, но — «едва лишь утолит сердечный глад мгновенным обладаньем, — уже скучает и томится»... и — ищет нового предмета страсти.

Самая страсть, быть может, и неизменна и остается в нем (как прирожденная страстность натуры), но в отношении предметов своих она крайне непостоянна. Не ясно ли, что она столь же эгоистична, как и все вообще страсти? Ее непостоянство несовместимо с истинной любовью и может быть объяснено только тем, что, вопреки видимой преданности другому, человек в ней служит только себе самому и именно — низшим потребностям своей физической природы, преходящим и изменчивым по самому существу своему. На такой ли основе создается христианский брак? Это ли тот чистый источник, из которого рождается непорочная семья? <sup>5)</sup>

Только отдельные в жизни случаи подтверждают, по-видимому мнение г. Розанова и придают ему некоторый вид правдоподобия. Разумею те случаи, когда страсть действительно как будто ложится в основу семьи и притом такой семьи, которая кажется близкою к идеалу по взаимной преданности супругов, неизменной до конца верности их друг другу, чистоте их отношений и т. д. Но не трудно видеть, что и в этих случаях страсть вовсе не имеет приписываемого ей значения, что в таких семьях она играет роль только временного опьянения, болезни и т. п., а не действительной основы. Бывает так, что у взаимно оценивших и, следовательно, разумною любовью полюбивших друг друга — любовь их, постепенно возрастая, переходит в страсть; возникает счастливый семейный союз, и иной недалекovidный наблюдатель готов видеть в нем подтверждение благодетельного значения страсти. Но страсть остается верной себе: она сравнительно быстро уходит, и если семейное счастье не разрушается, то ясно, что не страсть, вопреки видимости, лежала в основе его, а именно то разумное чувство, которое предшествовало ей и осталось неизменным, когда ее уже не стало, когда она исчезла, именно как временное опьянение или болезнь. Случается и наоборот, — что страсть предшествует разумному чувству; страстное влечение сразу овладевает влюбленными, — когда же оно исчезает, разум, вступая в свои права, усматривает действительные основания ко взаимной любви

супругов, действительные взаимные достоинства их, — и семья остается счастливою и благоденствующею. Не ясно ли, однако, вновь, что не страсть, а разумное чувство лежит в основе такой семьи, что ему она обязана своим счастьем, элемент же страсти был лишь случайным и несущественным?

Не созидать свойственно страсти, а разрушать, и полагать в основу брака страсть — значит не утверждать достоинство брака и его чистоту, а — ниспровергать его. Более последовательными были, поэтому, отрицавшие брак во имя свободы страсти западные писатели (напр. Ж. Занд и А. Дюма) и наши нигилисты прошлого времени (см. Волохов в романе «Обрыв» Гончарова). Если же г. Розанов стремится согласить свободу страсти с браком, положивши первую даже в основу последнего, и вместе с тем думает не только отстоять, но даже очистить и возвысить христианское учение о браке, то это — лишь выражение того направления, которое мы отметили...

На самом деле христианство, как и здравый разум самого человечества — одинаково отрицают и осуждают страсти. Христианство учит о высоком достоинстве человека, носящего в себе, в своем разуме и своей воле, образ своего Творца, оно призывает его к разумному и свободному служению Богу, в состояние Богосыновства. И для христианства, поэтому, нет страстей ни добрых, ни благородных, ни благодетельных: всякая страсть для него есть только зло и грех, потому что всякая страсть ослепляет разум, порабощает волю человека и делает свободного сына Божия своим рабом. И если утверждать, что страсть лежит в основе брака, вообще странно, то утверждать, что она лежит в основе христианского брака, — кощунственно.

б) Еще любопытнее взгляды г. Розанова на брак, как на таинство Церкви. Любопытны они и сами по себе, и — как образец того отношения к учению христианской веры, какое усвоили себе публицисты нового направления.

Торжественно и важно говорит в своих рассуждениях о браке, как таинстве Церкви, г. Розанов. «Здесь мы стоим на

рубеже почти открытия», — объявляет он. В чем же заключается это «почти открытие»? — «Во всех таинствах, — изъясняет наш автор, — человек пассивен; кающийся, причащаемый, помазуемый миром он стоит перед Церковью как оголенный член мира, как древко (?!), по коему течет (!!) таинство Церкви. Но в браке? Здесь приемлющий таинство не только не пассивен, но скорее пассивная сторона, в ненарушимом ритуале, принадлежит Церкви, а *вся* активная сторона, т.е. *совершение* самого таинства и шествование в нем, принадлежит бракосочетавшимся. Насколько брак не фиктивен, насколько он есть «текущее таинство», он объемлет тайну жизни самих супругов, о которых, действительно, и произнесены все слова, на которых основан ритуал венчания. Вот особенность и исключительность в таинстве брака».

Итак, сущность «почти открытия» г. Розанова состоит в том, что, по его мнению, во всех прочих таинствах человек «пассивен», а в таинстве брака «активен»... Не споря пока о достоинстве «открытия» заметим только, что, к удивлению, сам Коперник нового открытия забывает и отрицает его, едва успевши написать несколько десятков строк далее. Пусть читатель судит сам. «Входит ли длительность первою и главною чертою в таинство?» — спрашивает г. Розанов и отвечает: «Не входит. Совершенно нельзя определить и не вытекает решительно ни из какой черты таинства непрменная его продолжительность. Сколько времени длится в человеке действие принятых Святых Даров? Неизвестно. До первого греха. Грех и Тело Христово — несовместимы. И согрешивший уже вышел из-под благодатного таинства. Сколько времени длится действие Крещения? В Вольтере оно кончилось, когда он сел за «Pucelle», когда писал Кандида или «sur le desastre de Lisbonne». Отвергнут Промысел (sic), — нет более действия Крещения. *Так и с каждым таинством:* его святость — вот что вытекает из его существа, что в нем исповедуется, что в нем в самом деле есть. И его длительность, его продолжительность определяется всецело и исключительно временем, пока есть его святые признаки». Выходит, что и во всех

таинствах, в частности — в Крещении и Евхаристии, человек «активен» и активен в таком же именно, г. Розановым измышленном смысле, как и в таинстве брака, так как от степени его греховности или святости зависит, сколько «длится» действие таинства. Право, не стоит делать открытия, если столь скоро самому же их забывать.

Но наш автор вновь возвращается к таинству брака и решает в частности вопрос о его длительности. «Все упорство пред разводом, — говорит он, — основывается на непризнании в браке этой единственной черты — святости, т.е. на учении о браке, именно не как о таинстве. Разве есть порочные таинства? Странный вопрос. Однако, он все решает; можно ли сказать, что брак еще длится, когда грех в нем живет, и притом в какой угодно форме — злобы, презрения, неуважения, мысленной неверности? Договор — длится; гражданский институт длится. Но таинство? Конечно, нет святого — и нет более таинства. Только вековым равнодушием к браку, отсутствием всякого к нему внимания, можно объяснить, что до сих пор не замечена эта простая и самая главная в нем сторона. Брак с первым грехом — трупен. С грехом все умерло в таинстве».

Понятно, что при таком богословствовании автору чрезвычайно легко доказать необходимость самой широкой свободы развода. Если «с грехом все умирает в таинстве», а под грехом разумеется грех «в какой угодно форме — злобы, презрения, неуважения, мысленной неверности», то, очевидно, «длительность» брака чрезвычайно мало гарантирована. А как только она прекращается, развод необходим, по мысли г. Розанова, чтобы сохранить святость таинства брака. «Из самого понятия о непорочности вообще всех таинств следует развод», — говорит он. Теперь наш брак, по мнению г. Розанова, — это «миазматическая клоака, потому что именно порок есть закон его (?!), это — удивительное и исключительное жилое место, где никогда не открывается форточка, окно, дверь, труба»... «Узкие ли это двери чистой жизни? Увы, широчайшие ворота всякого порока». И это все — от

недостаточной свободы развода. — «Кто же не знает, что в католических землях развод не существует, и что семья в них умерла, полторы тысячи лет проборовшись с постоянным внутренним самоотравлением». То же грозит и нашему браку...

Насколько верны несдержанно резкие отзывы г. Розанова о современном браке, и насколько правдоподобно предсказание о будущей печальной судьбе его, предоставим читателю судить самому, — с своей стороны мы имеем в виду коснуться только догматических воззрений его на таинства вообще и на таинство брака в частности. Здесь, однако, как и в начале изложения его воззрений на нравственную основу брака, нам приходится прежде всего распутать уже указанное нами противоречие и определить истинный смысл того, что желал сказать г. Розанов относительно положения, какое занимает человек во всех других таинствах, кроме таинства брака: является ли он в них «пассивным», «древком, по которому течет таинство Церкви», как выражается г. Розанов, или он есть активный деятель, поскольку от него всецело зависит «длительность» каждого таинства?..

Судя по тому, что последнюю свою мысль г. Розанов поясняет примерами таинств Крещения и Евхаристии, — потому что это — именно последняя его мысль, и, наконец, — потому что он не указал (и не мог указать, конечно) существенного отличия таинства брака от всех других таинств, мы думаем, что эта мысль и есть его истинная мысль, предположение же его, что во всех прочих, кроме брака, таинствах человек есть «древко»... и проч., — есть не более, как случайно вырвавшаяся, неудачная фраза, вызванная, быть может, только наивным желанием произвести «почти открытие» в догматической области. Человек есть активный деятель во всех таинствах, — вот мнение г. Розанова, соответствующее всему содержанию его богословского рассуждения.

Сама по себе эта формула еще не заключает, конечно, в себе ничего несогласного с учением Церкви. И Церковь учит, что Бог, украсивши человека высоким даром свободы, и в самых даже таинствах, где Он непосредственно действует на

человека Своею благодатью, не нарушает ее, предоставляя самому человеку употреблять даруемую ему благодать в пользу себе или во вред, во спасение или в погибель. В этом смысле человек в таинствах является действительно «активным», а не «пассивным» («древком»), — но не в таком смысле понимает это г. Розанов. Как ясно из приведенных его рассуждений, то, что человек в таинствах «активен», — значит, что — 1) пассивной силой является в них Божественная благодать (это особенно ясно из рассуждений его о таинстве брака), и 2) что от человека исключительно зависит «длительность» действия таинств. Первая мысль неправильна, вторая — и неправильна, и весьма опасна.

1. Первая мысль противна самому понятию о благодати. Благодать есть сила Божия, — сила Бога живого и всемогущего, — как же можно ей усвоить значение пассивное? Только уподобляя благодать какой-либо материальной силе, вроде пара, электричества и т. д. (вспомним фразу г. Розанова: «человек есть древко, по коему течет таинство Церкви»...), можно утверждать подобное... Если некоторые вероисповедания, например, римско-католическое, и подозреваются в смешении (хотя и не в столь, конечно, грубом) чувственного с духовным в понятии о благодати, то православное учение чуждо этого упрека. И с его точки зрения, в деле освящения человека чрез таинства Церкви, Божественная благодать не только не может иметь значение пассивное, но и более того — ей, несомненно, свойственно преимущественное — и, следовательно, более активное значение, чем самому человеку, потому что во всяком совместном действии более активная деятельность принадлежит стороне сильнейшей, а не слабейшей. Многими свидетельствами Св. Писания можно подтвердить эту мысль (своего мнения г. Розанов, конечно, никаким святым авторитетом не считает нужным подтвердить), но мы ограничимся одним выразительнейшим: *Бог, — говорит апостол Павел, — производит в вас (христианам) и хотение, и действие по Своему благоволению* (Флп 2: 13 — ср., Ин 15: 4–5, Рим 8: 26, I Кор 3: 5–7, I Сол 5: 23, Евр 8: 20–21 и др.).



2. Переходя к разбору мнения г. Розанова о «длительности» действия таинств, нельзя не отметить обнаруживаемой им при этом крайней развязности в суждениях. «Длительность» действия таинства зависит, по его мнению, от человека, — длится действие таинства — «до первого греха». Г. Розанову отлично, например, известно, когда действие таинства Крещения прекратилось для Вольтера: «В Вольтере оно кончилось, когда он сел за «Pucelle», когда писал Кандида или «Sur le desastre de Lisbonne». «Отвергнуть Промысел (sic), — и нет более действия Крещения»... Но известно ли нашему автору, столь далеко проникающему в область тайн божественных, значение таинства Крещения по учению Церкви? Должно сильно в этом сомневаться. В таинстве Крещения человек, по учению Церкви, очищается от всех грехов: и первородного, и личных, содеянных до Крещения, и рождается в новую духовную жизнь. Что же хочет сказать г. Розанов? То ли, что Вольтер, севши за свои ужасные романы, вновь стал виновным в первородном грехе?.. Но это — нелепо. Или — что он умер духовно? Но вот, что говорится в Послании Восточных Патриархов о Православной вере: «как при естественном рождении каждый из нас получает от природы определенный вид, образ, остающийся с нами навсегда, так точно и при духовном нашем рождении, таинство крещения полагает на каждого неизгладимую печать, которая остается на крестившемся всегда, *хотя бы он после крещения наделал тысячу грехов или даже отвергся самой веры*» (гл. 16). Да следовало бы и то еще знать нашему автору, что доколе человек жив телесно, нельзя говорить и об его смерти духовной, ибо и на смертном одре отчаяннейшие грешники обращаются иногда к Богу (как, говорят, и было именно с Вольтером), свидетельствуя тем, что семя жизни духовной не умирало в них...

Рассуждения г. Розанова о длительности действия таинств в сущности клонятся к совершенному отрицанию всякого значения их для человека. Всего яснее следует это из его рассуждения о таинстве Евхаристии. — «Сколько времени длится

в человеке действие принятых Святых Даров? Неизвестно. До первого греха.<sup>6)</sup> Грех и Тело Христово — несовместимы. И согрешивший уже вышел из-под благодатного таинства»... Но задавался ли наш автор вопросом: а как долго может прожить человек без греха? Попробуем только остановиться вниманием на этом вопросе — и мы увидим, к каким заключениям должно прийти из рассуждения г. Розанова.

И Слово Божие, и собственное сознание каждого согласно свидетельствуют нам, как велика над нами власть греха. Уже в книге Бытия говорится, что *помышление сердца человеческого — зло от юности его* (Быт 8: 21), а Христос-Спаситель, просвещая нравственное сознание человеческое, возвестил, что все эти помышления, — все враждебные чувства, страстные пожелания и проч., — как и всякое праздное слово, — суть грехи, грехи в собственном смысле. И если при свете ясного евангельского учения об этом предмете, человек со строгим вниманием обратится внутрь себя самого, то — только вера в милость Божию и Его всемогущую спасающую силу может уберечь его от ужаса и отчаяния. Пред его сознанием раскроется вся сила греха, все всепроникающее господство его. Человек грешит, грешит непрестанно, грешит в мыслях, в словах и делах, грешит «вольно и невольно, в ведении и не в ведении», грешит тогда, когда решается на зло, грешит и тогда, когда предполагает, что делает добро, — ибо сколько нечистых побуждений, своекорыстных интересов и прочего зла — и в «добрых» делах человека! В своих аскетических творениях св. Отцы-подвижники (например Ефрем Сирин, Иоанн Лествичник) ясно доказали это, подробно исследовав, до каких глубин проникает греховное зло в существо человека. Грешит человек непрестанно, — и только со смертью человека умирает и живущий в нем грех (Рим 6: 7).<sup>7)</sup> Итак, сказать, что таинство Евхаристии имеет для человека значение только до первого греха его, не значит ли сказать, что оно вовсе не имеет для него значения?.. Ибо невозможно человеку и короткое время пробыть без греха — если не словом и делом, то, по крайней мере, мыслью, движением греховного чувства.

— «Так и с каждым таинством», — утверждает г. Розанов, и мы можем только добавить, что, следовательно, к отрицанию значения всех таинств сводятся его рассуждения. Вот почему мы и назвали их не только неверными, но и очень опасными. И понятно, что брак не составляет в них исключения, — так как и он сохраняет свою силу только до первого греха супругов — «и при том в какой угодно форме — злобы, презрения, неуважения, мысленной неверности». Кстати, г. Розанов припоминает, что «внутреннее прелюбодеяние Спаситель уравнивал с внешним», — следовательно, внутреннее прелюбодеяние также уже есть грех, прекращающий «длительность» таинства брака. А так как грех этот — не доказуем и может быть известным самим только супругам, то развод должен иметь «субъективную постановку», т. е. должен быть предоставлен ничем не стесняемой воле супругов... Далее идти уже некуда.

Напомним же, однако, нашему автору, что сила Божия в немощи совершается (2 Кор 12: 9); что благодать Божия не бежит, — как он думает, — греха, ибо она — не слабее греха, что для борьбы со грехом она и подается. Напомним и это выразительное свидетельство Апостола: *идеже бо умножися грехъ, преизбыточествова благодать...* (Рим 5: 20).

Вот что должно было бы иметь в виду и чем должно было бы руководиться при суждении о действиях во всех вообще таинствах Божественной благодати. А при суждении в частности о таинстве брака должно было бы, сверх того, помнить строгое и ясное слово Спасителя: *еже убо Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ* (Мф 19: 6).

И самое грубое прелюбодеяние еще не прекращает действия таинства и не изгоняет благодати, и Спаситель сказал только то, что такое прелюбодеяние есть дозволительный повод к разводу, совершить который может, однако, один только Бог, а не человек. Это значит, что одна только Церковь, чрез которую сочетавает и разлучает Бог супружества на земле, может прекратить действие таинства брака и лишить порочный семейный союз той благодати, которую она же ему

от Бога сообщила... А до этого действия Церкви возможно полное восстановление святости и чистоты брачного союза и после тягчайшего, совершенного в нем, преступления, — и то будет лишь свидетельством всемогущества благодати, всегда немощная врачующей и оскудевающая восполняющей, — преизбыточествующей там, где умножается грех...

Но довольно. И сказанного, думаем, достаточно, чтобы читатель согласился с нами, что г. Розанов — типичный представитель отмеченного нами направления, и оценил достоинство самого направления.



### УЧЕНИЕ ГАРТМАНА О ТРЕХ СТАДИЯХ ИЛЛЮЗИИ

**У**чение Гартмана о трех стадиях иллюзии стоит в тесной связи со всею системою его философии, в частности с его взглядом на мир и его судьбы.

В бытии домирном Абсолютное бессознательное представляет единство воли и представления. Но воля бессознательного доселе есть только потенция воли, или — чистая воля (*reine Wille*): она может хотеть, но может и не хотеть. Равно и представление бессознательного находится пока в состоянии лишь возможности бытия, и «наперед существующее представление относится к действительному представлению, как потенция к акту, и притом оно не может самостоятельно перейти от небытия к бытию».<sup>1</sup>

Но воля бессознательного, как потенция, может перейти в волю, которая уже не может не хотеть, но исключительно стремится к хотению (*leere Wollen*), и этим дается начало или первый толчок мировому процессу. В этой последней форме своей воля является источником страдания, доколе она не находит себе осуществления, реализации чрез подчинение себе

представления, переходящего в этот момент из состояния возможности бытия к бытию действительному. И так приобретает определенное содержание и из потенции переходит к полному осуществлению и воля (которая из *leere Wollen* или *wollen* — *Wollen* становится теперь *bestimtes Wollen* или *Etwas* — *Wollen*), и представление.

Но в описанном процессе Гартман усматривает стремление воли не логическое, потому что таким стремлением ее нарушается изначальный порядок бытия, нарушается *Identitat*, т. е. тождественность Бессознательного, его домирного абсолютного тождества и безразличия. По его мнению «состояние *Identitat* представляет всю полноту совершенства Бессознательного, в нем мыслится сконцентрированным всеведение Бессознательного, в нем заключается вся его мудрость, оно царствует над Гартмановыми идеями по подобию, как идея блага над Платоновыми».<sup>2</sup> Отсюда, — «из положения *Identitat*» (и притом из совершенно неправильного его раскрытия) был выведен основной аргумент пессимизма, что всякая воля (*wollen* — *leere*), и всякое изменение, и всякое бытие (временное), весь настоящий мировой процесс — каждый мыслимый мировой процесс есть нечто неразумное, противоречащее логике и мировой цели.<sup>3</sup>

Логический разум Бессознательного не может допустить нарушения *Identitat*, как явления а-логического (причем *leere Wollen* и *etwas Wollen* алогичны в противоположность *reine Wille*). «Он отрицает отрицание себя самого, он говорит: противоречия (именно против меня, — логического) быть не должно! и говоря это, ставить себе это целью, т. е. уничтожение нелогического, воли (*leere* и *etwas Wollen*)».<sup>4</sup>

И вот весь мировой процесс направляется к уничтожению а-логического стремления воли, бывшего причиною его бытия; окончательная победа логического разума Бессознательного возможна, однако, только с полным прекращением бытия мира, когда «Бессознательное опять будет тем, чем оно было до происхождения мира: буддийским Ничто, чуждым воли и движения».<sup>5</sup>

Таково учение Гартмана о происхождении мира и конечной его цели. Мы можем, говорит он: сказать вместе с Лейбницем, что настоящий мир — лучший из всех могущих быть; но вместе с тем этот мир, как и всякий другой, произошел от неразумного творца, т. е. такого, который при творении оставил разум без внимания; собственно мир возник чрез неразумный акт, в котором принимал участие не разум, но только воля или неразумная деятельность Бессознательно-го.<sup>6</sup> Иначе говоря, бытие этого мира является заблуждением, виною Вечного, и «если бы Бог действительно имел сознание до творения, то последнее было бы не только заблуждением, но и неизвинительным преступлением».<sup>7</sup>

При таком воззрении Гартмана на мир, при утверждении, что его бытие хуже небытия, заранее можно предполагать, как он должен ответить на вопрос: чего более в мире — скорби или радости? Прежде всего по отношению к Бессознательному мир представляет несравненно более скорби, нежели радости, потому что воля Бессознательного требует себе бесконечного удовлетворения по собственной своей бесконечности. Но мир, возникающий, как плод ее стремления к осуществлению чрез подчинение себе представления, — конечен и следовательно для бесконечной воли не может служить к полному удовлетворению. Чувство неудовлетворенности, скорби в бесконечной степени превышает в ней чувство удовлетворения, радости. «Для абсолютного несчастья абсолютной воли (leere Wollen) совершенно равнозначущее, существует ли возле ее бесконечной, никакой радостью не смягченной скорби, мир радости или скорби, или — нет».<sup>8</sup>

Но и обращаясь к самому миру, как осуществленной воле, Гартман, согласно основам своей философии, находит, что скорбь бытия отражается на всех его обитателях, причем наблюдается строгая градация: чем выше стоит отдельное бытие в этом мире, тем более оно ощущает мировую скорбь. Самое последнее место в этом отношении занимают минералы, далее следуют различные организмы в порядке их совершенства. Человек же, по превосходству своего физического строения и как существо, одаренное сознанием, уже в такой

степени принужден нести мировую скорбь бытия, что сумма его скорбей далеко превосходит сумму его радостей. И если бы сознание его стояло всегда на высоте конечной точки, какой достигает оно в своем развитии, то человечество никогда не гналось бы за счастьем, потому что ясно видело бы его полную невозможность для себя. «Оно бы тогда прониклось той высокой меланхолией, какая обыкновенно встречается у гениев и высоко-развитых духовно стариков, и подобно Эдипу в Колоне, предвкушая безмятежность небытия, чувствовало бы скорби бытия, как нечно чуждое себе, так что для него перестало бы существовать страдание, и осталось бы только сострадание к самому себе... Подобно всякому престарелому и обладающему ясным сознанием старцу, оно имело бы тогда только одно желание, желание покоя, безмятежности, вечного сна без сновидений, в котором могло бы утолить свою усталость.

Сознание, по Гартману, должно разоблачить человеку сущность мирового процесса, как безумного по самому началу своему, должно указать «безумие воли» и порождаемые ею страдания; при свете его человек ясно увидит, что все мечты его о положительном счастье суть не более, как *иллюзии*, — иллюзии, самым Бессознательным навеваемые на человечество для смягчения безотрадности бытия его надеждами хотя бы призрачного счастья.

Гартман и подразделяет эти иллюзии на три стадии: *«первая стадия... имела место в древнем греко-римском и иудейском мире и заключалась в предположении, что счастье доступно для человека в течение земной его жизни; вторая стадия иллюзии, достигая высшей точки развития своего в средние века, предполагала счастье достижимым в загробной, трансцендентной жизни; наконец, "наше время представляет самое начало третьей стадии иллюзии, счастье предполагается достижимым в будущие периоды мирового процесса"»*.

Не входя пока в более подробное изложение и разбор указанных стадий, посмотрим, в какой мере основательна самая классификация иллюзий у Гартмана и в какой мере соответствует она действительности.

Прежде всего все три стадии не представляют настолько между собою различия, чтобы иметь право на самостоятельность, чтобы можно было считать их отдельными стадиями. Так совершенно невозможно объяснить, почему вторую и третью стадии должно принимать за две различные стадии, а не за одну? Сущность каждой из них — одна и та же: человек, убедившись в недостижимости на земле личного для себя счастья, полагает его достижимым в будущем и всеми силами стремится жить для этого будущего, посвящая ему всю свою жизнь и деятельность. Различие только в том, что вторая стадия полагает счастье достижимым в жизни загробной, трансцендентной, а третья — здесь, на земле. Но, — спрашивается, — такое различие дает ли еще право на то, чтобы эти две стадии считать за отдельные и самостоятельные? Ведь, сам Гартман под первою стадией иллюзии объединил такие понятия, как, напр., дружбу и недоброжелательство, чувство чести и безнравственность только потому, что счастье здесь одинаково полагается достижимым в жизни каждого индивидуума, и не обращая внимания на все различие тех идеалов, какие преследуются в указанных направлениях жизни. Почему же делятся между собою вторая и третья стадии? Ведь, здесь то же единство в предположении достижимости счастья в будущем и различие только в идеалах этого счастья.

Тоже должно сказать и о неосновательности разделения между первой и третьей стадиями. Между этими двумя стадиями строго-разграничительной линии провести нельзя, потому что человек, стремящийся к личному счастью на земле, должен по необходимости заботиться и о выработке наилучших условий жизни, при которых это счастье было бы достижимо, — должен заботиться о благоустройстве жизни общественной, т. е. должен заботиться о том же, о чем заботится и человек, руководящийся верою в прогресс или, по Гартману, находящийся под обаянием третьей стадии иллюзии. Сам Гартман подтверждает это, когда древний греко-римский и иудейский мир объявляет под влиянием первой стадии иллюзии, а с другой стороны утверждает, что «римляне искали счастья в блеске и могуществе отечества». Эта забота о благе

отечества не могла, конечно, ограничиваться одною настоящею минутою, — она необходимо переходила в заботу о его будущем, а в этом виде своем она примыкает уже к третьей стадии иллюзии. Следовательно, забота о будущем есть необходимый признак первой, как и третьей стадии иллюзии, — почему же должно признавать эти две стадии различными? Если люди древнего мира и современного в своей заботе о будущем выходили из различных оснований и преследовали различные идеалы, то, ведь, и у приверженцев третьей стадии иллюзии понятия о прогрессе и идеалы счастья в будущем далеко не одинаковы, что, однако же, не побуждает Гартмана к дальнейшему подразделению этой стадии. Следовательно, и для деления между первой и третьей стадиями — оснований нет. «Чем отличается Криспен и Гракх, Платон и Пифагор от современных борцов за прогресс? Если они не знали о прогрессе в современном его значении, то разве это важно? Разве Платон изображал идеальное государство так себе, для самоуслаждения, а не потому что верил и желал осуществления своего идеала? Пифагор, как известно, даже на практике пытался осуществить свой идеал. И все это, по мнению Гартмана, были стоявшие на первой стадии иллюзии! Есть ли после этого возможность определить различие между первою и третьею стадиями?»<sup>9</sup>

Но пойдем далее. Верна ли историческая часть гипотезы Гартмана о трех стадиях иллюзии? Уже по только что сказанному ясно, что — нет, ибо в древнем мире, объявленном Гартманом, как царство первой стадии иллюзии, очевидно обнаруживается влияние и третьей. Впрочем, так как сам Гартман в рассуждении об историческом следовании одной стадии иллюзии за другой довольствуется лишь априорными суждениями и не считает нужным подтверждать их фактами, то и для проверки этих его суждений достаточно также аргументами решить вопрос: возможна ли указанная Гартманом смена стадий иллюзии в исторической жизни человечества?

Ответ на этот вопрос должен быть во всяком случае отрицательным. Если, как мы уже видели, нельзя признать правильным в теории деления иллюзии на три стадии, то и в

приложении к действительной жизни нельзя указать эпох, стоящих под исключительным влиянием какой-либо стадии иллюзии. Во всяком обществе, во всякое время есть люди, проходящие различные стадии «иллюзии»: есть дети, живущие почти исключительно чувственной жизнью и настоящей минутой, есть молодежь, увлекающаяся метафизическими или модными идеалами, и есть старики, уже тяготящиеся жизнью и все свое счастье в этой жизни полагающие в своих детях и внуках. Следовательно, нельзя сказать, что в известное время человечество проходит одну известную стадию иллюзии. Еще более нельзя сказать этого потому, что различные стадии не только не исключают взаимно друг друга, но только могут господствовать над человеком и обществом, но еще и подкрепляют друг друга. Человек может быть прекрасным христианином и в то же время спокойно наслаждаться благами бытия, как творением Премудрого Создателя, и, наконец, деятельно трудиться над выработкою новых благодетельных начал жизни для блага грядущих поколений. Все это не только не будет противоречить друг другу, но и напротив — христианство, указывая человеку великие блага в жизни загробной, поставляет его в самые правильные отношения к земным благам (отнюдь не одним способом отречения от них, как то думает Гартман) и, вдохнув в него великое чувство любви к человечеству, творит из него самоотверженного труженника на пользу прогресса, в истинном и благороднейшем смысле этого слова. Куда отнесет Гартман такого человека и такое общество, к какой стадии иллюзии причтет он их деятельность? Нужно ли говорить при этом, что такого рода деятельность — явление далеко не исключительное, что оно есть плод нормального отношения к жизни, тогда как, напротив, — исключительное уклонение в сторону какой-либо «иллюзии» представляет не более как одностороннее увлечение? И к этим-то разве исключительным увлечениям и приложима гипотеза Гартмана о трех стадиях иллюзии в их исторической смене одной другою...

Наконец, нельзя не указать на тот важный недостаток в Гартмановской гипотезе трех стадий иллюзий, что характер ее — чисто отрицательный: Гартман вместо самостоятельной и положительной оценки жизни и всех ее радостей, ограничивается лишь критикой и опровержением различного рода «иллюзий», — что, даже при полной убедительности его критики, в результате может привести только к тому заключению, что разобранные иллюзии суть действительно иллюзии, но ничуть не дает права к тому выводу, что и все (даже возможные только) человеческие мечтания о счастье — иллюзорны. Напротив, — всегда остается место для предположения, что, хотя в разобранных иллюзиях счастья действительно найти — невозможно, но быть может оно заключается в каком-либо еще направлении жизни, которое, однако, или Гартман просмотрел и упустил из внимания в своей критике,<sup>10)</sup> или само человечество не обрело еще его, — не дожило до него. Другое дело было бы, если бы Гартман положительным способом доказал иллюзорность человеческих надежд на счастье, указав положительные основания для невозможности его. В настоящем же виде гипотеза очень остроумна, но при всем том служить твердою основой для пессимистического мирозерцания она решительно не может.

После этих предварительных замечаний, перейдем к более подробному разбору каждой стадии иллюзии.

#### ПЕРВАЯ СТАДИЯ ИЛЛЮЗИИ

Так как на этой стадии иллюзии счастье представляется достижимым для индивидуума в течение его (земной) жизни, то для доказательства противного Гартман и делает оценку различных отдельных направлений жизни и в общем итоге стремится доказать, что скорби в мире гораздо более, чем радости, что мировой баланс удовольствий есть не положительный, а отрицательный и что поэтому мечты о достижимости для индивидуума положительного счастья в его жизни являются полною иллюзией.

В числе величайших благ жизни обыкновенно полагается *здоровье, молодость, свобода и достаточность*. Но на самом деле все эти блага носят лишь отрицательный характер и не дают положительного наслаждения. Так здоровье и молодость важны для человека, только как отсутствие болезней и старческой немощи, но что они не доставляют положительного удовольствия, это видно из того, что пока человек не заболит и не почувствует приближения старости, он и не замечает, какими благами обладает он в здоровье и молодости. Замечателен в этом случае тот факт, что никто не чувствует своих членов (напр. пальца), пока они не болят: здоровый человек только посредством чувств зрения и осязания знает, что он имеет тело. Совершенно аналогично с этим и чувство свободы: оно важно только как отрицание не-свободы, и пока человек свободен, он не замечает своей свободы, как здоровый — здоровья. В благе свободы его убеждает только зло принуждения. Что, наконец, недостаток не есть положительное благо, — это видно из того, что сам по себе он порождает только скуку, — страшное бедствие, для избежания которого человек прибегает даже к работе, к труду, а труд, по Гартману, без всякого сомнения есть зло, «ибо никто не работает, если его не принуждает к тому необходимость, т. е. нужда или скука». Эти указанные четыре блага, при умеренности в человеке и умении ограничиваться немногим, порождают *довольство*, но это последнее — также исключительно отрицательное благо, потому что состоит в отрицании болезни, дряхлости, нужды и принуждения, но не в каком-либо положительном удовольствии. И если люди тем не менее возводят довольство на степень счастья, то отсюда ясно, как много скорби в мире и как мало в нем радости: нулевая точка ощущения принимается за великое благо! Отсюда, по Гартману, прямой вывод, что небытие — лучше бытия.

Приступая к оценке удовольствий, получаемых от чувств голода и любви, Гартман, прежде всего замечает, что «эти два влечения почти исключительно обуславливают как поступательное движение животного царства, так и начало

развития человечества и период его дикости. Если придется низко оценить значение для индивидуума этих двух условий, то останется мало надежды спасти ценность индивидуальной жизни где-либо в других сторонах ее».<sup>11</sup> Но голод, хотя и может при удовлетворении вызывать приятные ощущения, является, однако, с другой стороны источником великих бедствий и скорбей, потому что большинство земных обитателей не могут всегда удовлетворять его в момент его возникновения, почему и осуждаются на страшные иногда мучения. У животных часты случаи голодной смерти, да и у людей, особенно в больших городах, эти случаи, хотя и редко, но бывают. Но роскошь тысячи гастрономов может ли перевесить муки голодной смерти одного человека? Если взять притом во внимание, что, хотя случаи голодной смерти и редки, но зато огромное большинство людей принуждено питаться пищею малопитательною и невкусною, не доставляющею им особого удовольствия, если взять в расчет те массы болезней, вымирания детей и т. п. бедствий, какие являются последствием дурного питания, то ясно будет, что сумма страданий от голода далеко превышает сумму наслаждений от его удовлетворения. Чтобы еще более убедиться в этом, Гартман вместе с Шопенгауэром приглашает сравнить чувства пожираемого и пожирающего животных и убедиться, во сколько раз приятные чувства сытого человечества стоят ниже мучений голодного.

Любовь (половая) приносит человечеству также массу горя. Множество жертв приносится для нее: муки рождения у женщины, потеря иногда женской чести, разрыв семейных и общественных уз, скорби при измене и охлаждении одной из любящих сторон — все это, вместе взятое, далеко превышает наслаждение, доставляемое любовью. К тому же чувство особенно сильно возбуждается только тогда, когда встречаются препятствия к достижению соединения с любимым существом. «Калиф, который знает, что ему стоит только пожелать женщину, чтобы иметь ее, почти не будет сознавать удовлетворения своей воли, как бы она ни была сильна

в отдельном случае». Но если это так, то должно сказать, что муки любви неудовлетворенной далеко превосходят те наслаждения, какие получаются, благодаря им, при счастливой любви.

Немного в процентном отношении случаев любви заканчивается браком, — все остальные, следовательно оканчиваются разрывом, наносящим тяжкий удар по крайней мере одному из любящихся лиц. Но и браки далеко не всегда бывают счастливыми, и нередко семейный очаг превращается в чистый ад. Как часто браки при взаимном охлаждении вначале горячо друг друга любивших супругов становятся для них несносными узами и как редко это неизбежное охлаждение любви сменяется взаимным уважением и симпатией!

Сущность подробно и неоднократно раскрываемого Гартманом взгляда его на любовь сводится на утверждение, что скрытая причина ее, ее бессознательная цель есть «произрождение такого индивидуума, который возможно совершеннее воспроизвел бы идею рода». Под влиянием этой бессознательной цели человек и стремится к индивидууму другого пола, наиболее способному к достижению этой цели. Простое половое чувство усиливает это стремление и — вот истинные основы любви человека. Искание счастья здесь невозможно, напротив: разумно анализируя чувство любви, человек должен бежать ее, как великого бедствия. Но таково уже необоримое влечение инстинкта, что напр., женщина, несколько раз перенесшая кесарево сечение, не в силах была противостоять ему, (инстинкту) несмотря на опасность потерять жизнь при новых родах...

Одно за другим рассматривает Гартман далее сострадание, дружбу, семейное счастье, тщеславие, чувство чести и другие многочисленные направления человеческой жизни и везде видит громадный перевес скорбных ощущений над радостными.<sup>12)</sup>

«Но если даже допустить, что воля, по своей природе могла бы произвести равную меру страданий и наслаждений *in brutto*, то следующие четыре момента сильно видоизменяют отношение страданий к наслаждениям на сторону первых *in netto*:

а) Нервное утомление усиливает отвращение к страданию и уменьшает стремление закрепить наслаждение, прибавляет страдание в страдании и ослабляет наслаждение в наслаждении.

б) Наслаждение, которое возникает вследствие прекращения или ослабления страдания, не может приблизительно поравняться с этим страданием; а наибольшая часть наличного наслаждения происходит из этого источника.

с) Страдание вынуждает для себя сознание, в котором оно должно быть почувствовано, наслаждение же, напротив, должно быть, так сказать, открыто и отыскано сознанием, а потому, где нет мотива к такому отысканию, там нередко наслаждение потеряно для сознания.

д) Удовлетворение скоротечно и затихает быстро, страдание же, поскольку оно не может быть ослаблено надеждою, длится долго, пока есть в наличности неудовлетворенное желание (а когда же таковых не бывает?).<sup>13)</sup>

К этим четырем моментам должно, по Гартману, присоединить еще и пятый:

е) Равные количества удовольствия и неудовольствия, при соединении в одном сознании, имеют неодинаковое значение, — они друг друга не уравнивают и за неудовольствием остается перевес, или отсутствие всякого ощущения предпочитается новому их соединению. «Если, — говорит Гартман, — я могу выбирать или ничего не слушать, или же сперва в течение пяти минут слушать дисгармонические звуки и потом в течение пяти минут хорошую музыку; если я могу выбирать или ничего не нюхать, или же сперва нюхать вонь, а потом благовоние; если я могу выбирать ничего не вкушать, или же сперва отведать что-либо невкусное, а потом вкусное: то я во всех случаях решусь ничего не слушать, не нюхать и не вкушать даже и тогда, когда мне следующие одни за другими ощущения недовольства и удовольствия казались бы равными по степени, хотя, конечно, трудно было бы констатировать их равенство. Отсюда я заключаю, что удовольствие по степени должно быть заметно большим



сравнительно с однородным ему недовольством для того, чтобы на весах сознания соединение их могло стать наряду с нулевой точкою ощущения»...<sup>14</sup>

Первая стадия иллюзии, по Гартману, заключается в том основном заблуждении, что счастье предполагается достижимым для индивидуума в течение его жизни, — предполагается возможность индивидуального счастья на земле. Следовательно, прежде всего при Гартмановской критике этой стадии иллюзии уместно предложить вопрос: доказал ли он невозможность этого счастья? И на этот первый вопрос должно отвечать отрицательно: индивидуальное счастье человека Гартман собственно упустил из виду в своей критике, когда он предполагает, что оценку жизни должно производить по отношению «ко все-единому Бессознательному, которое одно (а не кто-либо другой) является субъектом чувств горя и радости». Рассматривая, таким образом, все различные направления жизни, он везде стремится определить, «алгебраическую сумму (радости и горя), получаемую все-единым Бессознательным от единичных действующих и страждущих индивидуумов». Вот почему он и думает, что «пятиградусное чувство скорби, которое ощущает Франц, получив пощечину от Михаила, и трех-градусное чувство торжества последнего, как противоположные чувства, как плюс и минус чувства, все-единым Богом в их алгебраической сумме ощущаются двух-градусною скорбью... Люди, однако, думают, что Франц и Михаил чувствуют горе и радость, а не кто-то третий; но Гартман думает, что Франц и Михаил только кажутся чувствующими: Бессознательное, — все-единственный Бог, есть тот, кто в действительности ощущает скорбь и радость».<sup>15</sup> Очевидно, что с такого рода приемами Гартман не мог доказывать невозможности индивидуального счастья человека, ибо при оценке различных направлений жизни он имел в виду именно их отношение ко все-единому Бессознательному. Возьмем, например, его оценку безнравственности, как средства к достижению индивидуального на земле счастья. Средство это, по

Гартману, недействительно потому, что удовольствие и радостные ощущения человека безнравственного далеко уступает по силе тому неудовольствию, тому горю, какое терпят от его безнравственности другие. Положим, — это факт бесспорный, но как он может говорить в пользу мнения о недостижимости индивидуального счастья? Ведь, страдает не безнравственный человек, а — другие, — почему же Гартман думает, что безнравственность не может служить для этого человека источником счастья? Предположим человека жестокого, корыстолюбивого и нечестного, — какое дело такому человеку до того горя и слез, какие по его милости проливают хотя бы тысячи бедняков или незащищенных вдов и сирот? При известной степени огрубения он может даже находить наслаждение именно в этих страданиях и мучениях, причиняемых им другим людям. Почему же Гартман счастье этого человека, почерпаемое им в безнравственности, может назвать иллюзорным? Напротив: если принимать только Гартмановские основания, по которым безнравственность не может служить источником индивидуального счастья, то за несомненное должно будет признать, что для отдельных личностей она вполне может служить таким источником... Таким образом, Гартман, доказывая в своем разборе отдельных направлений жизни превосходство находимой среди их скорби над радостью в общем и по отношению к Бессознательному, как всеединому субъекту ощущений горя и радости, не доказал, да и не мог доказать такое же превосходство скорби по отношению к отдельным индивидуумам, не мог доказать невозможности личного, индивидуального счастья на земле, и потому, строго говоря, вся первая стадия иллюзии оставлена у него безо всякой критики...

Если, предположим, Гартман и доказал, что в урне житейского счастья гораздо более черных билетиков, чем белых, то следует ли еще отсюда, что моя надежда вынуть беленький билетик — иллюзорна? Очевидно, она была бы таковою только тогда, когда беленьких билетиков совсем бы не было в урне; — но раз они есть, она уже имеет для себя основания,

она — уже не иллюзия, как бы ни было велико число черных билетиков.

Посмотрим, однако, насколько основательно и то мнение Гартмана, что в общем скорби в мире гораздо более, нежели радости; рассмотрим, насколько правильно решает он вопрос: «итог всех радостей и всех скорбей представляет ли положительный результат или отрицательный»?

«Уже самая формулировка проблемы, — говорит один из критиков Гартмана,<sup>16</sup> — включает в себе предположение, что решение ее необходимо должно приводить к пессимизму. Это — уравнение вообще всех достоинств жизни и сосредоточение их на голом и абстрактном понятии радости... Понятие радости не выражает ничего действительного, — оно по преимуществу обозначает свойство, которое только в частных, конкретных примерах может быть действительным, как определенное драгоценное чувство определенного рода, но не в его абстрактной всеобщности, как радость вообще... Только построенная на постановке воли и представления единственными принципами миросозерцания абстракции от всякого специфического содержания жизни, только полное устранение этого содержания и определение радости, как удовлетворения всегда одинаковой воли, могло привести Гартмана к той невероятной ошибке, что будто бы радость в ее общем смысле есть действительное состояние жизни, возможное в ней (*ein wirklich erlebbarer Zustand des Lebens*). Это невозможно... и мы на деле видим, что Гартман везде, где он общее понятие радости прилагает к конкретным случаям, молчаливо в своей фантазии пополняет содержание его, каковое обстоятельство не трудно заметить в его рассуждениях. Это молча (*stillschweigend*) к общему понятию радости во всех конкретных случаях присоединяемое содержание есть далее ничто иное, как чувственные удовольствия... Но если не обращать внимания на высшие блага жизни и все судить по чувственным удовольствиям (*sinnliche Wohlbehagen*), то для всякой не совсем низкой натуры пессимизм является как неизбежное следствие, потому что только чрез эти высшие блага жизнь получает истинную цену».

В критике различных направлений жизни у Гартмана не трудно, действительно, заметить его полное пренебрежение к высшим интересам жизни и низведение понятия счастья человеческого на степень просто чувственного наслаждения и случайных удовольствий от внешних обстоятельств жизни. Даже в оценке нравственности и безнравственности (о чем речь уже была), как источников счастья можно видеть пример такой его односторонности. Так о нравственности в этом случае он не считает нужным и говорить много, замечая просто что «во всяком случае положительную нравственность, выражающуюся в деятельной любви (и только в этом?), нужно рассматривать только, как необходимое зло (!) для смягчения очень большого зла... Все дела любви к ближнему только облегчают большие и меньшие бедствия, происходящие от нужд человеческих».<sup>17</sup> Безнравственность же (как мы уже видели) он отказывается признать источником счастья лишь потому, что безнравственный человек более приносит горя другим, чем радости себе. Очевидно, Гартман нравственность отождествляет с любовью к ближнему, а безнравственность с отсутствием этой любви, иначе говоря, он понимал и ту и другую лишь в их внешнем обнаружении в жизни общественной, а не в приложении их ко внутреннему, духовному миру человека. Благодаря этому он и умолчал совершенно о том, что придает истинную цену нравственности и составляет истинное бедствие для человека безнравственного — о мире и мучениях совести.

С неменьшею резкостью выступает разбираемая односторонность Гартмана и в его суждениях о любви, которую он рассматривает исключительно с точки зрения чувственности и требований инстинкта. Неужели же, действительно, в любви человек является исключительно как животное, — неужели она совершается помимо интересов его духовной жизни, никак не затрагивая этих интересов? Факты жизни действительно ясно говорят о противном.

Чем, напр., объяснить ту величайшую скорбь, какую переносит один из супругов при смерти другого, после многих уже лет супружеской жизни, когда и инстинкт воспроизведения

рода уже нашел себе осуществление, и чувственная любовь, скоро, по мнению самого Гартмана, исчезающая в супружеской жизни, уже охладела? Одна привычка не может служить достаточным объяснением для столь великой скорби, — здесь, очевидно, выступает наружу духовная сторона любви, не ослабляемая ни временем, ни удовлетворением инстинкта. Чувственная ее сторона была для супругов разве основанием, на котором развилось их духовное единение, и разрыв этого единения и ощущается столь сильно при смерти одного из них. Такое единение и такое стремление к нему со стороны мужчины и женщины еще более естественно и необходимо, чем физическое влечение, потому что духовный мир их весьма различен в своем строении, и они, благодаря этому, как бы восполняют взаимно друг друга: в то время как у мужчины преобладает рассудок над сердцем, — у женщины — наоборот; отсюда и взаимное влияние супругов друг на друга может привести их к равновесию в деятельности их ума и сердца.

Духовною же стороною в любви объясняется далее и тот факт, что часто слабая в физическом отношении и некрасивая по внешности женщина, не могущая ни возбуждать чувственной страсти, ни казаться наиболее способною к воспроизведению рода, возбуждает, однако, сильнейшее чувство любви в человеке, благодаря умственным и нравственным качествам своей души или, — высокому умственному развитию.

Нельзя отрицать, конечно, того, что часто бывают примеры любви исключительно чувственного характера, но можно ли такую любовь считать истинно человеческою, как то делает Гартман? Частные, исключительные случаи можно ли возводить в общее правило? А между тем Гартман это именно и делает, и потому, при опущении из внимания истинной сущности любви, придающей последней истинную ее цену и значение, он и приходит к пессимистическому воззрению на это столь важное в человеческой жизни чувство. Но, конечно, говорить о любви так, как говорит Гартман, значит — ничего не сказать о ней...

Даже в разборе мистического настроения Гартман говорит, что «высокие степени религиозного вдохновения едва ли мыслимы без продолжительного умерщвления плоти (?) т. е. не только чувственных пожеланий, но и вообще всех мирских удовольствий».<sup>18</sup> Какое стремление все дело свести к чувственным наслаждениям и скорбям даже в таких актах духовной жизни человека, как религиозное одушевление!

И нет ничего, действительно, удивительного в том, что при указанного рода односторонности своей Гартман приходит к такому безотрадному взгляду на жизнь. В жизни по большей части приходится наблюдать, что при стремлении к удовлетворению высших духовных потребностей своих человек встречается со множеством препятствий, скорбей и огорчений, но все эти внешние скорби ниже тех радостей, какие переживает человек внутри самого себя в глубине своего духа. Если поэтому обращать внимание лишь на внешние скорби и жизнь судить лишь по ее внешним различным обнаружениям, то необходимо будет придти к пессимистическому воззрению на нее. Но, конечно, такой взгляд был бы крайне односторонним и неправильным.

Но центр тяжести в доказательствах отрицательности балланса земных радостей лежит в вышеприведенных пяти положениях Гартмана, по которым, если бы на земле радости уравновесились с горем *in brutto*, то все же *in netto* перевес был бы на стороне горя. Перейдем поэтому к разбору этих Гартмановских положений и моментов. 1-е положение (утомление нервов усиливает горе и уменьшает радость) страдает двумя односторонностями. Во-первых, Гартман упускает из виду, что то же утомление нервов ослабляет интенсивность горя, а при известной степени утомления — и совсем перестает ощущаться и замечаться. Во-вторых, далеко не всякая радость влечет за собою утомление нервов, — высшие духовные радости должны быть изъяты из этого числа. Относительно этих последних радостей должно заметить, напротив, что как возникают они помимо нервов, так и в продолжении

своем не только не зависят от них, но и сами действуют на нервы, постоянно возбуждая и оживляя их. Только тогда, когда эти духовные радости доходят до слишком высокой степени напряжения, до состояния экстаза или экзальтации, они вызывают реакцию в нервной системе; но такие случаи, конечно, редки и исключительны. Вообще же человек целую жизнь может наслаждаться духовными радостями и везде искать их, не вызывая тем утомления нервов и порождаемого этим утомлением пресыщения.

Но и в отношении к чувственным удовольствиям указываемое Гартманом утомление нервов наблюдается только тогда, когда эти удовольствия — или слишком сильны, или — вообще выходят из пределов умеренности и переходят в прямую невоздержанность (напр., в пищу — обжорство, в питье — пьянство и т. д.) До перехода же в эту крайность чувственные удовольствия, порождаемые удовлетворением естественных потребностей человека, лишь живут его тело, придают ему крепость и бодрость и тем самым способствуют оживлению и духовной деятельности человека (*mens sana in corpore sano*). Так это должно сказать, напр., об умеренном питании, сне, прогулке и т. д.

Относительно второго из разбираемых положений Гартмана (неудовольствие всегда более удовольствия, порождаемого прекращением этого неудовольствия) должно заметить прежде всего, что удовольствие далеко не всегда возникает из предшествующих им неудовольствий, и потому существование у человека последних далеко не служит у него *conditio, sine qua non* для возникновения первых. Напротив, — подобное соотношение между удовольствиями и неудовольствиями — явление характера случайного и к самому существу удовольствия оно ни в каком случае отнесено быть не может. Но и в тех случаях, когда подобное соотношение, действительно, наблюдается, перевес предшествующих неудовольствий над последующими удовольствиями имеет место разве только в области чувственных удовольствий, которые нервами, действительно, воспринимаются слабее соответствующих

неудовольствий, но относительно духовных радостей сказать этого никак нельзя в силу одного того, что эти радости независимы от нервов и сами господствуют над ними. Впрочем, и к чувственным удовольствиям разбираемое Гартмановское положение далеко не всегда приложимо. «Очевидно, каждый имеет право утверждать и противное. Трудности, которые представляло мне восхождение на гору уже настолько позабыты, что при первом удобном случае охотно предпринимаясь вновь в сознании, что эти трудности преодолеть — можно, и в предвкушении широкого простора для глаз (*Weitblicks*). Труды были забыты, а удовольствие свободы для взора осталось незабвенным; так очевидно здесь удовольствие пересилило неудовольствие. Конечно, найдутся некоторые, которые скажут: и десять лошадей не потащат туда меня вновь. Но это уже дело вкуса, и Гартман не имеет никакого права на этом основывать свою теорию превосходства неудовольствия (*Unlustuberschusstheorie*), в особенности когда он говорит: единое Бессознательное ощущает все».<sup>19</sup>

Относительно *третьего* положения (неудовольствие скорее сознается, чем удовольствие, которое иногда вовсе не создается) должно сказать, что сильные по своей интенсивности удовольствия не могут не сознаваться, а если, действительно, и наблюдается иногда, что слабые по силе и мимолетные по времени приятные ощущения ускользают от нашего сознания, то, с другой стороны, то же самое явление наблюдается и относительно страданий. И притом бывает часто, что при сильном увлечении чем-либо человек не сознает и весьма сильных страдальческих ощущений. Мать, вытаскивающая из пламени горящего дома ребенка своего, не сознает тех мучительных обжогов, из которых — в другое время, — каждый бы заставил ее громко кричать от боли.

Сверх того в разбираемом положении своем Гартман становится в очевидное противоречие с самим собою, потому что оценку всех радостей земной жизни он производит по отношению ко все-единому Бессознательному, а Оно «воспринимает радость и горе непосредственно, не обращая

внимания на то, созданы ли были они в каком-либо мозговом ящике (Hirnkosten) или — нет».<sup>20</sup>

*Четвертое* положение распадается на два частнейшие: *первое* — удовольствие от удовлетворения воли — кратковременно и быстро смолкает и *второе* — неудовольствие, напротив, длится, доколе желание остается без удовлетворения.

Но относительно первого должно заметить, что Гартман неправильно понимает удовольствие, как мимолетный акт удовлетворения воли, тогда как на самом деле удовольствие может быть более или менее постоянным, постоянно сопутствуя известной деятельности. Так, напр., стремление к богатству (в отделе: влечение к наживе и комфорт) Гартман не считает за источник счастья потому, что само богатство служит только средством к получению других удовольствий, тщету и призрачность которых Гартман уже доказал. Но, очевидно, указывая на пустоту той конечной цели, которую преследует человек в стремлении к богатству, Гартман совершенно опустил из внимания те радости, какие доставляет человеку уже один процесс наживы, тогда как стремление к богатству может наполнить всю жизнь человека, доставляя ему более или менее постоянное наслаждение при постоянном росте его богатств, и — вот уже пример неверности положения, что удовольствие — коротко. Да если бы оно и действительно было таковым, то, указавши на это, Гартман, собственно говоря, еще ничего бы тем не сказал, ибо удовольствия мерять их положительностью — нельзя, и часто единый миг наслаждения при достижении известной цели, вознаграждает человека за труды чуть ни целой жизни.

Верно ли теперь, что неудовольствие длится, доколе не исполнится известное желание? Во-первых, часто наблюдается то явление, что человек, не нашедший исполнения своего желания в одном, удовлетворяется и утешается получением какого-либо другого удовольствия, откуда следует, что неудовольствие может прекратиться и до исполнения известного, определенного желания. Во-вторых, и самое ожидание получения какого-либо удовольствия бывает мучительным

только тогда, когда человек сознает невозможность или, по крайней мере трудность получения его, а при уверенности в получении желаемого, человек пребывает в спокойствии и радостном предвкушении исполнения своего ожидания. И, наконец, должно сказать еще раз, — что только в области чувственных удовольствий ожидание получения их является неприятным, потому что там известному удовольствию по большей части (да и то — не всегда) предшествует неудовольствие (еде — голод, питью — жажда); стремление же человека к высшим благам жизни, к самоусовершенствованию и т. п. не предполагают в своем начале такого неудовольствия (за исключением тех случаев, когда к этим благам стремится человек испорченный, вынужденный к тому «внутренним алканием»). Но, конечно, исключение общим правилом быть не может).

Что касается, наконец, *пятого* положения (при равных коэффициентах удовольствия и неудовольствия перевес будет на стороне последнего), то оно заключает в себе необъяснимое внутреннее противоречие: равное оказывается неравным. Положим, Гартман прибавляет, что неравным оно будет *в сознании*, но как можно узнать, что коэффициенты горя и радости были равными вне сознания? Не временем же измерять их... Относительно же примера, приводимого Гартманом в данном случае должно сказать, что, действительно, мало найдется охотников слушать сперва пять минут плохую музыку, чтобы следующие пять минут слушать хорошую... и т. п.; но только это не потому, что во всех этих случаях в сознании перевес будет на стороне неприятных ощущений, а единственно потому, что всякий желает и надеется получить удовольствие, стоящее *выше* нулевой точки ощущения.

После указания той односторонности, которая проходит чрез всю Гартмановскую «критику первой стадии иллюзии и после разбора его пяти положений или моментов, составляющих, как уже было замечено, центр тяжести его критики, нет уже необходимости входить в опровержение его оценки каждого отдельного направления жизни. Ограничимся лишь

опровержением ее в тех случаях, когда Гартман, помимо всех указанных, основных своих заблуждений, допускает прямое искажение или отрицание фактов действительной жизни. Говорим об оценке Гартманом благ *молодости, здоровья, труда*.

Относительно *первых двух* из указанных благ жизни Гартман держится того мнения, что они составляют лишь нулевую точку ощущения (Nullpunkt oder Lauhorisont) и за величайшее благо считаться не могут. Конечно, за величайшее благо считать их и нельзя, ибо человек живет не одною телесною жизнью; но нельзя согласиться и с тем, чтобы человек не получал никакого положительного удовольствия от этих благ. Здоровое состояние тела и молодость по необходимости способствует радостному настроению человека, оптимистическому его взгляду на жизнь. Даже по животным можно наблюдать влияние обилия жизненных сил на возникновение радостных ощущений. Молодой котенок, щенок и т. д. постоянно склонен к веселым играм, чего нельзя заметить уже у более возрастных животных. Дети также склонны к постоянному и беспричинному по-видимому веселью и смеху. В юные годы человек чувствует себя сравнительно легко даже в самых крутых обстоятельствах жизни. Где причина всех этих явлений, как не в том обстоятельстве, что молодость и здоровье и сами по себе способны возбуждать радостные ощущения в человеке? <sup>21)</sup>

*Труд* Гартман считает лишь за меньшее зло, предпринимаемое человеком для избежания большего: либо нужды, либо скуки. Вопреки этому мнению Гартмана, труд доставляет истинное наслаждение, — это хорошо известно каждому, когда-либо хотя однажды работавшему над каким-нибудь делом с увлечением и охотою. Видеть, как подвигается вперед работа, чувствовать, как накоплению сил соответствует и их трата, сознавать, наконец, себя трудящимся человеком, — все это доставляет труженику истинное и великое наслаждение. С развитием общественной жизни всегда почти всякий человек может избрать себе тот труд, к которому он наиболее чувствует склонность, и этим доставляется еще более

возможности каждому отдельному члену общества в своем труде видеть не зло, а источник чистых наслаждений, не говоря уже о материальной его выгоде. Противное могут видеть в труде лишь люди ленивые и косные от природы. «Кто, действительно, работает только, чтобы отогнать нужду или скуку, для того работа может быть злом. Но в этом ли сущность работы?» <sup>22)</sup>

После обзора всех неправильностей, допущенных Гартманом при сведении баланса земным радостям и скорбям, представляется, наконец вопрос: возможна ли и самая оценка различных направлений жизни без отношения к тем лицам, которые переживают эти направления? Очевидно, на этот вопрос можно было бы отвечать утвердительно только тогда, когда бы все люди обладали одинаковою впечатлительностью, чуткостью нервов, характерами, склонностями, привычками и находились среди одинаких условий жизни, за одинаковыми занятиями и т. д. Но когда мы знаем, что кажущееся громадным горем или радостью черезчур впечатлительному человеку — представляется самым обыкновенным делом для другого; когда далее постоянно приходится наблюдать, что несходство в характерах, склонностях и привычках доводит людей до прямого непонимания друг друга; когда, наконец, несомненным должно признать, что известные условия жизни и известные специальные занятия обуславливают особую впечатлительность человека именно по отношению к известным восприятиям, при ослаблении ее — к другим: тогда все предприятие Гартмана должно признать ложным в самом его основании.

В заключение нашего разбора учения Гартмана о первой стадии иллюзии должно сказать, что горя в жизни, действительно, много и даже — очень много; но из-за этого горя не видеть и тех великих радостей, какими дарит нас бытие, значит быть человеком односторонним и несправедливым. «Каждый, в несчастливый час желавший себе тысячи смертей, в другое время в состоянии был бы прожить тысячу жизней. Как часто в жизни может совершаться тот переход

от величайшей скорби к радостному счастью, который столь глубоко чувствовал Гете представил нам в Фаусте. Вот сомневающийся, о самоубийстве помышляющий человек, но один отголосок детства возвращает к нему светлое счастье, и вновь — он обитатель земли (*die Erde hat ihn wieder*) и это побуждает его вновь любоваться весенними (*eisfreie*) полями и *человеком* быть среди ликующего народа... Как время, так и жизнь составляется из дня и ночи, и кто пожелает изобразить день, тот обретет его. Но Гартман — живописец лишь ночных сторон жизни (*Nachtseiten*) и хочет быть только таковым». <sup>23</sup>

## ВТОРАЯ СТАДИЯ ИЛЛЮЗИИ

«Среди крайнего опошления жизни древнего мира пробили блестящий свет христианской идеи. Основатель христианства совершенно усвоил презрение и равнодушное отношение к земной жизни и провел их до их последних и крайних выводов». <sup>24</sup>

Так приступает Гартман к изложению своего учения о второй стадии иллюзии и следом приводит множество изречений Самого Основателя христианства в доказательство того, что Он всегда и везде указывал на зло настоящей жизни, учил добровольному удалению от мнимых ее радостей, указывая на иные высшие блага *в инобытии, в жизни загробной*. В этом — отличие христианства от иудаизма, полагавшего награду за соблюдение напр., 5-й заповеди в этой *земной* жизни. К перенесению скорбей настоящей жизни христианство лучшее средство указывает в любви и таким образом отрицательную сторону учения христианского составляет отречение от мира, а положительную — любовь. Вера в загробную жизнь была неведома древнему миру, и только буддизм имел эту веру, но там она помимо своего крайне ограниченного распространения и других частных отличий, ничего сверх того всего не знала о *личном, индивидуальном* бессмертии, о каковом учит христианство.

Но, говорит Гартман, и само по себе религиозное чувство доставляет человеку свои скорби, напр., борьбу с плотью, сомнения в своем достоинстве для вечной жизни, в *божественной благодати* и страх последнего суда. А главное — та надежда, какую питается религиозное чувство христианина и во имя которой он переносит все указанные скорби, не более — как иллюзия, потому что всякая индивидуальность является лишь случайным бытием (*Schein*), которое исчезает вместе со смертью организма. По мнению Гартмана сами Апостолы в своем учении уже противоречили своему Учителю, когда относительно бессмертия высказывали философские мысли, в основании которых лежало отрицание личного бессмертия. Так апостол Иоанн Богослов пишет: *Ангел... клялся Живущим во веки веков... что времени уже не будет*. (Апок 10: 5–6.) И апостол Павел: любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут и *знание упразднится*. (1 Кор 13: 8.) Первое место ведет к отрицанию всякого изменения, а второе — сознания, а такое отрицание несовместимо с учением о личном бессмертии. Сверх того, такое бессмертие отрицали все великие философы: Платон, Аристотель, Лейбниц, Спиноза, Кант, Шеллинг. И т. о. «главный нерв христианства — разрывается». Доколе не было мира, не было ни реальной воли, ни реального представления; доколе продолжается мировой процесс, доколе имеет место и действует воля; когда этот процесс окончится, ни блаженства, ни мучения не будет уже по той одной причине, что не будет тогда воли (кроме потенциальной), — этой первой причины и горя и радости.

Христианство быстро распространилось среди народов, хотя уже греческая философия далеко ушла вперед от его детских (?) верований. Это, думает Гартман, — произошло оттого, что человечество не могло сразу отрешиться от эгоистических стремлений и неудовлетворенное в искании личного счастья на земле, оно и начало искать его в иной жизни. И уже в этом замечается сильное движение вперед, но все же «чаяния христианства опираются на иллюзию, которая

необходимо исчезнет при дальнейшем ходе в развитии сознания».<sup>25</sup> Только «медленно, *однако, и мало-помалу* может сокрушиться сила такой идеи, как христианская... Но скоро... христианство будет только тенью своего средневекового величия, будет вновь тем, чем оно исключительно было при своем возникновении, — последним утешением для бедняков и страдальцев».<sup>26</sup>

Итак, вот основные мысли Гартмана относительно христианства: 1) оно учит полному пренебрежению земной жизнью и 2) оно поселяет в человеке надежду иной, лучшей жизни, каковая надежда является, однако, не более как иллюзией. Разберем каждое из этих двух положений.

Прежде всего никогда и никому Божественный Основатель христианства не внушал презрения к земной жизни, такого рода ученье навязано Ему самим Гартманом. Как уже сказано, теория его о трех стадиях иллюзии может иметь приложение только к крайностям и односторонностям в человеческой жизни, и потому-то для оправдания своего учения он между прочим и в учении христианства ищет такой крайности. Не желая, однако, остаться без оснований в своих воззрениях на христианство, Гартман приводит изречения Самого Спасителя, из которых якобы следует Его презрительное отношение к настоящей жизни. Так, он приводит слова Спасителя, из которых видно, что Свое Евангелие Он принес «только тем, кто чувствовал скорбь бытия, — грешникам (точно всякий грешник необходимо должен чувствовать скорбь бытия!), отверженным (самарянам и мытарям), угнетенным (рабам и женщинам), бедным, больным и страждущим, а не тем, которые хорошо и привольно чувствовали себя в земной жизни». Мф 11: 5; Лк 6: 20–23 etc.<sup>27</sup> Но не беседовал ли Господь и не поучал ли Он Никодима, князя жидовского (Ин 3: 2), юношу, *уже бе имея тяжания многа* (Мк 10: 22), не благодетельствовал ли Он также, как и прочим, Иосифу, *уже князь сонмищу бе* (Лк 8: 41), сотнику Капернаумскому (Лк 7: 2) и многим другим? Если же действительно,

большинство последователей Господа было из бедняков и страдальцев, и большинство Его благодеяний падало на них же, — то виною этому были сами же великие мира сего, не обращавшие внимания на ту проповедь, которая равно предназначалась для всех. Спаситель, т. о., в своих изречениях указал лишь на *факт* принятия Своего Евангелия бедняками, а не на желание и намерение Свое, как то думает Гартман.

Не входя затем в подробное рассмотрение приводимых Гартманом текстов, заметим кратко, что все они неправильно им понимаются, будучи взяты вне связи со всем учением Иисуса Христа и будучи понимаемы в смысле буквальном. На самом деле Господь всегда осуждал лишь пристрастие к земным благам и усиленную заботу о них; но правильное пользование ими — никогда. Возьмем для доказательства два Его изречения: *воззрите на птицы небесные, яко не сеют, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отець вашъ небесный питает ихъ, — не вы ли паче лучше ихъ есте* (Мф 6: 26) и — *воздадите убо яже Кесарева Кесареви и яже Божия — Богови* (Лк 20: 25). В первом из приведенных мест, Господь предостерегая человека от излишней заботы о земных благах, вовсе не внушает ему мрачного отношения к жизни, ибо птицы вовсе не проводят жизнь в той мрачной меланхолии, какую думает найти Гартман в учении христианском, а напротив служат отличным примером беззаботного наслаждения бытием. И, следовательно, в данных словах человеку дается прекрасный совет к такому пользованию земными благами, которое в наименьшей степени соединено со скорбями и огорчениями. А во втором изречении со всею ясностью уже выражается та мысль, что при стремлении к богоугодному человек положительно не должен пренебрегать земною жизнью с ее многообразными отношениями.

И Сам Господь в Своей земной жизни вел Себя не так, как бы подобало суровому проповеднику презрения к земной жизни. Достаточно вспомнить здесь только отзыв о Нем Его современников: се человек ядца и винопица (Мф 11: 19; Лк 15: 3). Его участие на пирях, напр., у Матфея, Закхея, в Кане Галилейской и т. д.



Наконец, замечательно изречение Спасителя, которое пропустил Гартман и которое однако, положительно опровергает его мнение, что все счастье христианство полагает лишь в жизни загробной. Говорим о Лк 17: 21: *не приидет Царствие Божіе съ соблюденіемъ... се бо, Царствие Божіе внутрь васъ есть*. Ясно, что христианство не только не считает настоящей жизни человека злом, но и напротив в этой самой жизни оно признает возможным для человека положительное счастье.<sup>28)</sup>

Но пойдем далее. Из религиозной надежды и благоговения возникающая радость, говорит Гартман: не без горя... Но главное — самая надежда, как и все другие, основана на иллюзии...<sup>29)</sup>

Несправедливо здесь во-первых утверждение, что религиозное чувство также причастно горю, как и все другие. По крайней мере то чувство, которого требует от человека христианство, должно быть совершенно чуждо горя и всех скорбных ощущений. Так, указываемое Гартманом «восстание инстинктивных потребностей человека против неестественного угнетения их» не должно иметь места уже по тому одному, что ничего неестественного от человека христианство не требует. Если же оно и предписывает самоограничение и воздержание, то во-первых это нисколько не идет против природы и даже необходимо для нее, а во-вторых — истинно-религиозный человек рад всякой жертве во имя своих верований и рассуждать здесь о какой-то скорби, значит не понимать истинно-религиозного настроения. Что же касается религиозных сомнений, то они к существу религиозного чувства отнюдь не относятся и являются делом не твердой веры, служат признаком скорее отсутствия, чем присутствия религиозного настроения. Страх же последнего суда не должен, собственно, иметь места у христианина, ибо *совершенно любы вонь изгоняетъ страхъ*.

Но не тщетна ли в самом деле надежда христианина на загробную жизнь? <sup>30)</sup>

В своей системе Гартман стремится дать «истинное примирение монизма и плюралистического индивидуализма». При такой своей задаче он допускает, как неподлежащий сомнению

факт индивидуального бытия в настоящей жизни и тем удовлетворяет плюрализму, но за пределами этой жизни он представляет бытие лишь все-единого Бессознательного и тем удерживает за своею системою характер монизма. Личное бытие, душа, как «сумма деятельностей единого Бессознательного, направленных на известный организм», <sup>31)</sup> исчезает по разрушении этого организма, и поэтому-то надежду на продолжение по смерти личного бытия Гартман и называет иллюзорною.

Итак, две причины у Гартмана не признавать бессмертия души: стремление удержать за системою характер строгого монизма и предположение, что с разрушением организма прекращается на него воздействие Бессознательного, как условие его бытия.

Но против первой из указанных причин должно сказать, что монизм и плюрализм имеют одинаковые права на существование, потому что оба одинаково возникают из стремления человеческой мысли: — первый — к единству, а второй — к объяснению множественности. В силу этого и в приложении к загробной жизни нельзя отдавать преимущества лишь монизму, но должно признать права и плюрализма, т. е., иначе говоря, индивидуальное бессмертие в крайнем случае должно признать с этой точки зрения делом, против и в пользу которого на основании разбираемых стремлений разума можно говорить с одинаковым правом, но которое отрицать решительно, как то делает Гартман, — нельзя. Следовательно путь для веры здесь *открыт*.

Что касается второй из рассматриваемых причин к отрицанию бессмертия, то Гартман сам противоречит здесь себе, когда утверждает, что человеческий организм важен только, как орудие духовной жизни человека, и совокупность деятельностей Бессознательного направляется преимущественно на духовную жизнь индивидуума (сознание). Почему же и по разрушении организма не направляться ей по-прежнему на духовную жизнь человека и тем не сохранять индивидуального бытия? Здесь мы уже видим путь для веры христианина в бессмертие души не только открытым, но и настойчиво, можно сказать, указываемым учением самого Гартмана.<sup>32)</sup>

И поспешно, след., Гартман делает заключение, что христианство «опирается на иллюзию».

Но любопытнее всего то печальное предсказание, какое делает христианству Гартман: «скоро христианство будет только тенью своего средневекового величия, будет вновь тем, чем было оно исключительно при своем возникновении, — последним утешением для бедняков».

Но что такое все люди и все человечество с точки зрения самого же Гартмана, как не те же величайшие бедняки и страдалцы, осужденные на безотрадную скорбь бытия?

И потому предыдущее изречение Гартмана со всем удобством можно изменить в том смысле, что христианство (всегда) будет последним утешением для всего человечества...

Это Гартман называет «тенью средневекового величия его»!..

Великую истину ничем не заменимого и вечного значения христианства для всего рода человеческого хотя и неожиданно для самого себя и невольно, но признал и сам Гартман. Он обмолвился, чтобы сказать правду...

### ТРЕТЬЯ СТАДИЯ ИЛЛЮЗИИ

«Только когда полное сомнение достигнуто счастья со своим любезным я овладеет человеком, только тогда будет доступен он для самоотверженных помышлений — работать только для блага будущих поколений и только в процессе целого желать возвысится до будущего счастья этого целого». <sup>33</sup>

Вот, по Гартману, естественный переход от первой и второй стадии иллюзии к третьей. Человечество искало уже счастья в земной жизни и — не нашло его, верило в его возможность для себя за гробом и — убедилось в невозможности этого своего верования. Ему остается одно: отказаться от мечтаний счастья *для себя* и жить надеждою счастья для будущих поколений, как живут старики надеждою на будущее своих внуков. Но и эта надежда на счастье будущих поколений, как спешит разоблачить Гартман, — суетна и обозначается им лишь как *третья стадия иллюзии*.

Иллюзорность надежды на счастье, которое принесет с собою прогресс, ясно у Гартмана следует уже из его критики первой стадии иллюзии. Если, как он доказывает, — в большинстве случаев невозможность счастья для человека на земле лежит не в случайных каких-либо обстоятельствах его жизни, могущих быть устраненными с течением времени, но прежде всего в самом человеке, — в строении его нервной системы, в различном отношении его сознания к горю и радости и т. д., то отсюда со всею очевидностью следует, что доколе человек будет человеком, — прогресс не в силах сделать чего-либо для его счастья. И наоборот даже, — т. к. неразвитые люди тупее к восприятиям всех горестей бытия и потому счастливее людей развитых, с более тонкими нервами и чувствами, то отсюда следует, что прогресс или более широкое развитие в человечестве повлечет за собою только умножение бедствий его...

Самые же источники бедствий в будущем, думает Гартман, — нисколько не уменьшатся. *Болезни* ничуть не исчезают с развитием медицины, но и напротив — в своем развитии упреждают ее самое и растут в скорейшей прогрессии. Тоже медицина не в состоянии будет сделать *молодость* достоянием всей человеческой жизни. *Голод* всегда будет ставить границу умножению народонаселения на земле. В области *нравственной деятельности* прогресс выражается не уменьшением зла, а лишь изменением его форм, и преступники нашего времени научаются совершать свои злодеяния так, что они не кажутся грубым нарушением закона и даже вполне по-видимому согласны с ним.

В области *науки и искусства* замечается все более и более редкое появление гениев по мере умственного развития массы народной: также, как нивелировано общество черною одеждою горожан, так и в умственном отношении мы приближаемся все более и более к процветанию посредственности, благодаря чему, наслаждение научным творчеством становится все реже и реже.

Что касается *практического приложения* науки к жизни в виде заводов, железных дорог, телеграфов etc., то все это, уменьшая, правда, отчасти неудобства человеческой жизни, ничего не дает *положительного* для счастья ее.

*Политические и социальные* успехи в жизни также улучшили условия ее, но чего-либо *положительного* для счастья дать не могли и — не могут. Различные условия жизни это — только форма, в которую вливается содержание — жизнь. Конечно, форма для содержания существенного значения не имеет, и как бы ни была она хороша, содержание от этого лучше не станет. Кроме того, к различным улучшениям в своей жизни человечество скоро привыкает и смотрит уже на них, как на нечто обычное, ничего к их жизни не прибавляющее. А между тем, по мере развития, неизбежно наблюдается рост потребностей жизни, чувствительность нервной системы увеличивается, возвышаются духовные способности человека, а, след., и сознание неудовольствия от ощущаемого перевеса в жизни горя над радостью. «Как бремя для носильщика тем тяжелее, чем дольше он его несет, так и страдание человечества и сознание своего бедствия будут все расти и расти, пока не станут невыносимыми».

Вот участь грядущих поколений... Иллюзии рассеялись, надежды догорели, потому что и надеяться уже не на что... Смертельно усталому человечеству остается изо дня в день влачить разбитое земное тело. Высшее достижимое для него благо есть безболезненность, потому что где же искать еще *положительного счастья*? <sup>34</sup>

По тесной связи между учением Гартмана о первой и третьей стадиях, последняя из них не нуждается уже в подробном опровержении, потому что сказанное в опровержение учения о первой стадии иллюзии вполне приложимо и к третьей.

Нельзя, конечно, отрицать того факта, что с развитием человечества растут и новые бедствия, но нельзя умалчивать и о том, что то же развитие приносит человечеству и новые

радости, и массе, — с другой стороны, становятся доступными те наслаждения, какие прежде доступны были лишь избранным и немногим людям.

Это упускает из виду Гартман. Когда, напр., он говорит об искусстве и науке в будущем, как источниках наслаждения, то видит здесь зло в том, что «мы приближаемся к процветанию посредственности». Допустим, что это справедливо, но неужели от этого сумма наслаждений на земле должна уменьшиться? Неужели можно предполагать, что наслаждения отдельных лиц, как бы они ни были высоки, перевесят сумму тех наслаждений, какие станут достоянием почти всего общества? Гартман может возразить на это, что уменьшится собственно наслаждение творчества в области науки и искусства, когда станут редки гении, и общество само станет на ту точку развития, на которой стоят теперь лишь немногие избранные натуры. Но на это должно сказать, во-первых, что нельзя устанавливать той связи между развитием общества и редким появлением гениев, какую устанавливает Гартман. Наше время по распространенности образования — выше, чем века предшествовавшие, но не блещет ли оно тем не менее многими славными именами в области науки и искусства? Если эти имена и не так бросаются в глаза и не так кажутся великими, как имена, напр., древнего мира, то здесь нужно взять во внимание, что теперь они и стоят не так одиноко и потому не так выделяются из массы других ученых. Но отсюда еще нельзя заключать того, что для них наслаждение творчества стало менее доступным: ведь, не они приблизились к посредственности, а посредственность к ним, и сами по себе великие люди нашего и будущего времени могут быть не ниже великих людей веков минувших.

А, во-вторых, должно заметить, что наслаждение в области науки и искусства далеко не ограничивается одним лишь творчеством. Если брать суммарную оценку в этой области получаемых удовольствий, то нет сомнения, что удовольствия, испытываемые обыкновенными смертными при пользовании творениями великих людей, далеко превышают

удовольствие последних в минуту творчества (не качественно, конечно, но количественно). Пушкин, напр., был один, испытывавший удовольствие творчества в своих произведениях, а сколько миллионов его читателей испытывали наслаждение от чтения его творений! Странно было бы утверждать, что Пушкин в этом случае испытывал более удовольствия, чем все вместе взятые его читатели. И потому, если и согласиться с Гартманом, что наслаждения творчества в области науки и искусства в будущем уменьшатся, то зато с развитием общества умножится, так сказать, пассивное наслаждение великими творениями человеческого духа, и след., радости в разбираемой области станут более, чем прежде.

Вообще и развитие нервов и развитие интеллектуальное приносит человечеству не одни скорби, на которые исключительно указывает Гартман, но оно же служит источником и новых радостей и наслаждений.

Крайне бездоказательным является Гартман в своих дальнейших положениях при критике третьей стадии иллюзии. «Болезни упреждают развитие медицины, голод по-прежнему будет класть границу умножению народонаселения»... Но где же всему этому доказательства? Не говорит ли наоборот статистика о превышении средней продолжительности жизни у цивилизованных народов; не устраняются ли теперь ужасы голода более скорым и легким подвозом хлеба (жел. дороги); не смягчается ли, наконец все более и более общественная нравственность, не облагораживается ли природа человека, как это видно уже из указываемого самим же Гартманом факта перехода порока все в более и более тонкие формы? <sup>35)</sup> Но Гартман не считает нужным входить в какие-либо подтверждения своих крайних мнений и высказывает их как истины, не требующие доказательств, как аксиомы...

И это в вопросе о будущем человечества!..

В заключение нашего разбора учения Гартмана о трех стадиях иллюзии должно сказать, что, при всей его несостоятельности, оно поучительно, как историческое явление, как выразительнейший факт духовной жизни общества ближайшего к нам времени.

Такого рода учение могло явиться только в то печальное время, когда, при сильно распространившемся увлечении материалистическою односторонностью, были забыты все высшие потребности человека, сам человек был низведен на степень простого животного, и ниспровергнуты были все те высокие идеалы, какими живет его дух. Так и в древнем мире, наряду с эпикуреизмом, проводившим в жизнь свой девиз: да ямы и пи-емъ, — утре-бо умремъ — появился и достиг крайней степени развития стоицизм с его суровым презрением жизни.

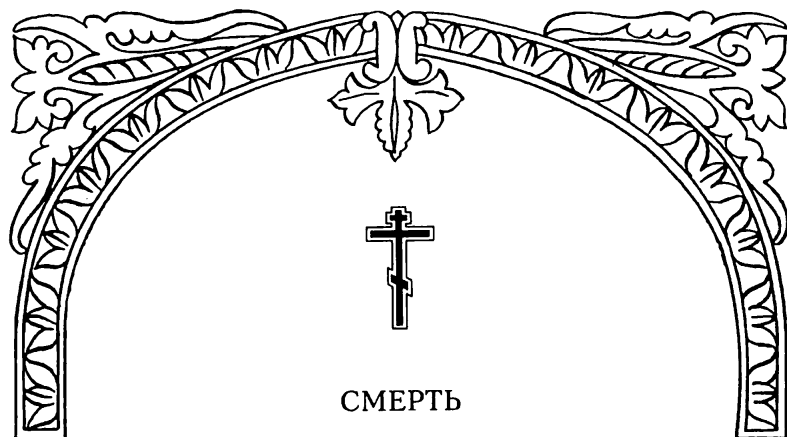
И связь древнего эпикуреизма со стоицизмом, и связь современного материализма с Гартмановским пессимизмом ясна и понятна.

Когда подавленные и попранные высшие потребности человеческого духа выходят из своего временного забвения и уничтожения без надлежащего удовлетворения их, когда человек, очнувшись от своего одностороннего служения плоти вспомнит, наконец, и о духовном своем мире, но останавливается пред ним с сомнением, колебанием и полуотрицанием, то к чему другому должен придти он скорее всего, как не к пессимизму?..

Везде в этом мире он видит безотрадную, убийственную пустоту: старые идеалы разбиты им и повержены в прах, новые — не выработаны, определенной цели в жизни нет, тех надежд, той веры, какие прежде согревали человечество и так красили его жизнь он более в себе уже не находит, а в этой пустоте теряет для себя всякое основание всеоживляющая человеческая любовь.

И вот жизнь простирается пред человеком, «как ровный путь без цели, как пир на празднике чужом»...

В таком своем значении вся философия Гартмана и его учение о трех стадиях иллюзии в частности займет видное место в истории, как поучительное знамение нашего времени; и грядущие века, грядущие поколения будут с ужасом созерцать то печальное время, пред которым разверзлась такая бездна безотрадного отчаяния, какая раскрывается в Гартмановском пессимизме.



*Умерый свободися отъ греха.  
(Рим 6: 7).*

**П**рекрасна ты, ужасная воительница жизни. К тебе стремятся мысли мои, — чую веяние твое, близок твой приход ко мне.

В тебе чарующая, но роковая, опасная прелесть. Не для легкомысленных, счастливых участников жизненного пиршества понятна и доступна она: она открывается умам, уже искушенным горьким опытом жизни, и сердцам, в любви своей познавшим глубокую скорбь всего сущего. Но кому открыта она, те безвозвратно захвачены ею.

То дело великой благодати Зиждителя жизни, что ты окружена ужасным образом безобразного тления: все устремилось бы к тебе, постепенно познавая скорбь бытия. Умереть... это так красиво, поэтично, — если бы не гроб, не зловоние разложения, не искаженный образ красоты человеческой...

Так, прямая противоположность жизни, ты прекрасную сущность скрываешь под мрачным, отвратительным образом. Как часто наша жизнь под прекрасной внешностью таит отвратительное содержание.

Так в жизни смерть и разложение, а в смерти жизнь и красота.

Но этой жизни и этой нетленной, из тления прозябающей красоты воспрещено человеку достигать самовольно, ибо это великая награда борющимся, страдающим, труждающимся и обремененным. А награда не восхищается самовольно. И для устрашения дерзновенных, как Херувим с огненным мечом на дверях утраченного прародительского Эдема, стоит на страже вечной жизни призрак смерти, на страже бессмертной красоты, образ тления, ужас искажающего разложения...



излишне. Достаточно заметить здесь только, что по богатству познаний своих и серьезному отношению к преподавательскому делу ему следовало бы занимать место не учителя Семинарии, а профессора в каком-либо высшем учебном заведении. Излишне здесь говорить и о личных, частных отношениях почившего к своим сослуживцам и воспитанникам, в которых (отношениях) ярко обнаруживались обаятельные качества души почившего. Это был, как все мы знаем, воистину благороднейший человек, который всегда умел отдать должную дань чужому мнению и стоял выше разных мелочей, так часто вплетающихся в нашу жизнь. Мы напоминаем здесь об удивительной в наше время глубокой религиозности почившего и необыкновенной отзывчивости его на вопросы и явления современной религиозно-нравственной жизни. Он не только следил за ними, обсуждал их в беседах с близкими ему лицами, но еще не смотря на свой злой недуг, находил время и силы печатно отзываться о них как это известно читателям «Веры и Разум» и других Богословских журналов. При обсуждении и освещении этих вопросов Константин Николаевич всегда стоял на строго-православной почве. Это был убежденный православный христианин, истинный слуга Христов, всецело возлюбивший истину Христову и служивший ей не щадя ни сил своих, ни здоровья, пока, как созревший плод, не был взят рукою Господа в тот мир, где сияет не вечерний свет Небесного Царствия.

21 февраля в 8 ч. утра, последовал вынос покойного Константина Николаевича из его квартиры в Семинарскую церковь о. Ректором, протоиереем И. Знаменским, о. Инспектором и о. Духовником Семинарии. Заупокойную литургию и чин погребения совершил совместно с Семинарским духовенством и ключарем собора Преосвященный Владыка Стефан. Величественное Архиерейское служение с особенною силою будило лучшие стороны души лиц бывших в храме, и потому все стоявшие вокруг гроба товарищи и ученики покойного с особенным чувством молились об упокоении души благороднейшего человека, талантливого и благожелательного

преподавателя и истинного христианина. Теперь, когда волнение душевное, вызванное смертью Константина Николаевича, немного успокоилось, мы не можем не принести от лица всей Семинарской корпорации глубочайшей благодарности Владыке Стефану за то внимание, которое он проявил к Семинарии, прибывши помолиться над телом скромного по положению преподавателя Семинарии и напутствовал его в мир загробный. В наше время, когда так часто забывают, что воспитание и наука важны для общества не тем, что дают разного рода привилегии, а тем, что имеют в себе свойство поддерживать подъем духа воспитанников в их благородных стремлениях, поистине поучительно было видеть как наш иерарх в воспоминание о трудовой деятельности почившего и в назидание всем учащим и учащимся благоволил разделить скорбь Семинарской семьи и выразил это совершением заупокойной литургии и отпеванием почившего Константина Николаевича. Да продлит Господь жизнь Владыки за это на многие годы.

На Божественной литургии во время причастия память почившего почтил следующим словом преподаватель Семинарии С. И. Чистосердов.

*Скажи ми, Господи, кончину мою,  
и число дней моихъ — кое есть, да  
разумею, что лишаюся азъ"*

Пс38:5

Всякий раз, когда смерть напоминает о себе своим грозным и неожиданным похищением кого-либо из среды нашей, — сам собою вырастает вопрос о смерти, — вопрос роковой для каждого из нас, — вопрос неизбежный, вечный, такой вопрос, который самою неизвестностью своею смущает наш дух. В жизни много бывает скорбей и неудач, разных бед и тревог, безысходных нужд и невыразимых страданий: но во всех подобных обстоятельствах, как бы ни были они тяжелы

и безнадежны, всегда остается луч надежды, вызывающий человека на борьбу с ними, всегда остается искра огня в сердцах, ободряющая нас, хотя бы и неосуществимой на деле возможностью, что вот еще немного подождать и потерпеть, — и беда пройдет, положение изменится к лучшему, обстоятельства жизни улыбнутся счастьем! И нет на земле такого состояния, где бы не было надежды на возможность выйти из него. Но вопрос о смерти не может обольщать нас никакими надеждами.

Во всем человек может сомневаться и все отрицать, но не было еще случая, чтобы кто-либо из людей мог усомниться в действительной неизбежности своей собственной смерти! Эта истина выше даже всякой возможности сомнения в ней: с каждым вздохом, с каждым ударом сердца, с каждым мгновением своего существования на земле мы идем неизбежной дорогой к осуществлению ее, мы приближаемся к своей цели — к своей смерти. Да, смерть неизбежно для каждого из нас, и эта-то неизбежность свидетельствует нам о беспомощности нашей против нее.

Стоя пред гробом невольно скажешь в душе: жалкий человек в своей беспомощности!.. Страшит нас такая беспомощность, — страшит она ужасом самой смерти, которая беспощадно истребляет все.

Страшит нас смерть и самую неизвестностью за гробом. *Никто не оживал, чтобы нам сказать, что чувствуют, что мыслят там отцы, супруги, дети... И таин жизни за могилой никто не в силах разгадать...*

Мрачна могила, грозен последний час. Но этот мрак ужасен там, где веры нет, где правит всем порок и заблуждение. Душа же верующего озарена божественным светом среди ужасов смерти, и аще пойдет посреди сени смертной, не убоится зла, потому что она в Боге... Смерть теряет грозный вид для человека глубоко-верующего. Не страшит путь смертный, не страшит могила того, кто проникнут верой во Христа! Этот путь уже освящен: им шел наш Искупитель, бесконечно возлюбивший нас. Не страшны и болезни смерти тому, кто

сердцем взирал на распятого за нас Страдальца, ибо что значат наши страдания, если сравнить их с тем, что претерпел за нас наш Спаситель на Кресте.

Тот спокойно встречает смерть, кто в жизни своей не закрывал данных ему от Бога талантов, но возрастал и совершенствовался духовно, руководимый законом Христовым.

Что же скажем мы об отношении к смерти почившего? Как назовем мы его жизненный путь? Поистине, смерть была для него приобретением. *Скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, кое есть,* — вот постоянный вопль его возвышенной христианской души. Этими словами псалмопевца, этим постоянным памятованием о конечной цели своего земного странствования определился и весь путь жизни нашего почившего сослуживца.

Его жизненный путь всегда был залогом того блаженно-го пути, на который теперь вступила душа усопшего. Вся жизнь его, насколько она была открыта для нас, является самым убедительным подтверждением того, что почивший был глубоко верующим человеком, истинным христианином.

Не вера ли живая и сердечная, служила для него светочем на жизненном пути? Не добродетель ли была целью его жизни? Не любовь ли к Богу и ближним лежит в основании всей его деятельности, которой он всецело посвятил свой богатоодаренный ум, многообразные знания и прекрасные качества своего сердца и воли. Кто из нас не знает об его усиленных умственных занятиях, проистекавших не из честолюбивого желания приобрести известность, а столько же из-за любви к знанию, сколько и из стремления оказать посильную помощь другим. Такое же доброе употребление постоянно делал он и из прекрасных качеств сердца и воли. Щедро наделила его этими качествами природа, прекрасно развил и направил их он сам. Доброта, теплота души, готовность быть полезным для своих ближних, служить им: таковы отличительные качества его сердца. И не зарывал он в землю этих талантов; не замыкался самолюбиво с своими добрыми качествами в себе самом, а всецело посвятил их на



пользу близких. В горячем желании принести посильную пользу лицам, интересующимся вопросами религии, пролить свет и разъяснить существующие в области Богословия недоразумения и тем оградить и укрепить «слабых духом» просиживал он иногда целые ночи над изложением своих богословских взглядов и мнений, не щадя и без того надорванного здоровья.

Учил он истинам веры и нравственности не наукою только, — но и своею жизнью. Его жизнь была подтверждением тех высоких нравственных начал, какие излагал он с кафедры пред учениками, по обязанности наставника. Эта жизнь в Боге и служит основанием того высоконравственного настроения, которое проникало всю жизнь почившего, выражаясь при этом в глубочайшем смирении. Довольство своим скромным положением, проистекавшее из полной преданности Промыслу Божию, определяющему жребий человеческий, было самою видною чертою его отношений к самому себе, к своему положению.

Последнее время его жизни весьма ясно свидетельствует о его высокой настроенности, о великой преданности воле Божией. Господь судил ему нести тяжелый крест продолжительной тяжкой болезни. Но никогда не было слышно от него ропота на этот крест; никогда в рассказах его о своей болезни мы не слышали ни раздражения, ни нетерпения. Всегда была видна такая покорность и преданность воле Божией, такое невозмутимое спокойствие, что казалось, он ведет речь о чужих недугах, и не тяжких недугах. А то спокойствие, с которым он смотрел на приближавшийся час смертный, ясно говорит нам, что ум его верил в отрадные истины вечной жизни и воскресения, а в этой вере находил оружие против страха смерти. Многократное очищение себя от грехов исповедью и приобщением св. Таин Тела и Крови Христовой в последние дни ясно свидетельствуют, что усопший наш сослуживец искал себе оправдания и очищения от грехов в крестных заслугах Божественного Искупителя.

После этого можно спросить: скорбеть ли нам только у гроба его? Не всякий ли и из нас пожелает себе такой многоплодной жизни, при ее чрезмерной краткости, — а главное такой христианской кончины? По истине, угодна Господу душа его: почему и взялся он от среды лукавствия в место вечного упокоения.

Возлюбленный собрат и товарищ! Не венец похвал намеревался я сплести тебе настоящими словами, ведь похвалы не нужны тебе. Подвигнула меня к этому слову личная к тебе любовь, слившаяся с любовью к тебе наших общих сослуживцев. Цветок общей любви да увенчает твою главу, служа залогом нашего непрестającego общения, *ибо любы неколиже умираетъ.*

Выражением этой нашей любви к тебе пусть будет выполнение твоей последней, безмолвной просьбы, влагаемой в твои уста св. Церковью: «всех прошу я и молю, взываешь ты, непрестанно о мне молиться Христу Богу..., да вчинить мя идеже светъ животный».

Мы веруем, что со духи праведных почит душа твоя и ты услышишь сладчайший глас Господа Вседержителя: *рабе благий и верный, о мале был еси верен, над многими тя поставлю: вниди в радость Господа твоего.* Аминь.

Перед отпеванием же обратился к почившему с следующей речью воспитанник 6-го класса Платонов:

Дорогой наставник!

Еще не много времени, еще несколько молитвенных вздохов о тебе, — и мы в последний раз дадим тебе целование нашей любви; еще, затем, несколько мгновений — и грозно прозвучит тот роковой глагол времен, когда ты будешь принят холодной землей и скроешься на веки от наших взоров. В этот-то торжественный для твоей души и печальный для всех нас момент нельзя удержаться от того, чтобы не запечатлеть в последний раз и навсегда твоего духовного облика таким, каков он остался у нас после твоего последнего свидания с нами. Конечно, не мне слабому характеризовать твою

личность: на это не хватит у меня ни сил, ни умения: я вкратце лишь скажу о том, каковы чувства ты оставил в нас, твоих учениках, по своем отшествии.

Прежде всего чувство уважения к тебе, как образцу в терпеливом обхождении с нами. Вот припоминается мне по этому случаю один из твоих уроков, по характеру большею частию между собою сходных. Поднимается кто-то из учеников и просит тебя разрешить его недоумения. Ты отвечаешь... но видно не сразу понимают тебя, не тотчас обнимают со всех сторон тот предмет, о котором говоришь ты, — почему вновь вопрос за вопросом предлагают тебе, представляют возражение за возражением... Тяжелая работа предстоит в таком случае; ведь и на этот вопрос необходимо полно, точно ответить, и тот не оставить без надлежащего рассмотрения; трудно разобраться не волнуясь в предполагаемом противоречивом материале и здоровому человеку... А ты был болен... Твой продолжительный и изнурительный недуг казался бы давно должен надломить твою крепкую волю, сделать тебя нетерпеливым и чрез то неспособным беспристрастно отнестись к предлагаемым вопросам... Но ты внимаешь им, ты терпеливо разбираешь то одно недоумение, то другое, внося свет в смущенную душу, разрешая запросы пытливого ума...

Такое отношение возбуждало в нас смелость говорить с тобой, так что редкий из уроков твоих проходил без оживленных бесед. Но очень может быть, что иногда мы увлекались ревностью не по разуму, может быть злоупотребляли твоим добрым отношением к запросам нашего ума и сердца, доставляли тебе неприятные минуты, тем самым может быть усугубляли твою болезнь, потому, здесь пред гробом, от души просим себе прощения: прости нам, наш дорогой страдалец; забудь, терпеливец, наши оскорбления!..

Но не одним терпением ты возбуждаешь в нас уважение — нет; помним и не забудем того, как ты в каждом несовершенном нашем ответе на свой вопрос, — ответе, где было лишь слабое напоминание верной мысли, — ты умел найти и

развить полностью действительное решение; ты ободрял нас этим, возбуждал более сильное желание ожидать твоих новых вопросов и решать их.

Ты, затем, старался находить в нас все доброе, все высокое, все благородное; ты с сожалением высказывал свое разочарование по поводу того или другого нашего поступка; ты не мог удержаться от радости, когда видел, что мы или предполагаем сделать что-нибудь доброе или уже сделали и, конечно, всеми силами своего больного организма старался поддерживать это доброе и укреплять его... Ты старался видеть в нас юношей, не слепо повинующихся авторитету других, или твоему, произносящих за тобою без рассуждения тот или иной приговор чему-либо — нет, ты обращался к нашему «я», старался его вызвать к деятельности, всем показывал, что хочешь нашего свободного отношения к тому, что читали мы бывало в классе, вывода о нем нашего личного.

Сказать ли о том, каков был ты у себя, когда мы по какому-либо делу приходили к тебе.

Там вовсе не было официальности, там мы говорили с тобою, как с хорошим знакомым, чувствовали себя вполне дома, так что уходя от тебя постоянно говорили: «хорошо к нему ходить, прелестно он нас принимает»!

Наконец, должен ты стяжать уважение своею строгостью и взыскательностью, этими свойствами своей педагогической деятельности по отношению к нам. Сим свойствам ты остался верен до конца, потому что сознавал их значение, потому что считал их проявлением своей любви к нам. Ты понимал, что целью твоей деятельности должно быть наше благо, воспитание в нас добрых начал; потому показывал на деле, что любовь не следует смешивать со слабостью, которая потворствует дурным наклонностям человека, которая боится прибегнуть к строгим мерам для исправления порочных; ты показывал поэтому, что здравая любовь может быть строга и бдительна, только бы при посредстве ее предохранялись питомцы от увлечения дурным. Так что за эту строгость и взыскательность

ты поистине достоин нашего уважения и почтения. Но так как по ученической слабости мы тебя часто в этом отношении не понимали; так как нашей лени порою были неприятны твои сии добрые качества; так как мы часто учебными своими неудачами доставляли тебе много неприятностей, то во имя той любви, учение о которой ты нам много раз излагал, прости доставленные нами тебе такие неприятные минуты!.. Когда же предстанешь пред престолом Господа Славы, Праведного Мздовоздаятеля, то во имя той же любви, помолись за нас, да просветит Господь наш ум, да вразумит наше сердце, да направит Он на благое нашу волю!.. Мы же, в свою очередь, так как сам ты теперь нуждаешься в молитвенной нашей помощи, помолимся от всего сердца любящему всех Богу о твоём упокоении: *со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего Константина, идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь бесконечная...* А если у гроба этого позволительно и земное выражение признательности тебе пред разлукой с тобою, то вот тебе наш от сердца земной поклон.

По окончании отпевания тело усопшего было вынесено из храма на руках учениками его и при пении «Святый Боже» препровождено на Холодногорское кладбище при участии Семинарского духовенства, а также о. Инспектора классов Харьковского Епархиального женского училища, в сопровождении всей Семинарии и многочисленного народа. На гроб покойного были возложены венки от сослуживцев и воспитанников.

Многие из бывших учеников покойного Константина Николаевича состоят в сане иереев и совершают бескровную Жертву у престола Божия. Да вознесут они свои усердные молитвы к милосердному Богу об упокоении души усопшего раба Божия Константина.

## ПАМЯТИ К. Н. СИЛЬЧЕНКОВА

Известие о смерти хорошо знакомого человека всегда производит удручающее и ошеломляющее впечатление, даже в тех случаях, когда близкое наступление печального конца давно сделалось очевидным... Умер Константин Николаевич Сильченков, которого я помню учеником Воронежской семинарии, а затем студентом Московской академии и преподавателем Харьковской семинарии. В юношеские годы это был скромный до застенчивости юноша, некрепкого здоровья, но богатый духовною энергиею и умственными дарованиями. Образовательному труду в широком смысле он отдавал все свое время и уже в семинарии обращал на себя внимание не только успехами в науках, но — и по преимуществу отличным мастерством в изложении письменных работ. Товарищи всегда выражали искреннее удивление пред тою охотою и энергиею, с какою покойный переделывал свои ученические произведения, меняя план и уничтожив написанное ранее, чтобы не повторяться в формах речи. Студенческие работы его также встречены были одобрительными и похвальными отзывами профессоров, равно как и магистерская диссертация «Прощальная беседа Спасителя с учениками». Последняя представляет капитальный труд, ценный в экзегетическом отношении и вместе изложенный с такою ясностью мысли и изяществом речи, что книга получила известность не только среди специалистов богословской науки, но и в читающей публике.

Не смотря на слабое состояние здоровья, постоянно притом ухудшавшееся, К. Н. неустанно работал до последних дней жизни, ведя кроме своего прямого дела — преподавания догматического, основного и нравственного богословия — занятия с семинаристами по французскому и еврейскому языку, составляя статьи, печатавшиеся в журнале «Вера и Разум». Иногда казалось, что такой труд слишком тяжел для человека с плохим здоровьем. Но тому, кто ближе знал покойного, было очевидно, что труд — это жизненная сфера, отказаться от которой он не в силах. С другой стороны, как человек крепких христианских убеждений, К. Н. не был способен потерять энергию к работе в виду близкого жизненного конца; он как будто опасался не сделать всего, что мог, опасался потерять каждую минуту, которая могла быть отдана делу. И теперь с полным правом можно сказать о нем: «рано окончилась жизнь! Немного прожито, но прожито хорошо. И сделано — по данным силам много, и сделанное — хорошо».

Несомненно, все товарищи покойного, священствующие в настоящее время по селам и городам Воронежской епархии, с искренним огорчением примут печальную весть о кончине К. Н. и с теплым чувством помолятся об упокоении души его... Одним хорошим человеком и настойчивым тружеником стало меньше.

С. Алферов

## ПРИМЕЧАНИЯ

При подготовке настоящего издания были исправлены замеченные опечатки, а также неточности в цитатах Священного Писания.

Авторские примечания приводятся по тем же источникам, что и основной текст. Примечания, содержащие лишь библиографические сведения, обозначены цифрой без скобки. Примечания издателей особо оговорены.

### ЧУДО НА БРАКЕ В КАНЕ ГАЛИЛЕЙСКОЙ

Публикуется по тексту: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*, июль, — М.: 1894. С. 3–56.

1) Lange из наименования Марии «Матерью Иисуса» заключает к нелепости «снисходительно выражаясь редкого» мнения Luthard'a, который следуя Hofman'у и Lampe, признавал, что после восклицания с Креста: Жено! се сын Твой! (Ин 19: 26), Господь прекратил сыновние отношения к Богородице. См. Lange: Theologisch-homiletisches Bibelwerk. IV Theil. 1868 S. 69. Что касается отсутствия с 1 ст. наименования Богородицы собственным именем Ее — Мария, то Godet, вопреки мнению Keil, Ebrard и Renan, объяснявших это нежеланием Евангелиста говорить о том, что уже известно из предания, — думает, что в данном случае для объяснения Ее речи на браке к Господу Евангелисту и нужно было только указать, что Она была Матерью Его. См. Godet: Commentar zu dem Evangelium Iohannis. 1875. S. 108.

2) Кто именно был женихом на браке в Кане, Евангелист, однако же, умалчивает. Предание нашей Церкви указывает его в лице Симона Зилота или Кананита. См. След. Псалт. мая 10-го: «сему глаголють нецыи быти жениху в Кане» etc. Предание это черпается, кажется, из известия церковного историка Никифора Каллиста. См. Niceph. Call. Hist. Eccles. VIII, 20, 30. Некоторые немецкие комментаторы предполагают жениха в лице апостола Нафанаила-Варфаломея, как постоянного жителя Каны, по указанию самого евангелиста Иоанна (21: 2). Самое нахождение под смоковницею, на которое указал ему при призвании

Господь (1: 48) толкуется для подтверждения этого мнения в смысле иносказательном, как указание на домашнее счастье, которое готовил себе Нафанаил и которое в Библии символизируется именно под образом пребывания кого-либо под смоковницею. См. Bruckner: Biblische Studien. IV. Die Hoehz. z. Kand. 1867. S. 3-5. Очевидно, однако же, что все это лишь гадания, о степени основательности которых предоставляется судить каждому. Еще неосновательнее мнение, что членом родственной Господу семьи из новобрачных была невеста, которая была будто бы дочерью Иосифа от первого брака. Ibid.

3) ὁστέρησαντος οἴνου — собств. — когда вино (еще только) выходило, — было на исходе.

4) Ἐχληθῆ. Толкователи подтверждают, что аорист здесь не может иметь значения plusquampr. (как это бывает в других случаях), потому что тогда это значение должно было бы распространить и на μαῖηται, — «Тогда как Ученики, о которых ранее в Кане не знали, прежде своего прибытия (в Кану) не могли быть приглашены». См. A. Maier: Commentar u. d. Evang. Ioh. 1843. S. 247. Ср. Lange. S. 69. — что касается единичного числа ἐχληθῆ, — тогда как приглашен был не один Господь, но и ученики Его, — то оно объясняется тем, что — «Ученики были приглашены из уважения к Учителю, в лице Его». — Godet. S. 110.

5) Легко предположить, что присутствие в Кане Богоматери и послужило поводом к приглашению на брак Иисуса Христа. Тогда вполне будет понятным замечание Иоанна Златоуста: — «звавшие Его на брак, конечно, не имели о Нем надлежащего понятия, — они звали Его даже не как великого человека, а просто — как человека обыкновенного и знакомого». Беседа 21 на Евангелие Св. Апостола и Евангелиста Иоанна Божьего слова. Перев. при С.-П. Д. А. Ч. 1. Стр. 253.

6) На основании выражения «бе Мати Иисусова ту» некоторые (Eward, Weisse) допускают, впрочем, что Богоматерь в это время уже навсегда переселилась из Назарета в Кану и имела здесь постоянное местопребывание. Но мнение это лишено серьезных оснований. Если Евангелист и не упоминает о том, что Господь не заходил перед прибытием в Кану — в Назарет (т. е. отправился домой как будто бы не в Назарет, а в Кану), и если на основании ст. 12 можно предполагать, что в Кане были и братья Господа, то все же это весьма сомнительные данные для подтверждения приведенного мнения. См. Keil: Comment. u. Evang. d. Ioh. 1881. S. 147.

7) Полагая приблизительно 3 дня пути от Назарета до того места Иордана, где крестил Иоанн, и где произошло крещение Самого Господа, затем 40 дней пребывания в пустыне, 2 дня пребывания после искушения

в пустыне у берегов Иордана (Ин 1: 29-43) и три дня пути до Каны, получим 48 дней отсутствия Господа из Назарета, из дому. У толкователей вызывает разногласие определение дня, с которого должен высчитываться 3-й день, — день брака в Кане. Дело в том, что на 4-й день после первого свидетельства Крестителя (Ин 1: 19), — «Иисус», — говорит Евангелист, — «восхоте изыти в Галилею» (Ин 1: 43). Этот стих и возбуждает сомнения: одни думают, что Господь в этот (4-й) день только «восхоте изыти», вышел же на самом деле только на другой день, так что этот (4-й) день не входил в число 3-х дней пути до Каны, и потому прибытие туда Господа состоялось на 7-й день после первого свидетельства о Нем Иоанна (Ин 4: 3). См. Hengstenberg: Das Evang. heil. Ioh. 1861. S. 172; Bruckner S. 3; Keil S. 146. Другие держатся обратного мнения, включая 4-й день, когда Господь «восхоте изыти в Галилею», в число 3-х дней пути и получая 5-ти дневный промежуток между днем первого свидетельства Крестителя о Господе и днем брака в Кане; — таким образом последнее событие совершилось на 6-й день после первого. См. Godet S. 109; Lange S. 69. Это второе мнение имеет наиболее оснований в Евангельском тексте. Трудно, действительно, предполагать, чтобы Евангелист счел нужным писать о дне, в который Господь восхотел идти в Галилею, если бы в тот же день и не началось путешествие. А если не считать этих событий одновременными, то почему тогда уж не переносить отбытия Господа — не на другой день желания Его «изыти в Галилею», а на 3-й, на 4-й... и т. д., т. е. иначе говоря, — почему тогда не отказаться вовсе от точного указания времени этого события?...

8) Не менее разногласий вызывает у ученых и определение места, обозначаемого у Евангелиста именем Каны Галилейской. До времени путешествия Robinson'a его указывали обыкновенно в маленькой деревушке Kert Кенна, лежащей в полутора часах расстояния на С.-З. от Назарета. Но этот путешественник древнюю Кану указывал в руинах, носящих имя Kana el Jelil (или Oschelil) и лежащих в шести часах пути на С.-З. от Назарета. Тогда и мнения ученых разделились: часть из них осталась при прежнем мнении, — см. Hengstenberg. S. 133; Maier S. 246; Godet S. 109; — а другие примкнули к мнению Robinson'a. См. Lange S. 69; Keil S. 146 и др. Защитники этого последнего мнения говорят, что прибавка τῆς Γαλελαίας должна указывать на отличие этой Каны от других Кан, лежащих вне Галилеи (напр. Каны в колоне Ассириов), или лежащих в Нижней Галилее (Kert-Kenna), потому что в собственном смысле Галилеею наз. Верхняя Галилея, где и лежала Kana el Jelil (Lange). Против этого Maier справедливо возражает, что прибавка τῆς Γαλελαίας не с целью противопоставления другим Канам, а лишь просто для обозначения географического положения Евангельской Каны для незнакомых с Палестиной

иноземцев христиан. А в пользу первого мнения говорят все другие данные. И прежде всего то, что Kert-Kenna ближе к Назарету, в окрестностях которого должно искать Евангельскую Кану. Затем, Kert-Kenna — населенная деревушка, ее население преемственно могло сохранить имя ее со времен древних, тогда как Kana el Jelil представляет из себя одни руины, и кто поручится, что происхождение ее имени не есть позднейшее, принадлежащее, быть может, просто даже какому-нибудь догадливому паломнику?.. Наконец, Господу трудно было бы, как справедливо замечает Godet, — достигнуть на 3-й день в Кану, если бы это была лежащая на расстоянии целых шести часов пути от Назарета Kana el Jelil.

9) От Вифавара (Ин 1: 28), где крестил Иоанн и откуда начал Свой путь Господь, до Каны можно было достигнуть только к *вечеру* третьего дня. См. Lange S. 69; Henstenberg S. 132. Да и вообще брачное торжество начиналось у евреев уже вечером. См. Фаррара: Жизнь I. Христа. Перев. Матвеева, стр. 81. Если же принять во внимание, что сначала вечера до оскудения вина все же должно было пройти несколько времени, прежде чем гости потребили припасенное хозяевами вино, то нельзя же прийти к заключению, что время описываемых Евангелистом событий на брачном пире было уже, действительно, позднее, ночное. Важнейшим, впрочем, доказательством того, что недостаток в вине не мог быть — так или иначе — восполнен хозяевами естественным путем, остается для нас именно то, что Богоматерь решилась обратиться с заявлением об этом недостатке к Самому Господу.

10) С всею вероятностью должно полагать, что беседа Господа и Богоматери на браке происходила не в слух, а — вполголоса. Как самое содержание просьбы Богоматери было таково, что нуждалось в секрете от остальных участников брачного пиря и даже, может быть, — от самих новобрачных, — так и ответ Господа по характеру своему предполагает скорее интимный разговор Его со Своею Матерью.

11) С особым ударением о мнимой сухости и жесткости ответа Господа Богоматери говорит в своих, конечно, известных целях — отрицательная критика. Особенно оскорбительным для Богоматери представляется ей обращение: *ὅτι*, — «оно должно выражать крайнее отчуждение и нечеловеческую, трансцендентальную сухость»... Strauss: Das Leben Iesu, krit. bearb. 1835. Th. I. S. 216; Bauer: Kritik d. Evang. Geschichte d. Ioh. 1840. S. 62. См. Maier S. 250.

12) Grimm говорит: — «эта переведенная еврейская фраза quia mihi et tibi est, — без перифразы может выражать некоторую грубость. Но гений еврейского языка с таким образом выраженным вопросом не связывает ничего именно надменного, которое звучит в нем для нас». — См. Grimm, Geschichte d. offent. Thatigkeit Iesu. 1878. Erst. Band. S. 259.

13) «Откуда же, скажешь, — Его Матери пришло на мысль предполагать в Нем что-то великое? — Он начал уже открывать Себя, Чем был, и чрез свидетельство Иоанново, и чрез то, что Сам говорил ученикам. А прежде всего этого — самое зачатие Его и все по Рождестве Его следовавшие события внушали Матери Его высокое понятие о Нем. Слышавше, сказано, яже о Отрочати и соблюдаше в сердце Своем. (Лк 11: 52). Отчего же, скажешь, Она не выражала этого прежде? Оттого, как я сказал, что Он Сам только тогда начал открывать Себя. А дотоле Он жил, как обыкновенный человек. Потому-то Она и не говорила этого Ему прежде. Как же скоро услышала, что ради Его пришел Иоанн и дал о Нем такое свидетельство и что Он имеет учеников, то уже смело просит Его и при недостатке вина говорит: «вина не имуть»... (Беседа 21, Перевод — стр. 255). — Но несмотря на всю естественность и удобопонятность возникновения в душе Богоматери чаяния чуда от Иисуса Христа, отрицательная критика (Strauss, Bauer и др.) с удивлением останавливается все же на вопросе: откуда могло явиться подобное чаяние, когда по Ин 2: 11 — Иисус доселе еще чудес не творил. Стремясь объяснить это и не соглашаясь с мнением Tholunck, который вопреки Ин 2: 11 допускал раннейшие чудеса со стороны Господа Lucke утверждает, что — «Господь еще ранее в более тесном кругу уже дал доказательства Своих необычайных дарований, хотя это и не было тем, что считается обыкновенно чудесами». См. Lucke: Comment. u. Evang. d. Ioh. 1883. S. 401. Подобно этому смотрит на дело и Lange S. 69–70. Справедливо, однако, замечает по этому поводу Maier, что — «конечно, ожидание чуда (Богоматерью) было бы непонятным (только в том случае), — если бы вся предшествующая евангельская история лишена была всякого (фактического) основания, а если она вопреки отрицательной критике имеет для себя твердые основания, то это ожидание не представляет ни малейшего затруднения (т. е. для своего объяснения). См. Maier S. 248. Еще лучше выражает ту же мысль Henstenberg: — «Иоанн, когда излагает просьбу Богоматери, подтверждает всю историю детства Иисуса (т. е. все чудесное в этой истории), которую он проходит мимо, потому что здесь его предшественники, Лука и Матфей, не оставили материи для восполнения»... S. 136.

14) Augustin, Fr. IX, 8.

15) Беседа 21; перевод стр. 258.

16) Ibid. S. 256.

17) «Впрочем», — говорит св. Иоанн Златоуст: — «и другая была причина (к некоторой отсрочке в исполнении просьбы Богоматери), — не менее важная. Какая же? Он хотел, чтобы не заподозрили совершаемых Им чудес. Ибо Его должны были просить те, кто нужду имел, а не Мать.

Почему? Что делается по просьбе родственников, то, хотя было бы важно, для посторонних представляется неблагоприятным»...Ibid.

18) Сопоставление ответа Господа и в особенности — второй половины его: не у прииде час Мой, — с просьбою Богоматери не только ясно показывает, что просьба эта была просьбою именно о чуде, но и подтверждает сверх того, что все другие толкования этой просьбы — невозможны. Таковы толкования — Meyer'a, который допускал, что Богоматерь обращалась с просьбою к Сыну лишь об единственной помощи (см. о нем Godet S. 110) и толкование Paulus и Bengel, развитое Edvard'ом, по которому Богоматерь словами: вина не имуть, — хотела будто бы сказать Господу о том, что Ему с учениками пора уже удалиться с брака и своим удалением подать пример сделать тоже самое и другим гостям (см. Edvard: Wissenschaftl. Kritik. d. Evang. Geshichte 1868. S. 348–349). Слова Господа: Что есть Мне и Тебе, Жено! — ясно указывают на то, что просьба Богоматери несомненно в известной степени представляла вторжение в область чисто мессианской деятельности (Messianitat) Сына; но этого нельзя было бы сказать о ней, если бы она заключала в себе только просьбу об естественной помощи, или приглашение удалиться: все это было бы чисто человеческим житейским делом. Но главное — последующее изречение Господа: не у прииде час Мой, — по указанному смыслу выражения: «час Мой» у Иоанна никак не допускает толкований в роде: «час оказания естественной помощи еще не наступил, потому что еще не все вино вышло» (Meyer), или — «не наступил еще час удаления Моего с брачного пира» (Bengel, Ebrard). Ebrard это не благоприятствующее его толкованию значение выражения «Час Мой», думает, правда, устранить, понимая слова Спасителя так, что — будто бы — «в Своих словах Он с ближайшею мыслью связал более глубокую: для Него это брачное пиршество было образцом брачного времени (Мф 9: 15), где Жених еще не удален от людей брака и, не преданный еще страданиям и смерти, не должен отказываться от применения Своей чудесной силы. (Мф 26: 53). Этот час (ωρα) еще не пришел, — еще было время, когда Он мог открывать Свою славу, и потому еще не наступил час удаления Его от этого человеческого брака»... S. 349. Не говоря уже о всей искусственности такого объяснения, скажем только, что мнение Ebrarda, будто во время страданий и смерти Господа не было чудес для откровения славы Его — совершенно неверно (единственная ссылка его для подтверждения такого мнения (Мф 27: 53) говорит совсем не о том). Неверность его легко можно видеть из Лк 22: 41; Ин 28: 6, а также — из тех чудес, какие произошли в момент смерти Христовой.

19) Бл. Иринаея: Против ересей III, 16.

20) Беседа 20, перевод стр. 263.

21) О таком пробеле прямо и говорит Godet S. 113.

22) Maier S. 253.

23) Godet S. 112–113. A. Tholunck: Comment. zu d. Evang. Ioh. 1827. S. 64.

24) Maier S. 253.

25) Godet S. 114.

26) Ibid.

27) В статье Д. Прозоровского: Библейская метрология, помещенной в Страннике за июль 1863 г. — ефа, ват, или бат по Иосифу Флавию определяется в 3,080 нашего ведра. Но обыкновенно вместимость этой меры принимается равною 2,848 ведр., а первоначально даже — 1,512 ведра. Стр. 11–12 (в Прибавл.) Godet — вместимость всех 6 водоносов определяет в 500 литров S. 114.

О самих водоносах, в которых Господом была претворена вода в вино, А. Норов в своем «Путешествии по Св. Земле» пишет: «я их видел (в Кане), но только не шесть, а два или три и те разбитые. Некоторые из этих водоносов перенесены были в Рим во времена Крестоносцев»... стр. 256. Конечно, подлинность этих сосудов более, чем подозрительна.

28) «Когда иудей приходил извне, — он обмывал не только руки и ноги, но и сосуды для питья и пищи, и самое сиденье». Grimm S. 263.

29) Беседа 22, перевод стр. 266.

30) Ibid. S. 264.

31) Относительно скобок в Ин 2: 9 Lange замечает, что — «если ποθεν поставить перед скобкою, то будет выражена мысль архитриклина о естественном появлении вина (так именно ставил скобки Meyer), а в скобках — (если поставить) — то будет выражена та мысль Евангелиста, что он (Арх.) не знал о чудесном происхождении вина». S. 71.

32) Беседа 22, перевод стр. 267–268.

33) Lange S. 71; Tholuck S. 62 и др.

34) Maier S. 255.

35) Беседа 22, пер стр. 269.

36) Ibid.

37) Maier S. 256; Tholuck S. 65; Lange S. 61 и др.

38) «Этому не противоречит образ и способ призвания Нафанаила. Призвание Нафанаила, если не непосредственно, то хотя посредственно примыкало все же к Крестителю: учениками Крестителя было возбуждено

его внимание к Тому, о Котором говорили Моисей и Пророки, и по этим их указаниям находит он Мессию. Немногие слова Господа клонились только к тому, чтобы вызвать у него исповедание веры, но в сущности действие слова Мессии должно было только укрепить Нафанаила в том, в чем он уже поверил Филиппу, ученику Иоанна, на основании Моисея и Пророков»... Grimm s. 270.

39) Ammonius in Cat говорит: «некоторые утверждают, что это было первым чудом только в Кане, а не первым из всех». Приводя эти слова Maier высказывает мнение, что эти «некоторые» были составители различных апокрифических сказаний. S. 256.

40) Именно в силу высказанных соображений о значении в данном случае слова доха нельзя не признать неверности мнения Paulusa, который под этим выражением понимал «превосходство и возвышенность характера Иисуса Христа» и в особенности «Его широкую гуманность». См. Lucke s. 404.

41) Strauss s. 508. См. Edvard s. 352. «К сожалению», — замечает последний, — «тоже делает и Матфей!» (Мф 9: 15).

42) Strauss, Th. II; s. 206; Schweizer: Das Evang. Ioh. nach. Sein, innern Werthe u. Sein Bedeutung fur d. Leben Iesu, kritisch untersucht. 1841. S. 68, 72. См. 257.

43) Strauss, s. 210; Bauer s. 67; Schweizer s. 68. — Meier s. 259.

44) У Lange, s. 72.

45) Gfrorer: Geschichte des Urchrist. III. S. 304. Meier s. 263.

46) Беседа 22, перевод стр. 265.

47) Gfrorer — Ibid.

48) Strauss, II, s. 220. Maier s. 261–262.

49) Godet s. 118.

50) Weisse II, стр. 199 Maier s. 262.

51) Godet s. 118.

52) Беседа 22, перевод стр. 267.

53) Augustin. Fr. VIII, 1.

54) Lange s. 72. Meier s. 257. Bruckner 10 и др.

55) Lange s. 72.

56) Lange такую возможность отрицает. Ibid.

57) Bruchner s. 7–14.

58) Ibid. S. 10–11.

59) Ibid. S. 7.

60) См. синтаксис греч. яз. с примен. общ. правил к Н. Завету. Алекс. Милыева. Стр. 98.

61) Lange s. 73.

62) Ibid.

63) На первый раз представляется все же неважным то отступление от прямой мысли текста, какое допускается мнением о совершении чуда претворения воды в вино in actu. Но не так на самом деле: незначительное по-видимому отступление от текста в конце концов приводит к полному почти искажению его. Пример этому можно указать на одном из защитников разбираемого мнения, — Bruckner — который от мнения о превращении воды в вино in actu переходит к совершенно своеобразному пониманию вина, «бывшего от воды». — «Мы только последовательно думаем, — говорит он, — когда утверждаем, что Христос не мог сотворить ничего подобного обыкновенному, позорящему человеческое естество вину, но (Он сотворил) нечто несравненно высшее, духовное, и вино, которое Он там предложил, было не земное питье, но некоторая духовная вода, некоторое небесное питье, которого никогда нельзя найти на этой земле и которое исполняет человека (Св. Духа... etc.)... — И в раю возрастает другое сравнительно в настоящем вино, которое и могло быть подобным вину в Кане»... S. 10.

Итак, вот какое вино пили гости в заключение брачного пира в Кане!..

#### ЧУДО НА ГАДАРИНСКОМ БЕРЕГУ ГАЛИЛЕЙСКОГО МОРЯ

Публикуется по тексту: «Вера и Разум» №10. Т. 1. Ч. 1. С. 572–613. Харьков, 1896.

1) Так смотрит на эту евангельскую историю о. А. В. Горский в своей «Истории евангельской и Церкви апостольской» (Акад. лекц. Моск. 1883). Стр. 184.

2) Об этом разногласии в наименовании местности между евангельскими повествователями речь будет ниже.

3) По евангелисту Матфею, их было два. О сем подробнее скажем также далее.

4) Почва гор в окрестностях Гадары — мягкий известняк — была особенно удобна для устройства в них громадных пещер. См. Д-р Коннингэм Гейки. Жизнь и учение Христа. Пер. с англ. св. М. Фивейского. Москва. 1894. Выпуск III, стр. 180.

5) Πεδαις και αλυσσι.— Αλυσις — цепь вообще, а πεδη — ножная цепь. След. его связывали цепями вообще, а в частности еще сковывали ему ноги. См. у Ольсгаузена, стр. 294. (Biblischer Commentar uber sammtlichen Schriften des Neues Testaments zunachts fur Prediger und Studirende. Von. Dr. H. Olshausen 1. Bd., 3. Aufl. Konigsberg. 1837)



и у Мейера стр. 69 (Kritish — exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. H. Meyer. 1. Abth; 2 t.; krit. — exed. Handbuch über die Evangelien des Marcus und Lucas. — 5 Aufl. Göttingen. 1867.

6) Ольсгаузен (Bibl. Comm. S. 295) полагает, что *χραξας μεγαλη φωνη* не должно быть в тексте Марка и Луки относительно к *προσευχουνησε* (у Луки собств. *ανακραξας* — к *προσετεσεν*), а — к последовавшей затем просьбе демонов. Но текст Луки совершенно не согласуется с таким представлением дела. Сверх того, почему крик бесноватого должно считать лишь обнаружением власти над ним демонов, — непонятно.

7) Господь обращается, таким образом, в единственном числе: *душе нечистый*, — тогда как сам бесноватый изъясняет, что бесов в нем весьма много, легион. Можно думать, что Господь говорил в смысле собирательном, т. е., под духом нечистым разумел всю нечистую силу, вселившуюся в человека, независимо от численной ее величины. Но трудно принять то мнение, что бесноватый заблуждался, предполагая в себе одновременное бытие многих духов, и потому его слова должны быть понимаемы лишь в том смысле, что его мучения были разнообразны и ужасны. Так — Годэт (Commentar zu dem Evangelium des Lucas — von E. Godet. Deutsch bearbeitet von C. Wunderlich. Hannover 1872. S. 215). Ибо Евангелисты о бесах далее везде говорят во множественном числе, что и соответствует самому событию гибели целого стада свиней (а не одного животного) в море. Кроме того, трудно допустить и то, чтобы бесноватый отвечал Господу сам о себя; общее содержание его речи показывает в нем именно лишь безвольное орудие сатаны.

8) Мк 5: 7; ср. Лк 8: 28.

9) 4000 чел.

10) Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого Беседы на Евангелиста Матфея. Изд. 2-е Москва 1843. ч. I, стр. 577.

11) *Αβυσσος* — бездна. Ср. Рим 10: 7; Апок 9: 1–2, 11; 11: 7; 17:8; 20: 1–2. Тоже, что *ταρταρος* (2 Пет. 2: 4) и *υεεννα*, — место заключения злых духов. Ветхозаветный *шеоль* не имеет такого значения.

12) Более подробные рассуждения о предоставлении злым волям замкнуться в себе самих, как вышем для них наказании, можно читать в книге пр. И. Иванова: Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Священного Писания. Воронеж. 1894. См. стр. 64–72, 458–459 et passim.

13) Что молчание Господа в данном случае имело значение ответа отрицательного, — видно именно из этих слов демонов: *αγε ιζγονιши ны...* и т. д.

14) Мк 5: 13 ср. Лк 8: 32.

15) Лк 8: 33 ср. Мк 5: 13 и Мф 8:32.

16) Мк 5: 15 ср. Лк 8: 35.

17) Мк 5: 15 ср. Лк 8: 35.

18) И *моляше*. Мф 8: 34: *και ιδοντες αυτον παρεχaleσαν*; Мк 5: 15: *και ηρξαντο παραχaleιν*; Лк 8: 37: *και ηρωτησαν*.

19) Так, напр. Арх. Михаил в своем Толк. Евангелии, Ольсгаузен (Bibl. Comm. S. 301). — Мейер (Krit. exeget. Handb. S. 230), признавая гадарян за иудеев, сомневается, им ли принадлежали свиньи или языческим поселенцам.

20) Ioseph. Anliqu. XVII, II. 4. Мы не прибегаем к более сомнительным доводам в пользу своего мнения, каков, напр., довод Годэта (Comm. zu d. Evang. d. Lucas, S. 214), который в именовании Иисуса Христа — *Сыном Бога Вышняго* видит подтверждение сильного развития политеизма в Гадаре. Но странно и заключение Мейера (Krit. — exeget. Handb., S. 230) из слов бесноватых: *пришелъ еси сѣмѣ прежде времени мучити насъ*, что они были иудеями.

21) За язычников гадарян признает, как мы видели, о. А. В. Горский. Коннинггем Гейки (Жизнь и учение Христа. Вып. III, стр. 182) держится также мнения, что свиньи принадлежали язычникам. Но признавая гадарян за язычников, мы надеемся дать такое объяснение чуда в стране их, которое, за исключением частных, не теряло бы значения и для тех, кто предпочел бы остаться при противоположном мнении. Характеристика нравственного состояния гадарян останется та же, только в последнем случае в них должно будет видеть не представителей язычества, а печальное явление в среде самого иудейского мира. Таким образом, мы совершенно исключаем элемент случайности из своего толкования.

22) Но, конечно, не для «смягчения параксизма» бешенства, который будто бы должен был сопровождать его исцеление, о чем толкует Ольсгаузен (Bibl. Comm. S. 301).

23) Впрочем, положение несчастных было столь тяжело, что и обычно нужны были внешние средства, когда они от него избавлялись, для уверения их в этом избавлении. Годэт передает, что иудейские заклинатели (экзорцисты), при изгнании бесов, всегда ставили в комнате, где происходило изгнание, сосуд с водой или другой какой-нибудь предмет, который демон, выходя из человека, переворачивал... (Godet. Comm. zu d. Ev. Lucas. S. 25).

24) Так именно — Мейер (Krit. — exeg. Handbuch. S. 232). А Блек полагал, что стадо бросилось в море, под влиянием ужаса, который нагнали на него сами бесноватые (см. у Мейера *ib.*).

25) Правосл. догм. Богословие Макария, Митропол. Московск. и Коломенск. Т. I, § 21, стр. 184.

26) Так — Шерг, Арнальди и Уилльман. См. у Мейера (Krit. exeg. Handb. S. 232).

27) Лк 8: 37; ср. Мф 8: 34; Мк 5: 17.

28) По евангелисту Луке — отпустил его.

29) История Евангелия и Церкви апостольской, стр. 188.

30) Ibid. Стр. 187.

31) Рабство было явлением, общим всему древнему миру, — было оно и у евреев; но здесь, где сохранилась вера в Единого Творца и Отца всех людей, оно никогда не достигало тех возмутительных форм — произвола с одной стороны и — полного бесправия с другой, какие наблюдались в язычестве. Человек здесь оставался человеком и в рабстве. И в каком блеске гуманности и свободы представляется, при сравнении с угнетением личности в язычестве, это, столь часто по непониманию за образец жестокости В.-Заветного законодательства выставляемое требование его, *ко всем имевшее равное приложение*: око за око, зуб за зуб, рана за рану!..

32) Чтобы убедиться в этом, достаточно только вспомнить об императоре римском, высшем представителе тогдашнего общества, — об его неограниченной, безусловной и часто по капризу применявшейся к действительности власти над жизнью, честью и достоинством всех его подданных. Какое бы нравственное чудовище не занимало этот пост, все были безответными его рабами, и жизнь высшего сановника государства была в таком же полном распоряжении его и так же мало была защищена от произвола его, как и жизнь последнего раба. Пред его прихотью, минутным капризом, безразлично гибли счастье, достоинство и честь всякого. И это всем казалось естественным. Следовательно, что наблюдалось в самых низших слоях общества, наблюдалось и в высших: везде царил один дух, одно направление.

33) Так, св. Елифаний читал его уже в совершенно обратном виде: у Мф в его чтении местность названа  $\chi\omicron\rho\alpha$  Γαδάρηων, а у Мк и Лк — Γεργυσηων (или Γερασσηων — у Лк). На основании слов Оригена (In. Ioh. T. VI, стр. 24) можно заключать, что в его время наиболее распространенным чтением у всех трех Евангелистов было — Γεργυσαιων (vid. Godet: Comment. zu d. Evang. d. Lucas. S. 212), или — Γεργυσηων (vid. Olshausen: Bibl. Comm. S. 294), — вообще за место чудесного события принимался город Гергеса (Γεργυσα). Но Ориген же свидетельствует, что некоторые Codd. в его время читали и Gadarnhwn, и Блеек полагает, что чтение это в Gergesaiwn изменено уже самим Оригеном. Ориген чтение Γεργυσαιων считал единственно правильным, ибо, по его словам, Гераса, город в Аравии, не имел вблизи ни озера, ни моря; Гадара, город в Иудее, известен теплыми ключами, но так же не имел вблизи ни водоемов с отвесными берегами, ни моря, — и только именно Гергеса, развалины которой видны у берегов Тивериадского моря, может быть признана за место совершения великого чуда, и около нее показывают, действительно, скалу, с которой низверглось в озеро стадо. Не входя, затем, в подробный исторический обзор изменений текста и различн. мнений по вопросу о действительном чтении, представим все разночтения его в виде след. таблицы:

|                    | Мф                         | Мк         | Лк                         |
|--------------------|----------------------------|------------|----------------------------|
| Елифаний:          | Γαδάρηων<br>(и Γεργυσαιων) | Γεργυσηων  | Γεργυσηων<br>(и Γερασσηων) |
| Ориген:            | Γεργυσαιων                 | Γεργυσαιων | Γεργυσαιων                 |
| Нек. Codd. его вр: | Γερασσηων                  | Γερασσηων  | Γερασσηων                  |
| Tishend. Ed. VIII: | Γαδάρηων                   | Γερασσηων  | Γεργυσηων                  |
| Text Recept.       | Γεργυσηων                  | Γαδάρηων   | Γαδάρηων                   |

Некоторые ученые считают согласно с Text Rec. (Грисбах и Шольц), другие сомневаются относительно Матфея: не должно ли у него стоять Gerashnwn или, по Фритцше, Gadarnhwn. — (Vid Olshausen ib, S. 294).

34) Codd. AB. CL.

35) Godet, ib., S. 213 и у Д-ра Коннингэма Гейки: Жизнь и учение Иисуса Христа. Перев. с англ. св. М. Фивейского. Москва 1894. Вып. III, из примеч. к гл. XLII, стр. 388. — Известие Оригена в этом случае, след., несправедливо.

36) Ibid. у Гейки можно читать и более подробные сведения о Гадаре.

37) Совершенно не справедливо утверждение Мейера (Krit. exeget. Handbuch. S. 229), что от Гергесы не осталось никакого следа. — «Бытие города этого имени, говорит Годэт, не только засвидетельствовано Оригеном, Евсевием и Иеронимом, но и поныне находятся руины с именем Герса или Керса вблизи устья Вади-Семан (Ю.-З. от озера-моря); по Толетону, — еще видна и окружность стен. Этот путешественник говорит: «море в этом месте столь близко от подошвы горы, что животные, раз они вступили на откос, должны были с необходимо возрастающей скоростью скатиться до самой воды. Вильсон (Athendeum, 1866 I, p. 438) изъясняет, что это единственное место на всем берегу, которое соответствует всем обстоятельствам библейского повествования». (Godet, ibid.).

38) След., для примирения мнимого противоречия между Евангелистами нет нужды прибегать даже к предположению Блеска, что под Гергесою должно разуметь Герасу, — город, по свидетельству Птолемея и Плиния, находившийся вблизи Гадары. По мнению Блеска, именно Ориген изменил чтение Γερασσηων в Γεργυσαιων, по причинам, о которых мы уже говорили. Помимо голословности этого последнего предположения, все вообще мнение Блеска не может быть принято и потому, что в действительности Гераса (ее развалины также показываются и ныне (См. у Мейера, стр. 228) лежала далеко от Гадары и от моря Тивериадского (Godet, Olshausen и Meyer ibidd.). Предположение, что ее область простиралась до моря, хотя она сама была весьма удалена от него, — с натяжкой лишь может быть примирено с Мф 8: 33-34 и Лк 8: 27.

39) Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte Von I. G. Ebrard. 3-te Aufl. Frankfurt a M. 1868, S. 396.

40) Krit. exeget. Hanelbuch. ub. d. Matth. S. 229.

41) Godet. Comm. Zu d. Evang. d. Lucas, S. 215.

42) Св. Иоанн Златоуст вопрос решает таким образом: «то, что Лука (и Марк) упоминает об одном беснующемся, тогда как Матфей говорит о двух, не показывает между ними разногласия... Мне кажется, что Лука упомянул только о том, «который был лютейшим из них»... (Иже во святых Отца нашего Иоанна Златоустого. — Беседы на евангелиста Матфея. Изд. 2-е Москва. 1843. ч. I, стр. 578). Также и бл. Августин. — Годет держится довольно странного мнения, будто бесноватых могло быть и два, но исцелен был один (Comm. Lu d. Ev. d. Lucas. S. 215). Это значит, — примиряя между собою Евангелистов, вступать в противоречие со всеми ими. Штраус и Де Ветте считают более достоверным повествование Матфея, а Вейсе — Марка и Луки, при чем Штраус полагал, что Марк и Лука думали усилить впечатление необычайности события — чрез представление вселения легиона духов в одного человека, а Вейсе то же самое полагал относительно представления двух бесноватых у Матфея (Meyer, Krit. — Exeget. Handb. S. 229).

43) Vid. I. Ebrard, Weissenschaftl. Krit. d. Evang. Geschichte, S. 397.

44) Vid. Ebrard, Weissenschaftl. Krit. d. Evang. Geschichte, S. 397.

45) Ibid.

46) Vid. I. Ebrard, Weissenschaftl. Krit. d. Evang. Geschichte, S. 397.

47) См. Преосв. Макария, Правосл. Догм. Богосл. т. I, стр. 548–553, § 107 (изд. IV, СПб. 1883).

48) Vid. I. Ebrard, Weissenschaftl. Krit. d. Evang. Geschichte, S. 397.

49) Godet, Comm. zu d. evang. d. Lucas, S. 215.

50) Vid. I. Ebrard, Weissenschaftl. Krit. d. Evang. Geschichte, S. 401, Meyer, Krit. — exeget. Comment., S. 231.

51) Так же и Olshavsen — Biblischer Commentar, S. 301.

52) I. Ebrard (Weissenschaftl. Krit. S. 401).

53) I. Ebrard (Weissenschaftl. Krit. S. 398).

54) Krit. — exeget. Handbuch, S. 321, cfr. Godet, Comm. Znd. Ev. d. Lucas, S. 215. Так именно Шенкель (Ebrard, Weissenschaftl. Krit. S. 397–398).

55) Meyer ibid.

56) Ibid.

57) (Olshavsen, Bibl. Comm. S. 300). Meyer. S. 232. cfr. 134.

58) Olshavsen, Bibl. Comm. S. 300.

59) Что было внешним подтверждением исцеления, подобным тому, какое упоминали мы, употребляли иудейские экзорцисты.

Публикуется по тексту: «Вера и Церковь» — М.: 1899. № 2. С. 231–254.

1) Приведем некоторые из этих мнений: *Новую* заповедь Иисуса Христа называется: а) потому, что она обновляет людей. *Блаженный Августин* пишет: «эта любовь обновляет нас, дабы мы соделались людьми новыми, наследниками Нового Завета, певцами новой песни. Эта любовь, любезнейшие братья, обновила еще древних праведников и патриархов, и пророков, как после — блаженных Апостолов; она и ныне обновляет народы...» и проч. (Opera, Editio monachorum ord. s. Benedicte congregatione s. Mauri, 1797, col. 891–892); б) потому, что она обновлена Иисусом Христом (*Кальеин, Янсений, Шоттинген, Рафель*. О них см. у *Мейера*: Kritisch-exegetisch. Kommentar uber das Neue Testament. II Abth. S. 498–499. — *Эйхгорн*: Einl. ins. N. Test. S. 261); в) потому, что она есть превосходнейшая заповедь, а на еврейском языке все лучшее, превосходнейшее и называется новым, например: «воспойте Господеву песнь нову» (*Мальдонад*, Commentarii in quatuor Evangelistas. Editio postrema. 1651. Col. 1729. — *Гаммонд, Вольф*. О последних двух см. у *Мейера*); г) потому, что это заповедь, никогда не старящаяся (*Ольсгаузен*, Biblischer Commentar uber Sammtliche Sahriften des Neuen Testaments. 3 verbesserte Aufl. 2 Bd. Konigsberg. 1838. S. 333); д) последняя заповедь (*Гэман*); е) новейшая заповедь (*Ноннус*). О двух последних см. у *Мейера*); ж) потому, что это единственная заповедь *Нового Завета* в противоположность многочисленным заповедям *Ветхого Завета* (*Лютер, Бенгель*. О них см. у *Штира*: Die Reden des Herrn Jesu, insonderheit nach Johannes. 2. Aufl., V Theil. Barmen 1854. S. 143, и у *Мейера*); з) потому, что ново то общество (христиан), в котором она должна была найти себе применение (*Годэт*, Commentar zu dem Evangelium Johannes Deutsch bearbeitet Wunderlich. Hannover 1876. S. 446–448; *Гроций, Кольбинг*. О последних двух см. у *Мейера* и *Штира*); и т. д. Наиболее же часто вопрос решается в том смысле, что заповедь Иисуса Христа нова, как данная новому, возрожденному человеку (*Генгстенберг*, Das Evangelium des heil. Johannes erläutert, 2. u. 3. Bd. Berlin 1863. S. 391); *Гансберг*, Die heiligen Evangelien ubersetzt u. erklart, IX Th., 2. Bd. Munchen 1880. S. 198; особенно же *Штур*).

2) Об этом подробнее можно читать у *Кремера* (Biblich Theologisches Worterbuch der neutestamentlicher Gracitat 2-te Aufl. Gotha 1872. S. 9–10). *Φιλεῖν* и *φιλῖν* по значению близки к *ἀγαπᾶν* и *ἀγαπῆ*, но объем понятия *φιλεῖν* — шире, чем *ἀγαπᾶν*; напротив, *ἀγαπᾶν*, благодаря этому, стоит выше, чем *φιλεῖν*, поскольку имеет нравственный характер» (ibid).

3) Можно указать и литературно-художественное воспроизведение этого типа в известном романе г. Сенкевича: «Камо грядеши» — в лице Виниция.

4) Много говорят, впрочем, — и особенно теперь — в очевидный упрек именно христианству, о жизнерадостном настроении жизни древней Греции, но при этом смешивают обычно истинную радость жизни, торжествующую над всеми бедствиями ее, с опьянением жизнью, кончающимся именно там, где кончается наслаждение и начинается страдание. Верность сказанного достаточно подтверждается тем, что жизнерадостное настроение Эллады вырождается впоследствии в эпикуреизм, который сознательно уже и открыто следует такому учению: будем есть и пить, ибо на утро умрем, — и в стоицизм, не имевший ничего общего с радостью. Христианство отвергло жизнедеятельность языческой Эллады — в искусстве, поэзии и т. д., — это потому, что она была лишь кажущейся, была лишь прикрытием великой скорби, и ей не было места в светлой религии совершеннейшей радости.

5) Migne, Ser. gr., t. LXXIV, col. 162–164.

6) Migne, Ser. gr., t. LIX, col. 394.

7) Вопреки мнению некоторых новейших толкователей, напр. Шти-ра и Мейера.

8) Помимо самой религии ветхозаветной, о любви учили и отдельные философы и целые философские школы: стоическая, например, эпикурейская, и религии, например, буддийская.

9) О них мы уже упоминали; должно здесь еще сказать о ново-иудействе, под видом реформации иудейства заимствующем из христианства все его нравственное учение, в частности — учение о любви.

10) Подробнее об этом — в нашей статье: «О возможности и значении научно-художественного изображения Господа нашего Иисуса Христа (по вопросу о психологических основах христианства)», «Богосл. Вестн.» янв. и февр. 1897.

11) Заблуждениям человеческим свойственно взаимно одно другое обличать и ниспровергать. Граф Толстой восхищается христианским учением о любви, отрывая его от личности Богочеловека Христа, но в таком виде, — и более, конечно, последовательно, — любовь по учению Христа уже по Ренану казалась утопической, а знаменитый в наши дни Ницше совсем из добродетелей переместил ее в разряд пороков.

12) «Посмотрите, как христиане любят друг друга, — говорили язычники, — как готовы они умереть друг за друга, как будто они рождены от одного и того же отца и одной и той же матери! Не разделяют их ни язык,

ни род, ни свойственные каждой земле обычаи, ни месторождение каждого» (Tertull. Apol. 59). «Они любят друг друга прежде, чем узнают», говорит язычник же у Минуция Феликса (A. Tholuck, Commentar zu dem Evang. Johannis. Hambars 1827. S. 248). Даже самые яростные противники христианства указывали, как на важнейший признак христиан, — на завещанную им Христом любовь: «их Законодатель убедил их, чтобы все они друг другу были братьями», пишет Лукиан в Перегрине (ibid). *Вера и Церковь*. Москва. 1899.

## ПРАЗДНИК УСПЕНИЯ БОЖИЕЙ МАТЕРИ

Публикуется по тексту: Вера и Разум, № 13,14. Харьков, 1901.

1) Наименование «Успение» —  $\chi\omicron\iota\tau\tau\iota\varsigma$  — есть древнейшее наименование праздника (Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archaologie I. Augusti. B. X. S. 109). Этот термин вообще был обычным для обозначения понятия смерть, — в таком значении он употребляется часто и в Св. Писании Нового Завета. В таком выражении там говорится, например, о смерти Лазаря. (Ин 11: 11–14; 2 Пет 3: 4). Отсюда и места погребения умерших носили название усыпальницы —  $\kappa\omicron\iota\mu\eta\theta\rho\iota\alpha$  — (Petri Lambetii Hamburgensis Commentariorum de antiquissima Bibliotheca Caesarea vindobonensi. Liber octavus. Vindobonae. 1782. 296).

Наименование смерти сном — «усыпанием» — вызвано подобием этих двух состояний человеческого организма. Поэтому оно встречается даже у языческих писателей, например, у Цицерона в Тускуланских рассуждениях (Ibid.). Но в Церкви, под влиянием христианских воззрений на смерть, как только на переход к иной, лучшей жизни, этот термин должен был получить особенно широкое распространение, и преимущественно, конечно, относительно тех лиц, в получении которыми вечной жизни особенно была уверена Церковь. Отсюда день смерти Пресвятой Богородицы естественно по преимуществу должен был получить наименование дня Успения Ее. В Западной Церкви употребительнее название  $\alpha\sigma\sigma\upsilon\mu\pi\tau\iota\omicron$  — принятие, взятие (от земли на небо). Термин очень понятный сам по себе: он должен был прямо указывать на смерть Божией Матери, как на переход от земной жизни к небесной, — но должно сказать, что этот термин не имел целью обозначать чего-либо особенного, необычайного в событии смерти Богородицы. Это видно из того, что он прилагался к смерти и других лиц, как и  $\chi\omicron\iota\tau\tau\iota\varsigma$ , — был обычным обозначением понятия смерти. Евсевий в этом выражении говорит о смерти Константина Великого. (Lib. IV, de vita Const. cap. 14. Die vorzügliche Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche. A. Binterim B. V. T. 1. 3. 429), в одном древнем календаре так говорится о смерти Иоанна Богослова, Григорий Назианзин

так говорит о своей сестре, а Григорий Турский о смерти св. Авита (Ibid.). Но если этот термин и был обычным, то все же преимущественно он употреблялся в отношении людей, известных святостью жизни. — Сравнивая между собою два приведенные термина, должно сказать, что второй из них яснее указывает на мысль о переселении Божией Матери в Небесное Царство, тогда как первый указывает скорее только на прекращение земной Ее жизни. Можно указать определенные причины, почему Православная Восточная Церковь удержала свое наименование для смерти Богоматери — Успением Ее, несмотря на то, что это наименование и не выражало прямо мысли о переселении Божией Матери по смерти на небо. Такою причиною явилась именно ересь коллиридиан, свое почитание Богоматери простиравших до обоготворения Ее и учивших, что Она не причастна смерти. Доказательство последней мысли они усматривали в примере Эноха и Илии и апокалиптическом видении жены, скрытой в пустыне на 1260 дней (12, 6). Против этой ереси писал еще св. Епифаний Кипрский в IV веке (Migne Cursus complet. sr. gr. t. LXXII, col. 699–739). (z. III, T. II, Haeres. LXXIX). Обличением ее и свидетельством непричастности к ней Церкви и должен был служить праздник Успения Божией Матери, и именно этот термин «успение» должен был указывать на веру Церкви в действительность смерти Пресвятой Девы, как доказательство Ее небожественности и принадлежности человечеству.

В Западной Церкви употребляется также наименование — *ascensio* восхождение (на небо, *Himmelfahrt*) — термин еще более ясно выражающий сущность события. Этот термин входит в употребление с XIII века (Augusti Cit. op. 109). В древнейшем арабском календаре встречается название *Planctus dominae, dominae Mariae* (плач о Госпоже Марии) — и *ascensio* — праздник восхождения Ее на небо с телом «согласно учению сирийцев, франков, армян и римлян» (Binterim Cit. op. 430). Иногда он именовался *Transitus S. Mariae*. («Переход» от земли на небо Св. Марии). Так озаглавливаются и известные сказания Мелитона Сардийского и Иосифа Аримафейского. *Transitus* подобно *assumptio* было довольно обычным также термином для понятия смерти (Григорий Турский — *Transitus S. Martini*, Бонавентура — *Transitus S. — Francisci*, — Binterim. Cit. op. 430). В древнейшем Римском календаре употреблялось название — *Depositio* — (погребение) *S. Mariae* (ibid.); этот термин употреблялся впрочем весьма редко. Еще реже — *pausatio* (успокоение от жизни) *S. Mariae* (ibid.). При Бенедикте XIV этот термин употреблялся для обозначения того промежутка времени, какое заключалось между смертью Богоматери и вознесением на небо Ее тела (ibid. 341).

2) Этою осмотрительностью, по словам К. Тишендорфа, объясняется и то, что апокрифы об Успении так долго не были издаваемы. *Apocalypses apocryphae Moisi, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitii*. Const. Tischendorf. p. XXXIV.

3) *Theolohische Studien und Kritiken. Eine Leitschrift fur Gesamte Gebiet der Theologie*. 1886. Iahr Erstes Heft. — Zur Geschichte der Marienverehrung. Karl Benrath. — S. 43.

4) Migne. *Cursus Complet. st. gr.* XLII t. col. 699–739. (L. III, T. II. Haer. LXXVIII).

5) См. cit. op. K. Benrath. 66–74.

6) Слово св. Иоанна приписывается также ап. Иакову, брату Господню. *Lambetii cit. op.* 405. Полное заглавие его у К. Тишендорфа такое: *Του αγίου Ιωαννου του θεολογου λογος εις την χοινησιν της αγ θεοτοχου*. p. 95. А относительно «Книги Св. Мелитона» должно заметить, что она известна в двух редакциях: одна приведена у С. Tischendorf. cit. op. pp. 124–136, а другая у Migne Crus, *Complet. t. V. col.* 1231–1240. sr. lat. Мы пользовались первою, важнейшие пропуски только восполняли из второй.

7) См. C. Tischendorf. cit. op. pp. 34–38.

8) Ibid. S. 34.

9) C. Tischendorf. cit. op. pp. 113–123. Приведено под заглавием *Transitus A.*

10) *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhnnderten*. F. A. Lehner. Stuttgart. 1881. S. 224. K. Benrath. cit. op. S. 32.

11) C. Tischendorf. cit. op. pp. 38.

12) Ibid. p. 34.

13) Migne. *Crus complet t. V. col.* 1231–1240, sr. lat.

14) Справедливость требует заметить, что как в «Слове» есть исключения из сделанной сейчас характеристики его, и есть попытки также примкнуть к евангельскому повествованию (напр. гл. 7, 30, 36), так и автор книги Мелитона не всегда оставался верен задаче своей и, устраняя легенды из повествования об Успении Богоматери, сам иногда на место их вводил новые (гл. 11 — речь о пальме и 14, 15, равно как и вторая половина гл. 5 по Migne). Но, конечно, эти немногие исключения не говорят против общего характера обоих апокрифов.

15) Рассказанный эпизод интересен в том отношении, что он, кажется, некогда входил и в «Слово Ап. Иоанна», но кем-нибудь был, вероятно, потом выпущен. Эту догадку подсказывает то обстоятельство, что в «Слове»

упоминается (напр. в гл. 8 и 9) о каком-то обещании Господа Божией Матери явиться в час смерти Ее, а между тем — ни в канонических Евангелиях, конечно, ни в самом «Слове» об этом обещании нигде не рассказывается.

16) Некоторые новые черты в повествование о смерти Богородицы вносят также главы 10, 11, 12. Так, в гл. 10 Божия Матерь по просьбе Апостолов Сама объясняет причину собрания их, — в гл. 11 явление Господа сравнивается с сошествием Св. Духа, а поведение при этом Апостолов с поведением их при Фаворе, — в гл. 12 — душа Богородицы представляется возносящеюся на облаке в виду всего Иерусалима, — о чем другие апокрифы ничего не говорят.

17) Migne. Crus. Complet. Sr. gr. t. XLII. col. 715–717. (Lib. III, T. II. Haeres. LXXVIII).

18) Lambertii. Cit. op. p. 363.

19) Жизнь Евфимия излагается собственно в первой части. Во второй излагается жизнь Св. Саввы, а в третьей — Св. Ев. Иоанна. Migne. Crus. Complet. Sr. gr. t. CXLVII. Col. 41.

20) Вот эти слова из книги: *De divinis nominibus*, приведенные патриархом Ювеналием: «пред лицом самых боговдохновенных предстоятелей наших (ибо и мы, как ты знаешь, и он сам, и многие из святых братьев наших собирались для созерцания живоначального и богоприявшего Тела. Присутствовали также и брат Божий Иаков и Петр, главнейшая и старейшая вершина богословов. И угодно было всем предстоятелям после созерцания, насколько каждый был способен, восхвалить неизреченную благодать богоначальной немощи, дошедшей добровольно со стороны Бога до плоти (до воплощения) без греха) — он после всех богословов, как ты знаешь, превзошел всех прочих священных панегиристов, весь выходя из себя, весь изменившись и, допуская сближение предметов, которые прославлял; наконец, от всех, кои слышали и видели его, как от знаемых там, и незнаемых, был почтен именем богодухновенного, божественного певца гимнов. Но что я говорю тебе о том, что там сказано божественного? Я помню, что и от тебя частию слышал об оных вдохновениях. Это показывает, что ты заботишься о том, чтобы не изменить божественного нерадением». (Migne. Crus. Complet. Sr. gr. t. III Col. 690). Некоторыми учеными отвергается принадлежность книги: *De divinis nominibus* — св. Дионисию Ареопагиту; напр. проф. К. Скворцов, выходя из того основания, что вообще в трудах, приписываемых Св. Дионисию Ареопагиту, преимущественно содержится обличение гностицизма, полагает, что время их появления лежит между II и IV веками, в частности же автором книги: *De divinis nominibus* был Дионисий Александрийский

(К. Скворцов: Исследование об авторе сочинений, известных с именем Св. Дионисия Александрийского. Киев. 1871. 55–61, 89). Соответственно с этим, в приведенных словах из названной книги он видит указание на Бострийский собор, рассуждавший о воплощении Христа; на этом соборе особо деятельностью отличался Ориген, который и назван в данном случае Иерофеем (Там же стр. 87–88). Ученый Гимлер, наоборот, предполагает, что в них описывается собрание церковных Иерархов на поклонение гробу Господню по устройении на месте его Константином Великим роскошного храма, о чем повествует историк Евсевий (там же стр. 32–34). Мы не можем, конечно, входить в подробное рассмотрение вопроса о принадлежности книги: *De divinis nominibus* св. Дионисию Ареопагиту, так как это слишком далеко уклонило бы нас от нашей прямой задачи, — но должны во всяком случае заметить, что, не говоря уже о авторитетных именах еп. Порфирия Успенского и А. В. Горского, решавших этот вопрос в положительном смысле, за такое же решение его говорит именно приведенный отрывок из Истории Евфимиевой; так как в словах напр. Ювеналия можно видеть весьма ясное выражение общецерковного взгляда того времени по данному вопросу. Соответственно с нашей задачей, мы должны, впрочем, также заметить, что ссылка на слова из книги: *De divinis nominibus* не имеет особого значения в речи патриарха Ювеналия, и самые слова эти не вносят чего-либо существенного в историю Успения Божией Матери.

21) Migne. Crus. Complet. Sr. gr. t. XCVI col. 747–751.

22) Lambertii. Cit. op. p. 366.

23) Служба церковная на день Успения имеет авторитет глубокой древности молитвословий, входящих в состав ее. В числе авторов отдельных молитвословий в надписаниях над ними встречаются имена: Анатолия (V в.), Иоанна Дамаскина (VIII в.), Германа (VIII в.), Феофана Никейского (IX в.) (см. напр., на Литии стихиры Самогласы). Два канона на этот праздник принадлежат церковным песнописцам VIII века — Иоанну Дамаскину и Косме Маюмскому.

Во всей службе на день Успения раскрываются лишь основные черты этого события, а именно: торжественное и чудесное собрание у одра Божией Матери Апостолов и их участие в событии Успения (4-я стих. на Господи возвах: слава и ныне, 1-я, 4-я и 5-я стихиры на Литии; 4-я стихира на стиховне; святилен; в кан. Космы Маюмского 1-м троп. 1-й песни, 1-ом троп. 5-ой песни и 2-ом троп. 9-ой песни), — присутствие при Ее Успении и прославление его в песнопениях Ангельскими Силами (4-я стихира на Господи возвах; 3, 4 и 5 стихиры на Литии; 4-я стихира на стиховне; в кан. Космы Маюм. 1-м троп. 1-й песни и 1-й троп. 9-й песни;

12\*

в каноне Иоанна Дам., во 2-м троп. 3-й песни и в 3-м троп. 4-ой песни), предание Божией Матерью Своего духа в руки Сына, Господа Иисуса Христа 2, 4 и 6 стихиры на Литии; 1-й троп. 4-ой песни и 1-й троп. 9-й песни канона Косьмы Маюмского), нетление по смерти Ее (Кан. Косьмы Маюмского 1-м троп. 6 песни). Все остальные легендарные подробности об Успении, заключающиеся в апокрифах и между прочим в «Слове Ап. Иоанна», не нашли себе места в торжественных песнопениях Церкви в честь Успения Божией Матери. Единственное исключение составляет 2-ой тропарь 3-й песни в каноне Косьмы Маюмского, где упоминается, впрочем, вскользь об отсечении рук дерзновенного Иудея (взято из «Слова Иоаннова» гл. 46, 47). Во всем остальном событие Успения Божией Матери передается таким образом в тех умеренных и кратких чертах, в каких поведал IV Вселенскому Собору «древнейшее и вернейшее» предание Церкви о нем патриарх Ювеналий. Церковь, таким образом, верно оценила сомнительное достоинство всех легендарных сказаний апокрифов, коими преследовалась цель возвеличения Божией Матери и Успения Ее, а достигались скорее обратные результаты.

Этим объясняется далее и то, что сличение самого текста службы на день Успения по греческой Минее с греческим текстом «Слова Иоаннова», — вопреки естественному при распространенности этого апокрифа в Восточной Церкви предположению о сходстве обоих текстов и заимствовании из «Слова Ап. Иоанна» отдельных слов и целых выражений для церковных песнопений в честь Успения Божией Матери, — приводит нас к совершенно обратным заключениям: ни малейшей близости между обоими текстами не наблюдается. Даже там, где самое содержание песнопений Церковных приближается действительно или только по-видимому — к содержанию «Слова Ап. Иоанна», — текст их не представляет ни малейшего сходства с текстом последнего. Так это должно сказать об уже упоминавшемся 2-м тропаре 3-й песни канона Косьмы Маюмского, сходном по содержанию с 46 и 47 гл. «Слова Ап. Иоанна», но совершенно различным с ними по тексту. Затем в стихире по 50-м псалме передаются слова ап. Петра, обращенные к Божией Матери, а во 2-м тропаре 8-й песни канона Косьмы Маюмского передается молитва о верующих Божией Матери к Иисусу Христу, — эти два места из службы на день Успения по содержанию могут быть поставлены в некоторую параллель с гл. 40 и 41 «Слова Иоаннова», но сходства в тексте — нет никакого.

Замечательно, что даже отдельные слова, обозначающие одни и те же, часто упоминаемые в обоих текстах, понятия, — не одинаковы, чего, кажется, уже вовсе нельзя было ожидать. Например, слову «родившая» (относительно Божией Матери) в церковных песнопениях соответствует греческое слово *tesoua* (напр. в 1 стихире и Литии, 4 и 5 стихире на

стиховне), а в «Слове Ап. Иоанна» — *γεννησασα* (гл. 3, 27, 34, 47 etc.), — слову «поднять» (относительно облаков, подъявших Апостолов) в церковной службе соответствует глагол — *αἶρω* (4-я стихира на Господи воззвах), тогда как в «Слове Ап. Иоанна» многократно употреблен глагол *αγραῶν* (собственно — похищать — «Слово Иоанново» с 17–25 гл.).

Должно указать, наконец, еще и на то, что по церковным песнопениям Апостолы собираются к Божией Матери в Сионе (1-я стихира на Литии; в каноне Косьмы Маюмск. 1-м троп. 1-й песни, 1-м троп. 5-й песни, в тех же троп. 8 и 9 песни; в каноне Иоанна Дамаск. 2-м троп. 3-й песни), тогда как по «Слову Ап. Иоанна» — они сошлись в Вифлееме (гл. 4, 5 и 32). В этом случае составители службы церковной оригиналом для себя имели, очевидно, опять «древнейшее и вернейшее» предание Церкви, возведенное патриархом Ювеналием, по которому Апостолы собираются, действительно, в Иерусалиме (Migne. Grus. Complet. Sr. gr. t. XCVI, col. 749). Желание церковных песнописцев оригиналом своих творений иметь именно это «древнейшее и вернейшее» предание особенно сильно сказалось в передаче ими слов Дионисия Ареопагита, приведенного патриархом Ювеналием в числе свидетелей этого предания. Слова эти почти буквально повторены в самогласной стихире на стиховне. В 4-й стихире на «Господи воззвах» (слава и ныне), в 3-м тропаре 4-й песни канона Иоанна Дамаскина, в 1-м тропаре 5-й песни канона Косьмы Маюмского — упоминается о «живоначалном и богоприятном» теле Богоматери (*ζωαρχήου χαί θεοβίχου σῶμα*): в 1-м тропаре 5-й песни и 2-м тропаре 3-й песни канона Иоанна Дамаскина и в 1-м тропаре 8-й песни канона Косьмы Маюмского упоминается о присутствии при Успении Богословов (*Qeologoi*).

24) Benrath. Cit. op. 67. Lambetii. Cit. op. 343.

25) Lambetii. Cit. op. 404.

26) Вот что писал об Успении в своей книге «De gloria Martyrum». «После Вознесения Господня (33 г. 14 мая), Святые Апостолы Господа и Спасителя нашего с блаженной Марией, Матерью Его, собранные в одном доме, все имели общее (*ponebant in medio*), и никто не объявлял чего-либо своим, но каждый владел всем в любви, как повествует священный язык апостольских Деяний (Деян 4: 34). После этого они были рассеяны по разным странам в проповедание слова Божия (г. 36). Наконец, по исполнении Блаженной Марией течения Ее жизни, когда Она уже призывалась от мира, собраны были все Апостолы от отдельных стран в дом Ее (г. 48). И когда услышали, что Она должна быть взята от мира, бодрствовали вместе с Нею, и вот Господь Иисус пришел со Ангелами Своими, и приняв душу Ее, передал Архангелу Михаилу и отошел

(Transitus Mariae Melitonis. гл. 8 и 9). А на рассвете Апостолы подняли на одре тело Ее, и положили его во гроб, и охраняли его, дожидаясь пришествия Господа. И вот вновь предстал им Господь и поднятое облаком святое тело повелел принести в рай (Ibid. гл. 16, 17 и 18), где ныне, по соединении с душою, оно, с избранными Его радуясь, пользуется вечными благами, не разрушаемыми никаким концом (Miraculorum. bib. 1. De gloria Martyrum Cap. IV Migne. Crus. Complet. ser. lat. t. LXXI col. 708).

27) Полагают, впрочем, что Григорий Турский не прямо черпал свои сведения из книги Мелитона, а был в данном случае не более как только популяризатор народного предания. Benrath. Cit. op. 68.

28) Migne. Crus. Complet. sr. gr. t. LXXXVI. col. 3277.

29) Подлинность проповедей первого подвергается, впрочем, сильным сомнениям, — доказывают именно, что автором их был другой Герман, живший в XIII столетии (Benrath. Cit. op. 49). Иоанн же Дамаскин об Успении оставил три больших проповеди (Migne. Crus. Complet. sr. gr. XCVI col. 699–762). Но заниматься подробным разбором проповедей, явившихся с конца VI столетия, по высказанным вперед соображениям, прямой нужды уже не представляется.

30) Benrath. Cit. op. 67–68.

31) В речи св. Афанасия доказывается, что телесное переселение Богоматери на небеса было предуказано еще в Ветхом Завете: на него указывали именно слова 44-го псалма: предста Царица одесную Тебе в ризах позлащенных одеяна преиспешенна (ст. 10) (Lambetii. Cit. op. 334–335). Бароний, признавая невозможность допустить принадлежность «речи» Афанасию, думает доказать по крайней мере ее принадлежность Кириллу Александрийскому, на основании того, что в ней защищается высокое достоинство Божией Матери, которое, как известно, унижали Несториане, именуя Ее только Христородицею (Ibid. 333). Основание, очевидно, шаткое для того, чтобы приписать «речь» Кириллу Александрийскому, ибо на этом основании происхождение ее можно отнести и к VIII и даже к IX столетию, предположив, что она написана в опровержение ереси адопциан.

«Послание Иеронимово» замечательно стремлением своим ограничить область вымысла, каким окружается Успение Божией Матери в апокрифах, и так как автор его писал его к чадам Западной Церкви, то понятно отсюда, что он преимущественно и вооружается в этом случае против книги Мелитона. В противность всем вымыслам — он утверждает ту одну истину, что гробница Божией Матери оказалась пустою, откуда и должно заключать, что Она с телом была перенесена на небо, — но как произошло это переселение, — этого, по словам автора, мы не знаем и потому

должны верить только, что оно действительно совершено Богом, для которого все возможно, — решать же самим вопрос об образе переселения Божией Матери на небо должно избегать, ибо это может повредить чистоте веры (Ibid. 318–321).

В виду того, что в «Послании» делаются частые отступления для разбора вопроса о взаимном отношении двух естеств в Иисусе Христе, Бароний полагал, что написано оно после Соборов 431 и 451 гг., когда были осуждены ереси Нестория и Евтихия, тем более, что рассуждения автора близки не только по духу, но и по самому языку к вероопределениям этих соборов (Ibid. 323). Но в виду намеков на проникновение этих ересей в новой форме и на Западе, уже Лямбеций полагал, что происхождение «Послания» относится к концу VII столетия — ко времени VI Вселенского Собора, рассуждавшего о монофизитстве — этом отпрыске Евтихианства, имевшем действительно в числе поборников своих даже Римских пап (Ibid. 328). Benrath, наконец, называет автором «Послания» Алкуина († 804) и думает, что все послание написано в опровержение ереси адопциан, против которых Алкуин написал и другие сочинения под названием: 7 книг против Феликса (Benrath. Cit. op. 63). Это последнее мнение и представляется наиболее вероятным, потому что, наряду с опровержением ереси монофизитов, автор много говорит о высоком значении Девы Марии, как именно Богородицы. А известно, что после Несториан и после IV Вселенского Собора именно только адопциане оспаривали это достоинство Ее, утверждая, что вся заслуга Ее в деле искупления состояла в рождении человека Иисуса, способного к обоготворению (Ibid. 58).

Но принадлежность «Послания» именно Алкуину — не более, конечно, как простая догадка. С большим правом почитается он автором третьего из названных нами подложных трудов — именно — труда, приписываемого Бл. Августину. Основная мысль этого труда — доказательство возможности и действительности переселения Богоматери с телом на небо. Если Богу возможно сохранить все волосы на голове праведника и если угодно было Ему «сохранить невредимыми трех отроков в печи и Иону во чреве кита, — то, конечно, возможно и угодно Ему сохранить от тления и Свою Матерь, так как Она является вполне достойною такой чести, вполне заслужившею ее» (Lambetii. Cit. op. 336–338). Подложность этого труда ясна уже из того, что он не наименован ни в одном из древних сборников творений Августина (Ibid. 340), а о принадлежности его Алкуину с известной степенью вероятности можно заключить, как из самого слога его (Ibid. 339), так и из начальных его слов: «на вопрошение о времени смерти и вечном воскресении (assumptio) Девы и Матери Господа, отвечаю, как разумею». В этих начальных словах разбираемого



труда видят именно подтверждение догадки, что труд этот представляет ответ на тот запрос, с каким обратился Карл Великий к Алкуину относительно Успения Богоматери пред торжественным установлением праздника в честь этого события (Ibid. 336, 339).

32) Hist. eccl. lib. XVII cap. XXVIII. Migne. Curs. compl. CXLVII t. col. 292. sr. gr.

33) Binterim cit. op. 430.

34) Binterim cit. op. 430.

35) Migne. LXXI t. col. 713. sr. lat.

36) Binterim cit. op. 434; Lambetii. Cit. op. 308–309.

37) Ibid. 287; Binterim cit. op. 432.

38) Binterim cit. op. 433. В конце VI столетия в святцах папы Григория Великого уже имеются молитвы на день Успения (Lambetii. Cit. op. 290). Достойно замечания еще, что папа Николай I (вступил на престол в 858 г.) в своих ответах на вопрошения Болгар между прочим (с. VI) говорит о постах: *четыредесятнице, которая (бывает) перед Пасхою, поспе после Пятидесятницы, поспе пред Успением Св. Богородицы и Приснодевы Марии и поспе пред праздником Рождества Господа нашего Иисуса Христа, «каковые посты издревле приняла и содержит Римская Церковь»*. (Ibid. 296–297).

#### К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ НАИМЕНОВАНИЯ ДУХА СВЯТОГО УТЕШИТЕЛЕМ

Публикуется по тексту: Радость Христианина при чтении Библии как Слова жизни, № 7, Москва, 1896. С. 282–290.

1) Наименования и св. Церковью принятого для преимущественного обозначения именно Духа Святого. Это видно, напр., из службы на Пятидесятницу. На повечерии, напр., в каноне Святому Духу песнь 4-я, тропарь 2-й: «на престоле, Христе, Отеческомъ седъ; ниспослал еси ученикомъ Твоимъ Утешителя»... Песнь 6-я, тропарь 3-й: «спаси, Утешителю, верно поющихъ благолепное пришествие Твое»... В понедельник вечера стихира на Господи воззвах 3-я: «предобещание исполнивый, Твоего Утешителя, яко въ огненныхъ языцехъ послалъ еси миру»... Во вторник вечера стихира на стиховне 3-я: «Днесь излиля еси, Спасе, Утешителя Твоего Духа дарование... темже Твое спасительное смотрение славим, Иисусе Всесильне, Спасе душъ нашихъ». Из всех этих примеров видно, что имя Утешителя прилагается Церковью именно к Духу Святому, как имя, собственно Ему принадлежащее, а не общее для Него и для Спасителя,

ибо Сам Господь, здесь же, в этих же молитвословиях упоминаемый, не именуется, подобно Духу Святому, Утешителем. Так и молитва Святому Духу начинается словами: «Царю Небесный, Утешителю»... Если в акафисте Иисусу Сладчайшему (икос 4-й) и Иисус Христос именуется Утешителем («Иисусе, души моя утешителю»), то это не противоречит сказанному: мы говорим о том имени, которое является именем по преимуществу, именем как бы собственным, а усвояемые в акафисте Господу многочисленнейшие именованья такого значения иметь очевидно не могут.

2) Напр., 1 Ин 2: 1. Об этом изречении Апостола речь имеет быть ниже.

3) И преосвященный Филарет Черниговский в своем православно-догматическом богословии (2, 172) замечает: «значение *Ходатая* принадлежит сему слову (Paracletos) по отношению к *Сыну* (1 Ин 2: 2), но не по отношению к *Духу Святому*.

4) Не говоря уже о том, что Παρακλητος производится от παρακλησθαι, а не от παρακαλειν, должно заметить, что и последний глагол неупотребителен у евангелиста Иоанна.

5) Примеры: Лк 3: 18; 1 Пет 5: 2; 2 Кор 7: 6; 1 Сол 2: 12 и т. д., и т. д. Всего слово παρακαλειν в Новом Завете употреблено до 100 раз. См. Hengstenberg: Das Evangelium des heiligen Iohannes — erläutert. III B. S. 400 (Berlin. 1863).

6) Только Акилла и Феодотион (первая половина 2 столетия по Р. Х.) перевели менахем чрез παρακλητος у Иов 16: 2, но LXX и здесь имеют παρακλητορες, а Симмах — παρηγορουντες. Cremer (Bibl. — theolog. Worterbuch d. Neutestamentlichen Gracitat (8 Aufl. Gotha 1895) S. 514–515) полагает, что перевод Акилы и Феодотиона есть плод уже христианского словоупотребления.

7) Совершенно подобно латинскому advocatus (от advoco) — адвокат.

8) Hengstenberg: Das Ev. d-heil. Ioh. Th. III, S. 40.

#### О ВОЗМОЖНОСТИ И ЗНАЧЕНИИ НАУЧНО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

Публикуется по тексту: Богословский Вестник. — Сергиев Посад: 1897. Январь С. 1–24, февраль с. 209–228.

1) Это должно сказать, напр., о труде М. Корелина (Падение античного мирозерцания. Лекции, чит. в Московск. Полит. Музее. СПб. 1895), хотя его прямой задачей и было «выяснение причин победы новой религии, поскольку они заключались в психологических условиях эпохи»

(стр. 5). Но странно говорить о частностях, не выяснив целого: как понять причины победы христианства, заключавшиеся в психологических условиях эпохи, если не указаны психологические основы постоянного господства его над умами и сердцами человеческими?.. А последнего совершенно и не сделано в книге г. Корелина: подробно и ясно изобразив внутреннюю несостоятельность всех форм античного мирозерцания и разочарование в нем тогдашнего человечества, он совсем не указал, в чем была внутренняя сила сменившего его нового мирозерцания, т. е. христианства. Между тем, вполне очевидно, что падение самого античного мирозерцания объясняется не столько его внутренним разложением, сколько силой и жизненностью сменившей его новой религии. Правда, г. Корелин по местам вскользь говорит и о внутреннем величии христианства (с. 4–5; 65; 133; 153–161), но далее обычных фраз о высоте его догматики и чистоте его нравственного учения он не идет; «новая религия» в его изображении вовсе не представляет того предполагаемого им самим, — «противопоставленного античному идеалу, стройного нравственного идеала, который отчасти решительно отрицал, отчасти существенно видоизменял все стороны языческой культуры». (Стр. 5).

2) Такое отношение к вопросу о бессмертии в тогдашней философии подтверждается и Св. Писанием: припомним проповедь ап. Павла в афинском ареопаге и ее неожиданное заключение. (Деян 17: 32).

3) Наоборот: не признавая Богочеловека Христа, как всеоживляющего центра христианства, можно ли учение Его приписывать Ему Одному, связывать с Его именем... А между тем — совершенно так и поступает гр. Л. Толстой. Сводя едва не все Евангелие к одной нагорной проповеди, а Христа почитая лишь гениальным в религиозном отношении человеком, он решительно упускает из виду, что ровно ничего даже «гениального» в таком случае в христианстве нет, что и Христос тогда был только просто благочестивым человеком, изрекшим несколько сентенций религиозно-нравственного содержания, небезызвестных, впрочем, и без Него и даже, быть может, — ходячих. Так о. Влад. Гетте принужден был возражать Ренану, доказывавшему заимствование нравственного христианского учения из книг В. Завета и Талмуда (*Refutation de la pretendue Vie de Jesus par. M. E. Renan. Paris 1863 Part. II, p. 220.* — В книге Коннингема Гейки: *Жизнь и учение Христа*, — перевод св. М. Фивейского, Москва, 1893, — указаны, действительно, многие ходячие в то время сентенции, — пословицы и притчи: они замечательно близки изречениям Спасителя или прямо даже представляют буквальное с ними сходство. См. выпуск 1, с. 212–213). — Печальное недоразумение!.. Да разве хотя одно слово той же нагорной беседы значит что-либо само, в отрешении от Лица Сказавшего их?.. Разве не говорено было того же и прежде?.. Разве

не вся сила в той власти, с которой говорил Сей Человек; разве не от необычайности Его Лица исключительно зависит и необычайность Его учения?.. Толстой, как и ему воспевающая дифирамбы наша печать, пресмыкающаяся пред громким именем, никак не желают понять, что имя Христа к тому учению, которое выдается у них за христианское, присоединяется чисто внешним образом, без достаточных оснований, что Христу оно может быть приписано в той же мере, как и Будде (Будде — особенно), любому стоику, эпикурейцу или просто гуманисту наших дней. И о «гениальности» Его в таком случае говорится напрасно и лицемерно: ничего даже и человечески-гениального при таком воззрении Он Собою не представляет, повторяя лишь общие фразы о любви, милосердии, прощении и т. д. И чем, вновь, была обусловлена великая победа христианства?.. Что не толстовская идея «непротивления злу», столь усердно приписываемая им Христу (у гр. Толстого именно эта идея возвышает Христа в разряд религиозных гениев), была, во всяком случае, причиной этой победы, ясно из того, что, по представлению самого гр. Толстого, эта идея освещается и проясняется в сознании людей лишь теперь, — чем же двигались массы народные, когда они неудержимо стремились к христианству, не в состоянии будучи еще, однако, усвоить эту основную (якобы) идею его?.. (Говорить о действительном смысле заповеди Спасителя о непротивлении злу в данном случае не входит, конечно, в нашу задачу).

Между тем, мнение гр. Толстого сделалось ходячим. Ему же принадлежащее «противоположение Нагорной беседы Никейскому символу, по замечанию кн. Трубецкого (Вопрос. Филос. и Психол. 1895. Сентябрь: Этика и догматика) сделалось чрезвычайно популярным по своей наглядности» (Стр. 490). Сам кн. Трубецкой, верно заметив, что — «оригинальность нравственного учения Христа, его несравненная цельность и законченность обуславливаются тем единым и совершенно новым, чисто религиозным основанием, которое Он дал нравственной жизни, установив в Своем лице *новое отношение к Богу и к миру*», — и столь же верно указавши, что это — «новое отношение к миру и к Богу определяется в Евангелии терминами: *Сын Божий, царствие Божие*», — и что — «другим богословским термином может служить другой позднейший термин: Богочеловек, т. е. такой человек, который есть в то же время и Бог» (стр. 491), — не определяет того простого (раскрываемого нами) значения, которое для учения Христа имело Его Богочеловеческое достоинство: не говорить о любви к Нему, как величайшей силе христианства, и, взамен того, «идеальные требования христианской этики» определяет в таком, чисто философском, а не христианском (в указанной противоположности их) смысле: «*действуй так, чтобы Бог, в которого ты веруешь, являлся в твоём действии реальнее мира и твоей собственной*

души» (стр. 493). — Что здесь не в словах только дело, — доказывает странная излагающаяся далее мысль: «кажется, что некоторые богословские определения Христа могут и должны быть признаны даже независимо от того, верим ли мы в Бога или нет: они верны в психологическом, в субъективно-нравственном смысле; они выражают исторически верно основной факт христианского самосознания. Таковы вышеуказанные термины: Сын Божий и Богочеловек» (стр. 493–504). Должно утверждать обратное: только действительный Богочеловек мог, чрез самое явление Свое, сознание человечества возвысить до идеи Богочеловечества и — просветить его, — как Он же только мог создать христианство, вечную и мировую религию, во всем величии ее и силе, ибо только при исторической действительности лица Его, возможна и та любовь к Нему, которая для этой религии — все.

Это блестяще раскрыл известный ученый историк А. Гарнак в своей речи: *Das Christenthum und die Geschichte*. Leipzig 1896 2-te Aufl. «Только об Одном (религиозном учителе) мы знаем, что Он глубочайшее смирение и чистоту воли соединял с притязанием — быть более, чем все пророки, которые были пред Ним: Сыном Божиим. Только о Нем мы знаем, что те, которые с Ним ели и пили, прославляли Его, не только как Учителя, Пророка и Царя, но и в особенности — как Князя жизни, как Спасителя и Судию мира, как живую силу их бытия («живу не ктому азъ, но живет во мне Христос»), — и что вскоре вместе с ними иудеи и язычники, мудрые и немудрые научились черпать «благодать возлагать» из полноты этого единственного Человека. Это обстоятельство, ясное как день, есть единственное в своем роде в истории и оно требует, чтобы факт Личности, которая лежит в его основании, был рассматриваем, как также единственный в своем роде» (S. 10). Против действительности этой Личности ничего не может сказать и историческая (рационалистическая) критика, если она и подвергает сомнению отдельные евангельские факты, ибо — «духовное содержание целой жизни, личности, — также есть исторический факт, и подтверждение своей достоверности он имеет в том действии, какое производит» (S. 18).

Должно заметить, что и о. Гетте в названном труде своем: *Refutation de pretendue Vie de Jesus de M. E. Renan* (Paris 1863), в опровержение мнения Ренана о заимствовании христианского нравственного учения из книг В. Завета и Талмуда, говорит только о «большей жизненности и возвышенности» первого пред учением последних (Part. II, p. 220). Убедительно ли это, — особенно в полемике с Ренаном?..

4) Отсюда становится ясною знаменательность повествования Бытописателя о том, что еще в раю Бог являлся первым людям некоторым особым образом — и именно, по истолкованию святых Отцов, во образе *человеческом*.

5) Поэтически наивно это стремление человечества изображается — в одной арабской поэме, где встречается такое поучительное сказание знаменитого учителя Джелаледина. Однажды Моисей, странствуя по пустыням, встретил пастуха, усердно молившегося Богу. И вот какую молитвою молился он: «О, Господи Боже мой, как бы знать мне, где найти Тебя и стать рабом Твоим. Как бы хотелось надевать сандалии Твои, и расчесывать тебе волосы, и мыть платье Твое, и лобызать ноги Твои, и убирать жилище Твое, и подавать Тебе молоко от стада моего: так Тебя желает мое сердце!» Распалился Моисей гневом на такие слова и сказать пастуху: «ты богохульствуешь. Бестелесен Всевышний Бог, не нужно Ему ни платья, ни жилища, ни прислуги. Что ты говоришь, неверный?»

Тогда омрачилось сердце у пастуха, ибо не мог он представить себе образ без телесной формы и без нужд телесных: он предался отчаянию и отстал служить Господу»... Московск. Сборн., 2-е изд. К. П. Победоносцева, стр. 151–152.

6) Здесь основание к обличению ересей: арианства, несторианства, монофизитства и монофелитства, т. е. главнейших христианских ересей. — Известен также из истории христианской мысли вопрос: *cur Deus homo?* — Нам теперь совершенно ясен ответ на него: человечество именно Богочеловека искало и ждало во всей многовековой истории своей; в явлении именно Богочеловека лежало спасение для него — не только догматическое, но — и нравственное: возможность воссоединения с Богом в союзе любви, основанной на взаимопонимании. (Даже и о Сыне Божием Ап. Павел говорит: Евр 2: 17–18).

7) Отсюда — значение христианства для цивилизации и культуры.

8) Проф. М. Д. Муретов: «каждый христианин носит в себе преимущественнее те черты богочеловеческого образа Христа, какие более близки к нему, более сродны ему по условиям природного настроения духовной жизни, воспитания, разных случайностей в жизни и т. п.» — Богосл. Вестн. 1893. Апр. стр. 92. (Из статьи: Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»).

9) Говорим о внутреннем — прежде всего — создании, согласно Апостолу, — и о внешнем, поскольку оно неразрывно связано со внутренним.

10) Богосл. Вестн. Апр. 1893. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса». — «Для наглядно реального изображения Богочеловека нет и быть не может у человека не соответствующих красок, ни звуков, ни слов; ибо никакими звуками человеческой музыки и никакими словами человеческого языка, никакими движениями рук и глаз человеческих невозможно воссоздать образ Богочеловека, дать выражение безграничной души Богочеловека, изобразить нераздельное единение Божества и человечества в лице воплотившегося Сына Божия, — начертать такое тело, которое могло исчезать, ходить по воде, сиять небесным светом, в состоянии смерти источать

живую кровь, воскреснуть, проникать чрез затворенные двери, вознестись на небо одесную Отца, присутствовать на земле среди верующих в таинстве Евхаристии»... стр. 102.

«Так это в живописи, так это и в слове. Никаких новейших «жизней, жизнеописаний, характеристик (Characterbild), историй Иисуса из Нацары» и т. д. Православная Церковь не знала и доселе не ведает... Понятна причина. Как начертание лика Спасителя оказалось не во власти рукотворного искусства человеческого и потребовало божественного чудотворения: так и изображение Безгрешного Богочеловека в слове не может быть делом обычно-человеческого гения или естественного вдохновения, но требует сверхъестественного акта богодухновенности. Никакой человеческий гений не может обладать ни такою силою воображения, чтобы даже с более или менее приблизительно достаточною наглядностью воспроизвести образ Богочеловека, — ни такою гибкостью и обилием речи, чтобы передать этот образ в звуках и словах. Человек, сам по себе, всегда воспроизведет только человека, а не Богочеловека, — следовательно только оземлянит, принизит и затемнит пренебесный, превышний и пресветлый образ Богочеловека прикосновением к Нему своей греховной мысли, нечистого воображения и земной речи.» Стр. 106.

«...Никакой *человеческий* гений не в состоянии начертать образ Богочеловека с так называемым *художественным реализмом* — ни звуками, ни красками, ни словами»... Стр. 88.

11) Ibid. стр. 88. И еще: истое Православие знает только *образ* или *икону* Христа, а не *картину* и *портрет*. — Стр. 103.

12) Не в Православной ли Церкви существуют сказания об Ангелах, даже помогавших благоговейным художникам-иконописцам.

13) Проф. М. Д. Муретов в вышецит. статье своей: «Церковь ревностно оберегала неприкосновенность четвероевангелия, как единственно возможного и единственно потребного для христиан начертания Искупителя-Богочеловека в Его словах и делах»... Стр. 106–107. — «Церковь всегда берегла и доселе хранит, как заветную святыню, Евангелия св. Апостолов в неприкосновенном виде, справедливо полагая, что всякое прикосновение к этой святыне со стороны теперешних ученых мудрецов и художников может лишь затемнить начертанный в них пресветлый образ нашего Искупителя»... Ibid. 107. И нельзя, действительно, не согласиться, что иные произведения художников и ученых нашего времени суть не что иное, как нечистое прикосновение к Евангелию, оскорбляющее святыню его. Таким оскорблением вообще должны почитаться все те труды, авторы которых очевидно стремятся стать новыми евангелистами и дать миру новое евангелие, путем капитальной переработки старого. Во всех этих

случаях Евангелие перестает быть тем, чем оно есть и чем должно остаться навсегда, т. е. непогрешимым повествованием о Христе, а рассматривается как чисто человеческий документ. Его критикуют, исправляют, навязывают чуждый ему смысл и т. д.: это, действительно, есть святотатственное «прикосновение» к нему, иначе говоря, покушение на его неприкосновенность. Но можно и должно творчеству человеческому воспроизводить свободно евангельский образ Христа, не посягая на неприкосновенность самого Евангелия: вот наша мысль.

14) Конечно, этого не сознал еще Л. Толстой, грубый в осмеянии христианской веры — до цинизма и пошлости, но, ведь, он у нас явление «самобытное».

15) Вот что, думается, имел в виду Достоевский, этот величайший психолог-христианин нашего времени, когда предназначал себе «Memento на всю жизнь» — «написать книгу о Иисусе Христе». «Неужто же Базарова, такого как есть, людям взамен Христа предложить желают?» — восклицает он же устами г. Верховенского в романе «Бесы», — (см. т. VII, ч. 1, стр. 207. Изд. 1895 г.) и это краткое замечание совершенно объясняет приведенное его «memento». Великий художник силой гения своего чувствовал, что прежде всего должно противопоставить всем таким идеалам, как идеал Базарова... И как прискорбно, что преждевременная смерть не дала ему исполнить свое «memento»!

#### «ТАЙНОВОДСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ» И ПРИГОТОВЛЕНИЕ ВЕРУЮЩИХ К ПРИНЯТИЮ В СВЯТУЮ ЦЕРКОВЬ В ПЕРВЫЕ ВЕКА ХРИСТИАНСТВА

Публикуется по тексту: Вера и Разум. Харьков. 1901. № 4 с. 220–246, № 5 с. 291–312, № 6 с. 428–447.

1) Таким термином, заимствованным из святоотеческой письменности (св. Кирилл Иерусалимский), заменяем мы неопределенный, хотя и обычный в науке, термин: *Disciplina arcana*. Сама древнехристианская Церковь, должно заметить, не знала этого последнего термина («*Disciplina arcana*»). Происхождение его относится к XVII в., и первыми пользовались им Г. Даллус и Г. Мейер. См. *Real-Encyclopedie fur protest. Theolog. Herzog u. Pfiitt. Bd. I, Ed. II, S. 637*, и статью Bonwetsch в *Zeitschrift fur d. histor. Theolog. S. 204*. В буквальном переводе он означает собственно: тайное учение, тайная наука, но в своем рассуждении мы и имеем показать, что никакого тайного учения в собственном смысле — в Церкви никогда не было и не могло быть.

- 2) Herzog. Real Encycl. 1. c. S. 638.
- 3) См. Kirchliche Disciplin in d. drei ersten Jahrhunderten. V. Ferd. Probst. S. 303–304 и Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Dollinger. S. 290.
- 4) F. Probst. I. 318.
- 5) Единство учения есть существенное условие единства Церкви. См. Догматическое Богословие Митрополита Макария — в параграфе о существенных свойствах Церкви.
- 6) F. Probst. I. 318.
- 7) Ин 4.
- 8) F. Probst. I. 318.
- 9) Probst, ibidem, Dollinger. I. c. S. 290.
- 10) Об этом подробнее — в статье г. Мышцына: Какую можно усматривать цель Христа Спасителя в Его поучениях народа притчами? (Вера и Разум. 1900. № 3).
- 11) Деян 20: 20. Подробнее об этом у Th. Harnack, Die christliche Gemeindegottesdienst in apostol. u. nachapost. Zeitalter. 1854. S. 9. 24.
- 12) Herog. I. c. S. 642 (статья Zezschwitz); Bomvetsch. I. c. S. 227.
- 13) Т. е. католические писатели, столь преувеличивающие значение «Тайноводственного учения».
- 14) Augusti: chrstl. Archaeologie Bd. 8. S. 56.
- 15) Hefele: d. Sendschrift s. Ap. Barn. S. 65. См. Probst. 1. c. S. 321.
- 16) Ibid.
- 17) Cleim. Strom. c. IX, p. 680.
- 18) Ibidem. c. X p. 682.
- 19) Ibidem. p. 684.
- 20) Zezschwitz: System d. Katechetik. S. 165. Cp. Th. Harnack. 1. c. 513.
- 21) F. Probst. I. c. S. 321–324.
- 22) Testament XII Part., c. IV, п. 16, p. 11.
- 23) F. Probst. I. c. S. 324.
- 24) Ibidem.
- 25) Epist. ad Diogn. c. IV., p. 228; c. V.
- 26) Ibidem. c. XI, p. 239.
- 27) Probst. I. c. S. 326.
- 28) Ibidem. S. 327.
- 29) Ibidem. S. 326.
- 30) Μαθεῖν τοῦ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσευείας λυστηρίων. c. IV.
- 31) Probst. I. c. S. 326.
- 32) Ibidem.
- 33) Οἱ πιστοὶ λογισθέντες ἐπ' αὐτοῦ ἐγνώσαν πατρὸς μυστηρίᾱ... χάριν οὐ λυπῶν ἐπιγῶσῃ αὐτοῦ λόγος ομιλεῖ, δι' ὃν βούλεται, δεῖ θέλει.
- 34) Здесь нельзя не отметить ту умышленную или неумышленную неправильность, которую допускает Пробст в переводах этого места из

Послания к Диогнету на немецкий язык, и при которой теряется много черт, прямо указывающих на законность понимания его в том виде, как оно изложено нами. Так, он переводит, что Диогнет «ни от кого» — von irgend Iemand — не может познать тайну христианского богослужения, тогда как в подлиннике стоит рага ἀνθρώπου — «от человека», чем именно указывается, что человеческое сообщение здесь недостаточно, что не человек должен научать этим тайнам, а — как видно из дальнейшего, — Бог Логос. А указывающее на Последнего слово «ὁ αὐτοῦ» в фразе: «те, которых Слово нашло верными, от Него (ὁ αὐτοῦ) познали таинства Отца», — он и вовсе опустил и оставил без перевода, хотя в этом слове — ключ для правильного понимания мысли, кратко выражающейся в словах: от человека познать тайну христианского богослужения.

35) Probst. I. c. S. 326–328.

36) Не говорим уже о том, что и самый вывод Пробста из приведенной цитаты (Clem. A. Strom. etc.) слишком обширен, так как здесь говорится только о недопущении до богослужения грешников, и это могло быть и помимо «Disciplina arcana».

37) Aug. Neander. Allg. Geschicht. d. chr. Relig. n. Kirch. B. I. A. I. S. 180.

38) Tertull. de praescr. c. XLI, p. 54.

39) Ilieron. T. XI, p. 199.

40) Epiph. Haer. 42 § 3.

41) Bonvetsch I. c. S. 230–231. Тоже и Th. Harnack. I. c. S. 10, 17.

42) Aug. Neander. I. c. S. 180.

43) Статья его в «Krichenlexicon Encykloped. von II. Wetser и B. Welte S. 398.

44) Probst. I. c. S. 328.

45) Ibid. S. 329–330.

46) Ibid. S. 333.

47) Orig. contr. Cels. c. VII, p. 31.

48) Probst. I. c. S. 330.

49) «Прежде всего Цельс желает оклеветать христианство в том, что христиане противозаконно устраивают тайные собрания, и из их собраний — некоторые, совершающиеся по закону, открыты, а некоторые, совершающиеся противозаконно, — тайны. И он (Цельс) желает оклеветать, так называемую агату у христиан, существующую... etc. (χαὶ βούλεται διαβάλλειν τὴν χαλούμενην ἀγαπὴν χριστιανῶν πρὸς ἀλλήλους). Contr. Cels. c. VIII, p. 31.

50) «Итак, часто догмат называется тайным... однако, говорить, что догмат — тайный, — совершенно нелепо» Ibid. c. VII.

51) Apol. c. I. 1

52) Ibid. cc. X, XXIII и XXIX.

- 53) Ibid. c. LXI. 54) Ibid.  
 55) Ibid. cc. LXV и LXVI. 56) Herzog: Real-Encykl. etc. 1. c. S. 641.  
 57) Observ I. c. 13, p. 38. См. Bonwetsch I. c. S. 232.  
 58) Schelstrate: Dissertatio de Disc. arc. p. 117. Bonwetsch I. c. S. 232.  
 59) Probst. I. c. S. 332. 60) Ibid. S. 332–333.  
 61) Ibid. S. 325. 62) Tacit. I, 15, c. 44.  
 63) Orat ad Graec I. XXV.  
 64) Подробнее цитаты см. у Bonwetsch I. c. S. 234.  
 65) За исключением Иринея Лионского, который примыкает к Иустину по открытому описанию Евхаристии (4: 34; 5: 2) См. Bonwetsch I. c. § 233.  
 66) Probst. I. c. S. 333–334.  
 67) Hefele в Kirchenlexikon v. Welte и Wester. I. c. S. 397. То же — Dollinger. I. c. S. 292.  
 68) Apol c. LXI. 69) Probst. I. c. S. 332.  
 70) Bonwetsch I. c. S. 232.  
 71) Cfr. Const. Apost. T. III. p. 5. См. Bonwetsch I. c. S. 233, ср. Th. Harnack. I. c. S. 21.  
 72) 5: 34; 5: 2. См. Bonwetsch I. c. S. 233; Th. Harnack. I. c. S. 16.  
 73) Bonwetsch I. c. S. 233. 74) Th. Harnack. I. c. S. 20.  
 75) Herzog I, c. S. 638; Th. Harnack. I. c. S. 23.  
 76) Bonwetsch I. c. S. 236.  
 77) Clem. A. Strom. I, 1. c. 1. p. 324. Cfr. Ibid. c. 1 et c. XIIIIV, p. 901.  
 78) Под «символами», по собственным его словам, Тертуллиан разумеет крестное знамение и Евхаристию. Tert. ad. uxor. 1, 2, c. 5, p. 95.  
 79) Ad nat. c. VII, I, p. 138.  
 80) Bonwetsch I. c. S. 237. Th. Harnack. I. c. S. 23.  
 81) «Не потребите сонмъ племени Каалова отъ среды Левитовъ».  
 82) Orig. in. Nom. V. n. 1.  
 83) Hom. in Levit. IX; T. II p. 243. 84) Bonwetsch I. c. S. 238.  
 85) Μη τις απιστος εισελθαι, η αμωτος, Const. App. II c. 57.  
 86) Ibid. IV. c. 15.  
 87) О ней см. у Bonwetsch I. c. S. 273–278.  
 88) Orig. in Ezech, hom, 1. n. 3. 89) Orig. in Jraem, hom, 5. n. 3.  
 90) De Spirit. Sanct. cc. 54, 57. 91) Orig. contr, Cels. I., 1, c. 7.

- 92) Th. Harnack. I. c. S. 39. 93) Orig. in Levit. hom. XIII.  
 94) Probst. I. c. S. 334–335. 95) У Herzog'a 1. c. S. 643.  
 96) См. у Bonwetsch I. c. S. 287.

97) Ориген, правда, указывает еще несколько случаев, когда нужно делать выбор между догматами, идущими и не идущими для церковной кафедры, но эти случаи не имеют ничего общего с «Тайноводственным учением», и вопрос о них был лишь частным вопросом церковной педагогики и гомилетики. Так Ориген указывает, напр., двоякий способ изложения догматов: общедоступный и более глубокий, вводящий в таинственный, иногда — мистический их смысл, и пишет: «наилучшее и божественнейшее в нашем учении мы осмеливаемся раскрывать в словах тогда, когда, по благоприятной случайности, замечаем пред собою проникательных слушателей; но мы умалчиваем его глубину, когда видим посетителей простых и нуждающихся в научении, иносказательно называемом молоком». (Orig. contr. Cels. 1, 3 п. 52). Иные догматические вопросы, по Оригену, и совершенно неудобны для Церковной проповеди; напр., «рожден или не рожден Дух. Св., или также есть Сын Божий, — этого нельзя решать публично». Или: «не к месту говорят подробно об единении двух природ в Иисусе и о сущностях, из Которых Он состоял, потому что эти вопросы между верующими, если можно так выразиться, разрабатываются, как домашние вопросы». Наконец, предметом церковной проповеди, по Оригену, не могли быть частные догматические мнения, напр., его же собственное мнение о мытарствах. (Orig. de princ. c. 1).

- 98) Cyrill. Jer. Cat. 17, 29.  
 99) Herzog. I. c. S. 644; Bonwetsch I. c. S. 286.  
 100) Probst. I. c. S. 334. 101) Bonwetsch I. c. S. 279.  
 102) De Spirit. Sanct. 3; Ad. Amphil. c. 27.  
 103) De trinit. 3. c. 10. 104) De verb. dom. Sermo 46.  
 105) Hom. XLV ad Joh. 106) Hom. in Ps. 140.  
 107) Divin. decret. epit. c. 18.  
 108) Hom. 40 in Corin. XV, 22 et. Hom. 40 in Acta.  
 109) Bonwetsch I. c. S. 283.  
 110) Цитаты см. Bonwetsch I. c. S. 284.  
 111) De Cain et Abel. 1. 9.

112) Цецшвиц объясняет последнее тем, что «никто не мог молиться: «Отче наш!...» как только дитя Божие, человек возрожденный». (S. 206). Это рассуждение, однако, достаточно только для объяснения причины, почему оглашенные не имели права в своих молитвах употреб-

лять и молитву Господню, но почему последняя окружалась сверх того тайною, — оно не объясняет, потому что и вообще для удовлетворительного объяснения этого точка зрения Цецшвитца — недостаточна. По остроумному замечанию Бонвеча, если бы молитва Господня была тайной только по неудобству для неверных обращать ее к Богу, то — «тогда бы «Disciplina arcana» существовала со времен Апостольских еще и в нашей Церкви», (S. 284) поскольку и теперь еще есть невозрожденные в Крещении.

113) Herzog. 1. c. S. 643; Bonwetsch I. c. S. 285.

114) Bonwetsch I. c. S. 267–270; Probst. I. c. S. 334; Dollinger 1. c. S. 291–292 etc.

115) Пробст о причине отношения «Тайноводственного учения» именно к богослужению христианскому рассуждает таким образом: «если Отцы объясняли существо и значение таинств, то это было необходимо, чтобы найти защиту против нападений и искажения истины. Это было необходимо вынужденное обстоятельство. Но подробное описание обряда и в особенности тех частей его, в которых сосредотачивалось таинство, могло послужить только к удовлетворению языческого (праздного) любопытства» (S. 343). Такое объяснение страдает натянутостью и даже положительной неверностью. Для язычника, очевидно, никакие догматические объяснения значения иметь не могли и разубедить его в его подозрениях не имели силы. Недоразумения были именно об образе совершения различных обрядов в богослужебных собраниях христиан, именно эти обряды искажались в языческих сведениях и представлялись служением разврату и т. д. К чему же здесь было разъяснять догматические основы таинств? Очевидно, нужда настояла не в чем другом, а именно в описании обрядовой стороны богослужения христианского, и Иустин в своей Апологии на это именно и обратил внимание, не считая изображение самого обряда Евхаристии и Крещения за служение праздному любопытству язычников.

116) Теория его высказана была сначала Гарнаком, но излагать и разбирать ее мы будем по изложению ее у Бонвеча. Сам Бонвеч в предисловии к своему труду (S. 203–204) указывает, что в основе его лежат взгляды Гарнака. И действительно он только развивает и стремится обосновать и дополнить его мысли. Поэтому Бонвеч и полнее, и основательнее, и систематичнее своего учителя. Излагая в виду этого данную теорию по Бонвечу, излишним было бы приводить ее и в изложении ее у Гарнака.

117) Bonwetsch I. c. S. 215, 220.

118) Ibid. S. 235. Cp. Th. Harnack. I. c. S. 22, 62–64.

119) Ibid. (Bonw.) S. 260–261.

120) Ibid. S. 263. Cp. Th. Harnack. I. c. S. 48.

121) Ibid. S. 264. Cp. Th. Harnack. I. c. S.

122) Bonwetsch I. c. S. 222.

124) Ibid. S. 265.

126) Ibid. S. 266.

128) Ibid. S. 271.

130) Th. Harnack. I. c. S. 49.

132) Ibidem.

133) Herm. Simil. V, 3. Cp. слова Апостола: *ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам...* etc.

134) Bonwetsch I. c. S. 263.

136) Ibid. S. 264.

137) Die Geschicht. d. Montanism. v. N. Bonwetsch 1881. S. 179.

138) Th. Harnack. I. c. S. 53.

140) Ibid. S. 266; Th. Harnack. I. c. S. 49–50.

141) Bonwetsch I. c. S. 267.

143) Ibid. S. 267.

145) Ibid. S. 268.

147) Cypr. Epist. 70 ad Ian.

148) III. 16. См. Bonwetsch I. c. S. 268.

149) Ibidem.

151) Ibid. S. 268. 269–271.

153) Ibid. S. 644.

155) Ibid. S. 640 et 643.

157) Ibid. S. 641.

159) Apol. 1. c. LXVI.

161) Orat. de S. Balie. T. II., p. 558.

163) Bonwetsch I. c. S. 262.

165) У Herzog'a 1. c. S. 645. Всю вообще разобранную нами теорию тот же автор метко пародирует в такой пропорции: «X» — Disciplina arcana — вычислить посредством равенства: а — противоположению духа и материи, b — противоположению священства и общины, Ergo: дуалистический принцип служит характеристикой культа мистерий в Церкви, как и в язычестве»... (Ibid. et. sqq.).

166) Zezschwitz: System. d. Katechetik, T. 1. S. 191.

123) Ibid. S. 264.

125) Ibid. S. 265–266.

127) Ibid. S. 267.

129) Ibid. S. 267. 1. c.

131) Bonwetsch I. c. S. 263.

135) Ibidem.

139) Bonwetsch I. c. S. 265.

142) Ibid. S. 265.

144) Ibid. S. 267.

146) Цит. см. ibid. S. 268.

150) Ibid. S. 269.

152) У Herzog. 1. c. S. 641.

154) Ibid.

156) Ibid. S. 644.

158) Bonwetsch I. c. S. 238.

160) Adv. Val. I, II, p. 381.

162) Quaest. 83.

164) Ibid. S. 261.

- 167) Ibid.  
 169) Bonwetsch I. c. S. 250.  
 171) Ibid. S. 249.  
 173) Ibid. S. 258.  
 175) То же говорит и Th. Harnack. I. c. S. 28–44.

176) Вот подлинные слова Иустина Мученика: «пища эта у нас называется Евхаристиею (благодарением), и никому другому не позволяет участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставление грехов и возрождение и живет так, как преподавал Христос (Apol. c. LXVI). Бонвеч утверждает, что «это место из Иустина показывает только, что в случае, если все богослужение, а также слушание проповеди — было запрещено для оглашенных, то это было сделано ради евхаристической части, но это не показывает того, что тогда доступ к первой (гоимлетической) части богослужения был открыт» (Bonwetsch I. c. S. 242). Можно, однако, рассуждать и иначе. Дело в том, что Иустин Мученик в данном месте говорит лишь об евхаристическом богослужении в день воскресный, — его слова к этому именно богослужению и имеют отношение; распространять же здесь указанное Иустином Мучеником запрещение некрещеным присутствовать при этом богослужении и на все богослужение во все остальные дни — нет оснований.

177) De praescr. haer. 41.

178) В приведенных словах два места подлежат толкованию: 1) «вместе приходят, вместе слушают, вместе молятся» — *pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant* и 2) «впереди стоят оглашенные *perfecti*, а потом *edocti*» — *ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti*.

Относительно первого места нельзя не согласиться с Бонвечем (Bonwetsch I. c. S. 245–246), что трудно определить, что именно порицает у еретиков Тертуллиан, и к чему собственно относится сила его обличения: к *pariter*, или к *adeunt, audiunt et orant*? Порицается ли одинаковость прав при богослужении у крещеных и некрещеных, или же самое участие последних при богослужении? В первом случае должно думать, что участие некрещеных в богослужении — только с известными ограничениями — Тертуллиан не порицает, и след., — оно было допущено в то время в Церкви. Во втором случае необходимо заключить к полному исключению в Церкви оглашенных от участия в богослужении. Можно склониться на сторону первого предположения и допустить, что Тертуллиан упрекал еретиков именно за допущение некрещеных ко всему богослужению (*pariter*), ибо в дальнейшем продолжении речи он порицает их за метание святыни — псам и бисера, хотя и ложного, — свиньям, — довольно

ясное указание на таинство Евхаристии, — за беспорядочное раздаяние поцелуя мира («мир имеют со всеми без разбора»), — не менее ясное указание на то же таинство. Если же только таинство Евхаристии имел в виду Тертуллиан, то тогда его упреки касались допущения оглашенных у еретиков только к известной части богослужения, а не вообще допущения к богослужебным собраниям и, след., в Церкви того времени к этим собраниям некрещеные тоже допускались и исключались только от присутствия при евхаристическом богослужении. Но Бонвеч, напр., защищает обратное предположение. Во второй части приведенных слов Тертуллиана уже прямо указывается на деление оглашенных по классам и называются имена последних: *perfecti* и *edocti*. Бонвеч предполагает, что под *perfecti catechumeni* Тертуллиан понимает крещеных и что, след., *perfecti catechumeni* и *edocti* у него вовсе не было названием различных классов оглашенных (Bonwetsch I. c. S. 146). Но Гарнак говорит: «если из этих слов (т. е. приведен. слов Тертуллиана) и нельзя заключать к существованию двух формально организованных классов оглашенных, то несомненно, однако, что Тертуллиан здесь все же делает различие между оглашенными и — оглашенными» (Th. Harnack. I. c. S. 31).

179) Zezschwitz. 1. c. S. 183.

180) Irin. Adv. haer. Liber III. c. IV, 1.

181) Ibid. L. III, c. III, 1.

182) Ibid. c. II, 2.

183) Bonwetsch I. c. S. 252.

184) Tert. ad. mart. c. III. — «Уже имя «таинство» (*sacramentum*), которое у Тертуллиана символ, как и *regula fidei*, и исповедание веры при Крещении, носит в техническом значении, говорит Цецшвиц, обозначает его содержание, как святыню, почитаемую наравне со святыми, которые, как напр., таинства, все были в то время более или менее облечены формою тайны. (Zezschwitz. 1. c. S. 186). Сверх того, Цецшвиц указывает на глагол «*contesserarint*», употребленный Тертуллианом Praescr. p. 372 относительно Символа, и поэтому поводу рассуждает: «символ, как *tessara* (пароль, лозунг) военный, является тайною для тех, которые поставлены в положении бойцов *во вне* (Церкви, т. е. для некрещеных), объединяющее и связующее таинство есть Евхаристия, — мирное положение *внутри* святыни, находящее себе выражение в символе святого поцелуя» (Ibid. S. 208).

Бонвеч силу приведенных свидетельств стремится ослабить указанием на то, что Тертуллиан сам говорит открыто обо всем, что служило содержанием *regula fidei* (например, de Virg. vel. 1.; de Praescr. 13.; Adv. Prax. 2. Bonwetsch I. c. S. 254). Достаточным возражением на это могут служить следующие слова Цецшвица: «подобное же противоречие, еще непосредственное возникающее, встречалось нам в том, что не только Тер-



туллиан и Ориген, но и Григорий Нисский обнародовали «Отче наш» с комментариями, и не смотря на то Амвросий говорит: *cave, ne incavte symboli vel dominicae orationis divulges misterium. De Cain et Abel. 1. 9.* Что означает, однако, это запрещение, когда и непосвященному могло подробно сообщаться содержание этого (т. е. *Symboli et dominicae orationis*)? Скорее всего эта параллель научает понимать ближайшую идею каждой *fides commissum* так, что те, которым, как напр., оглашенным, что-либо было передано, имели показать свою верность в полном молчании о содержании (переданного)» (У Herzog'a 1. с. S. 643).

185) Ibid. S. 644.

186) Dollinger. 1. с. S. 243.

187) У Herzog'a 1. с. S. 644.

188) Augusti. 1. с. S. 287.

189) Neander. 1. с. S. 169.

190) Тайноводственное оглашение, совершавшееся уже после Крещения, явилось, как мы видели, следствием введения в церковную жизнь «Тайноводственного учения».

191) Bonwetsch I. с. S. 228.

192) Bonwetsch I. с. S. 290. Dollinger. 1. с. S. 243.

193) Zezschwitz. 1. с. S. 208.

194) Dollinger. 1. с. S. 242.

195) Herzog. 1. с. S. 643.; Bonwetsch I. с. S. 284.

196) Dollinger. 1. с. S. 243.

197) Bonwetsch I. с. S. 290.

198) Pressanse. I. с. S. 16.

199) Ibid. S. 17.

200) Ibid. S. 18.

201) Ibid.

202) Pressanse. I. с. S. 20.

203) Bonwetsch I. с. S. 295.

204) Ibid.

205) Ibid. S. 294.

206) Ibid. S. 296.

207) Ibid.

208) Ibid. S. 203.

209) Bonwetsch I. с. S. 295..

#### К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ В ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ «ТАЙНОВОДСТВЕННОГО УЧЕНИЯ»

Публикуется по тексту: Вера и Разум. Листок для Харьковской Епархии. № 20. Харьков. 1901. С. 1–8.

1) По поводу нашего мнения г. Попов пишет: «В своем собственном решении вопроса автор стремится занять среднее место между этими крайними направлениями». Стр. 195. Ах, как давно пора бы бросить эту избитую и совсем нелестную для православных богословов фразу о среднем

пути, среднем месте и проч., какое якобы всегда с какою-то роковой необходимостью они избирают, когда им приходится иметь дело с воззрениями католическими и протестантскими! Неужели же у православного писателя не может быть положительных воззрений и идеалов?.. Не стоит ли подобное предположение в связи с поверхностным взглядом на самое Православие, как на какую-то середину между католичеством и протестантством, как на какую-то систему компромиссов между ними, а не как на положительный идеал, органически цельное мировоззрение? И в данном случае — не лишена ли действительно смысла эта фраза о среднем пути? Католики утверждают, что в церкви необходимо должно быть «Тайноводственное учение», — мы *совершенно* отрицаем это; протестанты считают «Тайноводственное учение» заимствованием из язычества, видят в нем те же языческие мистерии, — мы *совершенно* отрицаем и это, а г. Попов утверждает, что «автор стремится (?.. что значит притом это «стремится»? Если стремится безуспешно, то надлежало бы доказать это, а если успешно, то это уже не стремление одно, а целое дело)... занять среднее место». Удивительно.

2) Богословский Вестник, май, с. 196–197.

3) Приводя наши слова: «разбор исторических свидетельств не оставляет ни малейшего сомнения в том, что никакого тайного учения в том смысле, в каком оно существовало во многих религиозных и философских обществах древнего мира, в Церкви христианской никогда не было, — то же, что обычно разумеется в церковно-исторической науке под именем «Тайноводственного учения» и что действительно имело место в жизни древнехристианской Церкви, отличается существенно иным характером и смыслом», — г. Попов пишет: «коренное различие автор видит в том, что предметом тайны в мистериях служило самое важное — учение, в христианской же Церкви тайною были облечены только обряды таинств. Такого возражения автор не поставил бы, если бы был знаком с новой литературой по этому предмету» (Там же, с. 197–198). Скажем и мы: при большем внимании г. Попов не сделал бы нам такого возражения. Дело в том просто, что в приведенных словах, направленных, притом *против католиков*, а не протестантов, мы говорили о *тайном учении* в язычестве (нечто в роде *Theologia arсana*), а *вопроса о мистериях совсем не касались*.

4) Разумеет притчи, пророчества, поэтические образы т. п.

5) Так как мы опровергли в данном случае мнение Бонвеца, а он признает проникновение мистерий в христианское богослужение при посредстве законно-дуалистической (иудейско-монтанистической) идеи. В заключение своего разбора мнения Бонвеца, мы писали в своей статье:

«словом, то строгое осуждение, с каким относились Отцы и учителя Церкви к языческим мистериям, и внезапное увлечение их этими мистериями, хотя бы и при посредстве законно-дуалистической идеи, — вещь более, чем непонятная, близорукость, ничем не объяснимая» (с. 48). Неизвестно, почему, следовательно, нападает наш критик и на Бонвеча, утверждая, что им не предусмотрена возможность влияния чрез известное посредство, что будто бы, сделано только в новейшей литературе предмета.

6) Богословский Вестник, май, с. 198–199.

7) Нужно иметь в виду здесь, что эта наша фраза о сходстве в терминологии имеет отношение к Theologia arсana Александрийцев и г. Поповым приведена таким образом совсем не к месту: новый его критический промах, — предполагаем, конечно, (как и относительно прочих) — неумышленный.

#### ЗАМЕТКА ПО ПОВОДУ СТАТЬИ Г. СУВОРИНА В «НОВОМ ВРЕМЕНИ»

Публикуется по тексту: «Вера и Разум». №6. Харьков. 1896. С. 349–358.

1) В № 7167 (Маленькие письма — CCLXXXII).

2) Восставая против закрытия на Великий пост театров, г. Суворин указывает на то, что «к сожалению, остаются (в Великий пост) трактиры, кабаки и некоторые другие места, где на русском языке говорит необузданное пьянство, порок и невежество. Поэтому, уж если каяться за мясоед и масляницу закрытием театральных представлений на русском языке, то и кабак закрыть бы надо, как закрывают театры»...

Нельзя не назвать чрезвычайно неожиданным это сопоставление театра с кабаком у такого пламенного защитника театра, как г. Суворин. Странно и это сопоставление, и все, построенное на нем, рассуждение... Итак, названные заведения во имя религии должно было бы закрывать на Великий пост и, следовательно, открывать в обычное время — также во имя религии... Церковь не открывает кабаков, — как и закрытие театров на Великий пост есть дело правительства, благоприятное для Церкви, а не ее собственное.

2а) Правило 51 VI Вселенского Собора гласит: *Святыи вселенскій соборъ сей совершенно възбраняетъ быти смехотворцамъ, и ихъ зрелищамъ, такожде и зрелища зверинныя творити и плясанія на позорищи. Аще же кто настоящее правилопрезритъ, и предастся которому либо из сихъ възбраненныхъ оувеселений: то клирикъ да будетъ изверженъ изъ клира, а мірянинъ да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго.* Книга правил

святыхъ Апостолъ, святыхъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ и святыхъ Отецъ. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992. С. 98 (Примеч. изд.).

3) См.<sup>1</sup> например, Слово Архиеп. Амвросия «О силе навыков» — во 2-м номере журнала «Вера и Разум» за 1896 г.

4) Предположим, — хотя бы слушать там пресловутую Ганнеле, в постановке которой на русской сцене такое жаркое участие принимал г. Суворин.

#### ДВЕНАДЦАТИЛЕТНИЙ ОТРОК ИИСУС В ХРАМЕ ИЕРУСАЛИМСКОМ

Публикуется по тексту: «Вера и Разум». №11. Отд. Церк. Т. I. Ч. 1. С. 619–630. Харьков, 1896.

1) Называем так Марию и Иосифа, следуя самому Евангелисту, который в свою очередь в этом словоупотреблении следовал примеру Богоматери, в беседе с Иисусом назвавшей Иосифа отцом Его. Как мало, однако, было в этом внешнем наименовании значения, противного истине Его безмужного рождения, достаточно указывает то обстоятельство, что ни в одном кодексе или переводе не сделано попытки слова: родители — γονεῖς — заменить каким-либо другим. Ср. Godet, Commentar zu dem Evangelium des Lucas (Hannover. 1872) S. 63 (Deutsch. bearbeitet von Wunderlich).

2) Приблизительно восемнадцать.

3) Святого отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого Беседы на Евангелие св. Иоанна Богослова. С греческого, ч. I, стр. 256–263. (СПб 1854).

4) Курсив принадлежит нам. Отмечаем им особенно выдающиеся в известном направлении и характерные фразы и слова. — Разве Христос умер на кресте только за идею?..

5) В каком случае?..

6) Редкий пример бесцеремонного отношения к евангельскому тексту.

7) А не на полу, в странной позе, как на картине г. Поленова.

8) «Нива» ibid.

9) Ср. Мк 3: 33: кто Мать Моя и братья Мои?..

10) Против чего настойчиво возражает Godet, op. cit., S. 65.

## ИЗ СОВРЕМЕННЫХ ГАЗЕТНЫХ ТОЛКОВ О ХРИСТИАНСКОМ БРАКЕ

Публикуется по тексту: «Вера и Разум». 1899 г. т. I.-ч. II. Отдел церковный, стр. 651-666).

1) Вспоминается нам здесь и покойный Лесков с подобными же рассуждениями на эту тему в «Мелочах архиерейской жизни».

2) В той же статье г. Розанов, вместо множественного числа, употребляет единственное и говорит, то в основе брака лежит страсть. Конечно, это правильнее, потому что — какие же многие страсти могут лежать в основе брака, кроме одной — известной?

3) Курсив — автора, как и на последующих страницах статьи.

4) Г. Мартенсен: Христианское учение о нравственности (пер. Лопухина. СПб. 1890). Т. 1. С. 414.

5) Сам г. Розанов в пример непорочной семьи приводит гоголевские типы Афанасия Ивановича и Пульхерии Ивановны. Но, не рискуя совсем рассмешить читателя, не станет же он утверждать, что в основе их союза лежала пламенная страсть...

6) Позвольте, г. Розанов, как же, однако: «неизвестно» или — «до первого греха»? Если «неизвестно», то как же Вы утверждаете, что «до первого греха», а если «до первого греха», то как же «неизвестно»?.. Но говорить противоречия, — кажется, в манере нашего автора, и разбирая его рассуждения, необходимо каждый раз начинать дело с распутывания допущенных им противоречий и с определения истинного смысла того, что он хотел сказать. На этот раз мысль его, как читатель может видеть сам, очевидно, именно та, что таинство Евхаристии силу свою сохраняет только до первого греха причастника, слово же «неизвестно» вставлено, вероятно, только для красоты речи.

7) Св. Ириней в этом и усматривает благотворное значение смерти («Против ересей» — кн. 23, § 6): «Бог... задержал грех, полагая смерть и прекращая грех и делая ему конец чрез разрушение плоти»...

## УЧЕНИЕ ГАРТМАНА О ТРЕХ СТАДИЯХ ИЛЛЮЗИИ

Публикуется по тексту: «Вера и Разум». 1906 г. Отдел философ. Т. II. Ч. 1. С. 383-407; 435-448.

Эдуард-фон-Гартман знаменитый германский философ пессимист (1842-1906). Автор философской системы, основа которой заимствована у Шопенгауэра, рассматривавшего волю к жизни, как первоначальную сущность всякого бытия и метафизическую основу всего мироздания. Но Г. внес поправку в учение своего предшественника, признав существование *представления* составным и одновременным с движением воли к жизни; тогда как Шопенгауэр разделял эти два момента и признавал

представление моментом производным и подчиненным воле к жизни. Сочинения его: «Философия бессознательного», «Спиритизм», «Проблема жизни» и др. Учение о трех стадиях иллюзий излагается в сочинении «Философия бессознательного» (Примеч. изд.).

1) E. Hartmann. Philosophie des Unbewussten. Berlin 1869. S. 431-446.

2) Der Pessimismus und die Sittenlehre, Gigo Sommer, II, 62.

3) Ibidem.

4) Philosophie des Unbewust. S. 433.

5) Ludwig Weiss: Anti-materialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewust. S. 302.

6) Philos. des Unb. S. 563.

7) Ibidem. S. 487.

8) Ibidem. S. 436.

9) Мокиевский П.: Ценность жизни в Русск. Богатс. 1883. Окт., стр. 107-108.

10) Так, напр., он и действительно ничего не говорит об очень распространенном мнении, что счастье лежит в прошлой жизни человечества, что стремиться должно к движению не вперед, а назад, что неразвитые люди счастливее развитых, как утверждал Руссо, как утверждает и сам Гартман. Что и вообще люди склонны думать подобным образом, доказывается сказанием о «Золотом веке», — этим, идущим из глубокой древности и общим для всех народов преданием.

11) Козлов: изложение системы Философ. Бессозн. т. II; Стр. 281.

12) Нельзя не заметить здесь, что в критике 1-й стадии иллюзии у Гартмана нет никакой системы: различные направления жизни рассматриваются здесь безо всякого порядка, безо всякой классификации их. Можно сказать, они образуют у Гартмана некоторый хаотический беспорядок, совершенно неуместный в труде серьезного мыслителя.

13) См. Козлов. Изложение системы Философ. Бессозн. т. II, стр. 332.

14) Ibidem. т. II; стр. 275, 276.

15) Dr. Ludwig Weiss: Anti-materialismus... S. 307.

16) Gigo Sommer: der Pessimismus... S. 78.

17) Козлов: изложен. Философ. Бессозн. Стр. 318.

18) Козлов: изложен. Философ. Бессозн. Стр. 315.

19) Dr. Ludwig Weiss: Anti-materialismus... S. 315.

20) Ibidem.

21) Сказанное здесь приложимо, хотя и отчасти, к свободе и обозначенному положению, хотя Гартман принимает их также за Nullpunkt-ы.

- 22) Gugo Sommer: der Pessimismus... S. 96.  
 23) Dr. Ludwig Weiss: Anti-materialismus... S. 306–307.  
 24) Philosoph. d. Unbewust. S. 600, 601.  
 25) Ibidem. S. 607.  
 26) Ibidem. S. 609, 610.  
 27) Ibidem. S. 601.

28) Непонятно, говорит один из критиков Гартмана, как доходит он (Г.) до того, чтобы порицать христианство за его отречение от мира, после того как он сам это отречение от мира признал правильным религиозным требованием, и своим учением о взаимном отношении между миром и Бессознательным (как это мы уже видели). Die religiöse Frage. Von Joh. Huber. S. 36–37.

29) Philosoph. d. Unbewust. II S. 603.

30) Мы не будем здесь входить в опровержение тех философов, отрывки из которых приводит Гартман, ибо одни из них об уничтожении души и не учили (Платон, Аристотель, Кант и Лейбниц), а такого рода мысль вывел из их учения сам Гартман, а Спиноза был пантеистом и eo ipso (eo ipso = этим самым. *Примеч. изд.*) личного бессмертия признавать не мог.

31) Козлов: изложен. Философ. Бессозн. Стр. 162.

32) К своим личным убеждениям в невозможности продолжения бытия души по разрушении тела Гартман старается еще присоединить свидетельства Апостолов, якобы высказывавших такие мысли, несогласные с учением их Учителя о бессмертии души. Мы привели уже эти Апостольские слова и тот вывод, который делает из них Гартман. Остается сказать только, насколько прав он в этом случае. Что ап. Иоанн не отрицал бессмертия души — это достаточно видно из 1 Ин 3: 2. Поэтому, когда он говорил, что «никакого времени не будет», то «время» (по существующему толкованию) он разумел в смысле известной эпохи, создающей и ознаменовывающейся владычеством известного народа, — время (или период) Персидское, Македонское, Римское... Вот об уничтожении этих то «времен» и говорил пророк, узревший «время» или Царствие Божие, после падения «времени» Римского. Равным образом и ап. Павел о бессмертии ясно учил, напр., в 1 Кор 15: 51, а под *знанием* в приводимых Гартманом словах он разумел то знание, какое достигалось в первенствующей Церкви откровениями и затем делалось достоянием всего общества верующих чрез *дар языков* (такое толкование ясно подтверждает весь ход речи Апостола в данном случае). Когда, действительно, наступит зрение «лицом к лицу», тогда в указанном несовершенном знании, знании урывками нужды уже более не будет, и оно прекратится, как и дар языков: останется одна

любовь. Встречаются у Гартмана в разборе христианства и прямо странные утверждения. Так, Христос, по его мнению, не знал законов природы, потому что говорил: аще имате веру, яко зерно горюшно, речете горе сей: преиди отсюда тамо и преидеть (Мф 17: 20). Или в другой раз он утверждает, что Христос никогда не говорил о Своей смерти, как жертве, — и такое мнение он не считает нужным подтвердить ни единым доказательством... Вступать в опровержение таких бездоказательных утверждений, конечно, излишне.

33) Philosoph. d. Unbewust. S. 608.

34) Козлов: изложен. Философ. Бессозн., т. II, стр. 361.

35) Ибо чем объяснить этот переход, как не давлением общественного мнения и презрения человека к очевидным проявлениям насилия и обмана? Положим в новом виде порок лучше не становится, но важно то, что он *не смеет* обнаруживаться с прежним бесстыдством и наглостью, а это доказывает подъем нравственных понятий в обществе.

## СМЕРТЬ

Публикуется по тексту: Воронежские епархиальные ведомости. 1903. Неофиц. часть. № 20. С. 849–850.

Работе предшествует следующее предисловие:

Это размышление о смерти, отличающееся оригинальностью и проникновенностью мысли, принадлежит перу умершего К. Н. Сильченкова и найдено в оставшихся после покойника бумагах. И по неоконченности размышления и по другим признакам видно, что писано оно было пред последними часами его жизни, когда он ясно сознавал близость и неизбежность своей смерти и уже готов был встретить ее с твердою верою и живым упованием христианина.

## КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ СИЛЬЧЕНКОВ. НЕКРОЛОГ

Публикуется по тексту: «Вера и Разум». № 3. 1903. С. 121–129.

## ПАМЯТИ К. Н. СИЛЬЧЕНКОВА.

Публикуется по тексту: Воронежские епархиальные ведомости. 1903. Неофиц. часть. № 6. С. 247–248.

*Алферов Степан Александрович* — инспектор Воронежской Духовной семинарии (*Примеч. изд.*).

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Чудо на браке в Кане Галилейской .....                                                                                | 7   |
| Чудо на Гадаринском берегу Галилейского моря .....                                                                    | 52  |
| Новая заповедь .....                                                                                                  | 89  |
| Праздник Успения Божией Матери .....                                                                                  | 108 |
| К вопросу о значении наименования Духа<br>Святого Утешителем .....                                                    | 134 |
| О возможности и значении научно<br>художественного изображения Господа нашего<br>Иисуса Христа .....                  | 141 |
| «Тайноводственное учение» и приготовление<br>верующих к принятию в святую Церковь<br>в первые века христианства ..... | 179 |
| К вопросу о происхождении в древнехристиан-<br>ской церкви «Тайноводственного учения» .....                           | 240 |
| Заметка по поводу статьи г. Суворина<br>в «Новом Времени» .....                                                       | 246 |
| Двенадцатилетний Отрок Иисус в храме<br>Иерусалимском .....                                                           | 255 |
| Из современных газетных толков<br>о христианском браке .....                                                          | 267 |
| Учение Гартмана о трех стадиях иллюзии .....                                                                          | 284 |
| Смерть .....                                                                                                          | 320 |
| Константин Николаевич Сильченков. Некролог. ....                                                                      | 322 |
| Памяти К. Н. Сильченкова .....                                                                                        | 333 |
| Примечания .....                                                                                                      | 335 |