

CP 378.50 (1871)

Harvard College
Library



FROM THE FUND BEQUEATHED BY
Archibald Cary Coolidge

Class of 1887

PROFESSOR OF HISTORY
1908-1928

DIRECTOR OF THE UNIVERSITY LIBRARY
1910-1928

ПРАВОСЛАВНЫЙ
СОБЕСѢДНИКЪ

ПРАВОСЛАВНЫЙ
СОБЕСѢДНИКЪ,
ИЗДАВАЕМЫЙ
ПРИ
КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

1874.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

КАЗАНЬ.
ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ.

CP 378.20(1871)

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
ALICE BALD CARY COOLIDGE
JULY 1 1922

Отъ казанского комитета духовной цензуры печатать
позволяется. 4 января 1871 года.

Цензоръ, профессоръ академіи, *Н. Соколовъ.*

СЛОВО.

НА НОВЫЙ ГОДЪ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХИЕПИ-
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖСКИМЪ, 1 ЯНВАРЯ 1871 ГОДА.

*Нова небесе и новы земли по обътвованію
Господню чаемъ, въ нихъ же правда живетъ (2 Петр. 3, 13).*

Еще совершили мы, братіе, годичное поприще времени, и вступаемъ въ новое лѣто, по благости Господа, Творца временъ и лѣть. Привѣтствуя васъ пастырски съ симъ новымъ даромъ Отца щедротъ и Бога всякия благодати, желаю и молю Господа, да будетъ сей даръ употребленъ какъ должно, къ истинному благу вашему, къ стяжанію цѣною его спасенія души и жизни вѣчной. Ибо для этого-то и дана намъ жизнь сія временная и продолжается день за днемъ, годъ за годомъ. Для этого-то мы и созданы первоначально и возсозданы во Христѣ послѣ паденія — для вѣчной и безконечной жизни, уготованной и предназначенной намъ по скончаніи временъ и лѣть. *Преходитъ бо об разъ мира сего, учить слово Божіе, и прейдетъ нѣкогда совершенno. Въ началии Ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку твою суть небеса, — говорится въ одномъ изъ богоодухновенныхъ псалмовъ Давидовыхъ, — та погибнутъ, и вся яко ризы обетшаютъ и яко оде жду свѣтия я (Псал. 101, 26. 27).* Но *всихъ мымо-*

и доша, и се вся нова тварь, вѣщаетъ Господь. Нова небеса и новы земли по обновлению Его чаемъ, въ нихъ же правда живетъ, учить св. апостолъ.

И—что можетъ быть утѣшительнѣе сего обѣтованія, отраднѣе сего чаянія? Жалокъ быль бы путникъ, который, сколько бы ни шелъ, никогда не имѣль бы въ виду дойти до конца и цѣли своего шествія; несчастенъ быль бы плаватель, который сколько бы ни плылъ по бурному морю, никогда не имѣль бы надежды доплыть до пристани. Безотрадно было бы и намъ думать, что настоящему состоянію рода нашего на сей обитаемой нами землѣ не будетъ конца, что человѣчество, вмѣстѣ съ нею, обречено навсегда вляяться въ волнахъ текущаго времени, не имѣя въ виду достигнуть вожделѣннаго берега — лучшаго и совершеннѣйшаго состоянія.

Нельзя сомнѣваться въ томъ, что настоящее состояніе обитаемой нами земли, виѣстѣ съ нами и со всѣмъ вообще существомъ на ней, носить явственную печать не только несовершенства, но и порчи и растлѣяя. Явно, что на ней и доселѣ не изгладились еще следы того проклятія, которымъ поражена она въ начальѣ за грѣхъ прародителей Господомъ Богомъ, рекшемъ въ праведномъ гнѣвѣ своеи человѣку: *проклята земля въ дѣлахъ твоихъ; въ печальахъ синоп тую во вся дни живота твоего; терпія и болѣцы возвратитъ тебѣ* (Быт. 3, 17), хотя ходатайствомъ Сына Божія и искупительною жертвою, принесенною Имъ на крестѣ, и ослаблена сила сего проклятія и возвращено землѣ отчасти отятое у ней благословеніе. *Суети тварь повинулся*, говорить апостолъ Павель, *не волю, но за повинувшаго ю* (Рим. 8, 20), т. е. человѣка; и—иго этой суety доселѣ тяготѣеть на ней и чувствуется ею во всей своей силѣ. Вѣмы бо, продолжаетъ апостолъ, *ако вся тварь спозыкается и сбоязычна даже до нынѣ* (ст. 22). Глубокая и святая истина заключается въ сихъ богоухновенныхъ словахъ,—истина, оправдываемая до очевидности опы-

томъ. Ибо что такое эти безчисленные, болѣе или менѣе тажкие и разрушительные перевороты, происходившіе постоянно на нашей бѣдной землѣ во всѣ времена бытія ея, какъ не болѣзниные вопли и взыханія населяющей ее твари подъ игомъ повинувшей ея суеты? И нынѣ земля не продолжаетъ ли по временамъ и мѣстамъ непрестанно испускать такие же вопли и взыханія, выражающіеся то въ разрушительныхъ замлетрясеніяхъ, то въ изверженіяхъ огнедышущихъ горъ, то въ губительныхъ буряхъ, громахъ и всепожирающихъ молніяхъ, то въ повальной болѣзниахъ и моровыхъ язвахъ, истребляющихъ тысячи людей и животныхъ, то въ бесплодіи вѣдръ земныхъ, едва вознаграждающихъ земледѣльцевъ за тажкие труды рукъ ихъ, то въ другихъ беспорядкахъ и нестроеніяхъ въ природѣ, явно показывающихъ ея отступление отъ первобытнаго и правильнаго чина и уклоненіе отъ главной ея цѣли—служить и давать съ изобиліемъ все потребное своему царю и владыкѣ—человѣку? Какъ ви изумительны въ послѣднее время успѣхи въ естественныхъ наукахъ ума человѣческаго, силящагося покорить себѣ возникнувшуюся противъ человѣка природу и заставить всѣ стихіи служить ему, она продолжаетъ враждоватъ и не повиноваться ему, терпія и воли съ избыткомъ растутъ изъ земли вѣсто добрыхъ плодовъ, и огонь и вода и воздухъ не престаютъ губить его. И чрезвычайное развитіе искусствъ и художествъ, торговли и промышленности, ускоренныхъ и удобныхъ путей сообщенія не приносятъ обѣщаннаго и желаемаго довольства и благоденствія человѣчеству. Вообще окружающая человѣка природа носитъ близкое подобіе дома обеташаго и готоваго рушиться, несмотря на разныя со всѣхъ сторонъ подпорки и починки, которыя дѣлается въ немъ хозяинъ.

Но ни на одной изъ земныхъ тварей не тяготѣть такъ крѣпко иго суеты и не лежитъ такъ явственно печать растлѣнія, требующаго скорѣйшаго и рѣшительнаго врачаенія, какъ на самомъ владыкѣ земли—

человѣкъ. Господь Іисусъ Христосъ проповѣдію свое-
го Евангелія, животворною благодатію Духа Божія, спа-
сительнымъ вліяніемъ Церкви своей, учрежденной Имъ
на землѣ, возстановилъ человѣчество отъ его паденія,
обновилъ и возродилъ къ новой жизни, озарилъ свѣ-
томъ истинаго вѣданія умы и сердца людей и возбу-
дилъ нравственные силы человѣчества къ высокой и
святой дѣятельности, къ достиженію богошодобнаго со-
вершенства. Безчисленные сонмы избранныхъ и запе-
чатленныхъ печатю Христовою уже воспитались и
уготовались въ царствѣ благодати—въ Церкви земной
къ наслѣдію царства славы на небесахъ. Нѣть сомнѣ-
вія, что и нынѣ дѣло возрожденія, совершенія и спасенія
человѣковъ продолжается на землѣ благодатію
Христовою, живущую неотступно въ Церкви святой, и
до скончанія вѣка будетъ продолжаться, пока исполнит-
ся предопределѣнное число спасаемыхъ. Но нельзя
не видѣть, что чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе и замѣтнѣе рѣ-
дѣютъ ряды вѣрныхъ воиновъ, истинно подвизающихся
въ воинствующей Церкви Христовой, подъ знаменемъ
креста, во спасеніе свое и другихъ, что въ массѣ че-
ловѣческаго рода, даже въ обществахъ христіанскихъ
видимо оскудѣваетъ истинный духъ Христовъ и чело-
вѣчество является ветхимъ мѣхомъ, въ которомъ нена-
дежно держится новое вино—благодать христіанства.
Безспорно, что война—великое зло и вмѣстѣ тяжкая ка-
ра Божія: но вотъ доселѣ не прекращаются войны на
землѣ. Вотъ и теперь въ Церкви Христовой въ эти по-
следніе дни воспѣвалась ангельская пѣснь ради свѣт-
лаго торжества ея—рожденія Господа Іисуса—Спаси-
теля міра: *слава ее вышишихъ Богу и на земли миръ* (Лук.
2, 14), — а между тѣмъ въ это самое время два хри-
стіанскіе народа Европы, инящіеся быть самыми про-
свѣщенными всяческою мудростію вѣка сего и для
насъ служаще образцами во всемъ, съ непримиримою
злобою ратуютъ одинъ противъ другаго въ страшномъ
всеоружіи самимъ адомъ измышленныхъ орудій убий-
ства, истребляютъ тысячами другъ друга, обаграютъ

землю потоками братней крови, безщадно разоря-
ютъ огнемъ и мечемъ грады и веся цѣлой страны и
сами конца не видятъ этого побоища, напоминающаго
темныя и давно минувшія времена дикаго варварства
народовъ! О, это конечно не сѣя Христово растеть
и плодъ приносить на почвѣ оныхъ воюющихъ наро-
довъ, а по-истинѣ — сѣя Кайново. Да и между прочи-
ми народами просвѣщенной и христіанской Европы
истинно ли братскія отношенія господствуютъ, въ лу-
хѣ мира, вѣры и любви Христовой? Не вѣрнѣ ли,
что эти отношенія проникнуты духомъ своеокорыстія,
взимнаго недовѣрія, соперничества, недоброжелатель-
ства, и что въ нихъ множество недоразумѣй и дву-
смыслія, готовыхъ разрѣшиться игноренно самими вра-
ждебными столкновеніями, и непрочный миръ держится
и обеспечивается лишь общую готовностю къ войнѣ;
съ которою всѣ народы въ полномъ всеоружіи стоять
на стражѣ другъ противъ друга и ждутъ войны?

Такимъ образомъ видимо исполняется уже слово Спасителя, предрѣшаго, что настанетъ время, когда *ас умноженіе беззаконія иссякнетъ любы многихъ* (Мате. 24, 12). Но Онъ же предрекъ, что вмѣстѣ съ любовью и вѣ-
ра евангельская оскудѣтъ на землѣ, такъ что *едва*
останется достояніемъ небольшаго лишь числа избран-
ныхъ (Лук. 18, 8), да и имъ будеть угрожать опасность
соблазна отъ уиножившихъ лживыхъ и обольститель-
ныхъ ученій мудрецовъ вѣка сего, которые *самыя ие-*
лѣпныя заблужденія, ереси и расколы будуть выдавать
за непреложныя истины, добытыя усилиями ума, наука-
ми и опытомъ, достигшими крайняго будтобы своего
развитія и совершенства. О, братіе! Подобныя лже-
ученія, силящіяся въ корыѣ подрывать истины откро-
венные въ словѣ Божіемъ и догматы св. вѣры, въ ко-
ихъ цѣлые вѣка стоить твердо и нешоколебимо Цер-
ковь Христова, нагло нынѣ провозглашаются на за-
падѣ съ школьніхъ и даже съ церковныхъ каѳедръ,
а оттуда и къ намъ проникаютъ, все отрицая, подвер-
гая сомнѣнію и глумленію и домогаясь *преумноженіи*

лъстивыхъ словесъ, по выражению апостола, изторгнуть изъ душъ христіанскихъ самыя драгоценныя, святая и животворная вѣрованія. По симъ лжеученіямъ напр. и міръ не созданъ Богомъ въ шесть дней изъ ничего, а самъ собою образовался изъ какихъ-то отъ вѣчности бродившихъ элементовъ въ теченіи многихъ тысящелѣтій, и человѣкъ тоже не сотворенъ Богомъ по образу и подобію Его, а выродился случайно изъ безсловеснаго животнаго, и въ началѣ, подобно ему, быль безсловесень, не бывъ наученъ отъ самого Бога, какъ говорится въ Библіи, первобытному языку, а выработавъ оный самъ себѣ въ теченіи цѣлыхъ столѣтій, да и не бессмертенъ онъ душою своею, а единъ есть жрецъ Ему со скотами по смерти, какъ умствовали еще во времена Соломона темные языческіе лжемудрецы. По симъ лжеученіямъ надобно изключить изъ Евангелия Христова и изъ исторіи его распространенія все чудесное, сверхъестественное и таинственное, изъ Церкви Христовой—большую часть ея преданій, законоположеній, обрядовъ и священнодѣйствій, завѣщанныхъ ей отъ древнихъ временъ св. апостолами и богомудрыми отцами, а изъ нравоученія христіанскаго—всѣ слишкомъ строгія предписанія, дабы всячески облегчить и укоротить спасительное иго евангельскихъ заповѣдей, и онѣ какъ можно болѣе давали простора животному произволу, страстямъ и инстинктамъ растлѣнной грѣхомъ природы человѣка и менѣе стѣсняли и беспокоили совѣсть страхомъ суда Божія и будущаго вѣчнаго мздовоздаянія. Само собою понятно, какие могутъ быть плоды отъ подобныхъ лжеученій для человѣчества. Преобладаніе плоти надъ духомъ, потеря изъ виду высшей цѣли и верховнаго блага, для которыхъ созданъ человѣкъ, утрата коренныхъ стремленій бессмѣртнаго духа человѣческаго къ Богу—его Творцу и Нервообразу, охлажденіе, равнодушіе и безразличіе къ религії, къ Церкви, къ дѣламъ вѣры и благочестія, забвеніе и пренебреженіе обязанностей званія христіанскаго, растлѣніе нравовъ, разслабленіе и нарѹшеніе

самыхъ священ ныхъузъ и семейныхъ и обществен-
ыхъ, преумноженіе всякаго рода беззаконій и неправдъ
и вообще всего того, чего ради грядетъ гневъ Божій
на сыны противленія, какъ выражается апостолъ, —
вотъ что и является уже въ человѣчествѣ не только
въ цвѣтахъ, но и въ плодахъ довольно зре лыхъ. Луч-
шаго впереди ничего не обѣщается. Напротивъ, сло-
во Божіе открываетъ, что настанутъ еще худшія вре-
мена, когда тайна беззаконія, которая искони дѣтется
на землѣ врагомъ Бога и человѣковъ — духомъ злобы,
еще явственнѣе откроется, когда придетъ отступле-
ніе отъ истинной вѣры въ огромныхъ размѣрахъ, ког-
да останется лишь образъ благочестія въ людяхъ, а
сила его отвергнется, когда настанетъ періодъ церкви
заоднійской—всеобщаго охлажденія и полнаго безраз-
личія и равнолушія къ вѣрѣ, беспечности, нравствен-
наго усыпленія и всецѣлаго погруженія въ одни жи-
тейскія дѣла и чувственность, за тѣмъ послѣдуетъ и то
окончательное время настоящаго состоянія сего міра,
о коемъ говорить Спаситель, что тогда постигнетъ
людей такая скорбь, каковой не бывало отъ начала
мира и не будетъ (Мате. 24, 21)...

Послѣ всего этого, по-истинѣ, братіе, ничто не
можетъ быть отраднѣе для насъ, какъ обращаться
всю мыслю своею къ новому небу и новой землѣ,
ихже, по обѣтованію Господню, чаемъ. Это всеобщее
обновленіе твари въ томъ и будеть состоять, что тогда
вся она, въ особенности же обитаемая нами земля,
переплавленная огнемъ, явится въ лучшемъ и совер-
шеннѣйшемъ видѣ и устройствѣ, чуждая и свободная
отъ всѣхъ тѣхъ золь, недостатковъ, нестроеній, бѣд-
ствій, постигающихъ все живущее на ней, а напаче
человѣка, какія теперь на ней существуютъ. Тогда-то
вопарится повсюду ненарушимый миръ Божій, прине-
сенный Христою Спасителемъ на землю, но не уко-
ренившійся доселъ всецѣло на ней, и не будетъ ни
войнъ, ни землетрясеній, ни потоповъ, ни бурь разру-
шительныхъ, ни тѣтворныхъ повѣтрій, ни болѣзней,

ни смерти, ни печали и воздыханий. И — это потому, что тамъ не будетъ уже грѣха и грѣшниковъ, которые навсегда будутъ удалены вмѣстѣ съ змѣемъ искусствителемъ изъ сего новаго рая Божія въ бездну ада пренебрежения, не будетъ никакихъ неправдъ и беззаконий, а водворится и жить будетъ тамъ одна правда, одна добродѣтель, одна святыня, одна любовь, одно блаженство въ лицезрѣніи Бога и ближайшемъ, пренебреженіемъ общеніи съ Нимъ.

Сего-то отраднаго обновленія чаеть вся земная тварь, повинувшаяся суетѣ и болѣзненно воздыхающая нынѣ подъ игомъ ея: *чаяніе бо твари*, говорить апостолъ, *откровенія сыновъ Божихъ чаеть, въ упованіи, яко и сама тварь свобододѣлается отъ работы испытанія въ свободу славы чадъ Божихъ* (Римл. 8, 19. 21). Сего обновленія ждутъ и скорѣе просятъ у Бога на небесахъ духи праведныхъ преставившихся: *Господи Боже Вседержителю, иже сый, и би, и грядый, время мертвымъ судъ приѧти, и дати судъ рабомъ твоимъ, боящимся имене твоего, и погубити растлівшія землю* (Апок. 11, 17. 18). Намъ ли человѣкамъ, надѣкоими болѣе всего тяготѣть иго суеты и растлѣнія и коимъ чаще всего приходится болѣзненно воздыхать подъ симъ игомъ, не устремлять сюда всѣхъ нашихъ надеждъ и чаяній и не желать, чтобы скорѣе совершилось это вожделѣнное обновленіе мира? Намъ ли на слова Господа: *ей, гряду скоро,—не отвѣтчи Ему отъ всего сердца: ей, гряди, Господи Иисусе* (Апок. 22, 20), и не молиться постоянно отъ всей души такъ, какъ заповѣдалъ Господь въ данной намъ Имъ самимъ молитвѣ къ Отцу небесному: *Отче нашъ, да приидетъ царствіе твое* (Мате. 6, 10)!

Но, братіе, имѣя въ виду, что прежде чѣмъ исполнится это отрадное чаяніе новаго неба и новой земли, прежде чѣмъ спасительный ковчегъ Церкви Христовой, носящійся по волнамъ текущаго вѣка, достигнетъ небеснаго Араата, чтобы обрѣсти тамъ вѣчный душой, ему надобно еще выдержать самую страш-

ую бурю и волнение послѣднихъ временъ, — потцим-
ся всѣми силами быть готовыми къ сему и будемъ
крѣпко держаться въ нѣдрахъ сего ковчега, внѣ коего
нѣть никому спасенія, — держаться твердою и непо-
ступною ни въ чемъ вѣрою въ святые догматы право-
славія, въ коихъ мы воспитаны отъ дѣтства своего,
держаться усерднымъ и нелицемѣрнымъ послушаніемъ
св. заповѣдямъ евангельскимъ и церковнымъ, коимъ
научены отъ юности своей.

*Сихъ чающе, возлюбленніи, заключу словами апо-
стола, потщитеся нескверни и непорочни обрѣсти сіл,
и хранитеся, да не лестію беззаконныхъ сведеніи быв-
ше, отпадете своего утвержденія, но да растете во
благодати и разумѣ Господа нашего и Спаса Иисуса
Христа. Тому слава и нынѣ и въ день вѣка (2 Петр.
3, 14. 18). Аминь.*

СПИРИТИЗМЪ

КАКЪ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГІОЗНАЯ ДОКТРИНА.

Въ послѣднее двадцатилѣтіе надѣдалъ много шума въ Европѣ и особенно въ Америкѣ такъ называемый спиритизмъ. Начавшись довольно странною практикою—родомъ вызыванія и допрашиванія духовъ, онъ постепенно и весьма быстро превратился въ теорію для объясненія этой практики и потомъ въ цѣлую философско-религіозную систему, въ цѣломъ своеобразное міросозерцаніе, отзывающееся по своему на всѣ вопросы науки и жизни. На этой послѣдней ступени своего развитія спиритизмъ, какъ и всякая почти философская и особенно религіозно-философская система, обѣщаетъ переворотъ въ умственной, нравственной, религіозной и соціальной жизни человѣчества; обѣщаТЬ новую эру, которая должна характеризоваться установлениемъ постоянныхъ, всеобщихъ и правильныхъ сношеній съ міромъ духовнымъ, и непосредственнымъ, точнымъ, научно-эмпирическимъ познаніемъ о сверхчувственномъ: онъ обѣщаетъ превратить въ опытную науку метафизическое ученіе о Богѣ и духѣ человѣческомъ, сдѣлать истины религіи изъ предметовъ вѣры — предметами положительного знанія и навсегда прекратить всѣ сомнѣнія, колебанія и произволъ въ этой великой и важной области. Явившись среди развалинъ идеалистическихъ построеній первой четверти XIX вѣка, обѣщавшихъ въ свое время тоже открыть новой эры,—среди безотрадныхъ выводовъ естественно-науч-

ной метафизики материализма,—среди скептицизма по-
зитивной эмпирической философии,—среди религиозного
индифферентизма, неверия, самыхъ сильныхъ нападе-
ний на христианство, явившихъ вообще—среди дѣйстви-
тельного или минимаго разрушения и потрясения всего
того, что полагалось въ основу міросозерцанія и жиз-
ни,—спиритизмъ на первыхъ порахъ обратилъ на се-
бя большое вниманіе общества, возводилъ самыя пре-
увеличенныя ожиданія и нашелъ многихъ весьма жар-
кихъ поклонниковъ въ средѣ даже научно-образован-
ныхъ людей, которые приготовлены были къ принятію
спиритскихъ идей возродившимися въ сороковыхъ го-
дахъ теоріями Месмера и Плюисегюра, новыми откры-
тіями въ области животнаго электричества и т. п. Симѣ-
лость замысла, простота и общедоступность основной
идеи, наглядность и доходящая до наивности простоты
рѣшенія многихъ *quaestiones vexatae* науки и жиз-
ни, наконецъ смѣлая, проникнутая энтузіазмомъ про-
паганда нового ученія,—все это открыло ему доступъ
въ Америкѣ во всѣ слои общества, на контингентѣ
Европы, главнымъ образомъ, въ неотличающейся проч-
ностю и глубиною научнаго образованія вышій классъ
и полуобразованные слои средняго класса. — Въ виду
быстрыхъ успѣховъ спиритизма, который скоро началъ
считать своихъ послѣдователей миллионами и даже де-
сятками миллионовъ, организованныхъ въ особое обще-
ство, въ особую „церковь“, съ самыхъ первыхъ момен-
товъ явленія его начался рядъ критическихъ замѣтокъ,
лекцій, статей и изслѣдований о немъ со стороны лю-
дей, стоявшихъ вѣдія вліянія спиритскихъ идей. Но все
это было писано въ самый разгаръ спиритскаго дви-
женія, когда спиритизмъ былъ еще въ процессѣ свое-
го образованія, не успѣлъ еще выказаться оконча-
тельно и выясниться всесторонне, когда слѣдователь-
но еще нельзя было установить общей широкой точ-
ки зрѣнія на него. Вследствіе этого вся, довольно
обширная, противоспиритская литература отличается съ
одной стороны преобладаніемъ діалектической полеми-

ки, часто весьма мелочной, съ другой—односторонностью и презрительностью отношенія къ спиритизму, взглядомъ на него свысока. Ни одно изъ произведеній этой литературы не обнимаетъ спиритизма какъ исторического явленія, во всей его цѣлости, въ жизненной, органической связи со всею умственно-религиозною жизнью современного общества; ни одно не указываетъ всѣхъ тѣхъ вліяній, подъ которыми явился спиритизмъ, и тѣхъ историческихъ элементовъ, изъ которыхъ сложилась его оригинальная и любопытная доктрина; ни одно потому не произносить надъ нимъ строгаго научнаго суда, не показываетъ его истиннаго жизненнаго смысла, его значенія и мѣста въ исторіи. Въ настоящее время спиритское движение замѣтно и быстро ослабѣваетъ въ Европѣ и должно еще болѣе ослабѣть послѣ смерти главнаго своего представителя и, можно сказать, главнаго творца всей системы Ривайля, получившаго громкую извѣстность подъ псевдонимомъ Аллана Кардека⁽¹⁾). Теперь спиритизмъ успѣлъ уже вполнѣ сформироваться, высказаться опредѣленно и ясно во всѣхъ своихъ частяхъ и падетъ вслѣдствіе своей очевидной внутренней несостоятельности и вслѣдствіе разочарованія, причиненнаго тѣмъ людямъ, которые ожидали отъ него чего-то совершенно новаго и необычайнаго. Въ самомъ дѣлѣ, духи не сказали и не открыли ничего такого, чтѣ и безъ нихъ не было бы извѣстно и выдумано живыми людьми, и для всякаго, сколько-нибудь безпредубѣжденнаго, изслѣдователя теперь до очевидности ясно, что спиритизмъ есть просто патологическое явленіе умственно-религиозной жизни новаго времени, явленіе сложившееся подъ большимъ количествомъ разнообразныхъ отрицательныхъ и положительныхъ вліяній, изъ различныхъ, даже противоположныхъ и взаимно изключающихъ другъ друга элементовъ,—изъ остатковъ деизма эпохи просвѣщенія и масонства, изъ новѣйшаго религиознаго рационализма,

(1) Кардекъ умеръ въ 1869 году.

отрицающего всецѣло христіанскую доктрину, изъ материалистическо-гегеліанской теоріи постепенного развитія всего—въ тѣсной связи съ сведенборгіанствомъ, вѣмецкою мистикою и особенно чесмеризмомъ. Такимъ образомъ, спиритизмъ есть чисто синкетическая метафизическая теорія, не заключающая въ себѣ ничего ни новаго, ни научнаго, есть мистическая философія нашего времени, отражающая въ себѣ всѣ основныя характеристическія его тенденцій, философія созданная по поводу также весьма характеристическому, носящему печать нового времени и его эмпірическаго направлениія,—словомъ сказать, спиритизмъ—это мистика XIX вѣка, мистика, поддѣлывающаяся подъ характеръ эмпірической науки, созданіемъ которой этойт вѣкъ гордится и на которую хочетъ возложить все свое упованіе.—Становясь на эту точку зрѣнія, мы считаемъ величнимъ новое изслѣдованіе о спиритизмѣ въ нашей литературѣ ('). Цѣллю его будеть—показать отношеніе спиритизма, какъ новѣйшей формы мистики, ко всѣмъ другимъ историческимъ явленіямъ этого рода, уяснить причины, давшія такой своеобразный характеръ и видъ этой мистикѣ, разложить всю спиритскую доктрину на ея составные элементы и показать научную несостоятельность какъ ея основъ,

(') Въ свѣтской русской литературѣ доселѣ явился только вѣсколько фельетонныхъ замѣтокъ о спиритизмѣ, начинаясь статьи «Отечест. записокъ» 1863 г. (11 и 12 книги) и конча фельетонами «Вечерней газеты» и «Биржевыхъ вѣдомостей» въ 1869 г. Духовная литература несравненно богаче и серьезнѣе. Здѣсь существуетъ довольно обширное изслѣдованіе въ «Христіическомъ чтевіи» 1866 г.: «Спиритизмъ и спириты» (июль, сентябрь и ноябрь); даѣте статья въ «Духовномъ вѣстникѣ» (июль 1865), пещально трактующая о метемсихозисѣ спиритскомъ подъ аглавіемъ: «Спиритизмъ и спиритуализмъ»; законецъ небольшія статейки: въ прибавленіяхъ къ «Твор. св. отцевъ» 1862 г. ч. 21. стр. 615, въ «Духовной бесѣдѣ» 1863 г. № 15, 1865 г. №№ 7, 11 и др. Сюда нужно отнести цѣлый рядъ замѣтокъ въ «Домашней бесѣдѣ» — 1864 г. №№ 11 — 13, 1865 г. № 15, 1866 г. № 21, 22, 1867 г. № 31.

такъ и всѣхъ частныхъ положеній. Такой историко-критический анализъ, какъ показываетъ опытъ, лучше всякой полемики можетъ поколебать ложную доктрину и выставить ее въ истинномъ свѣтѣ, наглядно показать все ея ничтожество, пустоту и бесодержательность. И попытка въ этомъ родѣ относительно спиритизма, во всякомъ случаѣ, стоитъ труда. Спиритизмъ правда ослабѣлъ теперь, но не умеръ и, можетъ быть, дасть снова и весьма сильно почувствовать свое существованіе, особенно у насъ, гдѣ онъ доселѣ не сдѣлалъ еще серьезной попытки привиться и пустить корни. Явившись въ Россіи въ одно почти время съ явленіемъ во Франціи и Германіи, онъ доселѣ былъ до-стояніемъ аристократіи, члены которой, путешествуя по западной Европѣ отъ нечего дѣлать, приносять домой всякия диковинки⁽¹⁾). Насколько можно судить по темнымъ и скрывочнымъ свѣдѣніямъ, спиритизмъ имѣеть въ этомъ кругу довольно большое количество представителей, которые стараются распространить спиритскія сочиненія на русскомъ языке⁽²⁾ и пріобрѣсти даже постоянный литературный органъ; но пропаганда ихъ имѣеть въ виду доселѣ только образованные классы. Нѣтъ сомнѣнія, что такъ или иначе, рано или поздно, на перейдетъ въ народъ и можетъ привести къ созданию новыхъ мистическихъ сектъ не только въ средѣ рѣкольниковъ, но и въ средѣ православныхъ.

(1) Въ французскихъ спиритскихъ произведеніяхъ весьма нерѣдко встрѣчаются имена нашихъ соотечественниковъ въ качествѣ сдѣтелей излагаемыхъ чудесныхъ фактовъ духо-сообщеній. Напр. въ куріозномъ произведеніи барона De Guldenslubbe—ecritur directe des esprits встрѣчаются M. le prince Leonide Galitzin d' Moscou, M. le prince Metschersky, M. le colonel Toutcheff. Intro. p XV.

(2) У насъ есть русскій переводъ, сдѣланныи въ Парижѣ, сочиненія Кардека *Le Spiritisme dans sa plus simple expression*. Здѣсь въ скоромъ времени обѣщается изданіе на русскомъ языкѣ всѣхъ сочиненій Кардека.

I.

Спиритизмъ—не одиночное явление въ исторіи: онъ есть только новая форма общаго факта, составляющаго одинъ изъ главныхъ элементовъ умственной жизни человѣчества, и повторяющагося такъ или иначе, но необходимо — во всѣ рѣшительно эпохи его развитія, — факта постоянно присущаго въ исторіи. Этотъ фактъ есть цѣлое направление умственной жизни, вся полюсъ, противоположный другому полюсу, другому направлению, другой половинѣ, обозначаемой общимъ именемъ рационализма. Это, такъ называемый, *мистицизмъ*. Основная характеристическая черта мистицизма есть не только глубокая непоколебимая увѣренность въ бытіи сверхчувственного и потому таинственного міра, но также сознаніе, чувство непосредственной связи съ этимъ міромъ, его постоянного вліянія на человѣческую жизнь и стремленіе войти въ осознательное общеніе рѣ этимъ таинственнымъ міромъ. Рационализмъ, напротивъ, есть всегда, въ большей или меньшей мѣрѣ, отрицаніе сверхчувственного и характеризуется отвращеніемъ отъ всего неповятнаго, сокровеннаго и таинственнаго. Тотъ и другой — мистицизмъ и рационализмъ имѣютъ глубокое основаніе въ самой природѣ человѣка, и потому-то такъ постоянно являются основными направлениями его интеллектуальной жизни. Человѣкъ съ одной стороны чувствуетъ и сознаетъ себя существомъ въ высшей степени слабыи и ограниченныи. Охваченный и увлекаемый могучимъ потокомъ міровой жизни, онъ видитъ себя во власти всемогущей силы, распоряжающейся его жизнью и судьбою, и въ той или другой формѣ всегда необходимо признаетъ бытіе непостижимаго Творца и Промышлителя вселенной. Даѣе, сознавая себя ограниченнымъ, онъ видить въ себѣ существо особенное, изключительное среди чувственного міра, сознаетъ непосредственно свою высшую природу, чувствуетъ въ себѣ присутствіе высшаго начала, начата не отъ міра сего; и это непосредственное знаніе,

неопровергимое никакими силлогизмами, служить основаниемъ его увѣренности, что за предѣлами доступнаго его грубымъ чувствамъ міра находится другой высшій міръ, который вліяетъ на его жизнь, но ускользаетъ отъ непосредственнаго восприятія. И воть человѣкъ стремится въ недосягаемую глубину основы всѣго сущаго, пытается слиться съ всеобщею жизнью въ самомъ ея источникѣ и стать сильнымъ его силою; онъ стремится проникнуть въ таинственный міръ духовъ, привять участіе непосредственное въ высшемъ бытіи, перейти при жизни въ свою родную область, въ свое отечество. Человѣкъ всегда и на всѣхъ ступеняхъ своего развитія—мистикъ во глубинѣ души, мистикъ по самой своей природѣ. Съ другой стороны, пользуясь своимъ разумомъ, человѣкъ постепенно разоблачаетъ въ небольшой доступной ему области одну тайну за другою. По мѣрѣ успѣха въ этомъ направлѣніи, естественно, область мистического, таинственнаго суживается или вѣрнѣе отодвигается все дальше и глубже за предѣлы постижимаго и доступнаго разуму. Постепенно для разума человѣческаго получается въ окружающемъ мірѣ область, гдѣ нѣть чудесъ, нѣть непосредственнаго вмѣшательства Существа всемогущаго и міра духовнаго, гдѣ все совершается действіемъ безличныхъ силъ природы, доступныхъ человѣку посредственно или непосредственно. Сознаніе успѣха въ этомъ, сознаніе своей силы и власти надъ окружающими міромъ возбуждаетъ въ человѣкѣ гордость и самомнѣніе. Забывая безконечную область непознаннаго и непознаваемаго для него, не обращая вниманія на массу даже естественныхъ силъ, которыхъ не понять и не побѣдить ему никогда, человѣкъ восторгается своими относительно ничтожными успѣхами, видѣть только ихъ одни и мало помалу переходитъ къ иллюзіи, что для его разума нѣть ничего тайного въ мірѣ, что то, чего онъ не понимаетъ и не воспринимаетъ чувствами, не существуетъ вовсе. Такимъ образомъ можно сказать, что человѣкъ—раціоналистъ по своей природѣ,

съ тѣмъ только ограниченіемъ, что вѣра во всемогущество разума, въ несуществованіе тайнъ и чудесъ въ миРѣ есть иллюзія, которая легко можетъ быть уничтожена, если только человѣкъ захочетъ. Онъ всегда можетъ увидѣть и понять, что какъ ни широко и глубоко его знаніе обнимаетъ вселенную, всегда остаются одинаково непонятными, непостижимыми, таинственными для него самыя послѣднія начала и основы миРовой и его собственной жизни; тогда какъ мистическое воззрѣніе въ своей основе никогда не можетъ быть подорвано. Никогда съ очевидностію нельзя будетъ доказать, что нѣтъ ничего сверхчувственного,— никогда, уже потому, что для этого нужно всевѣдѣніе, нужно разрушение предѣловъ ограниченности: словомъ, нужно перестать быть человѣкомъ, чтобы доказать это. Между тѣмъ доказать, что „есть много на свѣтѣ такого, что и не снилось нашимъ мудрецамъ“, весьма легко всякому непредубѣжденному и признающему законы логики не на словахъ только. Мистическое направление, понимаемое въ широкомъ смыслѣ, есть такимъ образомъ первоначальное, основное, непоколебимое и ненужитожимое направлѣніе познающаго духа человѣческаго. Рационализмъ есть напротивъ, такъ сказать, производное, вторичное направлѣніе, непрочное и временное по своей природѣ. Но имена также основаніе въ природѣ человѣка, въ свойствахъ его ограниченнаго и испорченного разума, онъ тоже неистребимъ окончательно и, разъ явившись, составить всегда въ семъ миРѣ часть содержанія умственной жизни человѣчества (¹). Законное, единственно истинное и вполнѣ достаточное въ условіяхъ земной жизни удовлетвореніе первого—мистического направлѣнія и стремленія духа человѣческаго есть откровенная религія—откровеніе, въ которомъ самъ Виновникъ всего сущаго низходитъ

(¹) Это соображеніе подтверждается и словомъ Божіимъ, которое говоритъ, что въ свое второе пришествіе Сынъ Божій сада обращать вѣру на земль.

къ человѣку и поднимаетъ часть затѣсы, скрывающей отъ него безконечное и вѣчное, общая въ будущей, новой, совершенѣйшей формѣ бытія полное откровеніе. Законное, тоже вполнѣ достаточное удовлетвореніе втораго — рационалистического направлениія есть эмпирическая наука, эмпирическая въ собственномъ смыслѣ, вращающаяся въ предѣлахъ положенныхъ природою уму человѣческому, основызывающая свои выводы только на фактахъ и фактахъ абсолютно несомнѣнныхъ. — Наука даже и не пытающаяся решать такие вопросы, для решения которыхъ нѣть у ней достаточнаго количества, или даже вовсе нѣть — средствъ. Въ силу этого, цѣлостное разумное міросозерцаніе всегда должно быть органическимъ единствомъ обоихъ направлений въ законныхъ предѣлахъ того и другаго, должно объединять въ себѣ непознаваемое и познаваемое, безконечное и конечное, временное и вѣчное, таинственное и понятное, должно быть единствомъ положительного знанія и вѣры, единствомъ эмпирической науки и откровенной религіи. Великая проблема этого единства есть задача философіи, и только философія, въ той или другой мѣрѣ осуществляющая это единство, есть истинная философія и заслуживаетъ свое название. Въ жизни отдельныхъ личностей это равновѣсіе двухъ направлений, двухъ естественныхъ, но діаметрально противоположныхъ стремленій человѣческаго духа, осуществляется весьма нерѣдко, съ большими или меньшими совершенствомъ. Но въ общемъ развитіи, въ общей совокупности интеллектуальной жизни человѣчества оно остается вѣчною проблемою, и потому эта жизнь цѣликомъ слагается изъ борьбы мистическихъ и рационалистическихъ тенденцій, при чёмъ мистицизмъ и рационализмъ постоянно преступаютъ положенные имъ предѣлы, развиваются или совершенно вѣтъ ихъ (т. е. мистицизмъ — вѣтъ откровенія, рационализмъ — вѣтъ опыта), или сознательно разрываютъ эти предѣлы и теряютъ всякую почву. Далѣе, расходясь при этомъ въ діаметрально противоположныя стороны,

въ крайнемъ своемъ развитіи , какъ всякая крайности, они обыкновенно сходятся , приходяще къ однімъ въ сущности выводамъ,— къ признанію безграницаго могущества человѣка . Начиная вѣрою въ сверхчувственное, признаніемъ его превосходства надъ чувственнымъ и постижимымъ , умъ человѣческій видитъ чудеса въ самыхъ простыхъ и обыденныхъ явленіяхъ , всюду видитъ глаголы духа и его дѣятельности , и проникается безотчетныятъ , подавляющими страхомъ къ природѣ , старается всюду и всѣми способами угасить волю этихъ таинственныхъ дѣятелей . Но мало помалу являетъ сознаніе власти надъ ними , претензія подчинять себѣ ихъ волю , заставлять дѣйствовать по своему произволу ; на высшей ступени наконецъ является сознаніе тожества человѣческой личности съ Божествомъ и сознаніе какого-то всемогущества . Тогда для мистика исчезаютъ всѣ тайны . Онъ воображаетъ , что все видеть , все знать , все можетъ произвести (индійскіе святые , Будда , Аполлонъ тіанскій , Плотинъ и др.). Рационализмъ приходитъ очевидно къ тому же выводу , только въ другой совершенно формѣ : онъ приходитъ къ признанію міра чистымъ и весьма простымъ въ сущности механизмомъ , преклоняется предъ разумомъ человѣческимъ , какъ высшимъ и совершенѣйшимъ механизмомъ , который можетъ овладѣть механизмомъ вселенной и производить чудеса безъ всякой помощи никакихъ-либо высшихъ силъ , кроме механическихъ и другихъ силъ природы . Но на высшей степени развития того и другаго неизбѣжно и всегда начинается разочарованіе и упадокъ . Мистицизмъ , дошедши до очевиднаго абсурда , начинаетъ возбуждать вместо благоговѣнія невѣріе и кощунство ; рационализмъ , ставши лицемъ къ лицу съ невозможнымъ для ума человѣческаго , превращается въ крайній скептицизмъ , въ учение о полномъ бессиліи разума человѣческаго познать что-нибудь въ мірѣ . На этомъ доведеніи *ad absurdum* основывается поразительно быстрый переходъ , какъ частныхъ личностей , такъ и цѣлыхъ поколѣній , отъ са-

шаго крайняго мистицизма къ самому крайнему раціонализму, оть вѣры во все къ отрицаню всего, и наоборотъ, также—тотъ общій законъ, по которому за сильнымъ развитіемъ раціонализма въ данный періодъ времени всегда слѣдуетъ быстрое развитіе мистицизма, какъ и за сильнымъ развитіемъ мистицизма слѣдуетъ усиленіе раціонализма. Эта сиѣна, бросающаяся въ глаза всякому, кто сколько-нибудь знакомъ съ исторіею умственной жизни человѣчества, есть выраженіе преобладанія одного направлениія надъ другимъ. иногда насильственного подавленія одного другимъ. Но никогда съ усиленіемъ, даже полнымъ господствомъ одного не исчезаетъ совершенно другое. Раціонализмъ и мистицизмъ одинаково всегда присущи въ умственной жизни какъ пѣлаго человѣчества, такъ и всякаго человѣческаго общества, только въ безконечно разнообразныхъ, иногда неуловимыхъ для наблюдателя формахъ.

Дѣйствительно, мистицизмъ, какъ и противоположное направление, является исторически въ безчисленномъ множествѣ различныхъ формъ. Каждая эпоха умственного развитія имѣть свою мистику, каждая по-своему стремится проникнуть въ міръ сверхчувственный, войти съ нимъ въ непосредственное сношеніе, каждая представляетъ этотъ сверхчувственный таинственный міръ по-своему. Общечеловѣческія, общія видоизмѣненія, коренящіяся во всемъ строѣ умственной жизни человѣчества, видоизмѣняются еще у каждого народа, сообразно съ его характеромъ, особенностями его міросозерцанія и условій его жизни. Но есть нѣсколько основныхъ типовъ, подъ которыя подводится все разнообразіе частныхъ проявленій мистики въ разное время у различныхъ народовъ и племенъ, типовъ, которые притомъ всегда находятся въ суммѣ направлений духовной жизни всякаго даннаго исторического періода.

Ближайшее, если не въ своемъ существѣ, то въ своихъ проявленіяхъ доступное человѣческому существу мі-

ра духовнаго, существо сверхчувственное, таинственное есть душа человѣка. Убѣжденіе въ ея субстанціальномъ, особомъ и независимомъ отъ тѣла бытіи, продолжающемся и по смерти тѣла, одно изъ самыхъ первыхъ пріобрѣтеній умственной жизни человѣка, которое ложится въ основу его развитія. Оно получается не какъ выводъ, а скорѣе какъ непосредственное созерцаніе, какъ ничѣмъ непобѣдимое чувство, какъ принужденіе, подобное тому, въ силу котораго человѣкъ признаетъ, на основаніи своихъ субъективныхъ по своей природѣ состояній, бытіе виѣ его находящагося, объективнаго міра. Потому-то эта истина принадлежитъ къ разряду тѣхъ первоначальныхъ, неразложимыхъ, такъ называемыхъ непосредственныхъ истинъ, которая лежать въ основѣ всякаго человѣческаго знанія и служатъ основою всякаго доказательства. Съ этого пункта, съ этого убѣженія и начинается первоначальное развитіе мистики у народовъ не руково-димыхъ свѣтомъ откровенія. Вся природа представляется человѣку дѣятельностю подобныхъ его душъ существъ, разумныхъ, мыслящихъ, свободныхъ. Къ этимъ существамъ, не имѣющимъ первоначально определенного образа и очертанія, присоединяются души умершихъ людей. Они представляются обитающими около людей живущихъ, вишивающимися въ ихъ жизнь и дѣятельность, заботящимися о нихъ и помогающими имъ или причиняющими имъ вредъ. Отсюда весьма рано въ жизни человѣчества развивается почитаніе умершихъ, особенно предковъ и переходитъ въ религіозный культь, составляющій основу большей части, если не всѣхъ, языческихъ религій. Это таинственное общеніе съ міромъ невидимымъ душъ умершихъ людей, поддерживаемое явленіями ихъ во свѣтѣ, подъ влияніемъ чисто естественныхъ причинъ, объяснимыхъ по общимъ законамъ сновидѣній, вслѣдствіе иллюзій или въ припадкахъ болѣзнейшихъ галлюцинацій, есть первоначальная форма мистицизма. Она служить доселѣ основою множества народныхъ суевѣрій и можетъ

быть названа мистицизмомъ антропологическимъ. Очевидно, въ основѣ его лежитъ дѣйствительный фактъ бессмертія человѣческой души, искаженный и искажаемый произвольными фантастическими и невѣжественными толкованіями и объясненіями. Въ тѣсной связи, по своему происхожденію и характеру, стоитъ съ антропологическимъ мистицизмомъ мистицизмъ демонологійский. Души умершихъ людей постепенно переходятъ въ представленіи непросвѣщенныхъ откроеніемъ народовъ въ стихійныхъ духахъ, заправляющихъ физическими явленіями, и составляютъ изъ себя воображеній выстїл міръ, чѣмъ міръ душъ человѣческихъ, называемый у грековъ демоническимъ⁽¹⁾). Въ дальнѣйшемъ развитіи стихійные духи превращаются въ геніевъ, которые принимаютъ участіе въ жизни человѣчества и заправляютъ нравственными явленіями. Съ тѣмъ вмѣстѣ демонический міръ раздѣляется на два отдѣла — на міръ добрыхъ нравственныхъ и міръ злыхъ безнравственныхъ духовъ, геніевъ добра и геніевъ зла. Тѣхъ и другихъ язычникъ одинаково почитаютъ существами божественными, тѣмъ и другимъ молится и приносить жертвы. Съ точки зрѣнія демоно-логического мистицизма вся жизнь природы представляется дѣятельностю добрыхъ или злыхъ духовъ и ихъ взаимною борьбою; самъ человѣкъ представляется какою-то игрушкою ихъ, добычей, изъ за которой постоянно борются геніи добра и зла. Потребность знать волю своихъ умершихъ предковъ и за тѣмъ волю геніевъ добра и зла рано вызвала искусство входить съ ними въ непосредственное общеніе, вызывать ихъ и бесѣдовать съ ними. Оно сдѣжалось частію культа и главнымъ его содержаніемъ. Мало помалу искусство это стало мыслиться какъ неотразимая власть нѣкоторыхъ людей надъ міромъ духовнымъ и превратилось

(1) О такомъ переходѣ языческой психологіи въ демонологію особенно ясно свидѣтельствуетъ китайская народная религія, по которой душа человѣка переходить въ стихійное существо.

въ некромантію⁽¹⁾ (или психомантію) и магію⁽²⁾. Мистицизмъ демонологический, какъ антропологический, вѣдеть въ своей основе тоже несомнѣнныи фактъ, тоже весьма рано познаваемый, хотя смутно и неопределѣленно, человѣкомъ, — именно фактъ бытія высшаго, посредствующаго между Богомъ и міромъ чувственнымъ, міра высшихъ духовъ. Когда, подъ вліяніемъ откровенія, истина и самая природа духовъ объяснились, и смутныя фантазіи язычниковъ превратились въ ясное учение объ ангелахъ и демонахъ; стало яснымъ, что посредствомъ какихъ-либо искусственныхъ средствъ, безъ высокой нравственности, вліяніе на добрыхъ духовъ невозможно, а власть надъ ними и совершение немыслима. Власть эта въ эпоху явленія христіанства перенесена была изключительно на демоновъ и магію изъ богослужебного дѣйствія превратилась въ величайшее преступленіе, — стала черною магіею, волшебствомъ. Въ этой формѣ она сохранилась донынѣ, сопровождаясь какъ и прежде шарлатанствомъ и обманомъ, и служить доселѣ выражениемъ того, что мы назвали мистицизмомъ демонологический. Наконецъ третья типическая форма мистицизма есть мистицизмъ теологический или *теософія*. Онъ является уже на высшихъ ступеняхъ развитія и развиивается постепенно и нечувствительно изъ всегда присущей человѣку,

(1) У грековъ, по свидѣтельству Павланія, были особыя святилища для вызыванія душъ умершихъ — некромантіоны или психомантіоны. Вызыватели носили название психагоговъ. *De scienses occultes*. 207 р.

(2) Родиною магіи почитается Персія и основою дуалистическая религія Зарвастра, гдѣ играютъ главную роль посредствующіе добрые и злые духи. Это вѣрно только въ томъ отношеніи, что это тайное искусство развилось здесь, благодаря особому характеру реалгіознаго міросозерцанія, съ особенною силою и имѣло особенно сильное вліяніе на послѣдующее состояніе магіи въ Европѣ. См. *De scienses occultes*, par E. Salverte. Paris, 1856.

при всѣхъ крайностяхъ антропологического и космическо-демонического политеизма, идеи единой основы и причины всего сущаго, единаго Бога. Не будучи въ состояніи безъ помощи откровенія мыслить безконечную, всеобъемлющую и всенаполняющую, но въ тоже время отличную и отдѣльную отъ міра личность, человѣкъ начинаетъ мыслить Бога какою-то необъятною, ведосягаемою, все объемлющею въ себѣ и все изъ себя, изъ своего существа производящую бездною, безличною, изъ которой все выходить и въ которую все возвращается. За этимъ естественно является мысль о тожествѣ человѣческой природы съ божественною и стремленіе соединиться съ Божествомъ посредствомъ созерцанія и т. п. Если мистики антропологического направлениія бесѣдуютъ съ покойниками, видятъ ихъ загробное жилище и стремятся другихъ сдѣлать способными къ этому, если мистики направлениія демонологического видятъ злыхъ духовъ, бесѣдуютъ съ ними и повелѣваютъ ими, то мистики теософы хвалятся обыкновенно созерцаніемъ самого Бога лицемъ къ лицу. Мистицизмъ антропологической и демонологической сами по себѣ не связываются необходимо съ теософіею и пантейзмомъ, и могутъ существовать независимо отъ нихъ; но теософія всегда почти вмѣшается въ себѣ и всѣ остальные формы мистицизма, и духовидѣніе вмѣстѣ съ боговидѣніемъ всегда почти составляетъ качествомъ мистика теософа. Какъ первыя двѣ формы мистицизма выражаются въ особаго рода практикѣ, мнимомъ вліяніи на міръ духовный, выражаются некромантіею и магіею, такъ и теософія имѣть свою мистическую практику, которая обыкновенно называется *теургіею*. Теургія состоитъ въ совершеніи всякихъ чудесныхъ дѣйствій, пророчествъ и вызываній духовъ не дѣйствіемъ какихъ-либо второстепенныхъ служебныхъ силъ, а силою самого Божества, съ которымъ теургъ мыслить себя единственнымъ и нераздѣльнымъ.

Какъ первоначальная и основная форма міросозерцанія, мистицизмъ не только преобладаетъ, но без-

условно господствуетъ въ первыя эпохи развитія че-
ловѣка, когда сумма его положительныхъ реальныхъ
знаній объ окружающемъ его мірѣ весьма незначитель-
на , едва достаточна для удовлетворенія самыхъ па-
сущихъ потребностей жизни. Онъ господствуетъ въ
древнемъ мірѣ и доводится до крайности даже у на-
рода озаренного свѣтомъ божественнаго откровенія .
Незнаніе законовъ самыхъ простыхъ явленій природы
и преобладаніе вслѣдствіе этого фантазіи надъ мыслю
заставляетъ постоянно народъ Божій разрывать и раз-
ширять предѣлы таинственнаго данные въ откровеніи и
погружаться въ крайній мистицизмъ языческаго суевѣ-
рія. Но очень рано возникаетъ и рационализмъ, и въ си-
лу указанного закона на первыхъ же порахъ является
сь тѣмъ большею крайностью и радикальностю, чѣмъ
сильнѣе и нелѣпѣе былъ самый мистицизмъ: онъ яв-
ляется прямо въ формѣ самого грубаго материализма и
атеизма. Уже во времена Давида и Соломона находятся
представители этого отрицательнаго направлениія (Еккл.
3, 19). Есть также слѣды его изъ весьма глубокой
древности у всѣхъ древнихъ народовъ востока, осо-
бенно у индійцевъ, которые въ интеллектуальномъ раз-
витіи далеко опередили всѣ другіе народы востока. На западѣ, въ Греції рационализмъ и отрицаніе явля-
ются съ самымъ началомъ философіи и, начавшись ю-
нійскимъ материализмомъ, постепенно развиваются до
чисто механическаго возврѣнія на вселенную у Демо-
крита и за тѣмъ переходятъ въ софистический сенсуа-
лизмъ и скептицизмъ. Напрасно Сократъ и особенно
великій ученикъ его Платонъ стараются ввести мисти-
ческій элементъ въ философію въ разумныхъ предѣ-
лахъ, освободивъ его отъ всего нелѣпаго и неоснова-
тельнаго. Система Платона имѣла огромное вліяніе
впослѣдствіи, потому что въ ней въ первый разъ въ
древнемъ мірѣ явилась идея истинной философіи, стре-
мящейся объединить въ себѣ основанія и главныя
направлениія человѣческаго духа, пытавшейся дать пол-
ное и всестороннее удовлетвореніе всей природѣ че-

ловѣка и въ силу этого обаятельно дѣйствующая до-
селе па умы широкіе и глубокіе развитыя натуры. Но
она не въ силахъ была подавить дальнѣйшее разви-
тие рационализма. Равновѣсие мистического и рациона-
листического нарушается уже у Аристотеля. Изуми-
тельная масса эмпирическихъ свѣдѣній, рѣдкая, почти
безпримѣрная сила аналитической дѣятельности ума это-
го мыслителя заставляютъ его игнорировать мистиче-
ской элементъ и приводятъ въ концѣ концовъ, если не
къ матеріализму, то къ довольно бѣдной формѣ деизма.
Послѣ него развитие рационализма возрастаетъ съ не-
обыкновенною силою. Его ученики приходятъ прямо
къ матеріализму, который и овладѣваетъ на вѣкоторое
время всею умственою жизнью, въ формѣ какъ эпiku-
реизма, такъ можно сказать и стоицизма, сопровожда-
емый скептицизмомъ въ самой крайней формѣ (пирро-
низмъ). Не только переполненная мистицизмомъ народ-
ная религія, но и все таинственное подвергается на-
смѣшкѣ и изгоняется изъ міросозерцанія. Но съ тѣмъ
вмѣстѣ начинается, передъ временемъ пришествія Спа-
сителя, реакція. Подавленныя, осмѣянныя, втоптанныя
въ грязь высшія стремленія человѣческаго духа, въ
виду рационалистического пустословія, воскресаютъ во
всей силѣ и величинѣ и возникаетъ первая коллизія ми-
стицизма съ рационализмомъ, при чёмъ мистицизмъ бы-
стро достигаетъ крайняго предѣла. Прежде всего воз-
никаетъ симпатія къ платонизму, пифагореизму и восто-
чнымъ мистическимъ міровоззрѣніямъ и изъ смѣщенія
ихъ возникаетъ съ одной стороны неоплатонизмъ съ
его экстазомъ, боговидѣніемъ и демонологіею, за тѣмъ
неопиѳагореизмъ съ его чудесами и теургіею. Духовид-
цы и маги занимаются мѣсто философіи и привлека-
ютъ къ себѣ всѣхъ и каждого. Съ другой стороны,
подъ непосредственнымъ вліяніемъ уже христіанства
развивается такъ называемый гностицизмъ съ его мі-
ромъ эоновъ и плиромою, съ царствомъ свѣта и тьмы,
съ его психиками и пневматиками, гностицизмъ пре-
вратившій всю жизнь вселенной въ какую-то фанта-

стическую сказку. Христіанская религія, спасая и обновляя человѣка, какъ откровенное уповаємыхъ извѣщеніе и вешчей обличеніе невидимыхъ, даетъ человѣку полное удовлетвореніе интеллектуальныхъ стремлений его къ таинственному и въ тоже время полагаеть строго определенный предѣль мистицизму. Она открываетъ, насколько это возможно и необходимо человѣку, тайну существа Божія, отношеніе человѣка къ Богу, таинственное общеніе съ Нимъ въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ и постоянную связь посредствомъ благодати Духа Святаго. Она даётъ достаточное понятіе о загробномъ бытіи и будущей судьбѣ человѣка, указываетъ ему средство общенія съ міромъ усопшихъ въ молитвѣ и съ міромъ высшихъ духовъ въ высоконравственной, святой жизни. Но виѣ этихъ предѣловъ она не стѣсняетъ разума человѣческаго, она предоставляетъ ему все, чтѣ не выше его, т. е. научное познаніе объ окружающемъ его мірѣ и соединеніе всего пріобрѣтенного въ одно персидѣльное и живое цѣлое съ истинами и тайнами вѣры. Такъ какъ истина христіанская—истина откровенная, данная, а не пріобрѣтенная, всегда неизмѣнна и едина, между тѣмъ какъ наука есть нѣчто постоянно находящееся въ процессѣ образованія и совершенствованія: то эта послѣдняя, объединяющая истины рациональныя и таинственные истины вѣры дѣятельность разума должна быть постоянно на прогрессивныя процессы, должна быть своюю особеною для каждого времени, для каждой эпохи, въ которую получается значительное приращеніе эмпирическихъ знаній, измѣняющее многія эмпирическія воззрѣнія. Каждая эпоха христіанскаго міра должна необходимо имѣть свое христіанско-научное, откровенно-философское міровоззрѣніе, свою христіанскую философию, соданіе которой должно бытъ послѣднею цѣлію и завершеніемъ умственной дѣятельности каждой эпохи. При этомъ очевидно таинственное, мистическое, данное уже, какъ откровеніе, должно оставаться всегда неизмѣннымъ и давать неподвижную точку

опоры и связь всѣи пріобрѣтенія разума. Мистическое слѣдовательно не должно и не можетъ развиваться и совершенствоваться въ своемъ содержаніи, и опытъ многихъ вѣковъ дѣйствительно показалъ, что разумъ человѣческій ничего болѣе или лучше не можетъ пріобрѣсти въ этой области, чѣмъ то, что дано въ христіанскомъ откровеніи. Всего лучше и совершеннѣе произведеній былъ этотъ процессъ сліянія вѣры и знанія христіанскими философами первыхъ вѣковъ—отцами и учителями Церкви. Они объединили всю сумму современныхъ имъ знаній рациональныхъ и поставили ихъ въ гармонію съ истинами вѣры, принимая за истину только то, что несомнѣнно дано въ откровеніи, и въ человѣческомъ знаніи—то, что не противорѣчило откровенной истинѣ. Эта послѣдняя часть ихъ построенія была временною, по самой сущности дѣла, и страдаетъ недостатками, ошибками и ложными представленіями, свойственными наукѣ того времени; но цѣлое тѣмъ не менѣе—съ формальной стороны представляеть образецъ истинной философіи. Но рядомъ и въ одно время съ этимъ сліяніемъ божественного и человѣческаго, таинственного и рациональнаго развиваются и въ христіанскомъ мірѣ крайности. Съ одной стороны, разумъ пытается совершенно овладѣть таинственными истинами вѣры, свести ихъ въ разрядъ понятыхъ истинъ, и этимъ стремлениемъ производится то явленіе, которое можно назвать христіанскимъ религіознымъ рационализмомъ. Изъ него порождаются ереси въ родѣ арианства, несторіанства и т. п. Съ другой стороны, является стремление раздвинуть данные въ откровеніи предѣлы мистического, проникнуть дальше и глубже въ міръ таинственного и недостижимаго, и отсюда проистекаетъ явленіе извѣстное подъ именемъ христіанской мистики. Не довольствуясь общеніемъ съ Божествомъ посредствомъ таинствъ, молитвы и пр., люди хотятъ осознательного, видимаго общенія, постояннаго, очевиднаго и чудеснаго изліянія даровъ Духа Божія. Это незаконное желаніе порождаетъ ложныхъ

пророковъ, ложныя откровенія и служить источникомъ множества мистическихъ ересей древнихъ и новыхъ. Послѣ VIII вѣка въ Церкви восточной православной было, какъ извѣстно, только весьма небольшое количество случаевъ мистического и рационалистического уклоненія въ крайности; но исторія западной церкви полна этими уклоненіями. Послѣ своего отдѣленія отъ восточной, западная церковь никогда не была въ состояніи въ своемъ учении уравновѣсить мистической и рационалистической элементы. Она всегда старалась прежде всего дѣйствовать на чувства и фантазию вѣрующихъ и покровительствовала самой крайней и суетѣрной вѣрѣ въ чудесное; съ другой стороны она отдала истины вѣры въ распоряженіе одного человѣка (папы) и сдѣлала въ томъ или другомъ смыслѣ индивидуальный разумъ критеріумомъ откровенной истины; поддерживая въ самыхъ крайнихъ проявленіяхъ мистическая стремленія, она принимала подъ свое покровительство и схоластику, которая стремилась доказать, понять, объяснить всѣ тайны и преклонялась предъ Аристотелемъ. Въ силу отсутствія того равновѣсія между рациональнымъ и мистическимъ, какое мы видимъ въ учени православномъ, западная церковь необходимо должна была прибѣгнуть къ насильственнымъ мѣрамъ, къ искусственнымъ средствамъ объединенія ихъ. Потому-то постоянное уклоненіе въ схоластической рационализмъ съ одной стороны, развитіе крайнихъ мистическихъ стремленій и теорій съ другой и неустанная дѣятельность инквизиціи съ третьей—составляютъ главные моменты внутренней жизни западной церкви въ средніе вѣка. Развиваясь постепенно у Бернарда клервосскаго (†1153), Гуго-Сентъ-Виктора, Ричарда-Сентъ-Виктора, Исаака Стэлльскаго, Бонавентуры, Эккарта, Таулера, Генриха Сузо († 1365), мистика незамѣтно переходитъ въ протестантизмъ, гдѣ скоро проявляется и доселъ продолжаетъ проявляться въ самыхъ крайнихъ формахъ.

Рядомъ съ христіанскою мистикою, которая всегда отличалась теософскимъ характеромъ, въ средніе вѣка во всей силѣ господствуетъ мистицизмъ языческій, особенно демонологической формы. Никогда люди не боялись такъ демона, какъ въ это темное время ученаго невѣжества, и никогда такъ не вѣрили въ его могущество. Самое благочестіе, молитва и вся вообще религіозная жизнь мотивировалиась гораздо болѣе страхомъ передъ силами ада, чѣмъ внутреннею потребностю, любовию и благоговѣніемъ къ Богу. Никогда также въ такой мѣрѣ не было развито стремленіе воспользоваться могуществомъ демона для достиженія различныхъ земныхъ цѣлей и не пользовались такимъ почетомъ некромантія и магія, хотя всякое подозрѣніе въ связи съ демономъ и въ волшебствѣ неминуемо вело на костеръ. Но къ концу среднихъ вѣковъ, рядомъ съ этимъ языческимъ, вульгарнымъ мистицизмомъ, развивается оригинальная форма мистики у людей научныхъ, алхимиковъ и натурфилософовъ, главнымъ образомъ подъ influenceю іудейскихъ каббалистическихъ теорій. Представителями этого рода мистики служатъ Бернардинъ Телезій, Отона Кампанелла, Теофрастъ Царацельсъ, Іеронимъ Карданъ, Фанъ-Гельмотъ, Робертъ Флудль и др. Люди эти стояли выше народныхъ предразсудковъ, плохо вѣрили въ злыkhъ духовъ и волшебство. Они видѣли во всѣхъ явленіяхъ міра дѣйствие матеріальныхъ таинственныхъ силъ, точнѣе—тончайшихъ жидкостей или даже одной жидкости и всѣми силами старались добыть эту жидкость въ чистомъ видѣ. Они были увѣрены, что въ такомъ случаѣ въ ихъ рукахъ будетъ тайна всей жизни природы и они будутъ въ состояніи производить сами все то, чтѣ производится природою. Тогда, думали они, въ ихъ рукахъ будетъ бессмертіе, вѣчная юность, богатство, счастье, всѣ блага міра. Проникая всю вселенную, эта таинственная сила жизни особенно сосредоточивается въ человѣкѣ, создавая и оживляя его тѣло и служа непосредственнымъ орудіемъ бессмертнаго божествен-

наго духа, частичка Божества (*mens*). По мнѣнію Джордано Бруно, это—тончайшая „духовная матерія“; Телезій называетъ ее *spiritus*, который обитаетъ въ порахъ (*meatus*) нервовъ и мозга; Кампанелла называетъ *spiritus tenuis, mobilis, lucidus, calidus*; по Парцельсу—это звѣздный духъ (*archeus*), облекающій бессмертную душу прозрачною, тонкою оболочкою; Іеронимъ Карданъ держится подобнаго же мнѣнія. Фанъ-Гельмотъ тоже видѣть въ этой силѣ свѣтовое начало и называетъ—*archeus, aura vitalis*, изъ котораго состоитъ тонкое тѣло, непосредственно облекающее въ человѣкѣ бессмертную душу ⁽¹⁾). Фанъ-Гельмоту удалось однажды даже видѣть этого архея.

XV и XVI вѣка, такъ называемая эпоха возрожденія, составляютъ золотой вѣкъ средневѣковой мистики. При всеобщемъ антагонизмѣ противъ схоластики, она получаетъ господство во всѣхъ областяхъ жизни и дѣятельности. Но съ XVII вѣка начинается ея паденіе, и со времени Вѣкова въ Декарта преобладающимъ постепенно становится раціонализмъ. Онъ проникаетъ во всѣ области жизни и знанія и стремится уничтожить всюду все мистическое и чудесное. Главнымъ исходнымъ пунктомъ и главною опорою этого раціонализма новаго времени служить новая астрономическая система міра. До XVI вѣка земля представлялась величайшимъ тѣломъ въ мірѣ и центромъ всей вселенной не только въ нравственномъ, но и въ физическомъ смыслѣ ⁽²⁾). Небесный сводъ ее покрывающій и на нее опирающійся—съ солнцемъ, луною и звѣздами представлялись существующими только для земли и ея царя—человѣка. Это представление особенно благопріятно было для мистицизма всѣхъ родовъ и видовъ. Въ силу его, тайна всѣхъ

⁽¹⁾ Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, T. III, 120, 349, 354, 443, 445—46, 464—468 SS.

⁽²⁾ Только весьма немногіе мыслители не признавали этого, именно: изъ древнихъ—Филолай, Цеагоръ, Архимедъ, изъ средневѣковыхъ—кардиналъ де-Куза,

тайнъ,—Божество, какъ бы оно ни понималось, должно было обитать очень близко къ землѣ, изключительно заниматься ею и лучшимъ созданіемъ своимъ—человѣкомъ, постоянно вмѣшиваться въ явленія и события міровой — земной жизни и особенно жизни человѣка. Міръ служебныхъ духовъ и міръ душъ человѣческихъ долженъ былъ помѣщаться, такъ или иначе, тоже весьма близко къ землѣ и ея обитателямъ, окружать ихъ и направлять своею невидимою дѣятельностью и влияниемъ. На этомъ именно главнымъ образомъ и держится крайній, едва понятный мистицизмъ всѣхъ языческихъ религій. Божество, по ихъ понятію, слишкомъ близко къ человѣку, — обитаетъ или на небесномъ сводѣ, или даже на землѣ; и потому принимаетъ самое мелочное и живое участіе въ жизни и судьбѣ человѣка, хлопочетъ о немъ, является ему постоянно, учитъ его всему полезному и пріятному, устрояетъ его жизнь общественную и сеянную, даетъ законы, любить и ваграждаетъ его, гнѣвается на него, преслѣдуєтъ и казнить, все это въ буквальномъ смыслѣ. Служебные духи обитаютъ въ лѣсахъ, на поляхъ, въ самыхъ жилищахъ людей, души умершихъ — подъ ногами, въ подземномъ царствѣ: съ ними встрѣтиться всюду весьма легко и удобно. Откровенная религія, какъ іудейская, такъ и христіанская, стоитъ неизмѣримо выше всѣхъ языческихъ, какъ въ пониманіи вселенной, такъ и въ представлениіи Божества. Небо — въ священномъ Писаніи обитель Бога—не есть видимый сводъ небесный, а премірная область, недоступная не только взору, но и мысли человѣческой; положеніе земли во вселенной не имѣеть никакого значенія для откровенной истины⁽¹⁾, тогда какъ большая часть языческихъ рели-

(¹) Немногія мѣста священнаго Писанія, относящіяся къ этому предмету, могутъ быть весьма удобно объяснены въ смыслѣ новой галіоцентрической системы и она во всякомъ случаѣ болѣе гармонируетъ съ христіанскимъ, вообще откровеннымъ міровоззрѣніемъ, чѣмъ геоцентрическая.

гій стоять и падаютъ вмѣстѣ съ геоцентрическою системою міра. Но люди, въ разныя времена раскрывавшіе откровенную истину, не могли удержаться на такой высотѣ и, въ темныя времена всеобщаго невѣжества среднихъ вѣковъ, геоцентрическое міровоззрѣніе мало помалу связано было до такой степени тѣсно съ христіянскою религіею, что западная церковь сдѣлала изъ него чуть не догматъ вѣры⁽¹⁾. Открытиями Коперника (1543), Галилея, Кеплера, Ньютона совершенно низровергнуто было геоцентрическое міросозерцаніе, и вселенная предстала предъ человѣкомъ совершенно въ другомъ видѣ. Оказалось, что бесконечное пространство наполнено безчисленнымъ множествомъ міровъ, подобныхъ нашей планетной системѣ, что не только планета, на которой обитаетъ человѣкъ, но и цѣлая система, къ которой она принадлежитъ,—въ сравненіи со всѣми необъятными количествомъ громадныхъ міровъ — представляетъ ничтожную, едва замѣтную величину, ничтожное звѣно, въ необъятномъ механизмѣ вселенной. Что же такое человѣкъ среди этой необъятной вселенной и что такое всѣ его гордыя вѣрованія относительно себя самого и того сравнительно меленькаго шара, на которомъ онъ съ ужасающею быстротоюносится въ пространствѣ, воображая, что стоять на немъ неподвижно въ центрѣ вселенной! Человѣкъ исчезаетъ въ этой вселенной и долженъ отказаться отъ мысли, что все создано и существуетъ для него—вотъ первый выводъ, сдѣланный изъ новыхъ открытій. Съ утвержденіемъ его въ умахъ людей неизбѣжно явились вопросы: правда ли, что Творецъ міра такъ близокъ къ человѣку, какъ это думалось доселѣ? возможно ли Его откровеніе и явленіе человѣку? когда

(1) Ученіе Коперника было предано въ западной церкви анаемѣ, какъ «ложное пнеагорово ученіе, совершенно противное слову Божію»; Джордано布鲁о за защиту его сожженъ на костре; Галилей подвергся публичному покаянію и по смерти лишился быть погребенія.

вся вселенная движется и живетъ безъ всяаго вмѣшательства Божества, по вѣчно-неизмѣнныи законамъ, возможно ли непосредственное вмѣшательство Его въ жизнь такого ничтожнаго существа, какъ человѣкъ? возможны ли чудеса—нарушеніе естественнаго міроваго порядка? Большинство передовыхъ и весьма влиятельныхъ мыслителей XVII и XVIII вѣковъ отвѣчали на эти вопросы необинуясь отрицательно. Отсюда легко сдѣланы были выводы, которыми уничтожалось всякое откровеніе, всякая религія въ смыслѣ таинственной связи человѣка съ Богомъ и міромъ духовнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ изгонялось все мистическое изъ міра и жизни человѣка. Такъ сложилась основная форма раціонализма новаго времени, известная подъ именемъ *дeизма эпохи просвещенія*. По ней вселенная есть только совокупность физическихъ силъ и Бога нѣть въ мірѣ: Онъ виѣ міра, какъ *primum movens*. Создавши міръ, Богъ предоставляетъ его самому себѣ и не можетъ измѣнить самаго ничтожнаго явленія во вселенной и въ жизни человѣка, не нарушая гармоніи цѣлаго, не разрушая своего созданія. Всюду въ мірѣ и въ жизни человѣка царить непобѣдимый, мертвый *законъ* и нѣть здѣсь мѣста дѣятельности воли и разума. Если самъ Богъ стоитъ виѣ міра и вдали отъ него, то тѣмъ менѣе могли бы вмѣшиваться въ жизнь міра и человѣка какія-нибудь низшія разумныя силы, если бы даже онѣ и существовали; но ихъ нѣть и быть не можетъ. Міръ ангельскій—это продуктъ восточной фантазіи, демоны — олицетвореніе, несоответствующее ничему дѣйствительному⁽¹⁾). Эти воззрѣнія свободныхъ мыслителей и либераловъ (*freethinker, esprit-fort*) зародились въ Англіи и постепенно развивались у Гербарта, Шербюри, Блоунта, Коллинза, Тиндаля, Моргана, Чобба и многихъ другихъ въ свя-

(¹) Изложеніе дейстической доктрины см. въ *Diction. de Theologie*. T. 1, 485 р.

за съ философскимъ эмпирисмомъ Бэкона, сенсуализмъ Локка, Юма, Герцля и др.; изъ Англіи они перешли во Францію и достигли высшей степени своего развитія у Волтера и энциклопедистовъ, а оттуда распространились по всей Европѣ и отправили интеллектуальную жизнь цѣлой эпохи ⁽¹⁾). Навстрѣчу этому разрушительному движению идетъ и подаетъ ему руку также идеалистическая философія, развившаяся на почвѣ и подъ прямымъ вліяніемъ протестанства, философія, которая отвергала всякое преданіе, начиная съ скептицизма и въ концѣ концовъ въ той или другой формѣ приходила къ тому же отрицанію всего таинственнаго въ мірѣ и къ деизму ⁽²⁾). Первые деисты, отвергая все таинственное въ мірѣ, признавали еще субстанціальность и бессмертіе человѣческой души, хотя и издѣвались надъ ученіемъ о загробной жизни, о блаженствѣ и мученіяхъ; но мало помалу деизмъ выродился въ чистѣйшій атеизмъ и материализмъ, полнымъ выраженіемъ котораго служитъ знаменитая *Système de la nature*, где все сводится къ простому механизму, даже безъ *primum movens*.

Никогда мистический элементъ въ мірѣ созерцанія и жизни не подавлялся еще съ такою силою и никогда раціонализмъ не получалъ такого широкаго распространенія и всеобщаго признанія въ образованномъ мірѣ, какъ въ XVIII вѣкѣ: благодаря масонскимъ ложамъ, которые усвоили себѣ основныя идеи деизма, онъ проникаетъ даже въ низшіе необразованные классы. Нужно было такое страшное потрясеніе, такое доведеніе на практикѣ раціонализма *ad absurdum*, какъ первая французская революція, чтобы отрезвить образованную Европу отъ этого увлеченія и произвести сильную реакцію въ пользу мистицизма. Но и помимо этого, въ силу указаннаго историческаго закона,

⁽¹⁾ Gerzog, Realencyklopédie. Deismus. Геттнеръ, исторія литер. XVIII в. Шлоссеръ, исторія XVIII вѣка.

⁽²⁾ Dorner, Entwicklunggesch. d. Lehre von Person Christi.

мистицизмъ далъ себѣ почувствовать задолго еще до революціи: онъ развивается вмѣстѣ съ раціонализмомъ и тѣмъ рѣзче и сильнѣе становится этотъ послѣдній, тѣмъ сильнѣе возбуждается стремленіе къ таинственному и тѣмъ крайнѣе формы мистицизма. Въ одно по- чти время съ деистами выступаетъ съ своею теософіею, основанною на мніомъ откровеніи и проснѣщеніи свыше, Яковъ Бэмъ (\dagger 1624) (¹). Близко съ мистицизмомъ граничитъ также идеализмъ Беркли, направленный прямо противъ атеистовъ и раціоналистовъ, также система картезіанца Малебранша. За тѣмъ, кромѣ усиленія мистического направленія въ протестантствѣ и даже въ католичествѣ, съ конца XVII и особенно въ XVIII в., мистицизмъ воскресаетъ въ самыхъ дикихъ формахъ. Въ Германіи является общество маговъ и чудотворцевъ подъ именемъ розенкрайцеровъ; въ Англіи Джонъ Пордэйджъ созерцаєтъ Бога лицемъ къ лицу и даже вмѣщаетъ его въ себѣ, постоянно видѣть демоновъ и ангеловъ; нѣчто подобное же проповѣдуется его ученица Дженъ Лидъ. Во Франціи—полусумасшедшій, полу-шарлатанъ Сенъ-Жерменъ (ок. 1770), увѣрявшій, что онъ живетъ двѣ тысячи лѣтъ и никогда не умретъ, что онъ обѣдалъ у понтийскаго Пилата и состоитъ въ близкомъ общеніи съ міромъ духовнымъ, находилъ себѣ вѣрующихъ (²). Итальянецъ Іосифъ Бальзамо, магъ, теургъ, некромантъ и чудотворецъ, подъ именемъ графа Каліостро (1747—1795), объявляетъ себя повелителемъ ангеловъ и всѣхъ силъ небесныхъ, увѣряетъ, что онъ пришелъ возродить человѣчество, дарованіемъ своимъ послѣдователямъ вѣчной юности, совершаєтъ мнімыя чудесныя исцѣленія, угадываетъ мысли людей и пророчествуетъ. Во главѣ огромной свиты онъ совершає путешествіе по Европѣ отъ

(¹) Tenneman, Gesch. der Philosophie. B. X, 197 р. Cp. Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalt. B. III, 569—608 SS.

(²) Migne, Dict. de scien. occultes. T. II, 456 р. (49 Т. Encyclopedie Theologique).

Парижа до Варшавы, путешествие, которое похоже на какое-то триумфальное шествие, всюду находить множество поклонниковъ и желающихъ посвятиться въ таинства его религіи, быть приватными въ его „египетскую ложу“, во главѣ которой стоитъ онъ самъ подъ именемъ великаго князя ('). Объ немъ ходять самые нелѣпые мистические толки, въ которыхъ повѣствуется, что онъ бессмертенъ, что онъ даже существо высшее человѣка , что онъ присутствовалъ на бракѣ въ Канѣ галилейской и т. п. Особеннымъ успѣхомъ и вниманіемъ Калюстро пользовался въ самомъ, такъ сказать, горнилѣ рационализма — Парижѣ. Его называли здѣсь не иначе, какъ „божественный Калюстро (le divin Sagliostro) , носили на себѣ его портретъ, его знакомства и приятія въ его ложу искали самые либеральные и знаменитые мыслители и т. п. Все это факты весьма знаменательные и характеристические, но они не оставили по себѣ прочнаго слѣда въ исторіи и не отразились непосредственно въ послѣдующихъ явленіяхъ. Гораздо важнѣе и богаче послѣдствіями была дѣятельность знаменитаго шведскаго пророка, Сведенборга (1688—1772). Человѣкъ высокообразованный, серьезный и извѣстный ученый — математикъ и механикъ, онъ объявляеть себя пророкомъ и духовидцемъ. Онъ увѣренъ, что предъ нимъ открыты небо и адъ , жизнь которыхъ онъ наблюдаетъ непосредственно; онъ бесѣдуеть съ своими умершими знакомыми, приносить желающимъ извѣстія отъ родныхъ съ того свѣта , принимаетъ въ своей гостиной Вирgilія и другихъ замѣчательныхъ людей древности. Все это онъ описываетъ въ обширныхъ сочиненіяхъ и находитъ себѣ много сочувствующихъ, возбуждаетъ толки и ожиданія во всей Европѣ; наконецъ около его личности формируетъся цѣлая религіозная secta , которая распространяет-

(') Ibid. T. I. (48 T. Encyclop.). Калюстро схваченъ былъ инквизицію и окончилъ жизнь самоубійствомъ въ замкѣ св. ангела.

ся въ Европѣ и особенно Америкѣ и доселѣ считается большое число послѣдователей (').

Но, не смотря на успѣхъ свой, ни теософія Бэма и ему подобныхъ, ни алхимическая бредни Сент-Жермена, ни обставленная пышнымъ ритуаломъ теургія и психоманія Калостро, ни непосредственное созерцаніе міра духовнаго Сведенборгомъ, не могли дать сколько-нибудь прочнаго удовлетворенія стремлению къ таинственному. Мистицизмъ здѣсь являлся въ слишкомъ уже старыхъ, слишкомъ обычныхъ формахъ, надъ которыми слишкомъ уже много смыкались образованные люди новаго времени. Этотъ мистицизмъ былъ въ чору средневѣковымъ людямъ съ ихъ узкимъ міросозерцаніемъ, съ ихъ маленькою вселенною, съ ихъ неисчерпаемою легковѣрностію. Людямъ XVIII и XIX вѣка, для которыхъ вселенная необъятна, которые воспитаны на положительныхъ истинахъ естествознанія, которые привыкли виновѣтить только тому, что до-отично непосредственному опыту,—нужна была другая мистика и по содержанію и по формѣ, имъ нужно было такое откровеніе сверхчувственного и таинственнаго, возможность котораго была бы понятна для нихъ; которое было бы сообразно съ законами природы, дѣйствительность котораго могъ бы всякий повѣрить собственнымъ опытомъ. Вѣра въ непосредственное озареніе свыше, открывающее самыя сокровенные тайны вселенной, какъ и вѣра въ магическое вліяніе на міръ духовный мудреныхъ, но въ сущности совершенно безсмысленныхъ, словъ, фигуръ и обрядовъ не могла уже держаться въ умахъ долгое время, хотя и рождалась подъ вліяніемъ минутнаго увлеченія какимъ-нибудь поразительнымъ явленіемъ въ этомъ родѣ. Нужно было другое средство вызывать духовъ и проникать въ

(') О Сведенборгѣ см. Matter, Emmanuel de Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine. 1863. Der Geisterseher Swedenborg, übersetz v. Musäus. Этюды Шлейдена, Эман. Сведенборгъ. Христ., чтеніе 1866 г. ч. I.

міръ сверхчувственный, средство болѣе сообразное съ уровнемъ новѣйшаго знанія и міросозерцанія. Какъ-бы въ отвѣтъ на это требованіе, въ концѣ XVIII вѣка возрождается алхимической мистицизмъ конца среднихъ вѣковъ въ новой формѣ. Докторъ Месмеръ (1733—1815) провозглашаетъ открытие новой, доселѣ невѣдомой, хотя чисто физической силы, таинственно дѣйствующей во всей природѣ и особенно въ человѣкѣ, который можетъ вліять на нее силою своей воли и производить такія явленія, какія всегда относились къ области сверхъестественныхъ, т. е. чудесъ. Сила эта есть такъ называемый „животный магнитизмъ“ — тончайшая невѣсомая жидкость, разлитая повсюду. Открытие, теорія и практика Месмера, такъ называемый „месмеризмъ“ лежитъ въ основѣ всѣхъ главнейшихъ проявленій мистицизма въ XIX вѣкѣ, за изключеніемъ чисто-религіозныхъ, развившихся на почвѣ протестантства ученій, имѣющихъ въ своей основѣ главнымъ образомъ христіанскую эсхатологію ('). Впродолженіе слишкомъ полувѣка месмеризмъ постепенно развивается, сосредоточивая въ себѣ и около себя всѣ мистические элементы эпохи и стремленіе образованныхъ мистиковъ, и на высшей ступени своего развитія наконецъ является въ формѣ широкой и связной системы, именно — системы спиритизма. Месмеризмъ есть главный зародышъ, краеугольный камень этого интереснаго явленія: исторія месмеризма прямо переходить, какъ мы увидимъ, въ исторію спиритизма, сливаются съ нею и бросаетъ яркій свѣтъ на самыя главныя стороны, на самую сущность спиритской доктрины.

B. Снегиревъ.

(продолженіе будетъ)

(') Объ этихъ ученіяхъ см. сочиненіе Диксона: *Духовныя жены*.

НИКОЛАЙ, ЕПИСКОПЪ МЕӨОНСКІЙ XII ВѢКА, КАКЪ БОГОСЛОВЪ.

Николай, епископъ меөонскій, принадлежить къ образованѣйшимъ людямъ XII вѣка, да и извѣстенъ не столько по обстоятельствамъ жизни своей, сколько по своимъ сочиненіямъ. Епископская каѳедра его была въ мессенскомъ городѣ Меөонѣ (нын. Мосонѣ или Модонѣ), митрополіи патрасской. Неизвѣстно, сколько лѣтъ епископствовалъ. Изъ трактата его „о разногласіи при поставленіи патрарха и объ іерархіи“ слѣдуетъ заключать, что онъ уже занималъ епископскій престолъ въ 1147 году, къ коему относится помянутое разногласіе⁽¹⁾. Послѣ константинопольского собора 1156 года, на которомъ и онъ присутствовалъ, императоръ Мануиль посыпалъ его въ разные города для утвержденія вѣрующихъ въ православномъ исповѣданіи. И такъ какъ онъ въ сочиненіяхъ своихъ по этому случаю указываетъ на сѣдые свои волосы и старческій возрастъ, то, можетъ быть, и немного прожилъ послѣ собора.

Богословскія сочиненія Николая, страдая вѣсколько діалектическими тонкостями (дань духу времени),

(1) Разногласіе—по поводу возведенія на патраршій конст. престолъ жившаго на покоѣ архіепископа кипрскаго, Николая Музалона; говорили вѣкоторые, будто отказался разъ отъ престола епископскаго не можетъ занять другаго. Не смотря на защиту Николая меөонскаго, Николай Музалонъ, въ видахъ мира церковнаго, отказался отъ патраршества въ 1151 году.

и нюогда повтореніями однихъ и тѣхъ же мыслей и не-
точностями выражений, заслуживающими вниманія не только по отчетливости, остроумію и проницательности мысли, но и потому, что писаны были по требованію современныхъ ему обстоятельствъ; его сочиненія проливаются немало свѣта на умственную жизнь тогдашнаго времени. Между греческими христіанами еще не угасли преданія языческой древности (¹), и философія веоплатониковъ, сглаживавшая дебелость многобожія, еще увлекала многіе умы. Пытливость многихъ возбуждала новые вопросы касательно христіанскихъ догматовъ; а непрестанныя сношенія съ латинянами поддерживали необходимость выступать съ новыми обличеніями возникшихъ на западѣ заблужденій. Въ сочиненіяхъ Николая находимъ умные отзывы на важные вопросы, волновавшіе умы современниковъ его; его голосъ цѣніемъ былъ и послѣдующими богословами. Никифоръ Влеммидъ, скончавшійся въ 1272 году, сдѣлалъ такую оцѣнку трудамъ его: „Кто хочетъ видѣть не- поврежденный православный постановленія богоносныхъ отцевъ, апостольскія богоизложенія преданія, истиннѣйшія опредѣленія простой вѣры, идите къ мудрому учителю, новому Николаю, просіявшему въ Мессонѣ. Это мужъ, великий по добродѣтели, жившій въ обществѣ, какое одобряютъ Писанія, отецъ истинно-хорошихъ мыслей, которыми преслѣдовалъ злые ростки злаго сѣмени, обличилъ и опровергъ обольщающихъ словами болгуновъ, поразивши ихъ въ конецъ, и худо связанныя съти ихъ силлогизмовъ уничтожилъ, какъ паутину“ (Allatii de Ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione, pag. 682).

(¹) Особенно—между греческими учеными; известно, напр., что около 1083 года славившійся въ Константинополѣ Иоаннъ философъ возбудилъ между молодыми людьми такой энтузіазмъ къ язычеству, что одинъ изъ учениковъ его принесъ себя въ жертву богу Посидону, бросившись со скалы въ море (Supplementa hist. ecclesiae graecorum XI—XII вв. pag. 2. Tübingerae, 1832).

Изъ двадцати , извѣстныхъ нынѣ , сочиненій пастыря мессонскаго самое обширное, по оригинальности и глубокомыслию одно изъ замѣчательнейшихъ , есть его полемико-апологетическое твореніе „Опроверженіе богословскаго наставленія Прокла платоника“ (*Αναπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου πλατονικοῦ*), изданное Voemel'емъ въ 1825 году Francosurti ad Moenium. Предметомъ и цѣллю обличенія служить не самъ Проклъ , умершій еще въ 485 году, ни его сама по себѣ философія , но его философскія положенія въ примѣненіи къ истинамъ христіанской вѣры. Философія была въ модѣ, идеализированное язычество казалось возвышеніе простоты и ясности христіанства, и современники Николая, полагая мѣрило истини начала Прокловы, увлекались въ неправыя сужденія о предметахъ христіанского вѣроученія, высказывались открыто и доказывали несостоятельность и неосновательность христіанскихъ истинъ предъ судомъ разума,—самое христіанство примѣняли къ философіи, а не философію повѣряли христіанствомъ. Николай не стѣль нужнымъ доказывать неосновательность и безжизненность философскихъ началь Прокла, какъ произведеній его фантазіи и выводовъ изъ доступнаго намъ тварного мира; онъ только сопоставляетъ съ положеніями Прокла положенія христіанского вѣроученія, и хотя иногда показывается внутреннее противорѣчіе въ положеніяхъ противника, но главная цѣль у него—показать , сколько положенія Прокла противны догматамъ христіанскимъ и , значитъ , сколь нелѣпо руководствоваться ими въ познаніи истины. Неизмѣннымъ правиломъ истины поставляется у него голосъ Церкви—„истина, то есть, разумъ (*λόγος*) Церкви“; св. Григорій богословъ, Діонисій ареопагитъ и Іоаннъ дамаскинъ служатъ ему преимущественными руководителями въ философствованіи , но и самъ онъ не отказывается по мѣстамъ изслѣдовать предметъ, дѣлаетъ собственный замѣчанія и входить въ ученое объясненіе мѣсть Писанія. Полное заглавіе сочиненія таково:

„Опроверженіе богословскаго наставленія Прокла, платоническаго философа, чтобы читающіе не увлекались кажущеюся убѣдительностию его и не блазнились обѣ истинной вѣрѣ“.

Вотъ что говорится въ предисловіи: „Неудивительно , если язычники , ища человѣческой мудрости, упраздненной Христомъ, истинную, нашу мудрость считаютъ , какъ говорить божественный апостоль, буйствомъ (1 Кор. 1, 23), и разражаются громкимъ смѣхомъ надъ нами, когда предлагаемъ вѣру въ Распятаго и учителями называеиъ людей некніжныхъ и рыбарей: потому что , будучи людьми душевными , они, какъ говорить тотъ же апостоль, не принимаютъ того, чтѣ отъ Духа Божія (1 Кор. 2, 14), и , омрачивши умъ ложными мнѣніями , не въ силахъ обратить взоры къ блистающему свѣту истины. Но вполнѣ чудно, какъ даже тѣ , кои находятся внутри двора нашего, обогатились чрезъ призваніе ко Христу, получили благодать , сподобились божественныхъ тайнъ , послѣ того , какъ вкусили вѣшней мудрости или , можетъ быть, только пальцемъ коснулись ея , отдаютъ предпочтеніе чужому предѣ нашимъ. Они насмѣхаются надъ ясностю, простотою и безискусственностью напоего ученія, какъ надъ чѣмъ-то скучнымъ , и боготворять разнообразіе , двусмысленность и блескъ язычества , какъ что-то подлинно достойное уваженія и мудрое, не желая выразумѣть превосходное изреченіе: „ясное—мудрость, а не мракъ“. Отъ того происходитъ, что они во многомъ погрѣшаютъ, отступаютъ отъ правой вѣры и , увлекаясь софистическими доводами , впадаютъ въ богоопротивный заблуждeія. Чтобы этого не случилось со многими изъ моихъ современниковъ , я , имѣя въ виду, сколь многіе считаютъ заслуживающими изученія главы Прокла ликійца , надписанная имъ „богословское наставленіе“, призналъ нужнымъ съ точностю показать въ каждой изъ нихъ противорѣчія божественной вѣрѣ, приложивши и опроверженіе, коимъ обнаруживается хитрая, искусно прикрытая и потому для многихъ непримѣтная лживость.“

„И вотъ начинаю изслѣдованіе , не на мудрость свою положившись , ни побуждаясь тщеславiemъ явить свою образованность , пріобрѣтенную посредствомъ человѣческихъ наукъ (ибо не не сознаю собственного невѣжества , происходящаго и отъ естественной немоющи и отъ скудости знаний), а призвавши на помощь Слово , въ началѣ сущее у Бога и сущаго Бора (Іоан . 1, 1) , самомудрость , истинный свѣтъ , просвѣщающій и умудряющій слѣпцовъ , и отъ Него испрашивая слова во отверзеніе усть , и вѣруя принять , по Его истиннѣшему обѣщанію (Мар . 13, 11) , не слово только , но и уста и мудрость неодолимую . Сею-то вѣрою ограждившись , я съ дерзновенiemъ приступаю уже къ сужденіямъ объ истинѣ , хорошо зная , что не скажу ничего资料 of my own , а лучше — и не скажу , но , выражаясь съ пророкомъ , услышу , что речетъ (Пс . 84, 9) во мнѣ онъ вѣрный во всѣхъ словесахъ своихъ и преподобный во всѣхъ дѣлахъ своихъ (Пс . 144, 13) , уловляющій мудрыхъ въ лукавствѣ ихъ (Іов . 5 , 13) , котораго безумное мудрѣе человѣковъ (1 Кор . 1, 25) , который избралъ буихъ міра и чрезъ нихъ посрамилъ мудрыхъ и мудрость ихъ , какъ предсказалъ Исаія (29, 14) , погубиль , и смыслъ имянщихся быть смысленными отвергъ , котораго тайны сокрыты отъ мудрыхъ и разумныхъ , а младенцамъ открыты (Мате . 11, 25. 13, 11) .

„Ухитрялись жившіе послѣ Ноя и потопа при Ноѣ создать себѣ башню до небесъ , и обжигали для того плинѣы , нефть служила имъ цементомъ , и строили башню . А Ної , послѣ первого бытія спасшій въ деревянномъ ковчегѣ вторыя сѣмена жизни и за добродѣтель свою ставшій послѣ Адама началовождемъ міра , прообразовалъ Христа , началовождя и творца новаго творенія , древомъ крестнымъ утвердившаго новый для насъ ковчегъ , Церковь , и такимъ образомъ потопившаго грѣхъ и умертвившаго смерть , источившаго же намъ жизнь и спасеніе вѣчное чрезъ возрожденіе въ крещеніи и свое изъ мертвыхъ востаніе . Ухитрялись и жившіе послѣ Христа и евангельской пропо-

вѣди многіе иныхъ образомъ строить башню , шире вратъ ада разверзая уста свои противъ Церкви и благочестія , уста поднимая на небеса , а языкомъ полагая захватить землю побѣдо (сн. Пс. 72 , 9). Не менше другихъ , если не больше , и этотъ знаменитый во вѣнчай философіи и никому не желающій уступить первенства Проклъ: потому что не съ Аристотелемъ только , Платономъ , Пієагоромъ и другими мудрецами сумасбродствуетъ въ догматахъ ихъ лжейменной мудрости , но , сдѣлавшись очевидцемъ ⁽¹⁾ , таинникомъ и довѣренѣйшимъ слугою самихъ демоновъ , коихъ чтиль , какъ боговъ , онъ и самъ развелъ огонь и , сколько могъ , сильно разжигалъ свою ревность противъ благочестія . Въ томъ огнѣ обжигалъ и готовиль плинѣы , то есть , изъ всей еллинской учености собранныя и въ кучу сложенные мнѣнія , которыхъ связавши одно съ другимъ и изложивши въ 211 главахъ , построилъ башню ; вмѣсто смолы приспособивши умственныя доказательства . Посредствомъ такого сооруженія онъ думалъ не только взойти спѣшно на небо , но знаніемъ превзойти и пренебесные умы , достигнуть къ самому Богу , началу всего , и постигнуть Непостижимаго . Но Тотъ , который древнихъ наглецовъ и строителей башни смѣщеніемъ языковъ остановилъ въ предпріятіи , и сего новаго столпостроителя , безмѣрно хвалившагося превыспреннею высотою своею , возставивши его противъ него самого , смѣшаетъ , потрясетъ и сокрушить въ его искусственномъ зданіи ; а какъ , увидимъ .

„Этотъ мудрецъ , начиная предположенное себѣ дѣло , тотчасъ въ первой теоремѣ говорить : „всякая множественность какимъ-либо образомъ зависитъ отъ единицы“—конечно осмысливая нась , читателей Троицы , какъ почитающихъ множественность прежде единства или вмѣстѣ съ единоимъ . Въ пятой показываетъ , что

(1) Проклъ вѣрилъ въ свое непосредственное общеіе съ духовнымъ міромъ , подобно какъ и его предшественники—Плотинъ , Порфирий и другіе неоплатоники .

„во всякомъ случаѣ множественность зависить отъ единицы“, такъ какъ, т. е., множественность во всякомъ случаѣ есть часть единаго. А въ двадцать четвертой главѣ доказываетъ, что „первая единица совершенно непричастна“ и что „она только одна“— такъ какъ непричастна ничему, то есть — ни множественности, ни единству. Такъ опровергая самъ себя, онъ уловляется не только въ томъ, что одно и тоже называетъ причастнымъ и непричастнымъ, но что и единое дѣлаетъ множественнымъ, называя его то первымъ, то вторымъ, то третьимъ, и такъ далѣе: потому что необходимо во всякомъ случаѣ первому быть первымъ слѣдующихъ за нимъ. Но это яснѣ будетъ представлено нами, когда станемъ разбирать прочія главы и излагать мысль каждой изъ нихъ, противорѣчащую вѣрѣ нашей.

„Наконецъ нужно знать, что доказываемое имъ о единицѣ и множественности совершенно ни въ чёмъ не ослабляетъ нашего догмата о превысочайшей Троице, такъ какъ, выразимся съ великимъ Діонисиемъ⁽¹⁾, чтимый нами есть и единица и три, и ни единица, ни три, какъ превосходящій всякую множественность, не подлежащей счисленію, высшій всякаго слова и представлениія: потому что мы нисколько бы не чтили Его, если бы Онъ былъ постигаемъ нашимъ умомъ и словомъ. Но Онъ превыше не только нашего ума, а и всѣхъ пренебесныхъ и истинныхъ умовъ, какъ и называются они умными сущностями. Итакъ Божество Троицею признается у насъ, а равно и монадою⁽²⁾, и единицею, и не перестаетъ быть единственнымъ, будучи троичнымъ, и будучи троичнымъ, не перестаетъ быть единственнымъ, но пребываетъ неизмѣнно тѣмъ и другимъ. Ибо есть Троица, но не числомъ измѣряемая, а основа (主持召开) всякой троичности и мѣра всякаго числа; посему и не есть Троица, подлежащая счисленію, такъ

(1) Т. е. Ареопагитъ въ книгѣ «о Божественныхъ именахъ». 13.

(2) Монада — существо единственное и единичное въ своемъ родѣ.

чтобы называть ее и множествомъ, но Троица единая и единственная. И это—не по общему единству (потому что такие предметы подлежать счислению и сродны съ множественностью), а какъ самое единство.—Опять: Божество есть единица, но не безродная, ни совершенно неподвижная, но есть самая причина всякаго рожданія и движенія; потому что Оно есть существо само по себѣ рождающее и единое только первое самодвижное, такъ что не лишено прекрасныхъ слѣствий этого. Ибо, если безродно, то откуда рожданіе у другихъ? если неподвижно, то откуда движеніе? Или слѣдуетъ въ противномъ случаѣ допустить иную какую причину сего, и такимъ образомъ не было бы одной причины всего. А если причина всего одна, то необходимо ей быть и саморождающею и самодвижною. Посему единица, говоритъ Григорій богословъ⁽¹⁾, изъ начала подвигшись въ двойственность, остановилась на троичности. Вотъ почему единство, притомъ рождающее и самодвижное, троично; и вотъ почему троичность не подлежитъ законамъ о числахъ, а есть причина всякаго числа. Посему оная Троица, единственная и пресущественная, есть и единица, а лучше сказать—Самоединство“.

Такъ говорить нашъ авторъ въ предисловіи, кратко указывая на превосходство христіанскихъ доктринальныхъ и невозможность подчинять ихъ началамъ разума человѣческаго; тутъ же, хоть не довольно ясно, высказывается мысль о различіи безличнаго философскаго единаго отъ личнаго живаго Бога, источника всякой жизни. До насъ сохранился разборъ не 211, а только 199 положеній Прокла; для предположенной наименіи цѣли мы считаемъ достаточнымъ ограничиться свободно замѣчательнѣйшихъ мыслей и пріемовъ пастыря мессонскаго.

А. А.

(¹) Твореній св. Григорія богослова ч. 3, стр. 53 (изд. Москва, 1844).

СООБРАЖЕНИЯ

О СПОСОБАХЪ КЪ УСПѢШНѢЙШЕМУ ПРИВЛЕЧЕНИЮ НЕ КРЕЩЕННЫХЪ ИНОРОДЦЕВЪ КЪ ВѢРЬ ХРИСТОВОЙ – ДЛЯ СВЯЩЕННИКОВЪ КАЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ.

Въ предѣлахъ казанской епархіи, равно какъ и вообще въ восточной полосѣ Россіи, не говоря о многочисленныхъ поселеніяхъ татаръ магометанскаго исповѣданія, немало еще остается инородцевъ, язычниковъ, не просвѣщенныхъ христіанскою вѣрою. Обстоятельство это не можетъ не преисполнять самою сильною скорбію сердце человѣка православнаго, и заслуживаетъ неотложнаго и самого полнаго вниманія со стороны мѣстнаго духовенства, особенно священниковъ тѣхъ приходовъ, въ предѣлахъ которыхъ остаются еще не крещенные инородцы, язычники.

Господь нашъ Іисусъ Христосъ говорилъ о Себѣ, что Онъ приходилъ на землю, *призвать не праведныхъ, но грешныхъ на покаяніе*, что Ему подобаетъ привести во дворъ *овчий и такихъ овецъ, которые не суть отъ двора сего, да будетъ единъ стадо и единъ пастырь*, и что Онъ оставлялъ 99 овецъ, не заблудшихъ, для спасенія одной, заблудшой овцы. Примѣръ этой, самого Божественнаго Пастыреначальника, долженъ побуждать каждого православнаго пастыря, въ приходѣ котораго есть не крещенные инородцы, употреблять все свое стараніе къ просвѣщению таковыхъ

свѣтомъ вѣры Христовой, въ томъ упованіи, что обратившаго грѣшика, отъ заблужденія пути его, спасетъ душу отъ смерти и покрываетъ множество грѣховъ.

Чтѣ же должны дѣлать православные іереи, для успѣшнѣйшаго выполненія сей священной и важнѣйшей изъ своихъ пастырскихъ обязанностей?

1. Прежде всего молиться, непрестанно и искренне молиться Господу Богу, дабы Онъ, своею Божественною благодатию, располагалъ сердца невѣрующихъ къ св. вѣрѣ Христовой, — молиться объ этомъ дома, во время утреннихъ и вечернихъ моленій, — молиться въ храмѣ Вожемъ, особенно во время экзекуціи за оглашенныхъ, — молиться внутренно, каждый разъ, при встрѣчахъ съ невѣрующими, при видѣ жилищъ ихъ, или при посѣщеніи ихъ, — располагать молиться за нихъ своихъ прихожанъ, вѣрующихъ, особенно единоплеменныхъ съ невѣрующими, чтобы они усерднѣе просили Господа о томъ, чтобы въ ихъ обществѣ, въ родѣ ихъ, не оставалось ни одного невѣрующаго, но чтобы всѣмъ имъ, единымъ сердцемъ, и единими устами, славить и воспѣвать пречестное и великолѣпное имя Отца и Сына и Святаго Духа, отъныне и во вѣки вѣковъ.

2. Надобно живо сознавать, и постоянно имѣть въ виду, всему мѣстному духовенству, какъ вообще важность, высокость и святость своего служенія, такъ и особенность своего положенія въ краѣ, наполненномъ инородцами, и согласно сему вести жизнь особенно благочестивую, то есть, быть не внѣшне только исправными въ исполненіи своихъ служебныхъ обязанностей, но и стараться украшать внутреннее свое состояніе, своего потаинного въ сердцахъ человека, истинно христіанскими качествами и добродѣтелями, чтобы тѣль привлекать на себя и на всѣ свои дѣйствія особенное Божіе благоволеніе.

Заботясь же о себѣ, о собственномъ преуспѣяніи въ благочестіи, мѣстные іереи, вмѣстѣ съ тѣмъ, должны прилагать все свое стараніе и обѣ улучшения

нравственности своихъ домашнихъ, подчиненнаго изъ клира и всѣхъ своихъ прихожанъ, православныхъ, за которыхъ должны будуть дать отчетъ на судѣ Божиемъ,—должны внушать всѣмъ, и каждому изъ нихъ, вездѣ, въ храмахъ Божиихъ, въ домахъ ихъ, при посвѣщениіи ихъ съ св. крестомъ или съ требами, особенно же во время исповѣди, чтобы всѣ они жили по заповѣдямъ Божиимъ, и никакими пороками не подавали соблазна невѣрующимъ, помня, что *сore тьма, отъ кого соблазнъ происходит.*

Всѣмъ намъ, православнымъ христіанамъ, какъ духовнымъ лицамъ, такъ и мірянамъ, живущимъ въ здѣшнемъ краѣ, никогда не должно забывать, что мы окружены сотнями тысячъ невѣрующихъ, магометанъ и язычниковъ, которые не понимаютъ св. нашей вѣры, но смотрятъ на нашу жизнь, и по ней судятъ о нашей вѣрѣ. Какой же тяжкій грѣхъ будетъ на душахъ нашихъ, если, чрезъ порочную жизнь нашу, будетъ *хулииться имя Божие во язычникахъ?* Отъ насъ по преимуществу требуется, да просвѣтится *сокровище наша*, проявляющійся въ добродѣтельной жизни, *предъ людьми невѣрующими.* Благочестивая жизнь христіанъ болѣе всего можетъ расположить невѣрующихъ къ православной вѣрѣ и побудить принять сію вѣру, чтобы вмѣстѣ съ нами прославлять *Отца нашего небеснаго.*

3. Народное образованіе вообще должно быть важнѣйшимъ предметомъ заботливости христіанскаго пастыря. Религія христіанская есть религія свѣта и не любить жить во мракѣ. Посему приходскій пастырь, въ здѣшнемъ краѣ, необходимо обращать и на этотъ предметъ особенное вниманіе. Съ полною охотою, съ любовью, по долгу своему и по совѣсти, безъ всякихъ мірскихъ расчетовъ, должны они преподавать предоставленные имъ предметы въ училищахъ, учрежденныхъ земствомъ или правительствомъ, въ школахъ братства святителя Гурія и т. под. Гдѣ же нѣтъ таковыхъ школъ, тамъ они должны заботиться

ся, при посредствѣ приходскихъ попечительствъ, или собственными стараніями, съ помощію благотворителей, учреждать приходскія школы при церквахъ. Должны принимать и въ собственные дома, сколько возможно, дѣтей прихожанъ своихъ, особенно дѣвочекъ, какъ будущихъ матерей семействъ, для обученія и для нагляднаго ознакомленія ихъ съ жизнью, болѣе правильной и облагороженню, нежели жизнь простолюдиновъ; а равно и для взрослыхъ должны открывать въ домахъ своихъ собесѣданія, полезныя для нихъ и назидательныя. Жены, дочери, всѣ семейные священниковъ могутъ и должны помогать имъ въ исполненіи ими сего святаго долга. Да распространяется свѣтъ и да разсѣяется тьма въ предѣлахъ каждого христіанскаго прихода всѣми, зависящими отъ настоятеля его мѣрами.

Особенный же, при этомъ, долгъ приходского пастыря — позаботиться достигнуть того, чтобы каждый изъ прихожанъ его, каждый его сынъ или дочь духовные знали хотя сущность христіанской вѣры; знали бы напримѣръ: 1) что Богъ есть единъ по существу, во троиченіи въ лицахъ, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, что Онъ сотворилъ міръ и управляетъ имъ, — 2) что Иисусъ Христосъ Сынъ Божій по божеству родился прежде всѣхъ вѣковъ отъ Отца безъ матери, какъ свѣтъ отъ свѣта, наконецъ по человѣчеству родился отъ пресвятой Дѣвы Маріи, умеръ на крестѣ за наши грѣхи, но воскресъ, вознесся на небеса и опять придетъ на землю судить живыхъ и мертвыхъ, — 3) что тѣ, которые вѣруютъ во Христа, состоятъ въ союзѣ съ Нимъ, и имъ, ради страданій Христовыхъ, отпушкаются всѣ грѣхи ихъ, если они, покаявшись въ нихъ предъ отцомъ духовнымъ, стараются житьдержанно и благочестиво; напротивъ, невѣрующіе во Христа остаются во грѣхахъ своихъ, и сами должны будутъ за нихъ терпѣть наказаніе на томъ свѣтѣ, если вѣрою не соединятся съ Господомъ Иисусомъ Христомъ и не обрѣтутъ себѣ защиту въ Немъ.

Равнымъ образомъ, надобно постараться православнымъ пастырямъ, чтобы каждый изъ прихожанъ ихъ зналъ и все десять заповѣдей закона Божія, — зналъ бы, какая заповѣдь какія предписываетъ добродѣтели и какие запрещаетъ грѣхи.

Напрасно иные священники, въ сельскихъ приходахъ, затрудняютъ себя составленіемъ ораторскихъ проповѣдей о предметахъ вѣры и благочестія, и часто, не успѣвъ составить проповѣди по правиламъ риторики, совсѣмъ оставляютъ святое дѣло учительства. Да и успѣвающіе составлять такія проповѣди немного этимъ приносятъ пользы; простые слушатели, большою частію, не понимаютъ таковыхъ проповѣдей, и не столько поучаются, сколько услаждаются, слушая ихъ. Надобно, чтобы священникъ живымъ языкомъ, безъ книжекъ и тетрадокъ, бесѣдовалъ съ своими прихожанами, какъ отецъ съ дѣтьми, или какъ законоучитель въ приходской школѣ. Пусть, напримѣръ, онъ скажетъ имъ, что Богъ далъ намъ десять заповѣдей; что первая изъ нихъ читается такъ: *Азъ есмь Господь Богъ твой....* и проч., — произнесеть эти слова внятно, раздѣльно, громко, но съ величайшимъ благоговѣніемъ, какъ слова самого Господа; потомъ переведеть эти слова съ славянскаго на понятнѣйшій, русскій языкъ; повторить ихъ въ другой и третій разъ, чтобы все слушатели разсыпали и замѣтили ихъ; потомъ скажетъ имъ, что заповѣдю этой Богъ повелѣваетъ намъ дѣлать то-то и то-то, — какъ обѣ этомъ говорится въ пространномъ православномъ катехизисѣ, — и это также пусть повторить въ другой разъ; за тѣмъ пусть внушить слушателямъ своимъ исполнять то, чтѣ Господь повелѣваетъ намъ сею заповѣдю. — Вотъ и бесѣда, которая можетъ быть назидательною для простолюдиновъ, — да и не для простолюдиновъ только! — При другомъ богослуженіи, пусть опять, подобнымъ же образомъ, повторить слова первой заповѣди; скажетъ слушателямъ своимъ о томъ, какіе грѣхи запрещаются сю, какъ они безсмыслены и душепагубны,

и , въ заключеніе , внушить всячески остерегаться этихъ грѣховъ. Въ третій разъ , пусть еще повторить имъ текстъ той же заповѣди , съ переводомъ на понятнѣйшую русскую рѣчь; снова напомнимъ о томъ , что она повелѣваетъ и что запрещаетъ дѣлать , и за тѣмъ постарается расположить ихъ всегда помнить и исполнять ее. Такимъ же образомъ , пусть ведеть свои настырскія бесѣды о второй , о третьей и о проч. заповѣдяхъ , а также—о назидательныхъ событияхъ изъ св. исторіи , о сотвореніи міра , о грѣхопадевіи , потопѣ , о жизни патріарховъ , о новозавѣтныхъ событияхъ и праздникахъ , дѣлая , послѣ разсказа той или другой исторіи , нравственные выводы изъ нея , — и вообще о всѣхъ предметахъ вѣры и благочестія , о которыхъ онъ обязанъ преподать ученіе прихожанамъ своимъ. Пусть говорить всегда языкомъ простымъ , всѣмъ понятнымъ , избѣгая лишь грубыхъ , не употребляющихъ въ хорошемъ обществѣ словъ ,—въ инородческихъ же приходахъ , гдѣ мало понятна русская рѣчь , пусть говорить ихъ роднымъ языкомъ , — и неоднократно повторяетъ сказанное , пока не убѣдится , что бесѣда его достаточно понята. Желая , напримѣръ , научить прихожанъ , чтобы они правильно понимали тотъ или другой изъ великихъ христіанскихъ праздниковъ , священникъ можетъ еще въ день предпразднства , или въ ближайшій къ празднику воскресный день , разсказать прихожанамъ своимъ исторію предстоящаго праздника , и при этомъ внушить имъ , чтобы они приходили въ этотъ день въ храмъ Божій къ богослуженію. Потомъ въ самый праздникъ—напомнить имъ исторію празднуемаго события и наставить , какъ должно по-православному проводить весь этотъ день. Можно потомъ и въ попразднство , или послѣдующій за праздникомъ воскресный день , опять обратиться къ бесѣдѣ о томъ же праздникѣ и замѣтить своимъ дѣтямъ духовнымъ , если они не такъ провели праздникъ , какъ было внушено имъ , или одобрить ихъ послушаніе голосу пастыря своего. Только такое неоднократное обращеніе па-

стыря—учителя къ одному и тому же предмету можеть дать слушателямъ его твердое и болѣе или менѣе обстоятельное познаніе проповѣдуемой истины. Иная проповѣдь, въ средѣ людей простыхъ и неученыхъ, тоже, что твердая и неудобоваримая пища для младенцевъ, или мѣдь звенящая....

Кромѣ проповѣданія св. истинъ вѣры и благочестія всѣмъ своимъ прихожанамъ, можно рекомендовать священникамъ усматривать изъ прихожанъ своихъ, по одному человѣку изъ каждого селенія, благоговѣйнѣйшихъ и наиболѣе способныхъ,—этихъ людей постараться особенно приблизить къ себѣ, чтобы они могли, при болѣе частомъ обращеніи съ отцомъ своимъ духовнымъ, изучить законъ Божій съ большою подробностію и основательностію, и потомъ были бы способны, при обращеніи съ народомъ, и въ другихъ утверждать истинныя понятія о Христовой вѣрѣ и благочестіи, и такимъ образомъ были бы, такъ сказать, помощниками іероевъ въ распространеніи, въ приходахъ ихъ, свѣта Христова. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, проповѣдуя Евангеліе всѣмъ людямъ, кроме того собралъ около Себя 70 учениковъ, и изъ 70 особенно приблизилъ къ Себѣ 12, которые потомъ распроспостирили и утвердили на землѣ св. Петровъ Его. Почему же и служителямъ Церкви Христовой, для распространенія свѣта Христова въ своихъ приходахъ, не руководствоваться симъ примѣромъ своего Господа? Не надобно только придавать сему дѣлу никакой официальности, т. е. чтобы прихожане, болѣе другихъ наставляемые іереемъ въ вѣрѣ, и не думали о томъ, что они помощники его въ обученіи народа. Это устроится само собою; узнавши основательно ту или другую истину, они естественно захотятъ подѣлиться своимъ знаніемъ съ незнающими, какъ теперь иные невѣжды передаютъ другимъ свои суевѣрія. Когда же православные простолюдины будутъ хорошо знать и понимать свою вѣру: тогда они не только сами будутъ пламенно любить ее, но поревну-

ють, при помощи благодати Божией, привлекать ее к себе беседами своими и желающими, соседей своих, не только язычниковъ, но и самыхъ ожесточенныхъ враговъ христианства, магометанъ. Можно полагать даже, что мѣркы будуть имѣть болѣе успѣха въ этомъ, нежели сами священники, на которыхъ иновѣрцы, большою частію, смотрятъ съ предубѣждениемъ, почитая ихъ проповѣдниками официальными, или ищущими въ этомъ своего интереса.

Въ инородческихъ, преимущественно крещено-татарскихъ, приходахъ казанской епархіи немало есть школъ, учрежденныхъ братствомъ святителя Гурія, въ которыхъ учатъся въ большемъ частію несовершеннолѣтніе мальчики. Обучившись въ казанской крещено-татарской, а иные въ церковно-приходскихъ сельскихъ школахъ, читать, писать, пѣсть церковныя пѣсніи и также уразумѣвшіи смыслъ символа вѣры, молитвы Господней, десяти заповѣдей и т. под., эти юные 15 — 16 лѣтніе педагоги, въ содѣржимыхъ братствомъ школахъ, съ горячимъ усердіемъ стараются передать подобнымъ же имъ дѣтямъ, ученикамъ своимъ, всѣ свои познанія, и довольно успѣваютъ въ этомъ, такъ что дѣти въ тѣхъ селеніяхъ, гдѣ есть такія школы, отличаются отъ дѣтей селеній, гдѣ неѣтъ этихъ школъ, какъ люди образованные отличаются отъ дикарей. Примѣру этому могли бы подражать и всѣ священники, при содѣйствіи къ тому церковныхъ попечительствъ. Содержа въ сель при церкви главную приходскую школу, они могли бы учреждать и въ каждой приходской деревнѣ школы-отрасли, съ юными учителями. Эти школы-отрасли могли бы приготавлять учениковъ для главной приходской школы. Священнику достаточно бы было посѣщать эти школы-отрасли въ недѣлю разъ или два, только для наблюденія и должного руководства ихъ. Для образованія дѣвочекъ также могли бы быть открываемы школы-отрасли съ учительницами изъ дѣвушекъ, обучившихся въ домѣ священника. Попечительства же съ своей сторо-

ны должны снабжать эти школы азбуками и т. подобными книжками, для первоначального обучения, и поощрять усерднейшихъ и способнейшихъ учителей и учительницъ посильными наградами. Такимъ образомъ священникамъ легко достигнуть, что въ приходахъ ихъ въ непродолжительномъ времени люди юныхъ поколѣній всѣ были бы не только грамотными, но и получившими достаточное первоначальное религиозное воспитаніе.

4. Надобно приходскимъ священникамъ особенное приложить стараніе и о томъ еще, чтобы расположить и самихъ православныхъ своихъ прихожанъ — всѣхъ полюбить общественные богослуженія, совершающіяся въ храмахъ Божіихъ, чтобы они неопустительно посѣщали ихъ въ дни воскресные и праздничные. Къ этому при благолѣпіи, или по крайней мѣрѣ приличномъ, въ надлежащей чистотѣ, содержаніи храмовъ Божіихъ, весьма много могутъ содѣйствовать понятная, какъ выше было замѣчено, пастырская проповѣдь, благочинное и вполнѣ согласное съ уставомъ отправленіе церковныхъ богослуженій, а также и то, когда сами прихожане, при совершении богослуженій, участвуютъ въ чтеніи и пѣніи. Все это вообще и особенно хорошее пѣніе можетъ имѣть весьма важное значеніе, *въ дѣло привлечения иновѣрцевъ* къ вѣрѣ Христовой. Еще древніе отцы и учителя Церкви пользовались пѣніемъ, для отвлеченія своихъ современниковъ отъ еретическихъ собраній и для привлеченія ихъ къ Церкви православной. Въ наше время, при совершающихся въ отечественномъ клире преобразованіяхъ, необходимо приходскимъ пастырямъ обратить на этотъ предметъ особенное вниманіе.

Необходимо, чтобы настоятели церквей принимали всѣ зависящія отъ нихъ мѣры къ тому, чтобы дѣти прихожанъ ихъ, обучающіяся какъ въ народныхъ приходскихъ училишахъ, такъ и въ церковныхъ школахъ и въ ихъ собственныхъ домахъ, были обучены церковному пѣнію и, при посѣщеніи ими цер-

жизненныхъ богослуженийъ, были бы не только допускаемы къ сему, но и приглашаемы и поощряемы.

Впрочемъ и не однихъ только дѣтей можно приготавлять къ пѣнию въ церквяхъ на клиросахъ. Притомъ долго было бы дожидаться, пока дѣти выростутъ, и изъ нихъ образуются удовлетворительные пѣвцы для сельскихъ церквей. Всякий священникъ, если позаботится, можетъ теперь же, не отлагая этого св. дѣла до другаго времени, образовать пѣвцовъ для клироса и изъ взрослыхъ своихъ прихожанъ, даже и изъ неграмотныхъ. Для этого пусть, напримѣръ, онъ постарается развѣдать, кто изъ его прихожанъ отличается особыною охотою къ пѣнию и искусствомъ въ немъ? Потомъ способнѣйшихъ и благонравнѣйшихъ изъ нихъ пригласить къ себѣ, внушить имъ, чтобы они перестали пѣть какія-либо безсмысленная народныя пѣсни, но посвятили бы данный имъ отъ Господа талантъ на славословіе имени Божія. Можно думать, что послушные гласу своего отца духовнаго прихожане съ радостью примутъ это предложеніе.—Вопросъ въ томъ, кто и какъ обучить ихъ церковному пѣнию? Конечно—способнѣйший изъ членовъ причта, или и самъ священникъ, собирая ихъ для спѣвокъ раза два или три въ недѣлю. При средствахъ же, если въ своемъ клире способныхъ къ обученію пѣнія не окажется, можно пригласить для сего, за извѣстную плату, со стороны пѣвца, способнаго и другихъ обучать пѣнію. Нѣть особыной надобности обучать таковыхъ пѣвцовъ пѣнію партескому по нотамъ; не должно даже и допускать никакихъ напѣвовъ, неизвѣстныхъ прихожанамъ. Пусть церковное пѣніе совершается по тѣмъ напѣвамъ, которые доселѣ употреблялись въ той или другой церкви, и которые уже извѣстны прихожанамъ, къ которымъ привыкъ слухъ ихъ. Дѣло обучающаго—пріучить только вновь собранныхъ пѣвцовъ къ пѣнію стройному, т. е. чтобы они, при пѣніи, не отставали одинъ отъ другаго и не торопились, не перебивали бы другъ друга и не кричали, но всегда слушали бы за-

правляющаго пѣніемъ, прислушивались бы другъ къ другу, старались бы пѣть согласно и всегда благоговѣйно, помня, что дѣлаютъ дѣло Божіе, котораго нельзя совершать небрежно. Не надобно также торопить этихъ пѣвцовъ, чтобы они, въ скромъ времени, стали участвовать въ пѣніи, при всякихъ церковныхъ службахъ. Пусть сначала пріучаются согласно пѣть одну только литургію, да и литургію сначала не всю. Пусть, въ продолженіи нѣсколькихъ обѣденъ, поютъ только: „Господи помилуй“; потомъ: „святый Боже“; потомъ ободрившись и, такъ сказать, навыкнувъ стоять на клиросѣ, пусть начинаютъ пѣть: „Достойно есть яко воистину“, и т. д.—Черезъ годъ, черезъ два, эти неграмотные пѣвцы въ состояніи будутъ пѣть не только литургію, но и на всенощномъ богослуженіи „Хвалите имя Господне“, — могутъ быть пріучены, при пособіи канонарха, пѣть стихиры, а также и употребительнѣйшии ирмосы, наприм. „Отверзу уста моя“ и т. под. Такимъ образомъ не вдругъ,—во всемъ требуется постепенность и терпѣніе,—но не невозможно и изъ неграмотныхъ прихожанъ, при заботливости настоятеля церкви, образовать для сельской церкви довольно удовлетворительныхъ пѣвцовъ.

Между тѣмъ нерѣдкое упражненіе въ церковномъ пѣніи, нѣкоторый успѣхъ, одобренія пѣвцовъ отъ почетныхъ прихожанъ или отъ приходского попечительства, естественно будутъ располагать пѣвцовъ сихъ къ сему пѣнію такъ, что многіе изъ нихъ, и въ церкви, не будутъ уже пѣть народныхъ пѣсенъ, но въ минуты досуга и въ добромъ настроеніи духа будутъ пѣть пѣни церковныя, ирмосы каноновъ, богородичны и тому подоб.—Отъ нихъ пѣніе церковныхъ пѣсней можетъ перейти въ обычай и ко всему народу. Тогда храмы Божіи въ воскресные и праздничные дни не будутъ безъ богомольцевъ. Стройное пѣніе будетъ привлекать въ нихъ всѣхъ имѣющихъ досугъ прихожанъ. Можно надѣяться, что и лычи ствующие инородцы—особенно, если нѣкоторая умилительная и назидатель-

ныя изъ п'яної будуть переведены и будутъ рас-
п'еваться на ихъ родныхъ языкахъ,—скоро переймутъ
ихъ, будутъ сами п'ять ихъ, а это и приблизить ихъ
къ Церкви православной ⁽¹⁾.

5. Извѣстно, что у инородцевъ казанской епархіи
даже и тѣхъ, которые приняли вѣру Христову, нема-
ло еще остается обычаевъ, вынесенныхыхъ ими изъ язы-
чества. Конечно нельзя и, быть можетъ, небезопасно
сильно ревновать обѣ уничтоженіи этихъ обычаевъ
вдругъ, тѣмъ болѣе, что многіе изъ нихъ безвредны,—
каковы наприм. переѣзды изъ дома въ домъ предъ бра-
косочетаніемъ и т. под.; на такіе обычай приходскій
пастырь можетъ смотрѣть съ нѣкоторымъ равнодуші-
емъ. Но есть обычай жестокіе, вредные и безобразные,
которые противны благоразсудительнымъ не только
христианамъ, но и самимъ язычникамъ, и только пото-
му еще держатся, что не видно, чтобы были употреб-
ляемы провивъ нихъ настойчивыя мѣры ⁽²⁾. Долгъ па-
стыря позаботиться, — кромѣ краткихъ и отеческихъ
внушеній, направляемыхъ противъ такихъ обычаевъ,—

(1) *Примечаніе.* Для образования искусственныхъ руководителей
въ п'яни на клиросъ, гдѣ исаломщики, по безголосности или по
другимъ причинамъ, мало къ тому способны,—можно еще реко-
мендоввать приходскимъ попечительствамъ, способнѣйшихъ и бла-
гогравитѣйшихъ изъ прихожанъ, имѣющихъ усердіе п'ять на кли-
росъ, по желанію ихъ, отправлять на зимніе мѣсяцы въ епар-
хиальные монастыри, въ которыхъ они, при ежедневномъ посѣще-
ніи всѣхъ божественныхъ службъ, и при участіи въ оныхъ подъ
руководствомъ монастырского регента, могутъ практически пріу-
чаться какъ сами хорошему п'яню, такъ и руководству другихъ
къ согласному п'яню на клиросъ. И тѣмъ болѣе это нужно ить-
иѣ, что исаломщики, изъ окончившихъ курсъ семинаріи, будутъ
часто мѣняться при церквяхъ. Руководитель же клироснаго п'я-
нія изъ прикоманъ можетъ служить этому св. дѣлу постоянно и
за небольшое отъ приходскаго попечительства вознагражденіе.

(2) Каковы: пьянство на могилахъ родныхъ въ семикъ, или
обливаніе горячою водою живаго жеребенка, назначеннаго къ за-
кланию и т. под.

изыскать и другія , благопримѣнительныя, только отнюдь не раздражающія народнаго чувства мѣры , къ отмѣнѣ таковыхъ обычаевъ.

Такъ , напримѣръ , къ уничтоженію пьянства на могилахъ могло бы содѣйствовать совершеніе православнаго обряда поминовенія усопшихъ въ дни , назначенные для сего Церковю , сколь возможно , благочинное и торжественное. Для сего священники заблаговременно должны разъяснить прихожанамъ своимъ , что душамъ усопшихъ сродниковъ ихъ полезны за нихъ милостыня и безкровная жертва евхаристіи; пьянство же и объяденіе , при поминовеніи ихъ , имъ противны и оскорбительны и Богу непріятны. Кромѣ сего можно рекомендовать священникамъ , чтобы они постарались , чрезъ способнѣйшихъ пѣвцовъ изъ прихожанъ , научить , какъ можно большее число ихъ , пѣть хотя краткія молитвы , которая поются на панихидахъ , какъ то: „*Господи помилуй*“ , „*Со святыми упокой*“ и т. под. Потомъ , вмѣсто того , чтобы на каждой изъ могиль пѣть самимъ поспѣшнымъ образомъ литія , самое поминовеніе усопшихъ можно совершить такъ: въ назначенный для сего день , послѣ літургіи , священникъ съ причтомъ и со всѣми пришедшими поминать родителей прихожанами , съ зажженными у всѣхъ въ рукахъ свѣчами , въ преднесеніи креста Христова и нарочно приготовленной церковнѣй старостою кутіи , при тихомъ и умилительномъ всѣми присутствующими пѣніи ангельской пѣсни „*Святый Боже*“ , которая обыкновенно поется при началѣ панихиды , пусть выйдетъ на погость и , остановившись посреди его , на приготовленномъ мѣстѣ , отслужить не сиѣша общую за всѣхъ здѣсь погребенныхъ рабовъ Божіихъ , полную панихиду и притомъ такъ , чтобы вышеупомянутыя молитвенныя пѣснопѣнія пѣлись всѣми , присутствующими на панихидѣ и научившимися пѣть мірянами. По окончаніи сей панихиды пусть каждый изъ участвующихъ въ поминовеніи чинно подойдетъ къ часѣ съ

кутию, приготовленной старостою, и откусаеть онъ, въ присутствіи священника съ произнесеніемъ обычныхъ при семъ словъ: „*упокой Господи души усопшихъ сродниковъ моихъ въ царствіи небесномъ*“. Равнымъ образомъ могутъ быть выставлены здѣсь же кружки съ тѣмъ, чтобы прихожане могли вложить въ нихъ, каждый по усердію своему, кто что можетъ, какъ за труды причту и въ пользу церкви, такъ и въ распоряженіе приходскаго попечительства, на дѣла приходской благотворительности. Послѣ всего этого священникъ долженъ внушить находящимся здѣсь прихожанамъ, чтобы каждый изъ нихъ подошелъ къ могилѣ родныхъ своихъ, поклонился праху ихъ и, помолившись за нихъ Богу, съ миромъ возвращался въ домъ свой, и дома уже не позволяль себѣ никакихъ непохвальныхъ обычаевъ соединяемыхъ съ обрядами поминовенія, особенно воздерживался бы отъ питья хмѣльныхъ напитковъ, за упокой ихъ; во ежедневно утромъ и вечеромъ молился бы за усопшихъ родныхъ своихъ Богу, говоря: *упокой ихъ Господи въ царствіи небесномъ*, съ положеніемъ при этомъ земныхъ поклоновъ.

Можно думать, что, послѣ такого благочиннаго и торжественнаго поминовенія усопшихъ, участвовавшіе въ немъ прихожане не позволять себѣ осквернять могиль родныхъ своихъ пьянствомъ на нихъ и другими безобразіями, что въ другой разъ они явятся на такое поминовеніе съ большимъ усердіемъ и совершасть его еще торжественнѣе и благочиннѣе. Можно надѣяться даже, что и *язычествующіе инородцы*, особенно если вышеупомянутыя пѣснопѣнія будуть производиться неспѣшино, благоговѣйно и на родномъ ихъ языкѣ, узнавши о такихъ благочинныхъ и торжественныхъ поминовеніяхъ родителей, будутъ хотя изъ любопытства являться на оныя, и чрезъ это болѣе и болѣе располагаться къ св. православной вѣрѣ.

6. Извѣстно еще, что инородцы, чуваши и черемисы, отличаются неопрятностію въ обстановкѣ своей

домашней жизни; некоторые наприм. употребляют пищу изъ одной посуды съ собаками и т. под. Вследствие сего русские крестьяне, живущие съ ними въ сосѣдствѣ, пренебрегаютъ ими; рѣдко входятъ съ ними въ общеніе; въ родственная же связь они не вступаютъ почти никогда. Но было бы весьма странно, если бы, изъ-за этого же виновнаго неряшства, стала пренебрежительно относиться къ инородцамъ, православнымъ своимъ прихожанамъ, и духовный ихъ пастыры. Онь лучше, нежели кто-нибудь другой, знаетъ, что и они, возрожденные въ купели крещенія, столько же чисты предъ Господомъ, какъ и прочие христіане. Поэтому если кто, то отъ-то, равно какъ и всѣ домашніе его, должны обходиться съ инородцами не только не надменно или пренебрежительно, но съ самою сердечною любовию и привѣтливостю, какъ съ самыми меньшими братіями во Христѣ. „Не презирайте ни одного изъ малыхъ сихъ: ибо ангелы ихъ на небесахъ всегда видятъ лице Отца моего небеснаго“. Слова эти сказалъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, разумѣя подъ малыми въ особенности новопросвѣщенныхъ христіанъ.

Искреннею отеческою любовию къ инородцамъ, прихожанамъ своимъ, всегда привѣтливымъ и участливымъ съ ними обращеніемъ, съ отстраненіемъ всякихъ корыстныхъ видовъ, духовный пастырь можетъ привлечь къ себѣ сердца ихъ, пріобрѣтеть ихъ довѣріе. А тогда своими кроткими советами и наставленіями весьма много можетъ содѣйствовать къ улучшенію и самого виновнаго ихъ быта, по крайней мѣрѣ, къ уничтоженію тѣхъ грубыхъ ихъ обычаевъ, которые такъ противны въ нихъ ихъ русскимъ братіямъ во Христѣ.

Кромѣ того своимъ участливымъ отношеніемъ къ инородцамъ приходскій священникъ можетъ способствовать и къ желательному сближенію ихъ съ русскими. И если еще нельзя скоро достигнуть того, чтобы они охотно вступали другъ съ другомъ въ родство илотекое; то родство духовное, чрезъ принятіе дѣтей инородческихъ русскими отъ купели, при сердечной

заботливости и старанихъ объ этомъ приходского священника , можетъ установиться между ними скоро. Надобно только священнику наблюдать при этомъ, чтобы воспріемники и воспріемницы изъ русскихъ избирались инородцами не безъ его участія или совѣта, чтобы они были люди , отличающіеся благочестіемъ и благоразуміемъ въ своей жизни , — такие , которые по томъ могли бы имѣть доброе и просвѣтительное влияніе на своихъ духовныхъ родственниковъ.

При такихъ отношеніяхъ приходского священника къ православнымъ своимъ прихожанамъ, можно думать, что *и язычествующіе инородцы*, живущіе въ приходѣ его , скоро узнаютъ , что православный священникъ есть только исполнитель требъ , которыхъ они не понимаютъ , или сборщикъ руги или платы за требы, но есть истинный пастырь , дѣйствительно духовный отецъ , мудрый и попечительный наставникъ ихъ единоплеменниковъ , и естественно почувствуютъ въ себѣ влеченіе къ вѣрѣ христіанской, съ тѣмъ, чтобы и самимъ вступить подъ руководство доброго христіанско го пастыря.

7. Церковь Христова положила начало и всегда способствовала развитію общественной благотворительности. При храмахъ христіанскихъ изъ древности учреждались, кромѣ училищъ, больницы, богадѣльни, страннопріемницы. Это всегда привлекало къ храмамъ Божиимъ и къ самой вѣрѣ Христовой сердца человѣческія , по природѣ расположенные къ состраданію и милосердію. Подобныя же учрежденія и нынѣ всяка потребны, особенно въ приходахъ инородческихъ.

Правда, одному священнику, собственными своими стараниями, если не невозможно , то нелегко завести при своей церкви подобныя благотворительные учрежденія. Но въ настоящее время могутъ содѣствовать такому добруму дѣлу приходскія попечительства , которыми по Высочайше утвержденнымъ для нихъ правиламъ, и предоставлено это дѣло. Да и многаго ли будетъ стоить для попечительства выстроить при цер-

кви простой домикъ, для пріюта 5 — 10 приходскихъ бездомныхъ бѣдныхъ? Содержаться же могли бы бѣдные сіи собственными трудами съ помошцю доброхотныхъ подаяній, которыя всегда бывали и будутъ при христіанскимъ церквахъ. А между тѣмъ изъ этихъ лицъ, находящихъ себѣ пріютъ при церкви, если не всѣ, то нѣкоторые, руководимые священникомъ, могли бы служить, бесѣдами своими съ усердствующими къ нимъ прихожанами, къ уничтоженію суевѣрій и предразсудковъ и къ распространенію здравыхъ понятій о вѣрѣ и жизни между прихожанами. Равнымъ образомъ немногаго также стоило бы для попечительства или и для самого священника ежегодно запасать извѣстное количество лекарственныхъ растеній, ромашки, мяты, буковицы, шалфею, матъ-мачихи, липового цвѣта, крапивнаго корня, черемховой коры, березовыхъ почекъ и т. под., — хранить все это или въ упомянутой богадѣльнѣ, или у кого-либо изъ особенно человѣколюбивыхъ и благоразсудительныхъ изъ членовъ причта, или женъ ихъ, и употреблять для безмездной раздачи нуждающимся. Быть не можетъ, чтобы сіи и подобныя имъ человѣколюбивыя учрежденія при церквахъ Божіихъ остались не замѣченными инородцами, *еще язычествующими*. Когда же будуть замѣчаемы, то также будутъ располагать ихъ къ Церкви Христовой.

8. Наконецъ и вообще отъ христіанского пастыря требуется безкорыстіе въ прохожденіи имъ высокаго своего служенія; но особенно качествомъ этимъ должны украшаться священники такихъ приходовъ, которые окружены инородцами или иновѣрцами. Есть отзывы самихъ этихъ священниковъ о томъ, что нѣкоторые изъ язычниковъ потому еще не принимаютъ христіанской вѣры, что опасаются большихъ поборовъ съ нихъ со стороны мѣстнаго духовенства. Какое тяжелое нареканіе на служителей Христовой вѣры, и какъ унижаютъ себя и грѣшатъ тѣ изъ нихъ, которые подаютъ поводъ къ такимъ

нареканіямъ! Если бы приходскіе пастыри довольствовались своимъ небольшимъ жалованьемъ отъ казны и доброхотными, а не по положенной таксѣ , подаяніями отъ прихожанъ: то не были бы они богаты, но не были бы и бѣдны. Но за то, какою любовію, какимъ уваженіемъ они пользовались бы отъ своихъ прихожанъ, особенно если бы приложили все свое стараніе о благоустройствѣ своего прихода въ нравственномъ отношеніи! Какъ чиста и покойна будетъ ихъ душа и совѣсть при сознаніи, что они истинные пастыри Христовой Церкви, а не наемники, — какъ тогда будутъ святы, искренны и пламенны ихъ молитвы къ Богу! Не обѣдняютъ они отъ того, если не дополучатъ горсть руги отъ бѣднаго или скучаго прихожанина. Но за то, безкорыстiemъ своимъ пріобрѣтши къ себѣ всеобщую любовь и уваженіе , они , въ случаѣ какой-либо очевидной собственной нужды, не будутъ оставлены своими прихожанами; не будутъ оставлены и семейства ихъ , въ случаѣ рановременной смерти кого-либо изъ нихъ. Главное же то , что прекрасное это въ христіянскомъ пастырѣ качеству устранить одинъ изъ предлоговъ , *въ средѣ язычествующихъ* , чуждаться святой, православной Церкви. Да поможетъ же Господь Богъ, благодатию своею , всѣмъ служителямъ вѣры Христовой, особенно священникамъ инородческихъ приходовъ, украшаться симъ прекраснымъ истинно-пастырскимъ качествомъ!

Итакъ священникамъ, ревнующимъ о привлечениіи къ вѣрѣ Христовой живущихъ вблизи ихъ нѣвѣрующихъ , для успѣшнѣйшаго исполненія своего святаго дѣла, необходимо заботиться какъ о собственномъ большемъ и большемъ преусиѣніи въ благочестіи, такъ и о благоустройствѣ нравственной и религіозной жизни своихъ православныхъ прихожанъ. Безъ этого всѣ ихъ труды, по обращенію иновѣрцевъ къ Церкви Божіей, будутъ напрасны. Иновѣрцы не будутъ и слушать поученій ихъ о внутреннемъ содержаніи святой Христовой вѣры, когда во внѣшней жизни и во внѣш-

нихъ религіозныхъ обрядахъ православныхъ не будуть видѣть сторонъ, привлекательныхъ для нихъ.

9. Теперь, что же должны дѣлать, какія должны быть непосредственныя отношенія приходскихъ священниковъ къ самимъ этимъ иновѣрцамъ, которыхъ они обязаны приводить къ вѣрѣ Христовой?

А. Прежде всего такие священники должны позаботиться изучить тотъ языкъ, которымъ говорятъ окружающіе ихъ язычествующіе инородцы, чтобы въ себѣдованіяхъ съ ними всегда быть понимаемыми ими, и вмѣстѣ съ тѣмъ ознакомляться съ ихъ вѣрованіями, обычаями и домашнею жизнью, чтобы знать какъ хорошия, такъ и худыя ихъ стороны, и потомъ однѣ одобрять и поддерживать, а другія стараться исправить.

Б. Пользоваться всѣми случаями къ тому, чтобы входить въ сношениія съ ними. Если же не представляется такихъ случаевъ, то изыскивать ихъ. Проѣзжая, напримѣръ, мимо ихъ домовъ, находить тотъ или другой предлогъ посѣтить кого-либо изъ нихъ, равнымъ образомъ приглашать ихъ и въ свои дома и привинять со всякою ласкою и возможнымъ гостепріимствомъ. Словомъ, всячески стараться сблизиться съ людьми вліательными въ средѣ ихъ и пріобрѣсти къ себѣ ихъ расположение.

В. При сношениіяхъ съ ними бесѣдовать не о вѣрѣ только, но и о дѣлахъ житейскихъ, или о явленіяхъ природы, сообщая имъ вѣрнья и надлежашія понятія о сихъ предметахъ.

Г. Не позволять себѣ ни словомъ ни даже взгляду выказывать къ нимъ какое-либо пренебреженіе,— не глумиться надъ ихъ обычаями или вѣрованіями, какъ бы ни были они странны и противны христіанству, въ душѣ только сожалѣя о ихъ заблужденіяхъ. И тогда только, когда будетъ пріобрѣтено ихъ довѣріе, при удобныхъ случаяхъ говорить имъ о тщетѣ или вредѣ ихъ вѣрованій, но говорить серьезно, безъ всякихъ укоризнъ, насмѣшекъ и глумленій; иначе можно навсегда оттолкнуть ихъ отъ себя.

Д. Всегда съ должнымъ вниманіемъ, участіемъ и уваженіемъ относиться къ людямъ пожилымъ изъ нихъ, и съ особеною привѣтливостію и ласкою—къ дѣтямъ, чтобы они не бѣжали отъ священника, завидѣвъ его, но всегда бы радовались, наравнѣ съ христіанскими дѣтьми, увидѣвъ доброго и ласковаго батюшку-свя-щеника.

Е. Убѣждать иновѣрцевъ присыпать малолѣтнихъ дѣтей своихъ для обученія грамотѣ въ церковную или сельскую школу, гдѣ они могутъ озариться свѣтомъ Христовымъ и расположиться къ принятію св. православной вѣры.

Ж. Внушать и всѣмъ своимъ прихожанамъ—православнымъ, не гнушаться сосѣдями, иновѣрцами, но выражать къ нимъ любовь, какъ на словахъ, такъ и на дѣлѣ, помогая имъ въ ихъ нуждахъ.

З. При существованіи приходскихъ благотвори-тельныхъ учрежденій, аптеки, больницы, богадѣльни, не отказывать въ помощи въ сихъ заведеніяхъ и иновѣрцамъ, кто бы они ни были, язычники ли или магометане, помня, что все люди дороги Богу, какъ сотворенные по образу и по подобію Божію.

И. Не говорить съ ними о христіанской вѣрѣ тогда, когда они не расположены слушать о ней. Въ такомъ случаѣ лучше измѣнить предметъ бесѣды, начавъ говорить о чёмъ-либо такомъ, что могло бы быть поучительно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и пріятно для нихъ.

І. Не предлагать имъ принятія крещенія тогда, когда они никакъ не знаютъ Христовой вѣры. Не говорить только: „обратись въ нашу вѣру; ваша вѣра поганая“... Такая проповѣдь можетъ только раздра-жать и отталкивать иновѣрцевъ отъ Церкви Божіей, но никакъ не привлекать къ ней.

К. Когда бываетъ удобно говорить иновѣрцамъ о вѣрѣ Христовой, то говорить не много и не о многихъ предметахъ, чтобы они могли запомнить сказанное имъ и потомъ подумать о слышанномъ,—и го-ворить спачала о томъ, чтò особенно отрадно для

сердца человѣческаго или назидательно для жизни. Еванг. Іоан. гл. 14. 15. 16. Мате. гл. 5 и т. под.

Л. Употреблять всѣ мѣры къ тому, чтобы ино-вѣрцы, живущіе въ предѣлахъ того или другаго прихода, могли имѣть правильное понятіе о вѣрѣ Христовой, чтобы знали по крайней мѣрѣ о рожденіи и жизни Господа нашего Иисуса Христа, о его страданіяхъ и смерти за грѣхи всѣхъ людей, о Его воскресеніи, вознесеніи на небеса и о второмъ пришествіи, а равно и о нравственныхъ заповѣдяхъ христіанскихъ.

М. Стارаться распространять между невѣрующими здравыя и истинныя понятія о вѣрѣ Христовой не только самимъ священникамъ непосредственно, но и чрезъ благочестивыхъ, набожныхъ, понимающихъ вѣру Христову и имѣющихъ добрыя отношенія къ иновѣрцамъ, прихожанъ, внушая симъ прихожанамъ вести это св. дѣло съ усердiemъ и съ упованіемъ, что Господь вознаградить ихъ за этотъ аностольскій трудъ своими небесными милостями. Въ членъ же приходѣ еще быть такихъ способныхъ къ религіознымъ бесѣдамъ прихожанъ, долгъ священника своими особенностями собесѣдованиемъ съ избранными изъ прихожанъ образовать таковыхъ.

Н. Позаботиться о томъ, чтобы умѣніе пѣть умилительнѣйшія изъ христіанскихъ церковныхъ пѣснопѣній распространилось, хотя чрезъ дѣтей православныхъ, и между дѣтьми невѣрующихъ.

О. По соглашенію съ вліятельнѣйшими изъ прихожанъ православныхъ, а равно и съ расположеннымъ къ христіанству изъ самыхъ иновѣрцевъ, учреждать общественные молебствія объ обращеніи невѣрующихъ къ св. вѣрѣ Христовой.

П. Миссіонерамъ, присылаемымъ отъ братства святителя Гурія, оказывать всякое вниманіе и содѣйствіе съ своей стороны къ достижению святой цѣли — просвѣщенія свѣтомъ Христовымъ невѣрующихъ во Христа.

Р. Если Богъ поможеть кого-либо изъ невѣроявившихъ просвѣтить святымъ крещеніемъ; то имѣть о таковыхъ особенное попеченіе, чаще посѣщать ихъ въ ихъ домахъ, а равно и у себя принимать, чтобы болѣе и болѣе утверждать ихъ въ уразумѣніи истинъ вѣры Христовой,—подкрѣплять ихъ терпѣніе въ перенесеніи оскорблений отъ остающихся въ невѣріи, указывая на примѣры святыхъ, радовавшихъ въ своихъ страданіяхъ за Христа,—располагать ихъ, чтобы они оставались жить среди своихъ единородцевъ, отличаясь отъ нихъ святыми добродѣтелями, чтобы, какъ,—согласно притчѣ Христовой,—изъ зерна горичного выростаетъ большое дерево, такъ и чрезъ нихъ образовалось бы цѣлое общество христіанъ изъ ихъ единоплеменниковъ.

С. Можно бы также посовѣтывать — отъ инородцевъ нынѣ язычествующихъ, по обращеніи ихъ въ христіанство, не только не требовать ни руги и никакихъ вознагражденій за требы, но и, отъ себя ли, или отъ приходского попечительства, или изыскивая другіе способы, бѣднѣйшимъ изъ нихъ оказывать посильное вспоможеніе.

Т. Въ приходахъ же съ татарскимъ населеніемъ особенно стараться, чтобы все православные прихожане имѣли хотя краткія понятія о томъ, насколько христіанство выше и лучше магометанства,—чтобы они, православные, могли сообщать эти понятія магометанамъ, чтобы могли даже отражать возраженія магометанъ противъ вѣры Христовой. *Напримѣръ*, недоумѣвающимъ изъ магометанъ о томъ, какъ Богъ есть одинъ и вмѣстѣ троицей могли бы говорить: какъ солнце на небѣ, хотя изъ него происходитъ свѣтъ и исходить теплота, но оно одно есть солнце,—такъ и Богъ, хотя изъ него рождается Слово или Сынъ, и исходить Святый Духъ, но Онъ единъ есть Богъ.

Или: возражающимъ изъ магометанъ, будто Богъ не можетъ родить сына; она жены не имѣютъ благоговѣйно отвѣтить: Сынъ Божій рождается отъ Бога—

Отца не такъ, какъ люди раждаются отъ людей , но духовно, какъ свѣтъ раждается отъ солнца.— И какъ солнце никогда не бываетъ безъ свѣта и безъ теплоты; такъ и Богъ-Отецъ никогда не былъ безъ Сына Божія и безъ Святаго Духа. — И что сей Сынъ Божій, — пребывающій съ Богомъ Отцемъ и со Святымъ Духомъ вѣчно,— 1870 лѣтъ тому назадъ воплотился отъ пресвятой Дѣви Маріи, безъ мужа, и названъ былъ Іисусомъ Христомъ, по имени которого и мы называемся христіанами.

Или: магометанамъ думающимъ, *будто христіане почитаютъ богами святыя иконы*, говорить: святыя иконы не боги, и не угодники Божіи; но онѣ напоминаютъ намъ только о Богѣ и объ угодникахъ Божіихъ, которые изображены на нихъ , какъ книги напоминаютъ о томъ, чтѣ въ нихъ написано. — Почитаютъ же христіане иконы потому, что на нихъ изображены почитаемыя ими святыя лица. — Когда же христіане молятся Богу, стоя предъ иконами; то они просятъ, чтобы помиловала ихъ или помогла имъ не икона , такъ какъ она сама собою помочь не можетъ, а изображенные на иконѣ, живущіе же на небесахъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, или св. угодники Божіи.—Христіане когда молятся Богу, то только глазами взираютъ на икону, а душой бесѣдуютъ съ самимъ Богомъ.

У. Наконецъ, да не унываетъ, да не падаетъ духомъ добрый пастырь и усердный служитель Церкви Христовой, при безуспѣшности своихъ вѣропроповѣдническихъ трудовъ, и да не оставляетъ, по причинѣ этой безуспѣшности, своего святаго дѣла; но съ большою и большою ревностію да продолжаетъ его, помня, что *gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo*, а также и то, что дѣло апостола сѣять и сѣять сѣмя слова Божія, а возвращающій сѣмя есть Богъ!

E. B—нз.

СЛОВО

ВЪ НЕДѢЛЮ СЫРОПУСТНУЮ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХИЕПИ-
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВѢЛЖСКИМЪ, 7 ФЕВРАЛЯ 1871 г.

*Не медли обратитися ко Господу, и
не отлагай день отъ дне (Сир. 5, 8).*

Сей совѣтъ Премудраго весьма благовременно напомнить вамъ нынѣ, братіе. *Не хотліи смерти грѣшника, но еже обратитися и живу быти ему*—Господь милосердый опять призываетъ насъ къ обращенію отъ грѣховъ нашихъ, опять отверзаетъ намъ двери покаянія и объятія отеческой любви своей къ принятію насъ кающихся въ предстоящіе дни св. четыредесятницы.

Много разъ уже Господь давалъ намъ сіе спасительное время, сю весну душъ нашихъ. И конечно, были такие, которые пользовались надлежащимъ образомъ симъ даромъ ко благу и спасенію душъ своихъ, которые отлагали дѣла темныя въ свѣтлые дни поста и приносили искреннее раскаяніе во грѣхахъ, освѣщали и согрѣвали себя благодатію св. таинствъ, и орошенныя слезами покаянія души ихъ приносили цвѣты благихъ мыслей, чувствъ и намѣреній и плоды добрыхъ и богоугодныхъ дѣлъ, и такимъ образомъ преуспѣвали и возрастили во благодати Христовой, неозвращаясь на прежній путь грѣха. Но сколько было

и такихъ, которые, покаявшись во грѣхахъ и обратившись къ Господу въ дни поста, скоро опять впадали въ тѣ же или въ новые грѣхи, предавались тѣмъ же или другимъ порочнымъ склонностямъ и страстямъ! Немало было и такихъ, которые хотя и каялись, но не отъ сердца, неискренно и неглубоко съ затаенною мыслю и рѣшимостю не отставать отъ грѣха, а опять продолжать жить по прежнему. Были наконецъ, къ крайнему прискорбію, и такие, которые вовсе еще не думали и не хотѣли каяться, доселъ коснѣютъ во грѣхахъ и отлагаются покаяніе до булащаго неопредѣленаго времени.

Кто бы ты ни былъ, возлюбленный, къ тому или другому или третьему роду людей принадлежишь, внемли совѣту Премудраго: не медли обратитися ко Господу.—поспѣши воспользоваться вновь наступающимъ временемъ св. поста, чтобы покаяться во всѣхъ грѣхахъ своихъ, очистить совѣсть свою отъ мертвыхъ дѣлъ, разстаться навсегда съ порочными навыками и страстями своими, исправить жизнь свою, заглядивъ прошіе проступки противоположными имъ добрыми дѣлами, и положить начало новой, чистой и богоугодной жизни. Не медли о рашившися ко Господу, и не отлагай день отъ дне.

Не медли обратитися ко Господу: ибо не столь пагубно и противно Гогу впадать въ грѣхи, какъ медлить и когнѣть въ нихъ нераскаянно. Грѣшить свойственно немощи естества человѣческаго зараженнаго грѣхомъ прародительскимъ: къ сиѣтъ во грѣхахъ нераскаянно—свойственно діаволіской алобѣ и ожесточенію. Кто впадаетъ въ грѣхъ, тотъ дѣлаетъ это по неразумію по слабости воли, по увлечению плоти, по соблазну отъ міра по обольщению отъ діавола. Но кто каяеться въ грѣхѣ нераскаянно тотъ обнаруживаетъ въ себѣ пристрастіе къ нему и любовь къ злу, ненависть къ добру и намѣренное противленіе закону Божію и самому Господу Богу, давшему намъ законъ и повелѣвшему исполнять его, тотъ говоритъ въ сердцѣ сво-

еиъ къ Богу: *отстути отъ мене, путей твоихъ видати не хощу.* Посему-то не столько грѣхами напими оскорбляется безпредѣльная благость и долготерпѣніе Божіе, которая непрестанно призываютъ насъ и по- даютъ намъ всѣ средства къ обращенію и покаянію и ожидаютъ оныхъ, не столько ими раздражается безко- нечная правда Божія, угрожающая намъ неизбѣжнымъ судомъ и наказаніемъ за грѣхи, сколько коснѣніемъ въ грѣхахъ безъ раскаянія. Грѣшниковъ Господь милуетъ по неизреченной своей благости и прощаетъ ихъ кающіхся: но коснѣющихъ во грѣхѣ и не обращающіхся къ Нему съ покаяніемъ строго наказываетъ по праведному суду своему. Такъ самыихъ первыхъ грѣшниковъ—прадителей нашихъ Господь наказалъ такъ строго—изгнаніемъ изъ рая, отнятіемъ древа жизни- проклятіемъ замли въ дѣлахъ ихъ, осужденіемъ мужа на труды въ потѣ лица для пріобрѣтенія насущнаго хлѣба, жены на тяжкія болѣзни чадородія и наконецъ смертю—не столько за самій грѣхъ ихъ, сколько за коснѣніе и упорство въ немъ, за укрывательство отъ Бога въ то время какъ Онъ искалъ ихъ въ раю, за желаніе оправдать себя ложью и сложеніемъ вины другъ на друга. Такъ и Каина, первого братоубійцу, подвергъ Господь оной страшной казни не столько за грѣхъ его, сколько за упорство въ немъ послѣ того, какъ самъ Онъ отечески призывалъ Его къ сознанію грѣха и покаянію. Такъ и первый міръ наказанъ все- мирнымъ потопомъ послѣ того, какъ долготерпѣніе Божіе, призывающее людей чрезъ Ноя къ покаянію, исто- щилось. Такъ и іудеи, отвергшіе и распявшіе Мес- сію своего—Христа Спасителя, отвергнуты навсегда, градъ ихъ преданъ на попраніе языкамъ и сами они разсѣяны по лицу земли послѣ того, какъ Господь, безчисленными способами призывавшій ихъ къ вѣрѣ и покаянію, ожидалъ долго ихъ обращенія и—не дож- дался. Такъ Господь и во всѣ времена и теперь не- рѣдко предъ нашими очами премѣняетъ безконечную милость свою, ожидающую обращенія грѣшниковъ, на

неумытную правду свою, карающую грѣшниковъ, коснѣющихъ во грѣхахъ и нераскаянныхъ. *Милость бо и ини въ у Него, сказано въ словѣ Божиемъ, и на грѣшищихъ почиетъ прости Его.* Да не медлитъ же обратитися ко Господу всякий изъ насъ, братіе возлюбленные, и да не отлагаетъ день отъ дне.

Не медли обратитися ко Господу. Ибо чѣмъ дольше медлять въ семъ дѣлѣ, тѣмъ оно становится труднѣе. Больѣнь тѣлесная въ самомъ началѣ излѣчивается легко, а запущенная становится упорною, часто и неизлѣчимою. Съ долгами расплачиваться не такъ трудно въ свое время, а бывъ просроchenы они дѣлаются тяжелыми, иногда и неоплатными. Такъ и всякий грѣхъ нетрудно очищать и исправлять искреннимъ покаяніемъ и силою благодати Божией вскорѣ по совершеніи его; но коснѣніемъ въ немъ онъ укореняется въ душѣ, разстроиваетъ всѣ ея силы и дѣлается неудобоисцѣлимъ. Грѣхъ, долго не очищаемый покаяніемъ, обращается въ привычку и дѣлаетъ чѣловѣка рабомъ грѣха, убивая въ немъ силу свободной воли. Грѣхъ убиваетъ въ душѣ нравственное чувство и притупляетъ совѣсть, чѣмъ открываетъ путь ко всѣмъ родамъ грѣховъ и беззаконій, и дѣлаетъ человѣка безразличнымъ къ добру и злу, къ добродѣтели и пороку. Мало по-малу онъ погашаетъ въ душѣ вѣру и любовь къ Господу—единому законоположнику, судіѣ и мздовоздаятелю нашему, и поселяетъ вмѣсто того невѣріе къ Нему, рабскій страхъ и даже ненависть и ожесточеніе. Вотъ какъ опасно и пагубно коснѣніе во грѣхѣ! *Не медли же обратитися ко Господу* всякая душа христіанская, желающая спасенія своего, и *не отлагай день отъ дне.* Не медли наипаче ты, который имѣлъ несчастіе впасть въ какіе-либо тяжкіе, великие грѣхи, мертвящіе совѣсть и привлекающіе особенно гнѣвъ и судъ Божій; но не отлагай покаянія день отъ дне и ты, который говоришь, что нѣтъ у тебя на совѣсти какихъ-либо тяжкихъ грѣховъ, что ты не богохульникъ, не убійца, не хищникъ, не прелюбодѣй, не клятвопреступникъ,

а виновенъ только въ обыкновенныхъ человѣческихъ слабостяхъ и легкихъ прегрѣшенияхъ. О! это есть одно изъ самыхъ обыкновенныхъ лукавствъ и козней исконнаго лжеца и губителя душъ нашихъ діавола, одна изъ самыхъ гибельныхъ сѣтей его, которыми онъ запутываетъ христіанъ, внушая мысль, будто пагубны только тяжкие и великие грѣхи и они только требуютъ очищенія и тщательного исправленія покаяніемъ и исповѣдью, а о грѣхахъ, такъ называемыхъ легкихъ, можно будтобы и не беспокоиться слишкомъ, какъ маловажныхъ и извинительныхъ. Нѣть, братіе! всѣ грѣхи—и великие и малые прогибаютъ Бога и оскорбляютъ Духа Божія, живущаго въ насъ, хотя конечно одни болѣе, а другіе менѣе; всѣ они—мерзость предѣ. Господомъ, всѣ они — язва и гибель для душъ нашихъ, а потому всѣ требуютъ скораго очищенія и исправленія покаяніемъ, и Церковь внушаетъ намъ каяться въ грѣхахъ содѣянныхъ не только дѣломъ, но и словомъ, и мыслю, и намѣреніемъ, и пожеланіемъ, не только вѣданіемъ, но и невѣданіемъ, не только во-лею, но и неволею. Въ глазѣ не возможно терпѣть ни малѣйшей, попадней въ него соринки; иначе она по-вредить его, произведетъ воспаленіе и можетъ лишить навсегда зрѣнія. Око души нашей—совѣсть еще нѣжнѣе тѣлеснаго глаза. Ее притупляютъ и заглушаютъ и самые легкіе грѣхи; отъ нихъ, также какъ и отъ тяжкихъ, укореняется въ душѣ пагубная привычка ко грѣху; ими легко пролагается путь къ великимъ пре-ступленіямъ. Такъ царь Давидъ началъ нѣкогда съ легкаго и малаго—случайного и неосторожнаго воззрѣнія на чужую жену, и — кончилъ великими и тяжкими грѣхами прелюбодѣянія и убийства. При томъ одна песчинка сама по себѣ нетяжела; но многія тысячи и мириады песчинокъ, собранныхъ вмѣстѣ, составляютъ огромную тяжесть. Такъ и каждый легкій грѣхъ одинъ самъ по себѣ можетъ быть еще не такъ опасенъ и пагубенъ для души: но что сказать о множествѣ легкихъ грѣховъ, да еще непрестанно повторяемыхъ однимъ и

тѣмъ же человѣкомъ? Ибо чтѣ у насъ, по легкомыслию нашему, не считается малостю и легкимъ грѣхомъ? Холодность и лѣнъсть къ дѣламъ вѣры и благочестія у насъ — невеликій грѣхъ: небреженіе о молитвѣ домашней, о чтеніи слова Божія и поученіи въ законѣ Господнемъ — у насъ малость. Рѣдкое посѣщеніе храма Божія даже въ праздники, или и посѣщеніе, но неусердное, съ головою разсѣянною, съ сердцемъ влекущимся долу, а не горѣ, съ мыслями и чувствами и даже взорами не устремленными къ небу, а блуждающими по сторонамъ, и устами отверстыми не для одной молитви, а для пустыхъ разговоровъ — у насъ малость. Нарушеніе уставовъ Церкви, напримѣръ постовъ — у насъ невеликій, едвали даже и малый грѣхъ. Роскошь, расточительность на удовольствія плоти, на забавы и зрелища, суетность, изысканность и невоздержность въ пищѣ, въ одеждѣ и во всемъ, тогда какъ есть тысячи бѣдныхъ братій нашихъ, живущихъ въ голодѣ и холодѣ — у насъ невеликій грѣхъ. Трата драгоценнаго дара Божія — времени чрезъ провожденіе онаго въ праздности, или въ занятіяхъ пустыхъ, суетныхъ и бесполезныхъ — у насъ малость. Злоупотребленіе другимъ Божіимъ даромъ — слова, празднословіе, пересуды и осужденіе ближняго, ложь и обманъ — тоже малость. Вражда другъ къ другу, зависть, превозношеніе, своекорыстіе, любомощеніе, немилосердіе къ ближнимъ — тоже невеликіе грѣхи. Подумайте, братіе, сіи и подобныя малости и невеликіе, по нашему мнѣнію, грѣхи, умножившись у иного паче влась главы, какимъ тяжкимъ бременемъ должны лежать на душѣ его, достаточнымъ для того, чтобы увлечь ее прямо на дно адово! Какой ужасный должны образовать струпъ на душѣ, при которомъ не остается въ ней и мяста цѣлаго и здороваго, куда бы пластыри приложить или елей или обязаніе, по выражению пророка! *Не медли же, возлюбленный, обратитися ко Господу* не только отъ великихъ, но и отъ малыхъ грѣховъ своихъ. Во время пощенія тщательно осмотри свою

дупу во всѣхъ ея самыхъ сокровенныхъ изгибахъ не при тускломъ только снѣтѣ собственнаго своего сознанія , потемпеннааго самолюбіемъ и пристрастіемъ къ себѣ , но при свѣтѣ слова Божія . Въ потемкахъ или полусвѣтѣ въ иной комнатѣ можетъ казаться все чистымъ и будуть незамѣтны даже цѣлья , кучи сора . Когда же проникаетъ въ нее чрезъ какую-либо скважину солнечный лучъ , то открываются для глази мелчайшія пылинки , клубящіяся въ несметномъ множествѣ въ воздухѣ . Такъ и въ душѣ только при свѣтѣ Евангелія можетъ быть обличена для сознанія нашего вся нечистота ея грѣховная , все безмѣрное множество великихъ и малыхъ , тяжкихъ и легкихъ прегрѣшеній нашихъ . Отъ всѣхъ ихъ безъ изключения и должны мы очищать свои луши и омывать слезами покаянія , не щадя своего самолюбія , не жалѣя разстаться съ самыми любимыми нашими слабостями , съ самыми невинными , повидимому , пожеланіями и помыслами грѣховными , которые при всей инниой своей легкости все же ненавистны для Бога , преступны , отгоняютъ отъ насъ благодать Божію и лишаютъ насъ характера святости , какая подобаетъ истиннымъ христіанамъ , а потому и запрещаются 10-ю заповѣдю закону Божія ! *Не медли обратитися ко Господу , и не отлагай день отъ дне.*

Не медли обратитися ко Господу. Ибо кто промедлитъ и пропуститъ наступающую св. четыредесятницу , тотъ—Богъ знаетъ—дождется ли другой . Никто не заключаль завѣта съ смертию , никто не входиль въ договоръ съ Владыкою живота и смерти о томъ , когда послѣдуетъ кончина его и число дней его кое есть . И—какъ многихъ изъ братій нашихъ уже вѣть теперь съ нами , и не только тѣхъ , которые достигли престарѣнія или хотя преполовенія дней своихъ , но и юныхъ еще , бывшихъ во цвѣтѣ здоровья и крѣпости силъ и едва начинавшихъ жити ! Сколько было изъ нихъ и такихъ , которые восхищены нечаянно , быть можетъ неготовыми , медлившими своимъ обращеніемъ .

ніемъ, отлагавшии день отъ дня покаяніе! Кто знать,— быть можетъ, иные изъ нихъ, не успѣвъ получить благодатнаго напутствія въ ту жизнь чрезъ св. таинства Церкви, не успѣли и сердечно покаяться, и унесли съ собою всю тяжесть своихъ грѣховъ, въ коихъ за предѣлами сей жизни уже нѣть покаянія!. Убомимся сего, братіе, и не замедлимъ обратитися ко Господу. Вотъ Господь, за наши грѣхи и нераскаянность, опять по мѣстамъ казнить людей оными страшнымъ бичемъ, который не разъ посыпалъ прежде,— оною наглою смертною, которая въ особенности приходитъ какъ тать въ ноци и похищаетъ свои жертвы безъ всякаго разбора и внезапно. При видѣ сего бича Божія, какъ безумно и нечестиво говорить душѣ своей: *аждь, пїй, веселися!* Ямы и піемъ, утрь бо умремъ! Благость Божія, медлящая еще карать насъ, на покаяніе насъ ведетъ. Не замедлимъ же обратитися ко Господу въ настоящую св. четыредесятницу, и не будемъ отлагать своего говѣнія и покаянія день отъ дня, съ одной недѣли на другую, съ другой на послѣднюю. Тогда и Господь не замедлитъ отверзть свои отеческія объятія намъ кающимся, и еще далече намъ сущимъ отъ совершенного исправленія въ нашихъ прегрѣшеніяхъ, самъ поспѣшитъ на встрѣчу намъ своею благодатію, даруетъ намъ прощеніе грѣховъ въ таинствѣ покаянія, напитаетъ насъ преображеніемъ трепезою тѣла и крови своей въ таинствѣ причащенія, въ освященіе и утвержденіе во благодати и вѣчное спасеніе душъ нашихъ, и по прошествіи сихъ четыредесяти дней дастъ намъ достойно поклониться спасительнымъ страстямъ своимъ, и за тѣни введеніе насъ въ свѣтлую радость живоноснаго воскресенія资料 own. Аминь.

СЛОВО

ПО ПРИЧАЩЕНИИ СВ. ТАИНЪ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХИЕПИ-
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВЯЖСКИМЪ, 28 ФЕВРАЛЯ 1870 г.

*Возлюбль своя сущая, до конца воз-
люби ихъ (Иоан. 13. 1).*

Это сказалъ св. апостолъ Иоаннъ, возлюбленный—
шій изъ апостоловъ, объ Іисусѣ Христѣ. И по-истинѣ,
вся жизнь Господа и Спасителя нашего была единимъ
непрерывнымъ подвигомъ безпределной божественной
любви. Но вотъ когда явилъ Онъ верхъ и крайнюю
степень сей любви, вотъ когда, по замѣчанію евангель-
иста, Онъ, *возлюбль своя сущая въ мірь, до конца
возлюби ихъ:* на тайной вечери съ учениками, когда
преподалъ имъ, подъ видомъ хлѣба и вина, самое пре-
чистое тѣло свое и самую пресвятую кровь свою.
сказавъ имъ: *принимите ядите, сіе есть тѣло мое;
пийте отъ него все, сія есть кровь моя, и заповѣдавъ
творить сіе въ Его воспоминаніе до скончанія вѣка.*

Ахъ, по-истинѣ, ничего не можетъ быть больше
сего любви! „Какой пастырь, восклицаетъ св. Злато-
устъ, питаетъ овецъ членами собственного тѣла! Но
что я говорю—пастыры? Часто матери отдаютъ кор-
мить другимъ своихъ новорожденныхъ дѣтей, а Хри-

стосъ не сдѣлалъ такъ. Онъ питаетъ насъ собствен-
ною своею кровію”!

Сей-то безпредѣльной любви Господа Іисуса и вы
были нынѣ причастниками, возлюбленные. Преподавъ
вамъ нынѣ тѣло и кровь—тѣ же самыя, которая пре-
подалаъ апостоламъ на тайной вечери, Онъ — сладчай-
шій Спаситель нашъ, и въсъ до конца возлюбилъ.
Какъ съ апостолами тогда, и съ вами теперь — *Онъ*
желаніемъ возжелалъ ясти пасху, вотелъ въ двери
сердца вашего, отверзшіяся Ему въ минувшиѣ дни го-
вѣніемъ, покаяніемъ и исповѣдію грѣховъ вашихъ и—
вечерялъ съ вами. И конечно, сердца ваши въ эти
святыя минуты не только горятъ въ васъ внутреннею
радостію и утѣшеніемъ, какъ въ эммаусскихъ учени-
кахъ, когда они бесѣдошли съ воскресшимъ Госпо-
домъ на пути, не узнавши Его, но и *познали Его въ*
преломлении хлѣба, подобно имть же въ послѣдствіи,—
познали, что Онъ во истину есть Христосъ, Сынъ Бога
живаго, пришедый въ міръ грѣшныя спаси, что Онъ
точно есть любовь самосущая и безпредѣльная, что
Онъ точно есть жизнь наша, и радость, и блаженство
вѣчное.

Привѣтствуя васъ, возлюбленные, съ симъ вели-
кимъ и неизреченнымъ даромъ любви Божіей, молю
Господа, да соблюдетъ Онъ самъ своею благодатію
въ васъ сей безцѣнныій даръ цѣлымъ во всѣ дни жи-
вота вашего; да утвердитъ и плодоноснымъ сотворить
во всецѣломъ существѣ вашемъ сіе съмѧ нетлѣнія и
безсмертія; да силою святѣйшихъ таинъ, коимъ вы
пріобщились нынѣ, будете вы *святы и непорочны предъ*
Нимъ, какъ говорить апостолъ, и *самъ Богъ мира*
освятитъ васъ всесовершенныхъ во вселѣ, и *всесовѣ-*
ренъ вашъ духъ, и душа и тело непорочно въ прише-
ствіи Господа нашего Іисуса Христа да сохранится,
да пребудете непреткновенны среди всѣхъ соблазновъ
и искушений міра и плоти, и, по скончаніи св. четыре-
десятницы, радостно встрѣтите свѣтоносное воскресе-
ніе Господа; а когда Господь приведеть всѣхъ нась

отъ сея временныя жизни въ вѣчную , да сподобимся всѣ мы ясти отъ манны сокровенныя и отъ драꙑ животнаго , еже посредь рая Божія , и истѣе , полнѣе , совершеннѣе , непосредственнѣе , не подъ какими-либо уже видами , какъ теперь , причащающіяся святѣйшей пасхи нашей — Господа Іисуса , въ невечернемъ дни царствія Его!

И сіе вѣрно сбудется , ибо вѣрно есть обѣщавшій , отрещиши бо себѣ не можетъ , — говоритъ апостолъ , — сбудется , если только вы , возлюбленніи , сами благоугодны будете къ толико возлюбившему насъ Господу и за любовь Его безпредѣльную , нынѣ вамъ явленную , платить будете иелѣностно взаимною любовію , являя сію любовь ; — какъ того самъ Онъ отъ насть требуетъ , — въ прилежномъ и вѣрномъ исполненіи Его заповѣдей , въ храненіи себя всѣми силами отъ всякаго грѣха , въ терпѣніи скорбей и въ благолушномъ несеніи вслѣдъ за Нижъ креста своего , какой Ему будетъ угодно возложить на васъ , съ готовностю , если бы потребовалъ Онъ , отдать Ему и плоть за плоть , кровь за кровь и душу за душу , — въ дѣлахъ наконецъ любви къ ближнимъ нашимъ , облекшеся , какъ внушаєтъ апостолъ , *во утры щедротѣ , благость , смиренномудріе , кротость и долготерпѣніе , прощающе другъ другу , ложе и Богъ во Христѣ простилъ есть вамъ , ложе и Христосъ возлюбилъ есть насть , и предаде Себѣ за мы приношеніе и жертву Богу въ соню благоуханія . Сіи бо есть воля Божія въ всіхъ . Аминь .*

ПЕЛАГІАНСКІЙ ПРИНЦІПЪ ВЪ РИМСКОМЪ КАТОЛИЧЕСТВѢ.

Одно изъ самыхъ обыкновенныхъ и вмѣстѣ тяжкихъ обвиненій, возводимыхъ протестантами на римское католичество, состоить въ томъ, что вѣроисповѣдная система этого послѣдняго пропикуна пелагіанскими заблужденіями. Въ устахъ протестантовъ это обвиненіе несово съ справедливо. Они хотятъ видѣть пелагіанская заблужденія главнымъ образомъ въ догматѣ римско-католической церкви, что со стороны человѣка, какъ необходимо условіе его спасенія, вмѣстѣ съ вѣрою требуются и добрыя дѣла. Но находя въ этомъ догматѣ пелагіанская заблужденія, протестанты обнаруживаютъ только то, что ихъ усилия отстоять противоположное неправое мнѣніе, будто для спасенія человѣка съ его стороны ничего не требуется кромѣ вѣры въ искупительную силу заслугъ Христовыхъ, настолько же напряженны, насколько и тщетны. Что для спасенія нужны кромѣ вѣры и добрыя дѣла—это догматъ не одного католичества; таково вѣрованіе и вселенской Церкви. Основаніе къ обвиненію католичества однако же существуетъ; только оно лежитъ гораздо глубже, чѣмъ это кажется протестантамъ. Пелагіанство дѣйствительно есть въ римскомъ католичествѣ и срослось съ нимъ тѣсно и существенно, такъ что можетъ быть названо основнымъ принципомъ, который движетъ ложными воззрѣніями латинства. Имъ характеризуется не одинъ какой-либо частный пунктъ, но

общий строй всей въроиспovѣдной системы католичества, самыи духъ ея и коренное направлениe. Пелагіанская воззрѣнія занимаютъ въ этой системѣ такое существенно важное мѣсто, что отрѣшиться отъ нихъ для римскаго католичества значить потрясти свои доктрины въ самыхъ основаніяхъ. Настоящее разсужденіе составляетъ попытку показать присутствіе пелагіанскаго принципа въ католической системѣ, поставить съ нимъ въ связь главнѣйшія ея особенности, и т. о. выяснить несостоятельность римскаго католичества съ самой существенной стороны.

Основныя начала и сущность пелагіанскіхъ за-
блужденій извѣстны. Плодъ практическаго направления запада, пелагіанство явилось въ то время, когда христианство, выдержавъ борьбу съ восточными нападками на него со стороны язычества, было объявлено господствующимъ религіею, вслѣдствіе чего въ христианство многіе стали обращаться искренно. Одни оставляли язычество изъ опасенія преслѣдований со стороны государственной власти, взявшей христианство подъ свое покровительство, другіе — изъ чаянія милостей и наградъ отъ христианскаго правительства. Наплыvъ негодныхъ людей въ среду христианъ имѣлъ естественнымъ слѣдствіемъ порчу нравовъ и упадокъ духа вѣры. Многіе, принявши имя христианъ не искренно, а по расчетамъ, въ душѣ продолжали оставаться язычниками и, втайне придерживаясь языческихъ убѣжденийъ, отличались распущенностью въ жизни и лѣлахъ своихъ. Явилось даже направлениe, стремившееся возвести нравственную распущенность въ принципъ жизни. Когда со стороны ревнителей вѣры и благочестія слышались увещанія и обличенія, то нечестивцы извиняли себя слабостю человѣческой природы, ея крайнимъ грѣховнымъ поврежденіемъ и неспособностью противостоять искушеніямъ зла, и подъ этимъ предлогомъ уклонялись отъ всякаго усиленія и подвиговъ, нужныхъ для христианской добродѣтели. Строгимъ обличителемъ такого направления явился Пелагій,

британскій монахъ , успѣвшій пріобрѣсти на западѣ извѣстность своею подвижническою жизнью. Къ сожалѣнію, онъ впалъ при этомъ въ крайности, совершиенно противоположныя тѣмъ, противъ которыхъ возсталъ. Строгая подвижническая жизнь не научила его духовной опытности. Онъ не любилъ поглубже заглядывать въ свою душу , и оттого остался чуждыемъ пониманія того великаго перерожденія, какое производить въ человѣкѣ божественная благодать, и впалъ въ преувеличенныя понятія о совершенствахъ человѣческой природы. Нечестивцы хотѣли оправдать свои беззаконія немощами человѣческой природы , ея грѣховнымъ расплѣніемъ и порчею. На это Пелагій отвѣчалъ, что въ подобныхъ оправданіяхъ обнаруживается только наша лѣнность и небреженіе о своемъ спасеніи. Чтобы подорвать ихъ въ самомъ корнѣ, онъ старается пробудить въ человѣкѣ сознаніе нравственной ответственности. Богъ , возражаетъ онъ нечестивцамъ, не требуетъ отъ человѣка ничего невозможнаго. Наши духовныя силы настолько совершенны, что мы имѣемъ полную возможность жить по закону Божию , а не по закону грѣха. Въ насъ есть свобода , и напрасно нечестивцы въ оправданіе свое говорять , что она немощна и, такъ сказать, скована грѣхомъ. Жаловаться на немощи свободы значитъ не понимать или не хотѣть понять , чтѣ она такое. Это — способность , по природѣ своей совершенно безкачественная. Въ ней вѣтъ и не можетъ быть изключительного предрасположенія ни къ добру ни къ злу; и если бы предрасположеніе ея могло быть обращено къ одному болѣе, чѣмъ къ другому, то она перестала бы быть свободою. „Мы имѣемъ, говоритъ Целагій, свободный произволъ, равно готовый грѣшить и не грѣшить“ ⁽¹⁾. „Свобода есть какъ-бы прозябающій и плодоносный корень, который, по волѣ человѣка, производить и приносить не

(1) *August. de grat. Chr. c. XXXIII.*

одно и тоже, а по произволу самого садовника можетъ или красоваться цвѣтами добродѣтели, или же заглохнуть отъ терній порока“ ⁽¹⁾. Это значитъ, что свобода имѣеть самостоятельность совершенно безусловную. Оставаясь безразличною способностію, готовою одинаково къ доброму и ко злу, она не можетъ выйти изъ состоянія своего равновѣсія. Опредѣляясь въ одно время къ доброму, въ другое — ко злу, она навсегда, стало быть, удерживаетъ въ себѣ возможность съ одинаковою легкостью переходить отъ добра ко злу, и наоборотъ отъ зла къ доброму. Такова основная мысль, выставленная Пелагіемъ противъ нечестивцевъ съ цѣллю пробудить въ нихъ сознаніе нравственной ответственности и показать имъ безотвѣтность ихъ въ прегрѣшеніяхъ. Дальнѣйшее развитіе этой мысли въ пелагіанской системѣ повело къ отрицанію первороднаго грѣха и всякой вообще порчи въ человѣческой природѣ. Такъ какъ свобода сама по себѣ безразлична и не можетъ выходить изъ состоянія своего равновѣсія, то грѣхъ не можетъ произвести въ ней никакой перемены. Она и теперь въ человѣкѣ остается совершенно такою же, какою была въ Адамѣ до паденія. „Мы ражаемся, говоритъ Пелагій, ни добрыми ни порочными, не имѣя въ себѣ ни добродѣтелей ни грѣховъ, но, только способными къ тому и другому“ ⁽²⁾. „Мы утверждаемъ, лополняетъ Пелагія его ученикъ Юлианъ, что и въ грѣшникѣ остается также природа свободной воли, которая дала ему возможность уклониться отъ праведности, и чрезъ которую, значитъ, въ свою очередь онъ можетъ отстать отъ грѣха: свободная воля послѣ грѣховъ остается такою же свободною волею, какою была прежде грѣховъ“ ⁽³⁾. Согласно съ этимъ, по пелагіанскимъ воззрѣніямъ, отъ

(¹) *August. de grat. Chr.* c. XIX.

(²) *August. de peccat. orig.* XIV.

(³) *August. op. imp. lib. I,* 91. 96.

грѣха не произошло въ человѣческой природѣ никакой особенной порчи. Нѣть никакого различія между первоначальнымъ и настоящимъ состояніемъ человѣка; по отношенію къ главнымъ свойствамъ природы состояніе его всегда остается одинаковымъ; и нынѣ человѣкъ рождается такимъ же, какимъ былъ въ началѣ до первого грѣхопаденія. Въ Библіѣ не говорится, что бы Адамъ грѣшилъ послѣ изгнанія изъ рая. Это, по объясненію Пелагія, значитъ, что въ природѣ его не произошло никакой порчи, и что онъ не грѣшилъ уже болѣе ⁽¹⁾. Тѣмъ болѣе, стало быть, грѣхъ не могъ оказать какого-либо гибельного вліянія на дѣтей Адама и отдаленное потомство его. „Дѣти, говорили пелагіане, являясь въ мірь, находятся въ томъ же самомъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до паденія“ ⁽²⁾. „Человѣческая природа у новорожденныхъ украшена приданымъ невинности“ ⁽³⁾. Грѣхъ дѣлаетъ, правда, человѣка виновнымъ предъ Богомъ; но отъ этого состояніе нашей природы нисколько не страдаетъ. „Мы утверждаемъ, говоритъ Юліанъ, что чрезъ грѣхъ измѣняется не состояніе природы, но качество заслуги“ ⁽⁴⁾; то есть, объясняетъ онъ, „если человѣкъ дѣлаетъ грѣхъ, то становится виновнымъ, теряетъ сознаніе правды, но грѣхъ остается только въ памяти“ ⁽⁵⁾. Откуда же въ человѣческой природѣ несовершенства, отъ которыхъ земное существованіе наше становится столь жалкимъ? Откуда болѣзни и смерть? Человѣкъ, отвѣчаютъ на это пелагіане, не въ наказаніе за грѣхъ (*poenaliter*) сдѣлался смертнымъ, по созданію такимъ отъ природы (*naturaliter*) ⁽⁶⁾. Откуда въ человѣкѣ страсти? Откуда преобладаніе въ его природѣ стремленій низшихъ надъ

⁽¹⁾ *August.* de natur. et grat. c. XXIII.

⁽²⁾ Положеніе *Целестія*, осужденного на карѳаг. соб. 411 г.

⁽³⁾ *August.* contra Julian. III, 4.

⁽⁴⁾ *August.* op. imp. 1, 96.

⁽⁵⁾ *Ibid.* III, 187.

⁽⁶⁾ *Ibid.* III, 156.

высшими, чувственныхъ надъ духовными? Откуда борьба плоти и духа, въ которой первая беретъ перевѣсь надъ послѣднимъ? Откуда, употребляя выраженія латинской богословской терминологіи, въ человѣкѣ *voluptas* и *concupiscentia*? Во всемъ этомъ, отвѣчаютъ пелагіане, нельзя еще усматривать поврежденія человѣческой природы. Все это составляетъ естественное условіе и природную принадлежность, данную человѣку изначала самимъ Творцемъ⁽¹⁾. Замѣчаемый въ человѣкѣ разладъ высшихъ стремленій съ низшими коренится въ естественной, самимъ Богомъ вложенной въ природу человѣка, противоположности между плотью и духомъ, и грѣховное состояніе только въ томъ, что воля поступаетъ противъ заповѣди Божіей⁽²⁾. Откуда наконецъ въ родѣ человѣческомъ такое широкое распространеніе нравственного зла? Опять не отъ грѣховного поврежденія, отвѣчаютъ пелагіане, а отъ дурнаго примѣра и пагубной привычки. Первый человѣкъ до своего паденія не имѣлъ предъ собою примѣра грѣха, и въ этомъ его высокое, но вмѣстѣ съ тѣмъ единственное преимущество предъ нами. Его паденіе было первымъ примѣромъ грѣха. И въ этомъ отношеніи наше состояніе дѣйствительно хуже состоянія Адама до паденія. Вслѣдствіе примѣра Адамова, желать и дѣлать добро намъ сдѣлалось труднѣе, чѣмъ самому Адаму въ его первобытномъ невинномъ состояніи; потому что дурной примѣръ порождаетъ дурную привычку, и эта послѣдняя сдѣлалась плодоноснымъ сѣменемъ и источникомъ грѣха⁽³⁾. Изъ неправильныхъ понятій о человѣческой свободѣ и о послѣдствіяхъ грѣхопаденія развился далѣе у пелагіанъ въ вышшей степени грубый взглядъ на домостроительство нашего спасенія о Хри-

(¹) *Naturalem esse omnium sensuum voluptatem.* Нанс ап-
тем *voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso*
fuisse. См. *Herzog*, *Real-Encyclop.* XI, 279.

(²) *Herzog*, *ibidem*.

(³) *August.* *de peccat. origin.* XVI. *De natr. et gnat.* X.

стѣ. И прежде всего въ пелагіанской системѣ теряетъ весь свой смыслъ и значеніе домостроительство ветхозавѣтное. По учению Церкви, оно служило приготовленіемъ рода человѣческаго къ принятію Искупителя. Съ точки зрѣнія пелагіанъ такого значенія оно имѣть не могло; потому что, слѣдя имъ, всякий человѣкъ собственными силами можетъ достичь высокой степени нравственного совершенства; потому что „теперешніе люди, какъ утверждаетъ Пелагій, болѣе, чѣмъ Адамъ (въ своемъ первобытномъ состояніи), успѣли въ исполненіи Божественнаго закона, ибо исполнили многое заповѣдей, тогда какъ Адамъ не сроблюлъ и одной“⁽¹⁾. Существенно измѣняется въ пелагіанской системѣ и идея новозавѣтнаго домостроительства. Если въ людяхъ нѣтъ наслѣдственной грѣховной порчи, если люди рождаются съ такою же совершенною природою, съ какою и Адамъ, если прародительскій грѣхъ не внесъ въ человѣческую природу никакого разстройства; то и искупленіе для нихъ не нужно. Сынъ Божій въ такомъ случаѣ напрасно приходилъ на землю и вскиль смерть. Дѣйствительно, въ глазахъ пелагіанъ, явленіе на землѣ Богочеловѣка было дѣломъ безконечной любви Божіей, невызваннымъ однакоже настоятельную нуждою человѣчества. Неправильныя воззрѣнія на первобытное и теперешнее состояніе человѣка не позволили пелагіанамъ возвыситься до пониманія той безконечно-великой жертвы, какую привнесъ для примиренія Божественнаго правосудія съ человѣкомъ Христосъ Спаситель. Всю сущность искупленія, совершенного Христомъ, они ограничиваютъ тѣмъ, что какъ Адамъ повредилъ роли человѣческому только своимъ примѣромъ, такъ и Христосъ искупилъ человѣкою тѣмъ, что преподалъ имъ ученіе болѣе совершенное, чѣмъ какое они имѣли до Него, и показалъ имъ собственному жизнію высочайшій примѣръ праведности.

(1) *August. de natut. et grat. c. XXII.*

Наконецъ системъ пелагіанства совершенно чуждо общехристіанское учение о благодати. Церковь вѣруетъ, что человѣкъ, какъ въ первобытномъ своемъ состояніи, такъ и теперь не могъ и не можетъ быть добродѣтельныи и достойныи блаженной жизни и спасенія, безъ особенной Божественной помощи. Ему нужна для этого благодать, то есть, особенная Божественная сила, дѣйствующая въ человѣкѣ во внутренней тѣснѣйшей связи съ его естественными способностями, и вспомоществующая ему на пути добра, такъ что добродѣтель и спасеніе человѣка есть дѣло Божіе и вмѣсть человѣческое и составляетъ плодъ совмѣстного и гармоническаго дѣйствія Божественной благодати и естественныхъ человѣческихъ силъ. Божественная благодать подается намъ не по заслугамъ нашихъ, а туне, по неизреченому милосердію Божію. Потому и спасеніе наше есть также даръ всеблагого Бога, подаваемый намъ туне, не ради нашихъ заслугъ, а ради искунительной жертвы, принесенной на Голгоѳѣ Сыномъ Божіимъ. *Благодатию есте спасени чрезъ впру: и сів не отъ васъ, Божій даръ* (Ефес. 2, 8); *оправдаеми туне, благодатию Его* (Рим. 3, 27). Иначе смотрять пелагіане. По ихъ воззрѣніямъ Богъ, вложивъ въ природу человѣка способности къ добру и злу, отняль потому совершиенно свою руку отъ него и предоставилъ самому человѣку сдѣлать такое или иное употребленіе изъ своей свободы. Въ ихъ системѣ проводится рѣзкое разграничение и раздѣленіе областей, въ которыхъ дѣйствуютъ Божественная и человѣческая воля, и изключается всякая мысль о томъ, что спасеніе человѣка достигается не иначе, какъ совокупнымъ дѣйствіемъ Бога и человѣка, что человѣку нужна и подается особенная Божественная сила, которая, обитая внутри человѣка и тѣснѣйшимъ образомъ соединяясь съ его естественными силами, зачинаетъ, возвращаетъ и сохраняетъ въ немъ духовную добродѣтельную жизнь. Они совершенно отрѣшаютъ человѣка отъ такихъ благодатныхъ воздействиій на него Божества, такъ что еще

преп. *Иеронимъ* укорялъ пелагіанъ за то, что, по ихъ теоріи, Богъ однажды навсегда завелъ, какъ заводять часы, ходъ людей и за тѣмъ опочилъ, такъ что Ему болѣе дѣлать ничего не осталось (*). Слѣдую пелагіанамъ, человѣкъ изначала предоставленъ былъ самому себѣ. Адамъ былъ созданъ подобнымъ невинному, но неопытному дитяти (*rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae*), и пребываніе его въ раю не ознаменовано никакими особенными отношеніями къ Духу благодати, кромѣ отношеній чисто вѣнчанихъ, — кромѣ того, что Богъ, чисто вѣнчанимъ образомъ, далъ ему заповѣдь, сообразную со степенью его умственныхъ силъ (†). Человѣкъ, по ихъ воззрѣніямъ, дѣйствуетъ самостотельно и независимо отъ особенныхъ Божественныхъ воздействиій, безъ всякой внутренней помощи со стороны Божества, и потому самое спасеніе человѣка мыслится у нихъ не какъ даръ подаваемый намъ въ силу искупительной жертвы Христа, туне, во видѣ платы и награды за подвиги и заслуги. Пелагіане нерѣдко говорили, правда, о Божественной помощи (*auxilium divinum*) человѣку; у нихъ нерѣдко встрѣчается также выраженіе: благодать (*gratia*). Но они понимаютъ Божественную помощь человѣку и благодать не въ томъ смыслѣ, какъ учить Церковь. Богъ вспомоществуетъ человѣку въ добрѣ, по ихъ взгляду, не внутреннимъ, а единственно и собственно вѣнчанимъ образомъ. Благодать не есть какая-либо особенная Божественная сила, дѣйствующая въ человѣкѣ внутренно и совмѣстно съ его свободными силами. Это напротивъ есть не болѣе, какъ самая природа человѣка, способная къ желанію и совершенію добра, законъ и откровеніе во Христѣ, дарованные человѣку для того, чтобы онъ удобнѣе могъ различать добро отъ зла, и чтобы, зная плоды того и другаго, находилъ въ этомъ побужденіе къ достойной жизни,

(*) *Ликусъ*, папа и соборъ. 60, 61.

(†) *Персогъ*, IX, 279.

поддержку и помошь въ подвигахъ добродѣтели ⁽¹⁾). Слѣдовательно для всѣхъ, не имѣвшихъ писанного закона, благодать составляетъ законъ естественный, для іудеевъ—законъ писанный, а для христіанъ—откровеніе во Христѣ и поданный имъ примѣръ высочайшей праведности.

Вскорѣ послѣ своего появленія, ересь пелагіанъ была опровергнута и осуждена многочисленными помѣстными соборами, на западѣ и на востокѣ. Помѣстная церковная опредѣлевія относительно пелагіанскихъ доктринъ получилинаконецъ подтвержденіе со стороны третьего вселенского собора, въ Ефесѣ ⁽²⁾). Но и послѣ этого пелагіанскаѧ заблужденія продолжали жить на западѣ, принимая только новые формы и новый видъ, но не измѣняясь относительно своей сущности и основнаго характера. Словами о предопредѣленіи опредѣляются важнѣйшіе моменты въ развитіи этихъ заблужденій на западѣ въ періодъ приближительно до раздѣленія церквей. Пока впрочемъ западное христіанство держалось образа здравыхъ словесъ, заувѣщанихъ Церкви, и сохраняло союзъ съ восточнымъ православіемъ, пелагіанскаѧ заблужденія не находили себѣ на западѣ слишкомъ широкаго распространенія, и были только частными заблужденіями отдельныхъ лицъ, а не всего западнаго христіанства. Но по раздѣленіи церквей они пріобрѣли себѣ полное господство въ теоріяхъ схоластическихъ богослововъ и удержались въ католичествѣ до нашихъ дней. Католические писатели всячески стараются замаскировать ихъ и отстранить отъ себя упрекъ въ пелагіанскихъ заблужденіяхъ, какъ клевету. Но эти старанія однакоже напрасны. Не смотря на все измѣненія, которыя потерпѣло пелагіанство въ своемъ развитіи, пелагіан-

(¹) *August. de grat. III. IV. VII. XXXIX. Herzog, Real-Encyclopädie. XI, 282.*

(²) См. Дѣян. вселен. соб. ивл. Правосл. Собесѣд. том. I, стр. 730. 734. 711. 713. 711. том. II, стр. 16. 17. 18.

скій принципъ римскаго католичества распознается довольно легко. Онъ тяготѣть прежде всего къ вопросу о первобытномъ и теперешнемъ состояніи человѣка, т. е. такому вопросу, который занималъ средоточный пунктъ и въ пѣлагіанской системѣ, но отсюда отражается и на другіе пункты христіанскаго ученія и кладетъ на католичество ту особую печать, сообщающей ему ту физіономію, которая отличаетъ его отъ православія и протестанства.

Средневѣковые католические богословы признаютъ, что первый человѣкъ до своего паденія имѣлъ ярѣзъ теперешнимъ, падшимъ человѣкомъ многія и важныя преимущества и находился въ состояніи невинности и праведности. Совокупность всѣхъ совершенствъ первозданного человѣка, не вышедшаго еще изъ состоянія своей святости, обозначается у нихъ обыкновенно терминомъ: *justitia originalis*, первобытная правота. Раздѣляя же первобытныхъ совершенствъ человѣка на различныя категории, они обозначаютъ ихъ другими терминами. Такъ въ богословскомъ языкѣ среднихъ вѣковъ, по отношенію къ первобытному состоянію человѣка, имѣютъ обширное употребленіе выраженія: *status naturae integrae*, состояніе непорочной природы, *integritas naturae*, непорочность природы, *rectitudo totum*, *rectitudo naturae*, т. е. равномѣрное и гармоническое отношеніе и дѣйствіе различныхъ силъ и способностей человѣческой природы. У некоторыхъ писателей этими выраженіями обозначается, что первозданный человѣкъ до своего паденія чуждъ былъ бреній плоти и духа и не чувствовалъ въ себѣ разлада между низшими, чувственными и высшими, разумно-духовными стремленіями; другое къ этимъ высокимъ преимуществамъ первозданного человѣка, обозначаемымъ указанными техническими выраженіями, присоединяли еще то, что человѣкъ былъ свободенъ отъ болѣзней и необходимости умереть. Употребляются также въ схоластической богословской терминологии еще выраженія: *status naturae elevatae*, *humanae naturae*

sublimatio et exaltatio in divinae naturae consortium. Этими выражениями обозначается собственно сиятельство первозданного человѣка, его положительное направление къ добру, дѣлавшее его, такъ сказать, участникомъ жизни Божественной; но у нѣкоторыхъ писателей подъ категорію преимуществъ первозданного человѣка, обозначаемыхъ именно этими выраженіями, подводилось и то, что онъ могъ не умереть и чуждъ былъ тѣлесныхъ страданій и болѣзней. Но съ правильнѣемъ ученіемъ, что первозданный человѣкъ имѣлъ высокія преимущества предъ падшимъ, въ средніе вѣка соединена была, искажающая въ своемъ развитіи вселенную истину, мысль, что совершенства, какими обладаетъ человѣкъ до своего паденія, составляютъ не только сверхъестественный даръ благодати Божией (*donum supernaturale*), но именно даръ природы, сообщенный человѣку сверхъ того, что дано Творцемъ его природѣ (*donum superadditum, justitia superaddita*), даръ, составляющій не необходимое условіе (*debita conditio*) вышедшей изъ руки Творца человѣческой природы, а случайную принадлежность ея (*accidens*) и потому называемый даромъ случайнымъ (*donum accidentale*) (¹).

Первые слѣды такого ученія о первобытныхъ совершенствахъ человѣка встрѣчаются еще у *Гуго С. Виктора, Петра Ломбарда, Александра Галеса* и др. А у *Фомы Аквината и Дунса-Скота* оно получило уже полное развитіе. Въ основаніи его лежитъ предположеніе, что Богъ, создавъ человѣка разумно-свободнымъ существомъ, т. е. давъ ему все то, что мы соединяемъ съ понятіемъ о человѣкѣ, какъ существѣ разумномъ (*animal rationale*), могъ оставить его только въ естественномъ состояніи, подъ условіями его собственной природы. Въ такомъ состояніи человѣкъ

(¹) *Berlage, Katholische Dogmatik.* IV, 350 — 363. Münster 1853. *Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen.* II, 273 — 282. *Theologische Quartalschrift.* 1869. 3 — 68, 179 — 286. *Hüberti, Theolog. graecor. patrum.* pp. 30 — 32. Würzburg. 1848.

необходимо было бы подверженъ смерти , испытывалъ бы борьбу плоти и духа и имѣлъ бы вообще тѣ же самые недостатки и несовершенства , какіе мы знаемъ и наблюдаемъ въ теперешнемъ , подлежащемъ нашему опыту человѣкѣ , потому что отсутствіе борьбы плоти и духа , необходимости умереть и другихъ несовершенствъ , наблюдаемыхъ въ теперешнемъ , эмпирическому человѣкѣ , не составляло въ первозданномъ человѣкѣ необходимой принадлежности его , какъ существа разумно-свободнаго , и даже болѣе того , всѣ эти несовершенства вытекали изъ самыхъ принциповъ его природы . „Богъ могъ , говоритъ Фома Аквинатъ , вначалѣ , когда творилъ человѣка , создать еще и иного человѣка изъ персти земной и оставить его подъ условіями его собственной природы , такъ чтобы онъ былъ смертенъ , подверженъ страданіямъ и испытывалъ борьбу плоти съ духомъ . Въ такомъ человѣкѣ не было бы недостатка ни въ чёмъ , свойственномъ человѣческой природѣ ; потому что это (т. е. смертность и другія указанныя несовершенства) вытекаетъ изъ принциповъ (ex principiis) природы“⁽¹⁾ . Подобное же говорили и другіе схоластические богословы⁽²⁾ . Такое возможное для первого человѣка состояніе , въ которомъ онъ предполагается поставленнымъ подъ условіями только своей собственной природы и чуждымъ благодатныхъ воздѣйствій Божества , названо схоластиками: *status in puris naturalibus* , *status purae naturae* . *natura absque gratia*⁽³⁾ . Терминъ: *status in puris naturalibus* , *status purae naturae* , обязанъ своимъ происхожденіемъ тому , что все , относящееся къ природѣ человѣка , какъ существа разумно-свободнаго , схоластики обозначали выраженіемъ: *pura naturalia*⁽⁴⁾ .

(1) *Theologische Quartalschrift.* 1869. 183—5.

(2) *Berlage*, *Katholische Dogmatik.* IV, 334.

(3) *Ibidem.* — *Haberti*, *Theologia graecor. patrum.* p. 30.
Köllner, *Symbolik.* II, 243. *Theolog. Quartalschrift.* 1869. 261.

(4) *Gieseler*, *Dogmengeschichte.* 500. Bonn. 1855.

Чтò хотéли сказать схоластические богословы, когда называли первобытные совершенства человéка не только особеннымъ сверхъестественнымъ даромъ благодати Божией (*donum superadditum*), но именно да-роjь придаточнымъ (*superadditum*) и случайнымъ, по-нять нетрудно. Приведенные выражения , которыми схоластика обозначала различные, возможные для перваго человéка, состоянія, имѣютъ тотъ смыслъ, что недостатки и несовершенства, наблюдаемые нами въ теперешнемъ эмпирическомъ человéкѣ, составляютъ явление совершенно естественное , первоначально вложенное въ природу человéка самимъ Творцемъ , или, употребляя выражение Фоны Аквината , вытекаютъ изъ самыхъ принциповъ (*ex principiis*) природы , данной Творцемъ человéку. По общему схоластическому учению , первозданный человéкъ , если его мыслить въ благодатныхъ воздействиí Божества , въ простомъ, естественномъ состояніи, *in puris naturalibus*, долженъ быть имѣть разные недостатки и несовершенства, существующие въ людяхъ теперь, совершенно необходимо и неизбѣжно. Онъ получилъ отъ Творца двоякую природу, духовную и тѣлесную, разумную и чувственную. Но между низшими и высшими, духовно-разумными и чувственными стремленіями и способностями его, по самой противоположности духа и тѣла , не было и не могло быть правильного гармонического отношения. Духъ и тѣло, высшая и низшая силы связаны въ человéкѣ во едино, однако же заключаются въ себѣ нѣчто такое, чтò разъединяетъ ихъ , чтò заставляетъ ихъ противодействовать и бороться другъ съ другомъ , чтò производить въ человéкѣ внутренний разладъ и раздвоеніе. Духъ стремился къ небу; тѣло влеклось долу. Человéкъ получилъ отъ Творца свободную волю. Но эта воля, сама по себѣ, была совершенно беспомощна устранить разладъ и водворить миръ между разнообразными стремленіями его. Поставленная среди ихъ , она одинаково способна склоняться на ту и на другую сторону. Какъ уму , связанному съ вѣшними чувствами, въ силу этой самой связи , свойственно познавать

чувственное: такъ точно и волѣ, въ силу свѧтии сѧ съ чувственными стремлениями, свойственно принять участіе въ наслажденіи, пристекающемъ отъ удовлетворенія чувственныхъ стремлений, свойственно находить въ удовлетвореніи этихъ стремлений свое собственное удовлетвореніе. Поэтому, когда разнообразные стремленія человѣка требуютъ каждое своего собственного себѣ удовлетворенія, воля не можетъ покорить низшихъ стремлений высшими. Она не заключаетъ въ себѣ ничего такого, чтѣ возвышало бы ее надъ низшими стремленими чувственности, и потому не въ силахъ дать перевѣсть духу надъ плотью. Въ борьбѣ духовныхъ и чувственныхъ стремлений лѣтальность ея, такъ сказать, парализуется самою противоположностью и разнообразиемъ этихъ стремлений. Такимъ образомъ, если первозданный человѣкъ до своего паденія не имѣлъ такихъ недостатковъ, какіе наблюдаются въ человѣкѣ теперь, если былъ онъ святъ и нраведенъ, если его духъ стремился къ Богу, а плоть покорялась духу; то это могло быть только плодомъ особенного благодатнаго дара, сообщеннаго человѣку сверхъ того, что дано Творцемъ его природѣ. Изначала въ человѣческую природу вложены разныя несовершенства и дисгармонія между разнообразными его стремлениями. И обнаружение этихъ несовершенствъ и дисгармоніи могло быть остановлено и задержано въ первозданномъ человѣкѣ на иначе, какъ чрезвычайною благодатію⁽¹⁾. Съ этой точки зрѣнія первозданный чело-

(1) *Theta Aquinatъ говоритъ: Necessarium fuit homini supernaturale auxilium.... Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili, quae quodammodo, si suae naturae relinquuntur, intellectum aggravunt et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires, et ipsum corpus, neque ratio impediretur, quominus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam et sensus propter*

вѣкъ не имѣть никакихъ существенныхъ превы-
шествъ предъ человѣкомъ теперешнимъ, падшимъ. При-
рода его, взятая сама по себѣ, отрѣшенно отъ благо-
датныхъ воздѣйствій на нее, однимъ словомъ *riga pa-*

*Intellectum, ita hoc auxilium, quo continetur coprus sub anima et
vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quae-
dam ad illud auxilium, quo mens humana ordinatur ad videndum
Deum et ad fruendum ipso.* Qu. V. de malo. art. 1. Theolog.
Quartalschrift. 1869. 36. 37. *Онъ же:* *Quod in primo statu col-
latum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima
coprus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute
originalis justitiae ex divina liberatitate superadditae.* Theolog.
Quartalschrift. 1869. 38. *Дунсь-Скотъ:* *Voluntas conjuncta appeti-
tui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus
sensui natus est intelligere sensibilia, et si talis voluntas multis
appetitibus sensitivis conjungitur, nata est condelectari illis omni-
bus, et ita non tantum illum appetitum non potest retrahere suo
delectabili sine aliqua contraria inclinatione ex parte istius appre-
titus et difficultate, sed neque se ipsum videtur posse retrahere
sine difficultate a condelectando illi appetitui.* Ad hoc igitur, ut
se delectabiliter retrahat, oportet eam in aliud ferri sibi delecta-
bilium, quam sit illud delectabile appetitus inferioris, cui condelec-
taretur, si hoc non esset. Igitur ad hoc, quod voluntas posset se
retrahere delectabiliter ab omni delectatione inordinata cum ali-
qua vi inferiori, oportuit aliquid ex se ipsi voluntati esse delec-
tabilius, quam aliquod delectabile alicujus vis inferioris: et cum
nihil sit tale ex parte ipsius voluntatis, oportet aliquid fuisse in
voluntate supernaturale, quo fieret sibi finis delectabilior, quam
aliquid delectabile alicujus appetitus sensitivi, propter quam rati-
onem delectabilius se retraheret a condelectando appetitui sensi-
tivo, quam recedendo ab illo delectabili, scilicet fine. Si igitur in
primo homine fuit ille effectus, scilicet perfecta tranquillitas, et
erit effectus ille effectus originalis justitiae: illa justitia fuit donum
supernaturale; quia fecit Deum delectabiliorem voluutati, quam
aliquid appetibile sensibile, quod non potuit esse ex aliquo dono
naturali ipsius voluntatis. In 1 sentent. 2 distinct. 29 qu. unic.
n. 4. p. 922 sq. ed. Lugd. Stöckl, Geschichte der Philosophie der
Mittelalters. Zweit. Band. Zweit. Abtheil. S. 861. Mainz. 1866.
См. также изложеніе учения Дунсь-Скота объ этомъ предметѣ въ
Theolog. Quartalschrift. 1830. 498. 499.

tura заключала въ себѣ тоже самое , чтò и природа падшихъ людей , *natura lapsa*. Очень ясно и опредѣленно говорить объ этомъ Ёома Аквинатъ. Построивъ предположеніе , что Богъ могъ первого человѣка оставить подъ условіями только его собственной природы , въ состояніи безблагодатномъ , пояснивъ далѣе , что въ такомъ состояніи человѣкъ быль бы смертенъ и испытывалъ борьбу плоти съ духомъ , потому что смертность и другія несовершенства , наблюдалася въ теперешнемъ человѣкѣ , вытекаютъ изъ самыхъ принциповъ природы человѣка , мыслимаго разумнымъ существомъ , Аквинатъ прибавляетъ , что это не влекло бы однако на первозданного человѣка наказанія , не дѣяло бы его виновнымъ предъ Богомъ , потому что не зависѣло отъ воли человѣка ⁽¹⁾ . Смысь этого послѣдняго замѣчанія таковъ . Никакого существеннаго различія между теперешнимъ падшимъ состояніемъ человѣка и естественнымъ состояніемъ человѣка первозданного , мыслимаго отрѣшенно отъ благодатныхъ воздействиій Божества , нѣтъ . И въ томъ и другомъ состояніи свойства человѣческой природы совершенно одинаковы . Различіе между этими состояніями только формальное . Первозданный человѣкъ , въ своемъ естественномъ состояніи , не подлежалъ гнѣву Божію и наказанію . Падшій человѣкъ подлежитъ . Естественное состояніе пер-

(¹) *Quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet. Haberet nihilominus omnes defectus, quos habent, qui in originali nascuntur; tamen sine ratione culpa. Quod sic patet: poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione suae naturae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpa et poena habuisse, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset.* Thom. Aquin. in II sentent. d. XXXI. q. 1. art. 2. Theolog. Quartalschrift. 1869. 34. 35. Berlage, Kathol. Dogmatik. IV, 359.

ваго человѣка, если бы только оно было удѣломъ его по волѣ самого Бога, съ самаго первого момента его бытія, не призывало бы на него гнѣва Божія и наказанія, потому что всѣ недостатки и несовершенства, свойственныя человѣку въ этомъ состояніи, не зависятъ отъ его воли, а вытекаютъ изъ самыхъ принциповъ природы, сотворенной Богомъ. Напротивъ естественное состояніе падшаго человѣка призываетъ на него гнѣвъ Божій и наказаніе, потому что такое состояніе стало удѣломъ его вслѣдствіе преступленія заповѣди Божіей.

Только въ одномъ пунктѣ относительно этого ученія схоластическіе богословы разногласили между собою, именно по вопросу о томъ, когда первозданному человѣку сообщенъ благодатный даръ сверхъестественной правоты. Изъ предположеній о возможности для первого человѣка естественного безблагодатнаго состоянія самъ собою возникъ вопросъ, было ли такое возможное состояніе дѣйствительнымъ для нашихъ прародителей, хотя бы на самое короткое время? Гуго С. Викторъ, Петръ Ломбардъ, Александръ Галесъ, Бонавентура и Дунсь-Скотъ съ своими послѣдователями думали, что человѣкъ созданъ былъ и нѣкоторое время дѣйствительно находился въ естественномъ, безблагодатномъ состояніи (*in natura, in puris naturalibus*), а потомъ уже, спустя нѣкоторое время по сотвореніи, однакоже прежде паденія, сообщенъ былъ ему сверхъестественный даръ первобытной правоты⁽¹⁾). При этомъ высказывалась мысль, что этотъ даръ человѣкъ долженъ былъ заслужить и получить его въ видѣ награды за свою вѣрность заповѣди и послушаніе (*als Lohn seiner Treue und seines Gehorsams*)⁽²⁾). Но это послѣднее предположеніе не могло мириться съ мыслю о томъ, что свобода человѣка была совершенно безсиль-

⁽¹⁾ *Hagenbach, Dogmengeschichte.* 398. 399. Leipzig. 1867.
Gieseler, Dogmengeschichte. 501. *Klee, Manuel de l' histoire des dogmes chrétiens.* 399. Liege. 1850.

⁽²⁾ *Berlage, Kathol. Dogmatik.* IV, 360.

на ведворить въ человѣкѣ миръ между разнообразными его стремлѣніями. Непонятно, какимъ образомъ человѣкъ могъ заслужить себѣ Божественное благоволеніе, когда свобода его была безсильна покорить низшія стремлѣнія высшимъ. Можетъ быть, именно поэтому Ёома Аквинатъ съ своею школою считаетъ естественное, безблагодатное состояніе только возможнымъ для первозданного человѣка, но отнюдь не дѣйствительнымъ, хотя бы на самое короткое время. Онъ сильно вооружается противъ мнѣнія, будто человѣкъ созданъ *in puris naturalibus*, и доказываетъ, что онъ созданъ въ благодати, *in gratia* (¹), т. е. что благодатный даръ первобытной правоты поданъ былъ ему въ самый же первый моментъ его существованія (²).

Эти сколастическая теоріи сдѣлались господствующими ученіемъ римско-католической церкви и нашли себѣ мѣсто не только въ богословскихъ сочиненіяхъ позднѣйшаго времени, но и въ символическихъ вѣроопредѣленіяхъ. Можно сказать, что римско-католическое ученіе о первобытии состояніи человѣка не имѣло, послѣ временъ сколастики, никакого развитія; потому что символическая вѣроопредѣленія и богословскія сочиненія позднѣйшаго времени повторяютъ лишь то, что сказано было относительно этого предмета богословами среднихъ вѣковъ. Новѣйшее католичество унаследовало отъ сколастиковъ и терминологію и мысли. Въ *римскомъ катихизисѣ* говорится: „Богъ создалъ изъ иерсти земной человѣка, облеченного плотью и устроенного такимъ образомъ, чтобы онъ былъ бессмертнымъ и чуждымъ страданій не по самой при-

(¹) *Thom. Aquin. Summa Theolog. p. 1. Qu. XCV. art. 1.*

(²) *Sic natura humana fuit instituta in suo primordio, quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Thom. Aquin. Summa contra gentiles. I. IV. cap. 52. Theolog. Quartalschrift. 1869. 43.*

родъ своей, а по Божественному благоволенію. Что касается до души, то Богъ соѣдалъ его по образу и по подобію своему, и далъ ему свободное произволеніе; кроме того всѣ движения духа и стремленія умѣрилъ въ немъ такимъ образомъ, чтобы они никогда не выходили изъ повиновенія разуму. Потомъ Онъ придалъ (ему) удивительный даръ первобытной правоты⁽¹⁾. Этими словами римскаго катихизиса дается разумѣть довольно ясно, что первобытныя совершенства человѣка, какими онъ обладалъ до своего паденія, были особынными благодатнымъ даромъ, сообщеннымъ сверхъ того, что вложено Творцемъ въ природу человѣческую въ качествѣ даровъ чисто естественныхъ (*pura natura*). Также самая мысль господствуетъ и въ богословскихъ католическихъ сочиненіяхъ позднѣйшаго времени. „Та непорочность (*integritas*), говоритъ *Белларминъ*, съ которой созданъ былъ первый человѣкъ и безъ которой, послѣ его паденія, рождаются люди, была не естественнымъ условіемъ (*conditio*) его, а сверхъестественнымъ превознесеніемъ (*elevatione*)⁽²⁾. „Повиновеніе плоти духу было въ первомъ человѣкѣ не естественнымъ, а сверхъестественнымъ“⁽³⁾. Такжѣ какъ и въ средніе вѣка, эта мысль держится въ римскомъ католичествѣ до самыхъ послѣднихъ временъ предположеніемъ, что Богъ могъ, создавши человѣка, оставить его подъ условіями только его собственной природы, въ безблагодатномъ состояніи, и что въ та-

(¹) *Deus ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis.* Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, libertusque ei arbitrium tribuit: omnes praeterea motus animi, atque appetitiones ita in eo temperavit, et rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. *Catechism. roman. p. 1. c. 11. art. 1. qn. 18.*

(²) *Bellarmin. de gratia primi hominis. cap. II.*

(³) *Ibid. cap. V.*

комуъ, возможномъ для первого человѣка состоянія, его природа должна быть мыслима съ такими же точно недостатками и несовершенствами, какія наблюдаются и существуютъ въ людяхъ теперь. Во время янсенистскихъ споровъ, противъ іезуитовъ былъ выставленъ тезисъ, что „Богъ не могъ создать вначалѣ человѣка такимъ, какимъ онъ рождается нынѣ“ (*Deus non potuisse ab initio talem creare hominum, qualis nunc passitur*). Папы *Пий V* и *Григорій XIII* осудили это положеніе, какъ ересь⁽¹⁾. Католичество признало неподлежащимъ никакому сомнѣнію, что природа первозданного человѣка, взятая сама въ себѣ, отрѣшенно отъ благодатныхъ воздействиій на нее, *pura natura*, не имѣетъ существенного различія отъ природы падшаго человѣка, *natura lapsa*. *Суарецъ* (\dagger 1617) доказывалъ, что человѣческая природа, рассматриваемая сама въ себѣ, какъ-бы раздвоется между разнообразными стремленіями и заключаетъ въ себѣ какъ-бы естественные несовершенства, которые не позволяютъ ей твердо стоять на пути добра⁽²⁾. Первый человѣкъ, оставленный въ безблагодатномъ состояніи, по словамъ Беллярмина, долженъ былъ испытывать борьбу плоти и духа⁽³⁾. Для объясненія этого Беллярминъ прибѣгаетъ, подобно схоластическимъ богословамъ, къ дуалистическимъ представлѣніямъ, которые стоять гораздо ближе къ заблужденіямъ древняго манихейства, чѣмъ къ вѣрованіямъ вселенской Церкви и ученію слова Божія, которое говоритъ: *и видъ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зло* (Быт. 1, 31). Слѣдя этиимъ

(1) *Berlage*, Katholische Dogmatik. IV, 368.

(2) *Humana natura pure spectata quasi divisa est in suis naturalibus affectibus ad dirensa tendentibus, et quasi manca ad recte ambulandum in suis moribus*. De divin grat. prolegom. IV. c. 2. n. 3. Theolog. Quartalschrift. 1869. 267.

(3) *Hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum*. *Bellarmin*, de gratia primi hominis. cap. V.

представленіямъ , двойственность человѣческой природы , или противоположность духа и плоти , есть тоже , что противоположность добра и зла. По возарѣніямъ Беллярмина , духъ въ природѣ человѣка есть начало добре; но это добре начало , такъ сказать , оскверняется соединенною съ нимъ плотью , которая есть источникъ зла. „Природа человѣка , говорить Беллярминъ , состоить изъ плоти и духа , и такимъ образомъ онъ имѣеть , по природѣ своей , общее отчасти съ животными , а отчасти съ ангелами ; изъ этихъ различныхъ , или противоположныхъ склонностей рождается въ одномъ и томъ же человѣкѣ нѣкоторая борьба , а изъ этой борьбы великая трудность дѣлать добро , когда одна склонность сталкивается съ другой“ ('). Такая борьба , прибавляетъ Беллярминъ , есть болѣнь или слабость нашей природы , болѣнь не нажитая , а свойство матеріи ('). Если повѣрить Беллярмиину , то человѣческая природа въ падшихъ людяхъ , за изключеніемъ только наслѣдственной виновности потомковъ Адама предъ Богомъ , нисколько не хуже , чѣмъ какою она была въ первомъ человѣкѣ до его паденія. Она страдаетъ теперь различными несовершенствами и недостатками не болѣе того , чѣмъ сколько она страдала бы и въ первомъ человѣкѣ , если бы только онъ предоставленъ бытъ самому себѣ , поставленъ бытъ въ безблагодатное состояніе. По его мнѣнию ,

(') *Sciendum est primo , hominem naturaliter constare ex carne et spiritu , et ideo partim cum bestiis , partim cum angelis communicare naturam , ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem , dum una propensio alteram impedit.* Ibidem.

(*) *Sciendum secundo , divinam providentiam initio creationis , ut remedium adhiberet huic morbo , sev languori naturae humanae , qui ex conditione materiae oriebatur , addidisse homini donum quoddam insigne , justitiam videlicet originalem , qua veluti aures quodam freno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subiecta contineretur.* Ibidem.

падшій человѣкъ различается отъ первого, мыслимаго отрѣшено отъ благодатныхъ воздействиій, не болѣе того, какъ нагой отъ ограбленнаго. То есть, первый человѣкъ, предоставленный самому себѣ, отличается отъ падшаго человѣка только тѣмъ, что до сообщенія ему благодати онъ не имѣлъ первобытной правоты, а у падшаго человѣка въ лицѣ Адама этаъ сверхъестественный даръ отъятъ за преступленіе заповѣди ⁽¹⁾. „По католическому учению, говорить *Перроне*, какъ благодать освящающая, такъ и отсутствіе похоти (безпорядочныхъ движений плоти противъ духа) и свобода отъ необходимости умереть, са-ми по себѣ, суть дары сверхъестественные и данные туне, въ томъ смыслѣ, что Богъ, нисколько не измѣняясь въ своихъ свойствахъ, совершенно могъ бы со-здать человѣка и безъ нихъ; поэтому человѣкъ, чрезъ грѣхъ первородный ничего не потерялъ изъ даровъ естественныхъ, въ томъ смыслѣ, что онъ, за изключе-ніемъ грѣха, могъ быть созданнымъ отъ Бога такимъ же, какимъ рождается и нынѣ, т. е. подверженныемъ смерти, бренности, и оставленнымъ въ сверхъесте-ственнаго состоянія“ ⁽²⁾. Нѣкоторые изъ римскихъ бо-гослововъ держатся того мнѣнія, что беспорядочныя движенія чувственности въ той формѣ и силѣ, какъ

(¹) Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si cuplam originalem detrabis, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et la-boraret in puris naturalibus condita. Ibid.

(²) Catholica doctrina tenet tum gratiam sanctificantem, tum immunitatem a concupiscentia ac immortalitatem, dona supernatu-ralia esse in se et ita gratuita, ut Deus, salvis suis attributis, hominem sine illis condere omnino poluisse, nihilque propterea de naturae bonis hominem per peccatum originale perdidisse, ita ut, peccato excepto, homo creari a Deo potuerit, qualis nunc na-scitur, morti scilicet, infirmitati, concupiscentiae, ignorantiae obno-vias, neque ad ordinem supernaturalem elevatus. Cursus completus Theologiae. tom VII. p. 1407..

они проявляются въ насть теперь вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, составляютъ нѣчто большее, чѣмъ простое естественное, изначала вложенное въ природу человѣка, несовершенство, что они напротивъ составляютъ положительное несовершенство, противоестественное, стоящее въ противорѣчи съ идеей человѣка, хотя бы и мыслимаго отрѣшенно отъ благодатныхъ воздействиій⁽¹⁾). Но большинство римскихъ богослововъ находятъ это мнѣніе меньшинства несообразнымъ съ вѣроопредѣленіями и возрѣніями своей церкви. „Большая часть (римско-католическихъ) богослововъ, говорить *Berlage*, защищають положеніе Берлямина: *status naturae purae non magis differt ab eo, in quo nascitur, quam homo nudus a spoliato*⁽²⁾. Основываясь на томъ, что яисенистское мнѣніе, что Богъ не могъ создать человѣка такимъ, какимъ онъ рождается нынѣ, было торжественно осуждено папами, они утверждаютъ, что „по церковному возрѣнію, естественное, безблагодатное состояніе человѣка можно, позволительно и должно мыслить въ объективномъ отношеніи (т. е. относительно даровъ и свойствъ природы) совершенно тождественнымъ съ состояніемъ падшей природы, что различіе между ними только формальное“⁽³⁾. А это формальное различіе, какъ замѣчено было выше, при изложении схоластического ученія, и какъ объясняютъ сами католики, состоить только въ томъ, что первозданный человѣкъ въ естественномъ, безблагодатномъ состояніи, при всѣхъ несовершенствахъ своей при-

(1) *Berlage. Katholische Dogmatik.* IV. 369. 370.

(2) *Ibidem.* 369.

(3) Ihre Verwerfung (т. е. осужденіе тезиса яисенистовъ) scheint darauf hinzudeuten und die Annahme zu erheischen, dass nach kirchlicher Auschauung der *status naturae purae* in objectiver Hinsicht als vѣльig identisch mit dem *status naturae lapsae* gedacht werden könne, drfse und müsse, dass der Unterschied derselben ein bloss formaler, den Ursprung betreffender sei. *Ibid.* 370.

роды, не быть повиненъ предъ Богомъ, между тѣмъ какъ въ падшемъ человѣкѣ несовершенства природы соединяются съ виновностию предъ Богомъ. „Всѣ недостатки и несовершенства, читаемъ у *Берлаге*, связанные съ состояніемъ безблагодатнымъ, какъ напр. беспорядочная чувственность, тупость ума, необходимость умереть и т. д., по церковному возрѣнію, суть только естественные недостатки и несовершенства, простое естественное зло и не ведутъ необходимости къ грѣху; въ падшемъ состояніи человѣка эти недостатки неизбѣжно имѣютъ характеръ грѣха; они суть естественное зло, соединившееся въ лицѣ Адама (вслѣдствіе его паденія) съ виновностию (предъ Богомъ); но до паденія они были чисто естественными свойствами, вложеными (въ человѣка) самимъ Богомъ; они не были грѣховными ни по своему происхожденію, ни по своему дѣйствію; они были простымъ естественнымъ несовершенствомъ, вложенными (въ нашу природу) Божественною премудростью для того, чтобы человѣкъ своимъ постояннымъ, богопреданнымъ терпѣніемъ и самообладаніемъ доказалъ свою вѣрность и т. д. и этимъ заслужилъ себѣ право на чистое, невозмутимое блаженство“⁽¹⁾.

(1) Alle jene Mängel und Unvollkommenheiten, welche mit dem status naturae purae verknüpft sind, wie z. B. unordentliche Sinnlichkeit, Irrthumsfähigkeit, Leibestod u. s. w. sind nach kirchlichen Auffassung an sich nur natürliche Mängel und Unvollkommenheiten, blosse Uebel und sie fuhren nicht nothwendig zur Sünde; in dem gefallenen Zustande des Menschen haben jene Mängel allerdings den Charakter der Sünde, es sind in Adam verschuldete Uebel; aber vor dem Falle wären es blosse von Gott gesetzte Eigenthumlichkeiten gewesen, weder Sündhaft in ihrem Ursprunge noch in ihrer Wirkung, blosse Uebel, geordnet von der göttlichen Weisheit, damit der Mensch in ihrer geduldigen gottgegebenen Ertragung und Beherrschung seine Treue u. s. w. erprobe und sich dadurch Ansprüche erwerbe auf eine reine und ungetrübte Seligkeit. Ibidem. 368. 369.

Новѣйшее католичество такъ рабски слѣдовало средини вѣкъмъ относительно невивнаго состоянія прародителей, что верѣшенній въ средніе вѣка вопросъ о томъ, когда сообщенъ первозданному человѣку сверхъестественный даръ первобытной правоты, въ самый ли моментъ творенія, или спустя вѣкоторое время послѣ него, не получиль окончательнаго разрѣшенія въ римско-католической церкви и до сихъ поръ. Онъ затронутъ быль па *тридентскомъ соборѣ*, но только мимоходомъ и рѣшенъ быль очень неопределено и двусмысленно. Есть извѣстіе, что тридентскій соборъ, въ первоначальной редакціи своихъ дѣяній, о состояніи прародителей въ раю выразился такъ: „*кто не исповѣдуется, что первый человѣкъ Адамъ, когда преступилъ въ раю заповѣдь Божію, тотчасъ же утратилъ святость и правоту, въ которой былъ сотворенъ или созданъ (*conditus seu creatus fuerat*)*“ и проч. (¹). Этими словами вопросъ о томъ, когда человѣку сообщенъ даръ первобытной правоты, разрѣшался въ смыслѣ ученія Ёакы Аквината. Выраженіе: „*conditus seu creatus*“ заключаетъ въ себѣ именно ту мысль, что сверхъестественный даръ первобытной правоты быль сообщенъ человѣку въ самый моментъ творенія, и что слѣдовательно безблагодатное состояніе (*status in puris naturalibus*) было только возможнымъ для него, но отнюдь не дѣйствительнымъ. Однакоже, по предложенію одного изъ членовъ собора, въ окончательной редакціи тридентскихъ постановленій, выраженіе „*сотворенъ или созданъ (*conditus seu creatus*)*“ было замѣнено выраженіемъ: „*установленъ*“ (*constitutus*) (²). Это послѣднее выраженіе, по своей неопределенноти и двусмысленности, оставляло вопросъ неразрѣшеннымъ и допускало въ области богословскихъ изслѣдований пол-

(¹) Neander, Katholicismus und Protestantismus. 107. Berlage, Kathol. Dogmatik, IV, 356;

(²) Ibid. См. Concil. Trident. sess. V, de peccat. origin. decr. I.

ную свободу мнѣній. Римско-католические богословы держатся впрочемъ теперь *Фомы Аквината* и доказываютъ, что естественное безблагодатное состояніе человѣка было только возможнымъ, но отнюдь не дѣйствительнымъ для первого человѣка, что сверхъестественный даръ первобытной правоты сообщенъ былъ ему въ самый моментъ творенія ⁽¹⁾). Противоположное же мнѣніе *Дунсъ-Скота*, что первобытная правота сообщена была человѣку спустя нѣкоторое время послѣ его сотворенія, хотя и прежде паденія, запитниковъ между католическими писателями теперь не находится ⁽²⁾.

Извѣстно, какъ отнеслись къ такому ученію римского католичества протестанты. Они взглянули на первобытное состояніе человѣка съ точки зреинія совершенно противоположной схоластическимъ теоріямъ. Опровергая эти теоріи, *Лютэръ* доказываетъ, что первобытная совершенства человѣка составляли не случайную, а существенную принадлежность его, что состояніе первобытной правоты не только было возможно для человѣка, но и составляло требование самой природы его. „Правота первозданного человѣка, говорить онъ, не была какимъ-нибудь даромъ, приходящимъ отвѣтъ, отрѣшеннымъ отъ природы человѣческой. Она была чисто естественною“ ⁽³⁾. Формула согласія употребляетъ выраженіе: „*justitia originalis concreata*“. Это выраженіе составляетъ совершенную противоположность римско-католическому — *donum superadditum* и обозначаетъ, что первобытная правота принадлежала человѣку по самому бытію, и не можетъ быть названа такимъ даромъ, который сообщилъ человѣку нѣ-

⁽¹⁾ *Berlage*, K. Dogmatik. IV. 356.

⁽²⁾ *Shurez*, Theologia dogmatica catholica. vol. II. 55. Viena. 1852.

⁽³⁾ *Justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra acce-deret, separatumque a natura hominis, sed suisse vere naturalem.* *Luther*, in Genes. c. III.

что такое, чего не было дано его природѣ, въ качествѣ естественной принадлежности ⁽¹⁾). Въ *апологіи аугсбургскаго исповѣданія*, въ противоположность римско-католическому ученію, что разныя несовершенства изначала вложены въ человѣческую природу самими Творцемъ, что въ первомъ человѣкѣ, мыслимомъ отрѣшенно отъ благодатныхъ воздействиій (*in puris naturibus*), могъ имѣть мѣсто внутренний разладъ, борьба плоти и духа, беспорядочныя движенія низшихъ силъ противъ высшихъ, доказывается, что ничего подобнаго въ первомъ человѣкѣ до его паденія быть не могло, что никакой дисгармоніи въ его природѣ не было, что первобытная правота человѣка была плодомъ гармонического дѣйствія силъ и способностей (*aequale temperamentum*), какими надѣлена была его природа ⁽²⁾). Протестантство ставить первозданного человѣка на такую недосягаемую высоту, надѣляеть его природу такими совершенствами, что совершенно отрѣшаетъ нашихъ природителей отъ благодатныхъ воздействиій. Въ противоположность схоластическимъ доктринаамъ, что въ природѣ первозданного человѣка существовали такие же недостатки и несовершенства, какіе наблюдаются въ людяхъ и теперь, что состояніе невинности его было особеннымъ сверхъестественнымъ даромъ, *апология аугсбургскаго исповѣданія* доказываетъ, что первобытная правота въ томъ и состояла, что первый человѣкъ, въ силу высокихъ совершенствъ своей природы, могъ собственными силами любить Бога паче всего и исполнять божественную заповѣди ⁽³⁾.

Не таково ученіе Церкви православной. По вселенскимъ воззрѣніямъ, первозданный человѣкъ обла-

⁽¹⁾ *Formula concordiae.* p. II. c. 1, § 10.

⁽²⁾ *Apolog. confession. augustanae.* c. 1. art. 2. § 18.

⁽³⁾ *Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facera praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam origiuis.*
Apolog. confes. augustan. c. 1. art. 11. § 12. 13.

даль „врожденную правотою“ ⁽¹⁾). Это значитъ, что естество человѣка „с сотворено было Богомъ не только въ состояніи чистомъ и неповрежденномъ, но еще облечено было отъ Бога положительными и дѣйствительными совершенствами“ ⁽²⁾. Онъ былъ святы и виненъ предъ Богомъ по самому естественному состоянію своихъ силъ и способностей и потому апостоль называетъ его созданнымъ *по Богу въ правдѣ и преподобии истины* (Ефес. 4, 24). Его природа была свободна отъ тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, какіе существуютъ и наблюдаются въ теперешнихъ, падшихъ людяхъ. Его плоть не возставала противъ духа. Его свобода была свободою добра, т. е. имѣла положительное стремление къ доброму. Правда, она не была непреклонною ко злу, не изключала возможности грѣха. Тѣмъ не менѣе, человѣкъ былъ такъ созданъ, свободѣ его сообщено было такое направлениѣ, что для него гораздо легче была добродѣтель, чѣмъ грѣхъ, въ немъ несравненно сильнѣе была потребность добра, чѣмъ зла. При постоянномъ возрастаніи и укрѣплении въ добрѣ для него миновалась бы и нравственная возможность зла. Свобода пережила бы эту возможность и удалилась бы отъ нея, какъ пережила ее окрѣвшая въ добрѣ и теперь уже непреклонная ко злу свобода ангеловъ. Но въ сотворенной свободѣ первоначально должна быть возможность зла, чтобы самое укрѣпленіе въ добрѣ было свободно и непринужденно. Поэтому-то первозданному человѣку предлежалъ нескончаемый путь развитія и усовершенія въ добрѣ. „Всѣ твари, говоритъ св. Иоаннъ мъстичникъ, пріяли отъ Творца чинъ бытія и начало, а иныя — и конецъ. Но добродѣтели положены безконечный предѣлъ“ ⁽³⁾. Несправедливо представляютъ себѣ, что невинная свобода носила въ себѣ возможность зла, какъ плодоносное

⁽¹⁾ Православн. испов. ч. 1. отв. на вопр. 23.

⁽²⁾ Преосв. Актомій, Догмат. богосл. 113. Спб. 1882.

⁽³⁾ Сл. 26, 153.

съя зла, которое, подобно съиени физическому вещественному, будучи брошено въ землю, уже совершаеть развитие и раскрытие своихъ возможностей и приносить плодъ по роду своему ⁽¹⁾). Возможность зла въ свободѣ невинной была возможностю изключителью, единственюю и безпримѣрною во всемъ царствѣ сотворенныхъ возможностей; какъ возможность свободы, она не заключала въ себѣ необходимости осуществленія, подобно возможностямъ физическимъ. Вслѣдствіе совершенства силъ, которыми одарилъ Творецъ человѣческую природу, она, при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ, могла не переходити въ дѣйствительность и навсегда оставаться только возможностю. Нельзя также представлять себѣ состояніе невинной свободы, какъ состояніе тлѣжаго колебанія между добромъ и зломъ. Такое состояніе есть уже состояніе падшей свободы или, по крайней мѣрѣ, начинающей паденія. Колебаніе между добромъ и зломъ предполагаетъ уже не одну простую возможность зла, но влеченіе ко злу, равное по силѣ и съ стремлениемъ къ добрѣ, противъ котораго оно борется. Человѣкъ, у котораго сердце двоится, по слову апостола, подобенъ волнѣ морской, вѣтромъ поднимаемой и развѣваемой (Іак. 1, 6. 8) ⁽²⁾). Нельзя наконецъ представлять себѣ состояніе невинной свободы, какъ безразличное равновѣсіе между добромъ и зломъ, въ которомъ свобода одинаково доступна и открыта тому и другому, равно подвижна и на добро и на зло. Такое воображаемое равновѣсіе есть тоже, чтѣ застой, неподвижность, самонедѣйственное коснѣніе, возможное въ безжизненномъ веществѣ, но неестественное и невозможное въ жизни столь подвижной и неусыпной, какова жизнь человѣческаго духа, особенно духа, преисполненнаго силъ. Въ сердцѣ человѣка былъ начертанъ за

(¹) *August. de gratia Christi.* XVIII.

(²) См. Премудрость и благость Божія. 107 — 110.

конъ добра, законъ неписанный, руководитель къ Богу, испытатель нашихъ дѣлъ, который, какъ говорить си. Златоустъ, былъ первымъ обличителемъ и свидѣтелемъ грѣха Адамова⁽¹⁾. Слѣдовательно, для добра данъ быть законъ, определенное требование, а для зла была только возможность. Сообразное съ требованиемъ этого закона, выѣдренного въ природу человѣка самимъ Творцемъ, направление невинной свободы самимъ существеннымъ образомъ характеризуетъ и опредѣляетъ состояніе прародителей до паденія. Законъ добра, который проявляется и въ падшемъ человѣкѣ, но часто безсильнымъ и немощнымъ противъ зла, въ невинномъ состояніи человѣка былъ, несомнѣнно, стремленіемъ свѣтлымъ, сильнымъ, безпрепятственнымъ. „Адамъ, пишетъ бл. Августинъ, имѣль силы неповрежденныя. Посему, безъ сомнѣнія, творилъ то, что хотѣлъ, т. е. повиновался Божию закону не только съ полной возможностью, но и безъ всякой трудности“⁽²⁾. Такимъ образомъ воля человѣка „обладала не только естественною правотою и невинностю—чужда была всякаго нечистаго побужденія и способна легко усовершаться въ добрѣ безъ препятствій и преткновеній, но и дѣйствительными богодарованными совершенствами, каковы чистая и святая любовь къ Богу“ и проч.⁽³⁾. Умъ нашихъ прародителей также „хотя не былъ въ состояніи полнаго раскрытия и не имѣль всеобъемлющаго видѣнія, но былъ чистъ и свѣтелъ, чуждъ всякихъ предразсудковъ, заблужденій, препятствій въ своей дѣятельности и могъ познавать съ великою легкостію“⁽⁴⁾. По самой тѣлесной природѣ они обладали способностію не умереть и чужды были страданій и болѣзней. Творецъ не вложилъ въ нашу природу тѣхъ несовершенствъ,

⁽¹⁾ Бесѣд. на вн. Быт. 17. ч. 1. стр. 272. Сиб. 1851.

⁽²⁾ August. op. impref. VIII. Премудрость и благость Божія. 110. 111.

⁽³⁾ Преосв. Антоній, Догматич. богослов. стр. 115.

⁽⁴⁾ Тамже.

какія существуютъ теперь въ людяхъ. Безпорядочныя движенія чувственности противъ духа, безсиліе воли нокорить низшія стремленія высшимъ, ея большая удобопреклонность ко злу, чѣмъ къ лобру, тупость ума къ познанію истины, болѣзни и необходимость умереть, все это такие недостатки и несовершенства, которые составляютъ положительную порчу нашей природы; но Творецъ вложилъ ихъ въ нашу природу, а самъ человѣкъ нажилъ ихъ своимъ непослушаніемъ Богу. Они составляютъ болѣзнь нашей природы, извращеніе ея, ненормальное состояніе, оброкъ грѣха, какъ говорить апостолъ, а не простое естественное несовершенство, какъ учать римскіе католики. Но какъ ни совершенны были естественные силы человѣка до его паденія, онъ и тогда нуждался въ особенномъ содѣйствіи Божіемъ для достижения пред назначенной ему цѣли, нуждался въ постоянномъ благодатномъ подкѣщленіи отъ Бога, который одинъ есть источникъ жизни и всякаго совершенства для своихъ тварей; нуждался потому, что онъ, какъ тварь, есть существо ограниченное, не имѣющее живота въ самомъ себѣ и получившее отъ Творца совершенства, тоже ограниченныя. Благодать дѣйствительно и подана была первому человѣку, и такимъ образомъ „первобытное состояніе человѣка было не только состояніемъ чистаго и неповрежденаго естества, но и состояніемъ благодатствованаго“⁽¹⁾.

Отсюда очевидно, что православное учение о первобытномъ состояніи человѣка занимаетъ средину между крайностями римско-католического и протестантскаго,—что возврѣнія на этотъ предметъ римскихъ католиковъ настолько же далеки отъ вселенскихъ вѣрованій, насколько и доктрина протестантовъ. Протестанты ставятъ первозданного человѣка на недосягаемую высоту и слишкомъ преувеличенно смотрятъ на его совершенства. Напротивъ римскіе католики единоюль унижаютъ первозданного человѣка и, по есте-

(1) Проеv. Апостолъ, Догматич. Богословъ. §14.

ственному состоянію его силь и способностей, не хотять отдать ему преимуществъ предъ человѣкомъ падшимъ. И въ этомъ унижениіи сродство римскаго католичества съ древнимъ пелагіанствомъ обнаруживается самымъ очевиднѣйшимъ образомъ. Что природа человѣка, взятая и рассматриваемая сама по себѣ, какъ въ первобытномъ состояніи, такъ и въ падшемъ, относительно ея свойствъ совершенно одинакова, что первозданный человѣкъ по естественному состоянію своихъ силь и способностей не имѣть никакихъ преимуществъ предъ падшимъ, что въ природѣ падшаго человѣка недостатковъ и несовершенствъ не болѣе того, чѣмъ сколько ихъ было и въ природѣ человѣка первозданнаго,—это мысль чисто пелагіанская. Правда, относительно этого предмета между римскими католиками и древними пелагіанами существуетъ и разногласіе. Пелагіане говорили, что между состояніемъ первозданнаго человѣка и падшаго, относительно свойствъ природы, нѣть никакого различія. Католики говорятъ, что нѣть различія существеннаго, но есть различіе формальное. Пелагіане говорили, что въ потомкахъ Адама нѣть никакой наслѣдственной виновности предъ Богомъ. Католики напротивъ признаютъ, что недостатки и несовершенства, какіе вложены въ человѣческую природу изначала самимъ Творцемъ, послѣ грѣхопаденія Адамова влекутъ на человѣка гнѣвъ Божій и наказаніе, тогда какъ въ лицѣ Адама, до его паденія, они не соединяли съ собою виновности предъ Богомъ. Но это разногласіе слишкомъ несущественно; основная мысль, и при этомъ разногласіи, въ пелагіанствѣ и въ римскомъ католичествѣ остается одна и также. Измѣненіе, какому подверглась эта мысль въ католичествѣ, составляетъ собою лишь попытку примирить пелагіанскую доктрину съ учениемъ церкви о первородномъ грѣхѣ. Римское католичество оставляетъ неприоснованною сущность пелагіанской доктрины, признаетъ, что относительно свойствъ своей природы первозданный человѣкъ ничѣмъ не отличается отъ падша-

го, что послѣдній нисколько не ниже первого. Но чтобы согласить это возрѣніе съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ, оно налагаетъ на падшаго человѣка виновность предъ Богомъ, а первозданнаго освобождаетъ отъ нея, хотя, по католической доктринѣ, въ первомъ и нѣтъ ничего такого, чего не было бы въ послѣднемъ. Существеннымъ образомъ сходится католичество съ пелагіанствомъ и во взглѣдѣ на свободу. И тамъ и здѣсь эта человѣческая способность представляется безразличною и безкачественною. По пелагіанскимъ возрѣніямъ, свобода первозданнаго человѣка находилась въ состояніи равновѣсія по отношенію къ добру и злу, направление ея къ добру нисколько не перевѣшивало направленія ко злу. По доктринѣ католиковъ, Богъ далъ человѣку такую свободу, которая находилась въ состояніи равновѣсія по отношенію къ высшимъ и низшимъ, духовнымъ и плотскимъ стремленіямъ. Впрочемъ мысль о безразличіи свободы въ католичествѣ имѣеть и нѣсколько иной оттѣнокъ, чѣмъ въ пелагіанствѣ. Пелагіане доказывали, что свобода человѣческая всегда и совершенно одинаково подвижна къ добру и злу, что для нея всегда одинаково легокъ переходъ отъ одного къ другому. Въ католичествѣ же состояніе равновѣсія свободы есть такое состояніе, которое изклюкаетъ для нея всякую возможность устранить разладъ и водворить миръ между разнообразными стремленіями человѣческой природы. Самое важное разногласіе между древними пелагіанами и римскими католиками относительно первобытнаго состоянія человѣка состоить въ томъ, что, по ученію католиковъ, первозданный человѣкъ, ничѣмъ не отличаясь отъ падшаго поестественному состоянію своихъ силъ и способностей, имѣлъ однакоже высокое преимущество предъ нимъ въ особенномъ сверхъестественномъ благодатномъ дарѣ первобытной правоты. Эта мысль совершенно чужда пелагіанству. Но и это уклоненіе римского католичества отъ возврѣній дрявняго пелагіанства нельзя считать настолько существеннымъ, чтобы отвер-

гать между ними внутреннее сродство. Признавая въ первозданномъ человѣкѣ сверхъестественныя совершенства и преимущества предъ падшимъ, и расходясь въ этомъ отношеніи съ пелагіанствомъ, римское католичество тотчасъ же опять сближается съ ними своими воззрѣніями на Божественную благодать, дѣйствовавшую въ человѣкѣ до его паденія. Такоже, какъ и пелагіанство, римское католичество слишкомъ разграничиваетъ области, въ которыхъ дѣйствуютъ Божественная благодать и человѣческая воля, разрывая тѣсную внутреннюю связь благодати съ свободою, подъ условіемъ которой только и возможно ихъ взаимодѣйствіе. Совершенно въ духѣ пелагіанства католичество понимаетъ подъ благодатию первозданного человѣка такую Божественную силу, которая дѣйствовала въ человѣкѣ чисто вѣшнимъ образомъ. Первозданный человѣкъ представляется въ католичествѣ дѣйствующимъ самъ по себѣ, а благодать—сама по себѣ. Въ человѣкѣ, по самой природѣ его, происходитъ внутренняя борьба между плотью и духомъ. Но эту борьбу уничтожаетъ приходящая отъ благодати и сообщающая человѣку сверхъестественную правоту. По учению Дунстъ-Скота и Беллярмина, Божественная благодать дѣйствовала въ первозданномъ человѣкѣ такимъ образомъ, что удерживала плоть въ повиновеніи духу, какъ-бы уздою (*fraenum*) ⁽¹⁾. Какъ ни странно такое представление, оно однакоже нашло себѣ място даже въ символическихъ вѣроопределѣніяхъ католической церкви. Катихизисъ римскій говоритъ, что, вслѣдствіе преступленія заповѣди, „первый человѣкъ утратилъ первобытную правоту, которою, какъ-бы нѣкоторою уздою, удерживались страсти“ ⁽²⁾. Грубо вѣшнее пониманіе благодати римскимъ католичествомъ характеризуется и

⁽¹⁾ *Köllner, Symbolik.* II. 280. *Herzog. Real-Encyclopädie.* V. 37.

⁽²⁾ *Primus homo justitiam originalem, qua tamquam fraeno quoqam cupiditates regebantur, amisit. Cathech. Rom. IV, 12. 5.*

опредѣляется еще яснѣе въ слѣдующихъ словахъ Беллармина: *virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae et superadditae, ut sunt dona supernaturalia*, т. е. совершенства первого человѣка не были вѣдены и вложены въ его природу, въ качествѣ даровъ естественныхъ; напротивъ они были пришиты и приданы ему чисто-виѣшнимъ образомъ, въ качествѣ даровъ сверхъестественныхъ⁽¹⁾). Такое ученіе римского католичества о дѣйствіяхъ благодати въ первозданномъ человѣкѣ тѣмъ болѣе странно, что оно дѣлаетъ невозможнымъ хоть сколько-нибудь удовлетворительное обясненіе акта паденія. Откуда въ самомъ дѣлѣ явилась въ человѣкѣ возможность преступленія заповѣди? Если въ человѣкѣ самъ Богъ своею благодатию поддерживалъ равновѣсіе между высшими и низшими стремленіями, если благодать удерживала плоть въ повиновеніи духу какъ-бы уздою; то отчего же не стояря на такія дѣйствія благодати, въ актѣ паденія низшая силы одержали побѣду надъ высшими? Ужели оттого, что благодать Божія, дотолѣ направлявшая безразличную, по понятіямъ католичества, свободу къ добру, теперь вдругъ оказалась бессильною удерживать противоположныя и борющіяся между собою стремленія и силы человѣческой природы въ равновѣсіи? Или же оттого, что благодать оставила человѣка, по недовѣдомымъ причинамъ, и оять предоставила его самому себѣ? Логика ведеть именно къ этому послѣднему заключенію. Говоря строго, въ системѣ католичества нѣть иѣста воззрѣнію, что актъ паденія былъ актомъ свободной воли человѣка. По этой системѣ, человѣкъ въ первобытномъ состояніи обладалъ святостію и правою. Его низшія способности покорялись высшимъ, а умъ Богу. Но это было плодомъ только того, что благодать удерживала его силы въ надлежащемъ направлѣніи какъ-бы уздою. Свобода же его бессильна была возвращить между разнообразными стремленіями и дать

(1) *Bellarmini de gratia primi hominis* c. VI.

имъ надлежащее направлениe; потому что была такою способностию, которая могла съ-одинаковою легкостю увлекаться въ ту и другую сторону. Ова слѣдовала то за чувственными стремленіями, то за духовными. При такихъ свойствахъ свободы, человѣкъ могъ быть только пассивнымъ восителемъ благодати. Первобытная совершенства совершенно чужды были ему и не имѣли ничего общаго съ его природою. Съ этой точки зре-
нія причина паденія не можетъ быть въ свободѣ. Тѣ, чего человѣкъ не могъ достигнуть свободою, не могло быть и утрачено по его волѣ. Первобытная правота не имѣетъ ничего общаго съ его природою; она сооб-
щается ему чисто внѣшнимъ образомъ, помимо его сво-
бодныхъ стремленій къ ней. Если же такъ, то и грѣхъ есть актъ, независимый отъ его свободы. Въ актѣ па-
денія обнаруживается изначала вложенный въ приро-
ду человѣка разладъ между плотскими и духовными
стремленіями. А это могло произойти только оттого,
что благодать перестала удерживать плоть въ повинове-
ніи духу, а духъ Богу. Значитъ, актъ паденія можетъ быть, съ католической точки зре-
нія, объясняевъ только тѣмъ, что Божественная десница, подъявшая перво-
зданного человѣка сначала на высоту первобытной пра-
ведности, потомъ вдругъ низвергла его съ этой высо-
ты, оставивъ его подъ условіями только собственной
природы.

H. Бѣляевъ.

(продолженіе будетъ)

НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ ПО ОТНОШЕНИЮ 8-МИ ВОПРОСОВЪ, СОСТАВЛЕННЫХЪ НОВО-ЕДИНОВѢРЦАМИ КЪ СТАРООБРЯДЦАМЪ.

23 іюня 1865 года бѣлокриницкая іерархія, получившая начало отъ извѣстнаго митрополита Амвросія, въ концѣ жизни раскаявшагося и умершаго въ единеніи съ греческою церковію ⁽¹⁾, іерархія, встрѣтившая противъ себя съ разныхъ сторонъ многое весына сильныхъ израженій ⁽²⁾, была потрясена въ самыхъ своихъ основаніяхъ. Лучшіе, образованнѣйшіе представители ея *Пафнумій*, именовавшійся еписко-

(¹) Ееродіаконъ Филаретъ удостовѣрляетъ, что Амвросій передъ смертію (28 окт. 1863 г.) рассказалъ предъ православнымъ греческимъ священникомъ и погребенъ въ Трiestѣ, а отпѣвали его греки. Объ этомъ извѣстно было и Кириллу бѣлокриницкому, который заповѣдалъ было всѣмъ священнымъ и мирскимъ людямъ не молиться за него, но потомъ изъ опасенія, что изъ этого возникнетъ между старообрядцами сомнѣніе въ законности самой іерархіи, отъ Амвросія ведущей начало, и многіе оторвутся отъ нея, издалъ по совѣту Филарета объяснительную грамату, въ которой утверждалъ, что Амвросій номерь въ старообрядчествѣ и отпѣть имъ заочно въ Бѣлой Криницѣ и завѣщалъ всѣмъ молиться за него. Смотр. Душепол. чт. 1865 г. дек. стр. 188—189, въ отдѣлѣ *Познѣстїй и злѣдѣтокъ*.

(²) Подробнѣе объ этомъ см. публ. лекціи ваши «объ австр. священствѣ» Прав. обозр. 1868 г. май и юнь и отдѣльную брошурку.

помъ коломенскимъ. *Онуфрій* намѣстникъ бѣлокриницкаго митрополита, священникъ *Іоасафъ*, архидіаконъ *Филаретъ* и іеродіаконъ *Михаїлъ* сознали незаконность носимыхъ ими священныхъ степеней и въ качествѣ простыхъ иноковъ вступили въ единеніе съ православною Церковію. Такое крупное событие въ старообрядческомъ мірѣ не могло не вызвать сильныхъ толковъ и колкихъ порицаній со стороны приверженной къ австрійскому священству партии. Во главѣ недовольныхъ и озлобленныхъ естественно стояли раскольническія власти, т. е. московскій духовный советъ подъ предсѣдательствомъ Антонія (Шутова). Они укоряли присоединившихся между прочимъ въ томъ, будто бы тѣ не объяснили побужденій и причинъ своего перехода въ православіе. Подобный укоръ совершиенно несправедливъ, такъ какъ Пафнутій еще за три года до присоединенія высказывалъ сомнѣніе относительно составленного учредителемъ бѣлокриницкой іерархіи Павломъ Васильевымъ (австрійскимъ) и развитаго извѣстнымъ Семеномъ Семеновымъ ученія о временномъ скрытии благодати священства и ея возстановленіі, ученія придуманнаго съ тою цѣлію, чтобы оправдать поповщину, 180 лѣтъ не имѣвшую епископовъ, а затѣмъ показать возможность появленія онъхъ. 22 іюля 1868 года въ письмѣ своемъ къ Иларіону Георгіевичу онъ даже прямо высказывался, что „долгъ христіянскій заставляетъ довѣсть до свѣдѣнія всѣхъ присутствующихъ въ Москвѣ раскольничихъ епископовъ о неправильности Павловыхъ книжекъ. Это сдѣлать не трудно, потому что замѣчанія на все, что слѣдуетъ, уже приготовлены“⁽¹⁾. Сверхъ того Онуфрій, раздѣля одни съ Пафнутіемъ сомнѣнія, составилъ краткіе вопросы о непрестающемъ существованіи на землѣ Церкви Христовой и богоучрежденной іерархіи съ столь же краткими на нихъ отвѣтами въ числѣ трехъ

(1) См. Душеп. чтеніе 1868 г. іюль, стр. 263.

вопросо-ответовъ и въ дополненіе къ нимъ еще присовокупилъ три вопроса. Въ отвѣтахъ на нихъ онъ прямо высказываетъ, что если обойти всѣ библіотеки, иже по вселеній, то нигдѣ въ истинныхъ книгахъ нельзя обрѣсти, чтобы священная іерархія, благодатная могла пасть хоть на одну минуту и паки возстать. „У насъ, говорить онъ, въ продолженіе двухъ сотъ лѣтъ не было епископа, этотъ промежутокъ никто не оправдываетъ, какъ невозможно Москву рѣку берегъ съ берегомъ сдвинуть, такъ невозможнѣе оправдать и этотъ недостатокъ“. Эти вопросы и отвѣты были распространены между старообрядцами, а одинъ экземпляръ былъ врученъ члену московскаго духовнаго совѣта, священнику Петру Федорову, который былъ обязанъ и обѣщалъ внести ихъ на разсужденіе членовъ совѣта.

Такимъ образомъ побужденія перехода въ православіе означенныхъ членовъ бѣлокриницкой іерархіи не могли быть неизвѣстны старообрядцамъ. Тѣмъ не менѣе, слыша раздававшееся укоры, Пафнугій, Онуфрій и Филаретъ, уже готовясь къ формальному присоединенію, сочли долгомъ снова заявить бывшимъ своячимъ единомышленникамъ тѣ сомнѣнія, какія встрѣтили они въ основномъ учениіи преобразованной поповщины. Сомнѣнія эти они выразили въ 8-ми вопросахъ, изложенныхъ Филаретомъ, которые и были распространены между послѣдователями бѣлокриницкаго священства.

Излагая свои убѣжденія въ формѣ вопросовъ, присоединившіеся имѣли, конечно, не одну только цѣль собственнаго оправданія, но и желали, съ своей стороны, вызвать на отвѣтъ старообрядческія власти, т. е. ихъ самихъ побудить оправдывать свои положенія. Но оправдывать было нелегко; — говорять, что раскольничыи духовныя власти, вмѣсто того, чтобы отвѣтчать на предложенные вопросы, предали ихъ истребленію. Если это правда, то ясно, какъ нельзя болѣе, что они сознавали, что отвѣтчать трудно, и вмѣстѣ съ тѣмъ

боялись того впечатлѣнія , какое могли оставить эти вопросы въ умахъ мыслящихъ старообрядцевъ.

Дѣло , быть можетъ , тѣмъ би и кончилось , во профессоръ московской академіи Н. И. Субботонъ напечаталъ въ „Душеполезномъ чтеніи“ (июнь 1865 г.) означенные 8 вопросовъ съ предварительнымъ изложениемъ всего хода дѣла по этому предмету , откуда и мы заимствовали вышеприведенные свѣдѣнія . Преданное печати истребить было уже не во власти „московскаго духовнаго совѣта“, который , чтобы окончательно не уронить себя , въ глазахъ старообрядцевъ , волгой-неволей долженъ былъ отвѣтить . Не смотря однакоже на это , представители и ревнители бѣлокриницкой юрархіи безмолствовали пять лѣтъ , въ теченіе которыхъ немало изъ ея членовъ обратилось въ нѣдра истинной Церкви , при чемъ нѣкоторые изъ нихъ прямо сознавались , что причиною ихъ перехода въ православіе послужили въ значительной степени оставленные безъ отвѣта 8 вопросовъ Филарета .

Въ настоящемъ году появилась между старообрядцами австрійскаго священства небольшая тетрадка , предсвящающая собою „нѣсколько словъ по отношенію 8-ми вопросовъ , составленныхъ , по ея выражению , новоединовьрцами старообрядцамъ“ . Скромное название „нѣсколько словъ“ показываетъ , что сочинитель ея не входить въ разсужденіе о всѣхъ 8 вопросахъ , а только о нѣкоторыхъ изъ нихъ ; — действительно , онъ касается главнымъ образомъ 3 и 4 вопросовъ , хотя отчасти затрагиваетъ и другіе , излагая свои отвѣты въ другомъ порядке . Намъ передавали , что отвѣты эти на 8 вопросовъ написаны *Пафнутиемъ казанскимъ* . Не ручаясь вполнѣ за это извѣстіе , которое и не имѣть въ нашихъ глазахъ особой важности , мы , по ихъ направленію и по способу раскрытия нѣкоторыхъ частныхъ мыслей , можемъ утверждать лишь то только , что они вышли изъ-подъ пера окружника . По своему содержанію они представляютъ мало новаго въ сравненіи съ прежними сочиненіями поповцевъ и не рѣ-

шають удовлетворительнымъ образомъ предложенныхъ представителямъ бѣлокриницкой іерархіи вопросовъ, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прямо отъ нихъ уклоняются и говорятъ о другомъ.

Съ цѣлію доказать нашу мысль мы предлагаемъ на судъ каждого означенные отвѣты съ своими разъясненіями и замѣчаніями; мы желаемъ, чтобы старообрядцы австрійскаго согласія выслушивали не одну сторону — своихъ вождей, а удалили бы часть вниманія и нашимъ словамъ, взвѣсили бы силу доказательствъ той и другой стороны; мы стремимся къ свободному обсужденію предмета.

Отвѣты старообрядцевъ.

Нынѣшняго времени олинъ литераторъ пишеть: понятіе о Церкви: Одинъ изъ коренныхъ членовъ православнаго исповѣданія, изложенныхъ въ символѣ вѣры, есть догматъ о вѣрѣ въ Церковь, или обязательство христіанъ послѣдовать ученію и правиламъ Церкви... Мы вѣруемъ въ Церковь единую, святую, соборную и апостольскую. Вообще именемъ Церкви означается союзъ вѣры, соединяющій христіанъ въ духовное общество... Въ древнихъ церковныхъ правилахъ, равно и въ писаніяхъ святыхъ отцевъ и учителей церковныхъ, имя Церкви всегда означаетъ только общество православно-вѣрующихъ, единое, каѳолическое, апостольское; но никогда не прилагается къ обществамъ иномыслищихъ... То общество вѣрующихъ, которому мы, православные христіане, послѣдовать обязуемся, есть общество богоучрежденное, имѣющее Главою Христа Сына Божія, и въ своемъ ученіи и правилахъ управляемое Духомъ Божіимъ... Это есть общество единое, то есть, неизмѣнное въ своемъ исповѣданіи вѣры, нераздѣльное въ духѣ, всегда единомысленное въ своихъ членахъ;.. общество соборное, или повсемѣстное (каѳолическое), которое, не измѣняясь само въ себѣ при переменѣ мѣстъ, временъ и людей, его составляющихъ,

непрерывно отъ начала своего продолжается, и будеть продолжаться до скончанія вѣка.

Иисусъ Христосъ сказалъ апостолу Петру: бла-
женъ еси Симоне варъ Іона, яко плоть и кровь не
яви тебѣ, но Отецъ мой, иже есть на небесѣхъ. И
азъ тебѣ глаголю, яко ты еси Петръ, и на семъ кам-
ени созижду Церковь мою, и врата адова не одолѣ-
ютъ ю, и дамъ ти ключи царствія небеснаго: и еже
свяжеши на земли, будеть связано на небесѣхъ, и еже
разрѣшиши на земли, будеть разрѣшено на небесѣхъ
(Мате. 16, ст. 17—19). Эти слова показываютъ: а)
что основаніе Церкви,—спасительная вѣра Христова
утверждается не на человѣческихъ умозрѣніяхъ, и не
силою человѣческою держится, но держится благодат-
ью Божіею, утверждаясь на высшемъ, божественномъ
откровеніи, котораго всѣ вѣрующіе, не изключая и са-
михъ апостоловъ и всѣхъ учителей Церкви, суть толь-
ко ученики и послѣдователи (1 Кор. гл. 3, ст. 5—10.
2 Кор. гл. 3, ст. 4—6); б) что хотя Церковь есть ви-
димое общество, управляемое видимою властію, но по
внутренней сторонѣ, или въ духовной жизни своей, она
вѣчно принадлежитъ единому Христу, какъ Главѣ и
Спасителю, и съ этой стороны ея бытіе и внутреннее
устройство не можетъ ни измѣняться, ни сокрушать-
ся ни отъ какой чуждой власти или силы; в) что въ
коренныхъ правахъ и законахъ Церкви дѣйствуетъ
высшее право—Божественное, которое и утверждается
и направляетъ ихъ дѣйствія къ назначению Церкви,—
спасенію въ ней вѣрующихъ. Такимъ образомъ въ ос-
нованіи видимаго управлѣнія Церкви, Христосъ указы-
ваетъ апостоламъ другое, высшее, невидимое ея управ-
леніе: первое служить только проявленіемъ и орудіемъ
послѣдняго... Св. апостолъ Павель въ посланіи къ Ти-
моѳею епископу пишетъ: да увѣси, како подобаетъ въ
дому Божiemъ жити, яже есть Церковь Бога жива,
столпъ и утвержденіе истины (1 Тим. гл. 3, ст. 15); и-
такъ, вразумляя епископа (Тим.) о управлѣніи Церкви,
апостолъ внушаетъ ему помнить, что Церковь есть не
обыкновенное человѣческое общество, но домъ Божій,

слѣдовательно неистощима въ своей внутренней духовной жизни, неизмѣнна въ своемъ божественномъ предназначени—спасеніи вѣрныхъ; что она есть столпъ и утвержденіе истины, слѣд. всегда непогрѣшима въ своемъ ученіи и правилахъ, непреложна въ своихъ коренныхъ правахъ, непрекаема въ своихъ законахъ. Съ такими понятіями о Церкви, по наставлению апостольскому, должно быть соображено управлениe Церкви; такія понятія не допускаютъ въ ней никакого произвола власти, или мнѣній человѣческихъ, никакихъ измѣнений въ основныхъ ея законахъ и правахъ, никакихъ такъ называемыхъ преобразованій или нововведеній, противныхъ ея духу и божественному достоинству. Такимъ образомъ самые правители Церкви подчиняются ея высшему авторитету, обязываются только блюсти ея чистоту и цѣлость, только быть истолкователями ея ученія, правилъ, и защитниками ея правъ; они должны внимать Духу Божію и высшему откровенію, ее просвѣщающему, повиноваться высшему Божественному праву, въ ней дѣйствующему..... Такъ Церковь апостольская, на своихъ соборахъ, о постановленныхъ ини правилахъ выражалась: „изволися Духу Святому и намъ“ (Дѣлн. гл. 15, ст. 28)... Вообще объ основныхъ церковныхъ законахъ вселенскій VII соборъ говоритъ: „Божественные правила со услажденіемъ приемлемъ, и всецѣлое и непоколебимое содержимъ постановление сихъ правиль, изложенныхъ отъ всехъвальныхъ апостоль, святыхъ трубы Духа, и отъ святыхъ вселенскихъ соборовъ, и помѣстно собиравшихся для издания таковыхъ заповѣдей, и отъ святыхъ отецъ нашихъ; ибо все они, отъ единаго и того же Духа бывъ просвѣщены, полезное узаконили (седм. вселенского собора пр. 1, по переводу съ толкованіемъ Вальсамона и Зонары).

Итакъ вотъ основное начало церковнаго законопровѣдѣнія: сознаніе въ правахъ и законахъ Церкви высшаго права—Божественнаго....

Идея этого права должна проникать всю науку; по этой идеѣ должны быть объясняемы въ ней глав-

ная основанія церковнаго управлениі; отсюда церковное законовѣдѣніе не должно быть какою-либо произвольною теоріею церковнаго права и управления, а только вѣрнымъ и чистымъ изображеніемъ того духа который дѣйствуетъ въ Церкви; оно должно не сочинять законы для Церкви, а только съ благоговѣйнымъ вниманіемъ изучать положительныя ея правила; должно не судомъ и критикою вооружаться при изслѣдованіи, но вѣрно слѣдовать тому направлению, какое сама Церковь получаетъ въ своихъ правахъ и законахъ, отъ высшей управляющей ею власти, принимать и изображать ихъ какъ опредѣленія высшія, имѣющія важность Божественную. Но чтобы сохранить такое направлениe и вѣрно слѣдовать ему, законовѣдѣніе, кроме указанного основнаго начала, должно еще получить твердое руководительное начало, которое бы вело его неуклонно по принятому направлению, удерживало въ предѣлахъ строгаго, вѣрнаго духу Церкви изслѣдованія ея правъ и законовъ и во всей точности передавало ихъ смыслъ, — такое начало, котораго она сама держится въ неуклонномъ соблюденіи основныхъ правъ и законовъ; это — неизмѣнная вѣрность священному преданію, непрерывно отъ начала сохраняемому въ Церкви и сохраняющему въ ней коренная установлениe, во всей чистотѣ ихъ первоначального происхожденія и во всемъ совершенствѣ ихъ значенія и внутренней силы. Такъ сами апостолы говорили о преданныхъ иии Церкви правилахъ: азъ предахъ вамъ, якоже и пряхъ отъ Господа (1 Кор. 11, 23)... Такъ говорять святіи отцы седмаго вселенскаго собора: „священные обычай подобаетъ содержати, по писанному и неписанному законоположенію; а преступившій церковныя преданія да будетъ изверженъ“ (седм. вселенск. собор. прав. 7, по переводу съ толков. Вальсам. и Зонар.)... Наконецъ все, что измѣняетъ преданіе въ основныхъ правахъ и установленіяхъ церковныхъ, или подрываетъ силу его произволомъ мнѣній или установленій человѣческихъ, все явно противное преданію должно быть

утвергаю; какъ ложное, противуцерковное. (Книга Опыт курса церковнаго законовѣдѣнія архимандрита Иоанна. Спбургъ. 1851 года).

Замычанія.

Длинная тирада эта о вѣрѣ, какъ основаніи Церкви, и о высшемъ, божественномъ правѣ, на которомъ должна созидаться жизнь Церкви и основываться ея законоположенія, и проистекающей отсюда задачѣ церковнаго права какъ науки, — тирада, выписанная изъ курса церковнаго законовѣдѣнія архимандрита, а вслѣдствіи епископа Иоанна, имѣетъ слишкомъ мало отношенія къ старообрядческому вопросу, и читая ее неѣть возможности предугадать, въ какую связь поставить ее авторъ къ извѣстнымъ 8-ми вопросамъ. Можно только предположить, что онъ хочетъ просить читателей относительно понятія о Церкви и важности церковныхъ законовъ. Намъ кажется, что въ этомъ случаѣ гораздо лучше и ближе къ дѣлу начать рѣчь — на основаніи какихъ угодно писателей, хоть старыхъ, хоть новыхъ, — начать рѣчь о томъ, что существенными признаками единой соборной и апостольской Церкви служить правая вѣра въ Христовы догматы, существованіе въ ней семи божественныхъ таинствъ, установленныхъ ради нашего нравственнаго совершенствованія и спасенія, управление ея священною іерархиєю въ трехъ чинахъ. Эти свойства единой Христовой Церкви настолько ясно изображены въ уважаемыхъ старообрядцами священныхъ книгахъ, что старообрядцы не могутъ и не дерзаютъ прямо отвергать ихъ; поэтому мы и не находимъ нужнымъ останавливаться на ихъ раскрытии и доказательствѣ. Нелишнимъ лишь считаетъ напомнить, что эта Христомъ установленная Церковь „крѣпчайша самаго неба, тверже камени, врата адова не одолѣютъ ї“⁽¹⁾, что пре-

⁽¹⁾ Мате. зач. 67. Златоустъ си. книга разныхъ поученій и бесѣдъ св. Иоанна Злат. л. 236. Мартирітъ л. 193.

данное Имъ священство „не престаетъ“ ⁽¹⁾, такъ какъ Онъ „обѣщалъ съ нимъ вѣчно пребывать“ ⁽²⁾; еще частнѣе:— въ ряду трехъ степеней священства ⁽³⁾ „епископамъ изобильнѣйшая дается благодать“ ⁽⁴⁾, такъ что „кромѣ того ниже жертва, ниже іерей, ни жертвеникъ, ни хиротонія, ниже иуро святое, ниже убо христіане“ ⁽⁵⁾, поэтому „безъ епископа Церковь Христова быти не можетъ“ ⁽⁶⁾; „аще кто не съ епископомъ, тотъ и не въ Церкви, иже отай епископа что творить, діаволу служитъ“ ⁽⁷⁾. Эти понятія и должны бы служить исходными пунктами при всѣхъ разсужденіяхъ о Церкви между нами и старообрѣдцами, такъ какъ главный спорный предметъ между нами и ими составляетъ понятіе о томъ, какова должна быть православная Церковь по своему коренному устройству, и авторъ 8-ми вопросовъ совершенно необходимо предпослать имъ тѣже общія положенія о Церкви и іерархіи. Здѣсь умѣстнымъ считаемъ привести и самые вопросы, чтобы лучше видѣть связь ихъ съ представленными нами положеніями, и оценить значеніе отвѣтовъ на нихъ.

„Вопросъ 1-й. Изъ вышеприведенныхъ доказательствъ видится (всякій можетъ понять естественность такого вывода)—что Церковь Христова должна вѣчно и безпрерывно существовать и что Церковь безъ епископа не можетъ быть, по какому же случаю у насъ, старообрѣдцевъ почти 200 лѣтъ не было епископовъ? Если же ихъ не было, то могло ли наше общество въ теченіе этого временіи составлять исповѣдуемую въ символѣ Церковь назданную на основаніи апостоль и пророкъ (Ефес. зач. 223)“?

⁽¹⁾ Кн. Кирилл. гл. 8. л. 77.

⁽²⁾ Кн. о вѣрѣ. л. 59.

⁽³⁾ Благовѣсти. Лук. зач. 95.

⁽⁴⁾ Діонисій ареопагитъ о священноначаїї.

⁽⁵⁾ Симеонъ солун. кн. 1, гл. 77. кн. 2, гл. 88.

⁽⁶⁾ Захарій копытенскій, Полинодія, ч. 2, разд. 8. артик. 1.

⁽⁷⁾ Ігнатій богоносецъ, посл. къ Магнезіанамъ; смес. посл. къ Тралліанамъ. Такоже четъ-мин. м. Макарія, л. 636.

„Вопросъ 2-й. Великороссійская купно и греческая церкви тую ли имѣютъ благодатную хиротонію, которую Иисусъ Христосъ учредилъ въ пятидесятницу посредствомъ сошествія въ огненныхъ языцѣхъ Духа Святаго на святыхъ апостоловъ,—или нѣтъ“?

„Вопросъ 3-й. Если та и другая церкви имѣютъ ту самую благодатную хиротонію, почему мы отдѣляемся отъ нихъ“?

„Вопросъ 4-й. Если же онъ не имѣютъ благодатной хиротопіи, то съ какого дня онъ лишились оной, и когда у насъ она воспламенилась? Поелику благодатной хиротоніи, по нашему мнѣнію, не было 200 лѣтъ, и не было не частнымъ образомъ, а по всей вселенной“.

„Вопросъ 5-й. Всероссійская равно и греческая церкви погрѣшаютъ ли въ главныхъ доктринахъ вѣры, т. е. въ богословіи и имѣютъ ли онъ такія ереси, которыхъ вселенскіе соборы проклинали и были ли онъ суждены“?

„Вопросъ 6-й. Иисусъ Христосъ былъ посланъ отъ Отца, апостолы отъ Христа, отъ которого и зависимы были,—пастыри же и учителя православные поставляемы и посылаемы были преемственно отъ апостоловъ. Но Амвросій митрополитъ, уклонившись отъ зависимости своего патріарха, отъ кого посланъ былъ въ Бѣлую Криницу, и въ нее пришедши отъ кого былъ зависимъ“?

„Вопросъ 7-й. Возстановленная бѣлокриницкая іерархія не имѣть ли въ своемъ основаніи доктрическаго богословскаго поврежденія и еретического мудрованія, т. е. такихъ ересей, которыя святыми вселенскими соборами прокляты“?

„Вопросъ 8-й. Если въ основаніи новоучрежденной бѣлокриницкой іерархіи найдутся важныя доктрическо-богословскія погрѣшности и еретическія мудрованія (которыя уже и открываются), тогда можетъ ли кто, исключая единой святой соборной и апостольской вселенной Церкви, очистить эту іерархію отъ

скверны еретичества, я виѣстѣ съ нею и все зависи-
мое отъ нея старообрядчество отъ грѣха заблужденія,
и привести ихъ въ православное состояніе, и какой
взглядъ до того должно имѣть на нихъ? (Изъ Душепол. чт. 1865 г.).

Отвѣты старообрядцевъ.

По внимательномъ обозрѣніи вышеизложенного, мы
находимъ возможнымъ сказать нѣсколько словъ, по
отношенію извѣстныхъ 8-ми вопросовъ, составленныхъ
елиновѣрцами. Что мы, старообрядцы, ни словомъ, ни
дѣломъ никогда не исповѣдали бытіе соборной япо-
стольской Церкви безъ епископства. никто изъ здраво-
мыслящихъ, прослѣдивъ исторію нашихъ обстоятельствъ,
не рѣшился упрекнуть въ этомъ насть. Такъ какъ пат-
тристархъ Никонъ, бывши стражъ и оберегатель неиз-
мѣняемости писанныхъ и неписанныхъ законовъ и пре-
даній церковныхъ, сдѣлался самъ нарушителемъ оныхъ
и чрезъ то нарушеніе онъ уже ушелъ прочь отъ сво-
ихъ предшественниковъ, слѣдовательно ушелъ прочь и
отъ Церкви, — предки же наши, ставши вѣрными и
неизмѣнными хранителями церковному святоотеческому
проданію, остались въ церкви. И соображая съ свя-
щенными правилами постигшее Церковь горчайшее об-
стоятельство нашли возможнымъ признать совершаемыя
(послѣдователями Никоновскихъ исповѣданій) церков-
ные тайны — крещеніе и хиротопію дѣйствительными;
посему предки наши приходящихъ отъ новшествъ при-
нимали вторымъ чиномъ, а священныхъ лицъ съ пол-
нымъ преимуществомъ въ своихъ санахъ, слѣдователь-
но и состоящихъ при никоновскихъ новшествахъ ар-
хіереевъ они признавали за архіреевъ потому, что
ими хиротонисанныхъ священниковъ принимали за
священниковъ. Только по опредѣленію священныхъ
правилъ почитали невозможнымъ имѣть обиженіе съ
тѣмъ духовенствомъ, которое отъ своихъ предшествен-
никовъ ушло къ никоновскимъ новшествамъ. Итакъ

основываясь на преданіяхъ церковныхъ предки наши признавали—послѣдовавшихъ никоновскимъ реформамъ не совсѣмъ отторгшимися отъ тѣла церковнаго, какъ св. Златоустъ о таковыхъ, объясняя апостольскія слова—*одинъ тѣло, одинъ духъ*, сказываетъ: яко отъ единаго тѣла единъ духъ будетъ, или яко можетъ убо тѣло быти едино, но единъ же духъ, якоже аще кто и еретикомъ другъ быль бы” (бесѣда Ефесеомъ гл. 4, бѣсѣд. 2). И по крещенію они христіане, кривовѣрія же ради еретики (книга Зиновія мниха гл. 16). Церковь Божію христіанство все вкупѣ именуетъ, иже пріяша вѣру Христову правовѣрию же и кривовѣрію, якоже множицю рѣкохъ. Но мати убо правовѣрію соборная апостольская церковь, кривовѣрныхъ не соборная ио ересей начальниковъ церкви суть (толяже книги и гл.). Святый Іоаннъ митрополитъ русскій писалъ Клименту папѣ римскому (уже послѣ совершеннаго раздѣленія церквей восточной съ западною болѣе 100 лѣтъ) такъ: по всему священному и святому брату и сослужебнику Клименту ветхаго Рима: возлюбихъ еже о Господѣ любовь, твою, о человѣче Божій и апостольскаго достойный сѣдалица и званія, и буди вельми радуяся отъ вышнія и божественные руки покрываемъ, и дажѣ благій и милостивый Богъ при тебѣ и при твоихъ днехъ направитися посредѣ васъ и васъ, не быхма бо реку не христіане вы, христіане убо васъ Божію благодатию изначала знаемъ, но еже не во всемъ вѣру держите христіанскую, но во мнозѣ раздѣляетесь. Благодать святаго Духа да будетъ съ тобою и со всѣми твоими. Аминь. (Книга старописьмен. сборникъ русскихъ и греческихъ посланій гл. 56).

Изъ сего видно, что святая соборная и апостольская Церковь отступавшихъ отъ нея къ новшествамъ, подлежащихъ третьему и второму чину, почитаетъ еще христіанами и архіереями, но только безъ отречения отъ новшествъ не можетъ допустить ихъ къ общению съ вѣрными ей чадами. Итакъ во все время отъ самого начала никоновскихъ реформъ предки ваши, а

по ихъ и мы на основаніи священныхъ правилъ и свято-подобныхъ церковно-историческихъ событій, признавая хиротонію на священникахъ, отрекшихся отъ новшествъ и отступства за дѣйствительную, вполнѣ удовлетворились совершеніемъ церковныхъ тайнъ, требъ и богослуженіемъ; а что при жесточайшемъ господствующей власти преслѣдованіи не имѣли средствъ востановить единомысленную намъ въ обрядахъ іерархію, — это состоитъ въ судьбахъ Божіихъ... Потязати же имѣюющихъ, въ этомъ отношеніи, неисповѣдимыя судьбы Божія, почитаемъ безразсудными продерзителями, водящимися вольнодумствомъ. Мы же, уповая на Промыслъ Божій и покараясь волѣ Его святой, скажемъ словами святыхъ отроковъ, — яко праведень еси (Господи) о всѣхъ, ихже сотворилъ еси намъ, яко истиною и судомъ навель еси вся на ны, грѣхъ ради нашихъ (Дан. гл. 3); аще же и согрѣшихомъ, но отъ богоучрежденныхъ и свято-отеческихъ закона и преданій не отступихомъ и суть вѣрныя и послушныя чада каѳолической восточныя Церкви. Мысли высказанные въ нашихъ словахъ нисколько не противорѣчатъ предначертанной выписки изъ новосочиненной книги — наука церковнаго законовѣденія, потому что они подтверждаются правилами: первого-втораго собора 15-мъ, и первого вселенск. собора 8-мъ и событіями описанными въ житіяхъ святыхъ (Саввы освященнаго декабря въ 5 день и преподобнаго Максима исповѣдника генваря въ 25 день и другихъ).

Замѣчанія.

Оставивъ безъ вниманія основныя положенія автора 8-ми вопросовъ о Церкви и іерархіи, очевидно, весьма невыгодныя для защитника блокриницкаго священства, и избравъ исходнымъ пунктомъ для своихъ разсужденій мѣсто изъ „курса церковнаго законовѣденія“ архимандрита Ioанна, сочинитель „нѣсколькихъ словъ“ старается вывести изъ него два заключенія:

во 1-хъ п. Никонъ измѣнилъ преданіе и законы церковные , а во 2-хъ, они , старообрядцы, нисколько не противорѣчатъ предначертанной выпискѣ , т. е. подтверждаются правилами.

Въ приведенной выдержкѣ изъ курса законовѣдѣвія архимандрита Іоанна вездѣ говорится о неизмѣнности коренныхъ основныхъ законовъ. Спрашиваемъ: какіе же коренные законы церковные измѣнилъ п. Никонъ? Сочинитель старообрядецъ этого не показалъ. Дѣло въ томъ, что онъ смысла сторону богослужебно-обрядовую съ канонической. Вполнѣ раздѣляя мысль архимандрита Іоанна о неизмѣнности коренныхъ законовъ Церкви , мы должны напомнить старообрядцамъ давно уже и имъ самимъ известную истину, что обряды церковные невездѣ были одинаковы, и что изъ-за этой разности церковное единеніе не нарушалось. Въ древнихъ помѣстныхъ церквахъ чины богослуженія были различны; между русскою и греческою церковью въ періодъ первыхъ пяти патріарховъ было немало разностей; большинство русскихъ крестилось двуперстно, а греки всѣ—троеперстно , русскіе сугубили аллилуїа, а въ александрийской церкви трегубили, и много другихъ ⁽¹⁾; происходили иногда и прямая измѣненія въ этой области; такъ напр. восточные христіане первоначально праздновали пасху вмѣстѣ съ евреями, усвояя начало этого обычая св. ап. Іоанну , а потомъ стали праздновать въ первый воскресный день послѣ этого, чтобы установить единообразіе въ празднованіи съ западными христіанами. Такимъ образомъ понятіе неизменности по отношенію къ обрядамъ не можетъ быть строго приложено, и выписка изъ курса церковнаго законовѣдѣнія оказывается дѣйствительно не идущею къ дѣлу , и поэтому нельзѧ признать вѣрнымъ и вы-

⁽¹⁾ Это подробно можно видѣть изъ «Проскунтарія» Арсения Суханова, изданіе которого будетъ въ непродолжительномъ времени окончено въ «Православномъ Собесѣдникѣ».

водь автора старообрядца, что п. Никонъ ушелъ прочь отъ Церкви, — такъ какъ коренныхъ законовъ Церкви онъ и не думаль нарушать. Одно только необходимо имѣть въ виду, чтобы законно установленный обрядъ выражалъ православную мысль; поэтому-то сочинитель 8 вопросовъ и просить указать, какія ереси содержатъ великороссийская церковь, авторъ же „нѣсколькихъ словъ“ никакихъ ересей не указалъ. За тѣмъ рѣчь о старообрядцахъ. Если бы они и дѣйствительно не противорѣчили означенной выпискѣ изъ „новосочиненной книги“, на которой авторъ—старообрядецъ захотѣлъ основаться, то и въ такомъ случаѣ положенія поповщинскаго согласія нельзя было бы еще признать вполнѣ прочными, такъ какъ означенная выписка не исчерпываетъ еще всѣхъ сторонъ религіозной жизни. Кромѣ стороны канонической есть еще болѣе важная сторона догматическая, въ которую входятъ предлагаеимыя нами понятія о важности церкви и о значеніи церковной іерархіи, и на которую обращаетъ вниманіе старообрядцевъ и авторъ „8-ми вопросовъ“. Можна быть правымъ съ одной стороны и неправымъ съ другой. Такимъ образомъ и по отношенію къ самому старообрядчеству выписка оказывается безполезною... Мало этого, она говоритъ прямо противъ бѣлокриницкаго старообрядчества, потому что въ немъ есть немало нарушеній противъ церковныхъ каноновъ, неизмѣнность которыхъ почтенный ея защитникъ положилъ въ основу своихъ доказательствъ. Митр. Амвросій убѣждалъ отъ своего патріарха и вѣнѣ своего предѣла сопроводить хиротонію, а въ 15 и 35 правилахъ св. апостоловъ прямо сказано, что такой епископъ подлежитъ изверженію. Правда, старообрядцы оправдываютъ поступокъ Амвросія правиломъ 15 первого-втораго помѣстнаго собора, на которое указывается и здѣсь и которыемъ позволяетъ отступать отъ епископа *за ересь*; но просимъ припомнить, что Амвросій ни однимъ словомъ не обвинялъ константинопольскаго патріарха въ ерсіи, а объяснялъ свой переходъ къ старообрядцамъ *нестра*

ведливостію къ нему патріарха и тѣмъ еще, что онъ перешель къ „овцамъ не имущимъ паstryя“, т. е. на праздную епархію; но 16 правила антіохійского собора говорить: „иже кромѣ священнаго собора или самаго митрополита на праздный церкви престолъ наскочить . аще и самъ есть праздень отъ епископіи , да будетъ изверженъ“, а въ толкованіи поясняется , что „аще и отъ всѣхъ людей града того нудимъ есть“⁽¹⁾. Далѣе: явившійся, вопреки церковнымъ правиламъ, въ Бѣлую Криницу, м. Амвросій *одинъ* поставилъ другого епископа , тогда какъ по 1 правилу св. апостоловъ епископа могутъ поставляти не менѣе двухъ епископовъ. Такимъ образомъ бѣлокриницкая іерархія въ своемъ основаніи имѣть немало противнаго церковныхъ канонамъ , и положеніе ея *правилами не подтверждается*, а отсюда и выводъ, сдѣланный сочинителемъ старообрядцемъ въ отношеніи къ Никону, не можетъ ли быть скорѣе приложенъ къ австрійской іерархіи?

Такимъ образомъ выписка изъ науки законаовѣдѣнія совершенно бесполезна для нашего автора; она можетъ только запутывать вопросъ , а не разъяснить его, и тѣ выводы, какіе сдѣланы авторомъ, не слѣдуютъ.

Каковы же эти выводы сами по себѣ , по своему внутреннему содержанію? *Никонъ ушелъ прочь отъ церкви.... предки наши остались въ церкви.* Вотъ главные мысли автора.

Никонъ ушелъ прочь отъ церкви! Просимъ пра-
помнить старообрядцевъ, что исправленія богослужеб-
ныхъ книгъ п. Никономъ были приняты соборомъ рус-
скихъ святителей со множествомъ русскаго народа и
одобрены восточными патріархами , т. е. если уже
ушелъ отъ Церкви, такъ не одинъ Никонъ, а вся іе-
пархія россійско-греко-восточной Церкви; а такъ какъ
въ священномъ Писаніи іерархія отождествляется ино-
гда съ именемъ Церкви⁽²⁾, а въ „Книгѣ о вѣрѣ“ выра-

(1) Корич. старопеч. л. 27 об.

(2) Св. Злат. на слова Писанія: аще не послутаетъ иже.
(двояхъ или троихъ свидѣтелей), послѣдъ церкви, замѣчаетъ: си-

зителями голоса Церкви считаются именно пять патріарховъ ('), то выходитъ вѣчно странное: церковь ушла прочь отъ церкви.

Продки наши (т. е. старообрядцевъ) остались въ церкви! Въ какой же церкви они остались? Въ церкви, не имѣющей епископа, а слѣд. и собственной хиротоніи и снабдѣваемой бѣжавшими отъ великороссійской церкви священнослужителями. По-истинѣ странное положеніе такой церкви! Христосъ Спаситель въ притчѣ о десяти мыасахъ, данныхъ рабамъ, сказалъ: „куплю дѣйте, донлеже прииду. Рабы, по толкова-нию блаженнаго Феофилакта, суть тѣ, имже церкви поручены, т. е. епископы и пресвитеры, а ме-жду тѣмъ въ церкви, въ которой остались старообрядцы, собственной купли священства не существуетъ, собственный источникъ хиротоніи изсякъ, старообрядческая церковь стала въ полную зависимость въ пред-метѣ весьма важномъ отъ тѣхъ, которые, по выраже-нию старообрядца, „ушли прочь отъ церкви“; другими словами: церковь стала въ зависимость отъ нецеркви: не значитъ ли это, что врата адова одолѣли церковь? При видѣ такой странности, не нюборотъ ли, поэто-му, необходимо сказать, что старообрядцы ушли прочь отъ Церкви и что они не составляютъ уже истинной Церкви. И въ самомъ дѣлѣ, сколько разъ сознаніе этой мысли высказывалось самими же старообрядцами. „Цер-ковь безъ епископа не бываетъ“, говорилъ еще въ первой половинѣ 18-го столѣтія извѣстный стародуб-

рѣчъ ея предстоящимъ (бѣл. 50). Тоже повторяетъ блаж. Фео-филактъ (Благ. въ толк. на Мате. зач. 75). Въ Большомъ кати-хизисѣ читаемъ: особенно наставницы церковніи и строители на-рицаются Церковю. л. 120 об.

(') Къnimъ (пяти патріархамъ) принадлежать слова Хри-стовы: слушали васъ *Мене слушаетъ*, отмечалися васъ *Мене от-мечается*, а отмечались *Мене отмечается* пославшаго *Мл.* Истинно есть: кто слушаетъ патріарховъ и отъ нихъ освяща-емыхъ и посыпаемыхъ, Христа слушаетъ; а кто отистается ихъ, самого Христа отистается той (Ка. о вѣрѣ л. 232).

скій попъ Патрикій ⁽¹⁾; тоже высказывали во 2-й половинѣ 18-го стол. стародубскіе иноки Никодимъ и Виталій и иргизкій Сергій—великій ревнитель старообрядчества; въ самомъ концѣ прошлаго столѣтія вотъ что писалъ одинъ старообрядецъ діаконовскаго согла-сія къ своему пріятелю на рогожское кладбище: „Основаніе нашей вѣры на песцѣ, а не на твердомъ камени, не имѣемъ мы ни епископа, ни священника, благословленнаго отъ власти церковной“... „Гдѣ твой неизсякаемый источникъ священства, писалъ уже въ 1820 г. одинъ иргизскій инокъ, глѣ преемственная оть рукъ апостольскихъ хиротоній? Имѣши ли епископскій чинъ, безъ негоже Церковь Божія стояти не можетъ“? ⁽²⁾.

Авторъ отвѣта на 8 вопросовъ замѣчаетъ, что старообрядцы ни словомъ, ни дѣломъ никогда *не исповѣдывали* бытіе соборной апостольской Церкви безъ епископства, но вопросъ въ томъ, имѣли ли они оное. Можно исповѣдывать, т. е. признавать необходимость крещенія, и не креститься; можно признавать необходимость причащенія, и не причащаться, какъ дѣлаютъ безпоповцы; можно признавать необходимость заключа-емаго съ благословенія священника брака, и не брачить-ся, а жить развратно, какъ дѣлаютъ многіе еедосѣв-цы и т. д. и т. д. „Аще вѣцы епископа и нарицаются, а безъ него вся творять, говорить св. Игнатій бого-носецъ, таковыи речетъ Той, иже истинный и первый епископъ, и единъ по естеству архіерей: что Мы зовете, Господи, Господи, и не творите, яже глагодю! таковіи бо недобросовѣстніи, но лицемѣри и прелестницы мнѣ видятся“ (Игн. бог. посл. къ Магнезіапомъ; см. у Озер-скаго. ч. 1, стр. 103). „Елицы Христовы суть, сіи со-еипскопомъ суть... Безъ епископа ничтоже творите“, заповѣдуетъ тотъ же св. отецъ (посл. къ Філадельфі-камъ. у Озерскаго. стр. 105 и 107).

⁽¹⁾ Очерки поповщины Мельникова.

⁽²⁾ Подробиѣ объ этомъ можно читать въ Прав. обозр. за 1868 г. «объ австрійскомъ священствѣ» наши публичныя засѣданія.

А съ другой стороны, если старообрядцы всегда исповѣдывали бытіе въ апостольской Церкви епископства, то можно ли сказать, что они принадлежали этой Церкви? Не слѣдуетъ ли прямо, что эту соборную апостольскую Церковь составляли другіе, а не они, и что они ушли прочь отъ Церкви? Правда, старообрядцы великороссійскихъ, по ихъ выраженію, архіереевъ признавали архіереями; совершенно согласны и съ тѣмъ, что хиротонія лицъ зараженыхъ новицествами и подлежащихъ третьему чину можетъ быть принята, но изъ этого во-все не слѣдуетъ тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаетъ нашъ авторъ старообрядецъ. Великороссійскіе архіереи не были архіереями старообрядцевъ; послѣдніе не имѣли съ ними церковнаго общенія, т. е. не были съ епископомъ. Поэтому, какъ-ни разсуждай, а выйдетъ все одно и тоже,— что общество старообрядцевъ не имѣло собственнаго священства, или, какъ наглядно выражался одинъ безпоповецъ, обличавшій поповцевъ, не имѣло своей главы, а для оживленія своего тѣла приставляло къ своему тѣлу чуждую главу, „на подобіе того, якобы Феодоровъ трупъ, не имѣвъ своей главы, отъ главы Семена искалъ оживленія“ (¹). Чуждый епископъ, хотя бы то и признаваемый за епископа, не можетъ уже принадлежать тѣлу Церкви и быть для нея источникомъ священства. И самое священство, отчужденное отъ общенія и связи съ епископомъ, не можетъ дѣйствовать, не нарушая каноническихъ постановлений вселенской Церкви. Повторимъ снова сказанное нами три года назадъ (²): „вляніе епископа простирается на все служеніе священника и вытекаетъ изъ самого понятія епископской власти: епископъ глава ієрархіи (толк. на 65 прав. св. апост. см. Кормч. л. 6 об.), око перкви (посл. къ Бѣлорусу, см. Кн. о вѣрѣ л. 213); онъ посредствомъ священникомъ, какъ посредствомъ рукъ, правленіе содѣваетъ (толк. на 65 пр. св. апост.). При такомъ жи-

(¹) Сочиненіе Ивана Алексеева о власти преосвященнаго чина.

— (²) Публича лекція объ «австрійскомъ священствѣ».

вомъ, тѣснѣйшемъ, зависимомъ отношеніи возможно ли священнику быть отчужденнымъ отъ епископа, проходить свое служеніе безъ его вліянія? Какъ будетъ онъ совершать священныя таинства, когда по правиламъ іерей тайноводствъ не дѣйствуетъ безъ жертвенника, сей же чрезъ муро освящается, когда поэтому безъ архіерея нѣтъ жертвы, нѣтъ жертвенника (св. Симеона колунск. гл. 77)? Какъ будетъ онъ восполнять таинство крещенія печатю Св. Духа, когда эта печать преподается чрезъ муро, непремѣнно епископомъ освященное (см. Діонис. ареоп. о церковн. іерарх. гл. 5, ст. 6)? Какова будетъ его евхаристія, когда та только евхаристія истинна, которая чрезъ епископа дѣйствуетъ или ему же той повелить (см. Игн. богоноса посл. къ Смирнян.)? Какъ онъ будетъ совершать разрѣшеніе грѣховъ, когда безъ повелѣнія своего епископа пресвитеру не подобаетъ людей связывать или разрѣшати (39 прав. св. апостол. также см. Кормч. л. 4 об.)? Какъ и где будетъ совершать онъ божественныя службы, когда безъ повелѣнія епископа никто изъ священниковъ не долженъ служить даже въ домовой церкви (12 правил. перво-втор. соб. Кормч. л. 87; также 31 прав. въселенск. соб. Корм. л. 73 об.)? „Кто (изъ священниковъ) дѣйствуетъ безъ повелѣнія и заповѣди святительскія, тотъ беретъ на себя такой же грѣхъ, какъ если бы онъ былъ простецомъ, не имѣющимъ во все рукоположенія“ (Номокан. л. 57 об. см. требн. п. Іосифа л. 715 об.).

Итакъ, старообрядцы остались въ церкви, не имѣющей епископа, съ однимъ незаконнымъ священствомъ. Авторъ старообрядецъ, чувствуя себя бессильнымъ разрѣшить этотъ вопросъ, и ссылается лишь на неисповѣдимыя судьбы Божіи. Правда, судьбы Божіи неисповѣдимы, но только въ томъ, что касается случайныхъ обстоятельствъ въ жизни Церкви, существенное же устройство сообщено намъ въ богоухновенныхъ книгахъ свящ. Писанія и богомудрыхъ писаніяхъ св. отцевъ, которыми и открыто намъ, какова должна быть истинная Церковь Христова въ своемъ существенномъ

устройствѣ. Испытывать и разслѣдывать это составляеть долгъ каждого христіанина. *Испытуйте писанія, заповѣдалъ сѧмъ Христосъ Спаситель, яко вы мните съ ними и мити животъ вѣчный* (Іоан. 5, 39). Нашъ авторъ уклоняется отъ этого и голословно хвалится вѣрностю и послушаніемъ каѳолической восточной Церкви. Но „тщетно хвалишися, о новый израилю, всуе хвалишися“, скажемъ словами одного инока съ Иргиза (¹).

Отвѣти старообрядцевъ.

Хорошо усвоинши сущность смысла,—всестороннєе понятіе о Церкви и сообразивши съ показанными выше нашими обстоятельствами, не трудно понять, въ составѣ извѣстныхъ 8 вопросовъ, несправедливое составителей натягательство и отсутствіе уваженія благоговѣнія къ священнымъ текстамъ чрезъ несообразности въ разумѣ съ тѣми предметами, которые оними приведены въ основаніе. Совопросники наши, чрезъ посредство ученаго литератора, торжественно публикуютъ, что они при естественныхъ талантахъ самообразованностью вышли изъ круга невѣжественного заблужденія и достигли чистѣйшей христіанской истины. Если это правда, то имъ слѣдовало бы, руководясь истинною въ дѣлѣ вѣры, и говорить, и писать истину, имѣя въ памяти, что на превратно объясняющихъ священные тексты — наложить Богъ язвъ и отъеметь часть его отъ книги животная (Апок. гл. 22, ст. 18 и 19). Для наглядности этой образцовой истины, мы предложимъ хотѧ одну статью. Они, въ обличеніе непониманія и невѣжественного заблужденія старообрядцевъ, пишутъ: „защитники бѣглопоповства обыкновенно указываютъ на примѣръ св. Саввы и Феодосія и преподобнаго Максимиана исповѣдника, изъ которыхъ первые два будто бы приняли патріарха цареградскаго Іоанна отъ ереси

(¹) Русск. вѣста. 1864 г. май. стр. 11.

севирою, а послѣдній якобы принялъ патріарха Пирра отъ ереси монофелитской. Но достовѣрныя сказа-
нія о поименованныхъ выше св. отцахъ никакъ не
благопріятствуютъ такому заключенію. Изъ житія преп.
Саввы видно, что онъ имѣстъ съ Феодосіемъ только
расположилъ патріарха Іоанна къ принятию халкидон-
скаго собора, а никакого присоединенія къ Церкви отъ
ереси севирою наль нимъ не совершалъ. Равнымъ
образомъ изъ житія преподобн. Максима исповѣдника
видно только, что онъ имѣлъ преніе о вѣрѣ съ патрі-
архомъ Пирромъ и своими сильными доказательствами,
въ защиту православнаго ученія о двухъ естествахъ и
воляхъ въ Іисусѣ Христѣ, убѣдилъ патріарха отка-
заться отъ заблужденій, но также никакого принятия
отъ ереси не совершилъ" (брюшурѣ 1866 г.—присое-
диненіе раскольнич. епископовъ къ правосл. стр. 6 въ
приложч.). Да въ чёмъ же заключается самая сущность
присоединенія къ Церкви еретиковъ З чина, какъ не
въ отреченіи отъ ересей предъ Церковью, т. е. предъ
святымъ евангеліемъ въ присутствіи клира церковнаго
съ залогомъ православнаго исповѣданія, — что въ по-
дробной точности и совершилось патріархомъ Іоанномъ
въ присутствіи препод. отецъ Саввы, Феодосія и дру-
гихъ; такъ бывшу въ церкви собору, взыде патріархъ
на аионъ, имѣтъ съ собою Савву и Феодосія и пріемъ
дерзновеніе патріархъ, возата глаголя: аще кто едино-
издрустусть съ Евтихиемъ, Несториемъ, Севиромъ, ана-
ѳема да будетъ и проч. (Мин. чет. декабр. 5. житіе
препод. Саввы освященнаго). Подобно сему было при-
нятіе патріарха Пирра въ Карѳагенѣ въ присутствіи
преподобн. Максими исповѣдника; такъ принялъ сей же
преподобный Максимъ епископа Феодосія и двухъ пат-
рикіевъ, которые отреклись отъ ереси монофелитскія,
подтвердили исповѣданіе православія цѣлованіемъ бо-
жественнаго евангелія, креста и иконъ святыхъ (Мин.
чет. генв. 21. житіе препод. Максими исповѣдн.).
Если же по мнѣнію обличителей это присоединеніе
было неокончательнымъ, то пусть укажутъ они, когда
и кѣмъ именно совершилось еще окончательное при-

соединение къ Церкви надъ вышесказаннымъ Іоанномъ патріархомъ іерусалимскимъ, который отъ того часа, т. е. по проклятии еретиковъ, во все время патріаршества его до смерти своей былъ православнымъ.

Замѣчанія.

Уклонившись отъ главнаго вопроса о церкви, „не имѣющей епископа и только бѣгствующимъ священствомъ окормляемой“, авторъ старообрядецъ, желая подѣйствовать на религіозное чувство читателя, разражается укоризнами и грозитъ вѣчнымъ наказаніемъ лицамъ, оставившимъ старообрядчество. За что же? За то, что они неправильно толкуютъ факты. Если бы это и такъ, то ужeli почтенному автору старообрядцу неизвѣстно, что между исповѣданіемъ „чистѣйшей христіанской истины“ и ученымъ разясненіемъ историческихъ фактовъ большая разница; содержаніе чистѣйшей христіанской истины, или что тоже послѣдованіе православной вѣрѣ Христовой не освобождаетъ человека отъ частныхъ ошибокъ, и послѣдняя не могутъ навлекать тѣхъ Божественныхъ прецедентовъ, какими угрожаетъ авторъ. Кто изъ великихъ даже праведниковъ не допускалъ въ своей земной жизни ошибокъ ума, равно какъ и ошибокъ воли? Процитованное авторомъ мѣсто изъ Апокалипсиса касается тѣхъ людей, кто искажаетъ Божественное откровеніе, т. е. если кто приложить къ словамъ пророчества, или отыметь отъ нихъ что-либо, или какъ въ другомъ мѣстѣ св. ап. Павелъ говоритъ: аще кто благовѣститъ паче, нежели пріяхомъ. Вотъ надъ кѣмъ будетъ тяготѣть проклятие.

Обращаясь за тѣмъ къ самымъ примѣрамъ, мы должны замѣтить, что о первомъ изъ нихъ не упоминается въ 8 вопросахъ, о которыхъ пишетъ авторъ старообрядецъ, и потому мы имѣли бы право пройти его молчаніемъ. Но такъ какъ на немъ обосновываются жестокія порицанія, падающія даже на чистоту самой вѣры содержимой обратившимися, то остановимся и на немъ, и посмотримъ, кто правѣе: „совопросники

ли старообрядцевъ“ съ „ученымъ литераторомъ“, какъ не безъ ироніи величается, по всей вѣроятности, проф. московской академіи Н. И. Субботинъ, — или авторъ старообрядецъ. Послѣдній весьма смѣло и рѣшительно утверждаетъ, что преподобные Савва и Феодосій присоединили отъ севировой ереси къ православію третій чиномъ патр. Іоанна, а преподобия. Максимъ исповѣдникъ принялъ отъ ереси моноеелитской п. Пирра. Но было ли здѣсь собственно принятіе отъ ереси въ православіе въ тѣсномъ церковномъ смыслѣ? Почтенному старообрядцу слѣдовало бы при этомъ прежде всего доказать, что п. Іоаннъ былъ или рукоположенъ еретикомъ, или же осужденъ соборомъ и отлученъ отъ Церкви за ересь, потому что только при этомъ и возможно было такъ называемое присоединеніе къ Церкви. Но этого старообрядецъ не доказалъ, да и доказать нельзя. Не входя въ пространная историческая разслѣдованія, которыя повели бы насъ слишкомъ далеко, въ настоящихъ краткихъ замѣчаніяхъ мы можемъ напомнить слѣдующее: 1) Въ Четь-минеѣ въ житіи Саввы освященнаго приводятся слова преподобнаго, сказанныя Іоанну: „аще не послушаешь, тогда аки еретикъ проклянешися“, стало быть Іоаннъ еще не былъ осужденъ какъ еретикъ и отлученъ за ересь отъ Церкви. 2) За тѣмъ, когда Іоаннъ сталъ склоняться въ пользу православія, то по приказанію царя былъ воеводою Анастасіемъ посаженъ въ темницу, гдѣ долженъ былъ содержаться до тѣхъ поръ, пока торжественно проклянетъ халкидонскій соборъ. Іоаннъ же видѣ та-ко себѣ утѣшнена суща проси его (воеводу Анастасія), да отпуститъ се творити въ церкви. И сброся народъ въ церковь св. Стефана, идѣже Сава съ 10 притекоша; таможе и присланный бывше воевода, ожидая слышати исполненія по указу цареву. Іоаннъ же взыде на имонъ, поимъ съ собою Савву и Феодосія, аки начальниковъ всего чернечества пришедшая. Весь же народъ на многъ часъ вопіаху: „еретикъ прокляни, а соборы прослави и оправди“. Тогда вси триє согласно проклятии Несторія, Евтихія, Севира и прочихъ еретикъ не

пріемлюющихъ халкідонскаго собора". Отсюда видно, что какого-либо чиноприема тутъ совсѣмъ не было, а было только торжественное засвидѣтельствованіе православной истины какъ со стороны п. Іоанна, такъ и со стороны препод. Саввы и Феодосія,—что п. Іоаннъ является въ настоящемъ случаѣ не какъ приводимый въ церковь еретикъ, принимаемый иноками Саввою и Феодосіемъ, а какъ епископъ въ церкви, самъ входящій въ нее, а не вводимый другими, поставившій, по свидѣтельству Баронія (лѣто 523), около себя, по правую и по лѣвую сторону препод. Савву и Феодосія. Если бы п. Іоаннъ былъ отлученный отъ Церкви еретикъ, то онъ не могъ бы самъ и войти въ церковь и на амвонъ. Сказаніе о п. Пиррѣ еще болѣе ясно, и опять не въ пользу старообрядцевъ. Онъ былъ рукоположенъ православнымъ митрополитомъ ираклійскимъ, и хотя сдѣлался сторонникомъ возраждавшейся ереси моноѳелитовъ и бѣжалъ изъ Царьграда въ Африку, но соборомъ еще осужденъ не былъ. Въ Африкѣ онъ имѣлъ преніе съ Максимомъ исповѣдникомъ и „препрѣнъ бысть, приста къ православію“ (чит. Кн. о вѣрѣ л. 136. Барон. лѣто 639, 642 и 645. Минея: житіе препод. Максима генв. 21 день, и о страданіи св. Мартина папы римскаго апр. 14); да наконецъ свидѣтелями этого пренія были многіе африканскіе епископы, которыхъ онъ и былъ принять любезно, какъ патріархъ (тамже). Коснувшись вопроса о принятіи въ церковь еретиковъ 3-го чина, вопроса очень важнаго по отношенію къ старообрядческому поповицінскому согласію, нeliшнимъ считаемъ привести положительныя указанія на то, кто могъ подтверждать хиротонію означенныхъ еретиковъ, благословлять ихъ на священнодѣйствіе. Уже изъ тѣхъ свидѣтельствъ, какія мы привели о важности епископскаго сана, нетрудно вывести заключеніе, что благословить на священнодѣйствіе принятаго въ Церковь раскаявшагося еретика, и даже опредѣлять его къ известному мѣсту можетъ не иной кто, какъ только епископъ, такъ какъ священникъ можетъ проходить свое служеніе по волѣ

епископа. Это со всею ясностию выражаетъ и предисловіе къ Номоканону, гдѣ прямо замѣчено, что іерою духовнику „якоже не возможно хиротонисати, сице же ни на священства степень паки возвращати“ (Номокан. афонск. отцевъ, чит. въ Іосиф. требн.). Нужно ли выводить изъ сказанного нами, что авторъ старообрядецъ слишкомъ поспѣшилъ своими укоризнами обратившимся въ искаженіи ими священныхъ текстовъ? Его обвиненія совершенно голословны и показываютъ только раздраженное чувство. Чтобы придать силу своимъ утвержденіямъ, онъ долженъ былъ бы показать хотя одно ясное свидѣтельство на то, что и священнику наравня съ епископомъ принадлежитъ право подтверждать хиротонію лицъ обращающихся отъ ересей З-го чина; но такого свидѣтельства во всемъ Писаніи нигдѣ не обрѣтается.

Отвѣты старообрядцевъ.

Продолжая обличать старообрядцевъ еще о другихъ предметахъ, они говорятъ: „на чёмъ же основаль раскольническій учитель свое мнѣніе, будто состояніе, въ какомъ находилось ветхозавѣтное священство во времена пѣтина вавилонского, имѣло прообразовательное значеніе въ отношеніи къ учрежденной Иисусомъ Христомъ и Его апостолами іерархіи? Никакихъ оснований къ сему не только въ словѣ Божіемъ, но и въ писаніяхъ св. отцевъ онъ не представилъ и представить не могъ, а основался только на своихъ личныхъ соображеніяхъ. Притомъ же правильно ли и согласно ли съ исторіей Церкви ветхозавѣтной изображаетъ онъ самое состояніе подзаконнаго священства во время пѣтина вавилонского? Нѣть; оно не могло прекратиться потому уже, что было наслѣдственно въ цѣломъ колѣнѣ. Столь же произвольно и противно истинѣ, какъ не имѣющее никакого основанія ни въ словѣ Божіемъ, ни въ писаніяхъ отеческихъ, толкованіе Павла, будто „ветхозавѣтный огнь былъ прообразомъ благодати Св. Духа, преподаваемой посредствомъ хиротоніи въ тайн-

ствъ священства“ (брошура 1866 года — присоединение къ православію раскольнич. епископовъ , стр. 22); даље говорять: „слѣдя (Пафнютій Овчинниковъ) шагъ за шагомъ исторію ветхозавѣтной Церкви, къ крайнему изумленію своему онъ увидѣлъ , что проповѣдь о седмидесятилѣтнемъ прекращеніи ветхозавѣтной іерархіи вовсе не находитъ въ ней подтвержденія , что напротивъ непрерывный рядъ архіереевъ слѣдуетъ чрезъ все время существованія Церкви подзаконной отъ Аарона до самаго явленія въ міръ Христа Спасителя. Тогда же онъ ясно увидѣлъ , что и ученіе о томъ, будто жертвенный огонь былъ прообразомъ въ видѣ огненныхъ языковъ ниспосланной на апостоловъ благодати Св. Духа , лишено всякаго основанія , что ни въ словѣ Божіемъ, ни въ писаніяхъ отеческихъ такого прообразовательного значенія жертвенному огню нигдѣ не усвоется“ (въ тойже брошурѣ, стр. 29—30). Пафнютій Овчинниковъ исторію церковную слѣдилъ шагъ за шагомъ; но почему-то не совсѣмъ же достовѣрно оказалось изслѣдованіе его; дѣйствительно, по родословной не прекратилось архіерейство, но оно было лишено Богомъ узаконоположенныхъ и обрядовыхъ средствъ и предметовъ Божественнаго кивота и священнаго огня къ совершенню предписанныхъ по уставу жертвъ, какъ о семъ блаженный Феодоритъ, объясняя слова святыхъ отроковъ: *иистъ во время се килзя, и пророка, и вождя*, сказуетъ: „лишены мы царства , пророчества, божественныхъ и великихъ даровъ твоихъ, подъ управлениемъ которыхъ проводили жизнь; (ниже всесожженія, ниже жертвы, ниже приношенія, ниже кадила, ни мѣста, еже пожрети предъ тобою и обрѣсти милость. Законъ твой жертвенное служеніе ограничилъ однимъ мѣстомъ и явное беззаконіе приносить жертвы на другомъ мѣстѣ. Не хотятъ слышать сего іудеи , но смѣжая очи, затыкая уши, осмѣливаются все дѣлать противозаконно , — святые же отроки , зная цѣль закона, сказали , что нѣть мѣста пожрети предъ Богомъ , и обрѣсти милость); то изобрѣли мы нѣкій способъ служенія тебѣ, Владыка, душою сокрушенною и духомъ

смиреннымъ , принося тебѣ прошеніе , да пріяти будемъ“ (Феодоритъ на З гл. Даниила). Вотъ другое до-стозамѣчательное объясненіе событий во время пльна вавилонскаго. Св. Амвросій , епископъ медіоланскій , пишетъ: „съ коликимъ попеченіемъ о честности древніе отцы , отходя въ пльнъ , скрыли священный огнь . Теперь примемъ въ разсужденіе тотъ поступокъ древнихъ отцевъ , въ которомъ и во время пльненія сіяніе честности сохранено , ибо честность никакими злоключеніями не удерживается , но въ сихъ больше еще оказываетъ себя , нежели въ щастіи . Между оковами , между оружіемъ , пламенемъ , рабствомъ , которое свободныи всякою мученія тягчайше есть , между страданіями умирающихъ , между паденіемъ отечества , между ужасомъ живыхъ , кровью побитыхъ предки наши не оставили пещися о честности , но стоя между пепломъ раззоренного отечества просіявали въ благочестивыхъ сердцахъ ; понеже когда отцы наши введены были пльнниками въ Персію , тогда священники Господни огнь святый изъ олтаря скрывши въ иѣкої юдоли , въ мѣстѣ безводномъ , никому невѣдомомъ и удаленномъ отъ употребленія народного , и сіе мѣсто защечетльи священнымъ знаменіемъ , равно какъ и молчаніемъ . Не старались они закопати злато и скрыти сребро для сохраненія потомкамъ своимъ ; но между крайними опасностями , пекущіся о честности , разсудили сохранити священный огнь , дабы онъ или отъ нечестивыхъ оскверненъ , или погашенъ не былъ кровью умершихъ , или наконецъ истребленъ множествомъ безобразныхъ развалинъ . Итакъ отцы наши перешли въ Персію , свободни суще единою вѣрою , ибо она единая чрезъ пльнъ у нихъ отнята быти не могла . По прошествіи же многаго времени благоволиль Богъ вложити мысль царя персидскаго да возобновить въ Іудѣ храмъ и возставить въ Іерусалимъ законные обряды , царь персидскій для исполненія сего отправилъ Неемію священника , и сей Неемія взялъ съ собою внуковъ тѣхъ жрецовъ , которые отходя изъ отечественныя земли скрыли священный огнь , для сохраненія его . Пришед-

ши же на то иѣстю, по повѣствованію отцевъ, не обрѣли огня, но токмо воду; тогда Неемія за неимѣніемъ огня жертвоприношенія ради повелѣль черпати воду и покроپити оною дрова. По учиненіи сего, къ удивленію всѣхъ зрителей, солнце будучи покрыто облаками вдругъ возсіяло и сдѣлался великий огнь, такъ что всѣ удивлялись явной благодати Божіей и возрадовалися; Неемія молился, жрецы воспѣвали пѣснь Богу. По совершеніи жертвоприношенія Неемія паки повелѣль оставшееся водою облити большія камни; по содѣяніи чего изшелъ пламень, который тотчасъ пожерть былъ отъ пламене огня олтарного. Сей огнь снисшелъ на жертву Моусея и пожерль ону, якоже пишется: и изыде огнь отъ Господа, и пояде яже на олтари, и всесожженія и туки (Лев. 9, 24). Симъ огнемъ надлежало освящати жертву: почему на сыновъ Аароновыхъ. внесшихъ чуждый огонь, изшелъ огнь отъ Господа и пожерль ихъ, такъ что мертвые поверженны были въ полка. (Доказывается, что чрезъ жертву, принесенную отъ Нееміи, означается Духъ Святый и крещеніе христіанъ: тожде знаменуетъ жертвоприношеніе Моусея и Иліи, и также история о Ноѣ). Собрание народа у насъ въ обыкновеніи, умилостивленіе Господа Бога нашего признаемъ, которое доставилъ намъ сей миротворецъ въ своеі страданіи. Мню, что и сей огнь можемъ мы познати, читая, яко Господь Іисусъ крещаетъ Духомъ Святымъ и огнемъ, якоже Іоанъ рече (Іоан. 1, 33). Справедливо жертва снѣдалася огнемъ, понеже приносима была за грѣхъ. Огнь оный былъ прообразованіемъ Святаго Духа, который имѣль снити по вознесеніи Господнемъ, и отпустити грѣхи всѣхъ, который яко огнь воспламеняетъ вѣрныя души; почему Іеремія по принятіи Духа глаголеть: и бысть въ сердцѣ моемъ, яко огнь горящъ, палящъ въ костѣхъ моихъ, и разслабѣхъ отъсюду и не могу носити (Іерем. 20, 9). Читаемъ также и въ Дѣяніяхъ апостольскихъ, что во время сошествія Св. Духа на апостоловъ и другихъ многихъ, ожидавшихъ обѣщанія Господня, явились раздѣленіи языцы, яко огненіи, и духъ каждого,

пріявшаго даръ разноязычія , въ такомъ расположениі бытъ , что почитали ихъ за пьяныхъ (Дѣянія 2 , 4 и слѣд.). Что убо означаетъ превращеніе огня въ воду, и возбужденіе огня чрезъ воду, — если не то, что духовная благодать сожигаетъ чрезъ огнь, и чрезъ воду омываетъ грѣхи наши? ибо грѣхъ омывается и сожигается. Почему и апостоль глаголеть: когождо дѣло, якоже есть , огнь искусить; и ниже: а егоже дѣло сгоритъ, отщетится, самъ же спасется, таکожде якоже огнемъ (1 Кор. 3 , 13—15). Сіе положили мы для доказанія . что грѣхи сожигаются огнемъ. Итакъ сей огнь есть подлинно огнь священный , сходившій на жертвоприношеніе въ прообразованіе будущаго отпущенія грѣховъ. Сей убо огнь сокрываются во время пѣненія, въ которое царствуетъ грѣхъ , во время же свободности открывается и хотя премѣняется въ видъ воды, однако сохраняетъ свойство огня и пожигаетъ жертву. Не удивляйся, егда читаеши, яко Богъ Отецъ рече: Азъ есть Богъ (огнь) потребляй (5 Мовс. 4 , 24). Самъ таکожде Господь Іисусъ яко огнь воспламеняль сердца слушателей, прохлаждаль яко источникъ водный, какъ самъ въ евангелии своею глаголеть. яко пришелъ да ниспошлетъ огнь на землю и жаждущимъ да подастъ питіе воды живыя (Лук. 12 , 44. Іоан. 7 , 37 и слѣд.). Во времена , таکожде , Илія сошелъ огнь и пожерль всесожженіе (3 Цар. 18 , 38). Не попаляешилися ты, егда въ таинствѣ крещенія весь виѣшній человѣкъ разрушается? Ветхій нашъ человѣкъ пригвожденъ ко кресту, вопіетъ апостоль, Римл. 6 , 6.“ (Св. Аввросіе „о должностяхъ“ кн. 3 , гл. 17 и 18).

„Аще кто отщетившемуся отъ истины послѣдуетъ, сей царствія Божія не наслѣдуетъ , и аще кто не отступить отъ лжеименного проповѣдателя, въ генію осужденъ будетъ“ (Игнатія богоносца къ Поликарпу, епископу смирнскому).

Замѣчанія.

Прочитавъ это пространное разсужденіе, мы очень затрудняемся дать отчетъ, что здѣсь хотѣть сказать

и доказать авторъ старообрядецъ. Вопросъ, на который онъ долженъ быть бы отвѣтить, состоялъ въ слѣдующемъ: возможно ли, чтобы въ Церкви могло произойти всеобщее оскудѣніе или прекращеніе благодати священства, и за тѣль вторичное ея возстановленіе? Вопросъ этотъ смущалъ многихъ изъ послѣдователей австрійскаго священства, и Павель Васильевъ (австрійский) и Семенъ Семеновъ (московскій) сочли необходимымъ дать на него какой-либо отвѣтъ. Для этого они создали ученіе о томъ, что это *временное сокрытие* благодати священства было прообразовано еще въ ветхомъ завѣтѣ сокрытиемъ во время вавилонскаго плѣна жертвенного огня въ безводный источникъ, который превратился тамъ въ воду, а впослѣдствіи по возвращеніи изъ плѣна, облитые водою на воздигнутомъ жертвенникѣ дрова, по особенному дѣйствію Божественному, снова воспламенились. „Такъ и у насть, заключали означенные учители, въ новоблагодатной церкви, чрезъ обращеніе митрополита Амвросія въ православную церковь и чрезъ посредство св. муропомазанія абіе воспламенися благодать хиротонії“. (Подробное изложеніе этого ученія можно читать въ брошурѣ „о присоединеніи къ правосл. раскольнич. еписк.“ 1866 г., а также въ публичн. лекц. объ „австрійск. священствѣ“). Это ученіе и показалось Пафнутію, именовавшемуся епископомъ коломенскимъ, неосновательнымъ по причинамъ, которыя выписаны и здѣсь авторомъ старообрядцемъ. Разбора этого ученія касается и Павель прусскій въ своихъ бесѣдахъ съ послѣдователемъ австрійскаго священства; касались его и мы въ публичныхъ лекціяхъ (стр. 83 и дал.). Примѣнительно къ этому автору старообрядцу и слѣдовало доказать: во 1-хъ, что ветхозавѣтное священство прекратилось на время плѣна вавилонскаго; во 2-хъ, что жертвенный ветхозавѣтный огонь, скрытый во время плѣна, былъ прообразомъ новозавѣтной благодати священства, и въ 3-хъ, что возстановленіе этой благодати могло совершиться чрезъ посредство муропомазанія. Что же онъ пишетъ? Въ первомъ пункѣ онъ находитъ рѣшитель-

но невозможнымъ уже защищать мысль Павла Васильева, и сознается, что по родословной архіерейство ветхозавѣтное дѣйствительно не прекращалось. Что же касается лишенія имъ узаконоположенныхъ обрядовыхъ средствъ и предметовъ, то это совѣтъ иная статья и къ новозавѣтному священству едвали можетъ иметь какое отношение. Въ замѣнѣ этого авторъ старообрядецъ пространно разсказываетъ о скрытии ветхозавѣтного огня, приводя на это свидѣтельства отцевъ Церкви. Мы въ этомъ нимало и не сумнѣваемся, а только просимъ указать основанія, что этотъ огонь прообразовалъ благодать новозавѣтной хиротоніи, и что въ частности самое сокрытие его на время было прообразомъ имѣющаго послѣдователь во времена новозавѣтныхъ временнаго оскудѣнія благодати священства. Но этого-то авторъ старообрядецъ и не доказалъ, да и не могъ доказать, такъ какъ до Павла Васильева никто никогда не училъ объ этомъ, напротивъ въ божественныхъ книгахъ ясно предсказано, что священство въ Христовой Церкви будетъ продолжаться до конца мира—сохраняться путемъ преемственнаго рукоположенія. Всѣ разсужденія о значеніи огня и воды, какъ символовъ и орудій Божественной благодати въ новомъ завѣтѣ, къ нашему вопросу не относятся. Да наконецъ ученіе о временному скрытии благодати священства невыгодно и для самого поповицінского согласія; если благодать священства была недѣйственна въ теченіе 180 лѣтъ, то какимъ образомъ у поповцевъ могли быть попы? Если же попы эти имѣли дѣйствительную благодать хиротоніи, чтѣ утверждать и нашъ авторъ старообрядецъ, то ясно, что эта благодать не была бездѣйственна. Скажутъ, что она скрывалась у еретиковъ, или, какъ выражался Семенъ Семеновъ, „заключилась въ кладязь еретичества“, но въ такомъ случаѣ выйдетъ вѣчно странное,—въ представлѣніи поповца, а именно: что Господь лишилъ благодати православную церковь (т. е. общество старообрядцевъ) и оставилъ ее, — свою благодать, свою Божественную силу въ обществѣ еретиковъ. Да и какъ

понять самое выражение: *благодать заключилась въ кладязь еретичества!* Вѣдь это похоже на то, что она, т. е. Божественная благодать сдѣлалась еретическою. Вотъ до какихъ представлений можно договориться, усвояя ученіе старообрядцевъ о скрытіи благодати священства! Не даромъ извѣстный священно-инокъ Павель (prusский) видѣлъ въ этомъ ученіи хулу на Духа Святаго ('). На третій пунктъ авторъ старообрядецъ также ничего не отвѣчаетъ. Да и странно въ самомъ дѣлѣ утверждать, будто чрезъ посредство миропомазанія можетъ быть возстановлена благодать священства; поэтому молчаніе автора и въ настоящемъ случаѣ есть не что иное, какъ сознаніе невозможности защитить ученіе Павла Васильева и Семена Семенова, и сказать что-нибудь въ отвѣтъ на вопросы обратившихся.

Послѣ сказаннаго нами нетрудно безпристрастнымъ старообрядцамъ видѣть достоинство написанныхъ однимъ изъ ихъ учителей отвѣтовъ на предложенные имъ 8 вопросовъ, а отсюда заключить и къ достоинству самой содержимой ими іерархіи. Православные же смѣло могутъ утверждать, что эти вопросы оставлены собственно безъ отвѣта, что настоящая замѣтка автора старообрядца не болѣе, какъ ничтожная попытка отвѣтить что-нибудь, доказывающая невозможность дать удовлетворительный отвѣтъ. Поэтому съ полнымъ спокойствіемъ совѣсти мы можемъ повторить заключительныя слова автора старообрядца, очевидно, направляемыя имъ противъ насъ: „Аще кто отицетившемуся отъ истины послѣдуетъ, сей царствія Божія не наследуетъ, и аще кто не отступитъ отъ лжеименного проповѣдателя, въ геенну осужденъ будетъ“ (Игнат. богоносца посл. къ Поликарпу, еп. смиренскому).

H. Ивановскій.

(') «Изъ воспоминаній Павла прусского». Душепол. чт. 1867. декаб. стр. 248 и 249.

РѢЧЬ,

СКАЗАННАЯ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХИЕПИ-
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВИЛЖСКИМЪ, ВЪ ЦЕРКВИ КАЗАН-
СКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ, НА ВСЕНОЩНОМЪ ВДѢНІИ, ПРИ
ПОСТРИЖЕНИИ ВЪ МОНАШЕСТВО СТУДЕНТА АКАДЕМИИ СЕРГІЯ
БУРТАСОВСКАГО, СЪ НАРЕЧЕНИЕМЪ ЕМУ ИМЕНИ ГУРІЯ; 13
МАРТА 1871 ГОДА.

Привѣтствуя тебя, возлюбленный брате, съ при-
нятіемъ иноческаго образа, чтѣ скажу въ назиданіе
тебѣ? Того, что ты слышалъ сейчасъ, когда предсто-
ялъ, готовясь принять и принимая сей образъ, думаю,
довольно для назиданія твоего на цѣлую жизнь.

Ты слышалъ, какіе требовались отъ тебя обѣты,
составляющіе существо иноческаго званія, и, конечно,
глубоко запечатлѣль ихъ въ свое мъ сердцѣ, когда
произносилъ на нихъ свое: „ей, Богу содѣйствующу“.
Слышалъ также, какія и тебѣ даны взаимно обѣтова-
нія отъ Господа, коему ты изрекъ тѣ обѣты, предъ
алтаремъ симъ, предъ лицемъ Церкви и видимой и не-
видимой. Велики и важны произнесенные тобою обѣ-
ты: но еще болѣе и драгоцѣннѣе данные тебѣ обѣто-
ванія. Ты, во-первыхъ, повторилъ обѣты св. крещенія,
вновь обручивъ себя Спасителю Христу и обазавшиесь
быть вѣрнымъ послушникомъ *евангельскихъ заповѣдей*,
предписанныхъ всѣмъ вообще, желающимъ спасенія

своей души. Но ты не ограничился симъ , а взялъ на себя еще благое иго и *евангельскихъ союзовъ*, указанныхъ Господомъ только для ревнителей высшаго христианскаго совершенства , восхотѣлъ принести Богу, по выражению одного св. отца ⁽¹⁾ , не только доля , но и дарь , обрекши себя во всецѣлую живую жертву Господу, на безраздѣльное, самоотверженное служеніе св. Его Церкви, свободное отъ узъ и заботъ мѣрскихъ и готовое на всѣ труды и скорби тѣснаго пути къ царствію небесному и крестовоноснаго жительства. Но смотри, какія великия и отрадныя обѣтованія даны тебѣ: всесущій Богъ и многомилостивый , отверзшій вѣнъ свои объятія отеческія тебѣ , притекшему къ Нему , не предоставляетъ тебя, въ исполненіи столь важныхъ обѣтовъ, собственной твоей немощи, а обѣщаетъ приложить къ твоему благому намѣренію свою всемоцѣнную силу , воспріять , обнять и защитить тебя, быть стѣною твердою отъ лица вражія , камнемъ терпѣнія , подателемъ крѣпости, сподвижникомъ мужества, неотступно пребывая съ тобою своею благодатію , услаждая и веселя сердце твое утѣшеніемъ Святаго своего Духа. Въ залогъ сего ты облечень , какъ добрый воинъ Христовъ, симъ духовнымъ всеоружіемъ отъ ногъ до главы, въ каждой части коего ты будешь находить всегда и назидательный урокъ и напоминаніе о твоихъ обязанностяхъ , и надежную помощь и огражденіе отъ всѣхъ прилаговъ вражіихъ , и отраду во искушеніяхъ.

Будь же, возлюбленный, вѣренъ, съ своей стороны, даннымъ тобою обѣтамъ. Не вознеради о новомъ своемъ званіи, не угашай въ себѣ Духа, но возгрѣвай непрестанно даръ Божій, полученный тобою! Оправдай и новое свое имя,—имя первосвятителя и просвѣтителя здѣшней страны , являя въ себѣ , во всѣхъ пурпуръ твоей жизни , качества и дѣла , свойственные

⁽¹⁾ Аѳанасій Дороѳеевъ. Наставленіе въ самоотверженіи.

истинному, добруму инону! Върно и усердно носи блаженное иго Христово, взятое тобою, иго послушанія и служенія св. Церкви, гдѣ бы и какое бы ни было указано тебѣ Господнимъ промысломъ. Явись побѣдителемъ всѣхъ искушений плоти и міра и духа злобы силою даннаго тебѣ всеоружія. Въренъ будешь и Господь своему обѣтованію. Онь дастъ и тебѣ въ свое время, наставъ со всѣми побѣждающими, спасецъ живота и иная нова, аможе никтоже вѣсть, токмо приемный, какъ говорится въ Апокалипсисѣ (Апок, 2, 10. 17), и вчиши тебя въ ликъ тѣхъ, кои одни только будуть умѣть гѣть нѣкогда пись нову предъ престоломъ Агнца, и о коихъ сказано тоже въ Апокалипсисѣ: сіи суть.... дѣвственницы; сіи послѣдуютъ Агнцу, аможе аще пойдетъ; сіи суть куплены отъ людей, первенцы Богу и Агнцу (Апок. 14, 3. 4).

На сихъ словахъ Апокалипсиса я позволяю себѣ при настоящемъ слушать нѣсколько остановиться. Духъ мира, всегда бывший враждебныи монашеству,—и понятно почему,—въ это послѣднее время, кажется, возсталъ противъ него съ особенною яростю, какъ на учрежденіе, будтобы, чисто человѣческое и искусственное въ Церкви Христовой, не имѣюще корня своего въ Евангелии и въ самой духѣ христианства, по меньшей мѣрѣ — излишнее и безнужное въ Церкви... Кто умѣеть не всяому духу вѣровать, но различать духи, аще отъ Бога суть, по заповѣди апостола, тотъ, конечно, не можетъ не разумѣть, что духъ подобнаго нудрствованія — не отъ Бога, потому что отъ этого духа вѣть не истину, а ложью, и для убѣжденія въ сейъ могло бы быть достаточно этого одного, приведеннаго иною, мѣста Апокалипсиса. Вотъ слово Божіе ясно свидѣтельствуетъ здѣсь, что дѣвственники и въ земной Церкви Христовой суть ближайшіе послѣдователи и слуги Агнца — Спасителя Христа, наиболѣе преданные Ему и способные ходить за Нимъ, аможе аще пойдетъ и поведетъ ихъ; вотъ они суть избранныки Божіи, купленные и особенно усвоенные Богу

изъ среды прочихъ христіанъ; воть они — первенцы между другими у Бога и Агнца. Воть дѣвственики и въ Церкви небесной ближе всѣхъ къ престолу Агнца, и одни поютъ Ему пѣснь новую, которой, кромѣ ихъ, никто не можетъ навыкнуть. А дѣвство и есть одинъ изъ совѣтовъ евангельскихъ, предложенныхъ Спасителемъ Христомъ для ревнителей совершенства духовнаго, есть и одинъ изъ существенныхъ обѣтовъ монашества. И въ самомъ дѣлѣ не дѣвственики ли, — облеченные или еще не облеченные въ образъ монашескій—это все равно,—были наипаче *семя земли и съломъ мира* христіанскаго во всѣ времена Христовой Церкви? Не дѣвствениками ли, начиная съ самыхъ апостоловъ, между коими великий Павелъ даже желалъ, чтобы всѣ были подобны ему, дабы всецѣло и единственно *пенчись о Господнихъ, како уводити Господеви* (1 Кор. 7, 32),—не дѣвствениками ли, говорю, Церковь Христова и созидалась во вселенной, и распространялась, и утверждалась, и блестѣла во всей чистотѣ и правотѣ ученія и духа Христова, и торжествовала надъ всѣми своими врагами, быть неподолимо и самыми вратами адovыми, и благоустроилась во всемъ строѣ своей внутренней и внѣшней жизни? Не ихъ ли видимъ мы наипаче, какъ звѣзды небесныя, множествомъ своимъ украсившиими и—такъ сказать—онебесившими богосвѣтную твердь Церкви Христовой? И этотъ ли священныи и досточтими чинъ, оказавшій столько безцѣнныхъ заслугъ, можно считать не учрежденнымъ въ Церкви по особому Божию промышленію и неблагопотребнымъ въ ней какъ всегда, такъ, можетъ быть, особенно въ настоящее и грядущее время?.. Нѣть, если наимъ дорого истинное благо ея, то надобно усердно молиться, чтобы не даль Господь никогда угаснуть въ ней духу истиннаго дѣвства и монашества, чтобы никогда не оскудѣвали въ ней ревнители сего святаго званія, эти всецѣло послушные и самоотверженные слуги и первенцы Богу и Агнцу, особенно же не оскудѣвали они въ средѣ тѣхъ, кои;

подобно ванъ, боголюбезные питомцы сего разсадника духовной науки, жребіемъ и рожденія и первоначальнаго воспитанія и высшаго образованія своего, призываются и готовятся на служение св. Церкви въ различныхъ и многообразныхъ ея потребностяхъ. Иль этой среды наипаче да не престаютъ, какъ это и было обыкновенно въ прежнее время, приноситься всегда отъ каждого выпуска питомцевъ благие начатки въ жертву Богу — лучшіе таланты, коимъ бы „Христосъ вдыхаль, — какъ говорить св. Григорій богословъ о себѣ, — горячую любовь къ божественной мудрости и къ жизни монашеской—начатку жизни будущей, — къ жизни, не ищущей ребра“ (¹), и кои были бы *съ великимъ дому Божіемъ*, по слову апостола, *сосудами наипаче освященными и благопотребными Владыци, на всякое дѣло благое уготованными* (2 Тим. 2, 20—22).

Аминь.

(¹) Стихи о самомъ себѣ. ч. IV, стр. 295.

ПРАКТИЧЕСКІЯ ЗАМѢЧАНІЯ О ДЕРЕВОДАХЪ И СОЧИНЕНИЯХЪ НА ИНО- РОДЧЕСКИХЪ ЯЗЫКАХЪ.

Въ № 3 „Извѣстій по казанской епархіи“ за 1871 годъ напечатано архипастырское воззваніе высокопреосвященнѣйшаго владыки, которымъ священнослужители приглашаются, между прочимъ, составлять переводы и оригинальные сочиненія на инородческихъ языкахъ. И прежде нѣкоторые священники казанской епархіи, по собственной пастырской заботѣ о духовномъ проспѣяніи своихъ инородческихъ прихожанъ, занимались подобными трудами; вслѣдствіе настоящаго приглашенія архипастыря должно безъ сомнѣнія гораздо увеличиться количество инородческихъ переводовъ и сочиненій.

Первое условіе въ этомъ дѣлѣ—знаніе инородческихъ языковъ; въ казанской епархіи въ этомъ недостатка нѣть. Въ уѣздахъ, почти сплошь населенныхъ чувашиами и черемисами, каковы: ядринскій, цивильскій, чебоксарскій, козмодемьянскій и царевококшайскій, немало священниковъ умѣющихъ говорить почеремисски, и еще болѣе такихъ, которые владѣютъ чувашскимъ языкамъ. Но я осмѣливаюсь предполагать, что практическаго знанія инородческихъ языковъ, какое обыкновенно пріобрѣтается отъ постоянныхъ сношеній съ инородцами, но которое не осмыслено основатель-

юю теорію, недостаточно для удовлетворительного исполнения переводовъ и сочиненій. Свое предположение я основываю на томъ, что известные мнѣ переводы: чувашскій—Евангелія, чувашскій и горно-черемисскій—„Для святой жизни“, вотицкій переводъ „Ната́ковъ“, сдѣланные конечно лучшими знатоками этихъ языковъ въ свое время, однако же весьма неудовлетворительны и для инородцевъ почти вовсе непонятны и бесполезны. Когда я нѣсколько ближе всмотрелся въ эти переводы, я замѣтилъ одно свойство, всѣмъ имъ общее, которое и было главной причиной ихъ неудовлетворительности. Но объ этомъ свойствѣ я скажу послѣ, а теперь продолжу свои размышленія. Если практическое знаніе языка прежде не обезпечивало достоинство переводовъ; то и въ настоящее время можетъ повторяться подобный недостатокъ, и такимъ образомъ заботы архимантира и труды приходскихъ настырей не достигнутъ благодѣтельной цѣли.

Иногда и сила есть и охота къ труду, но изъ-за какой-нибудь иллюстрии, изъ-за недостатка снаровки—и сила и горячее усердіе не производятъ надлежащаго дѣйствія. Неудобства подобнаго рода я испыталъ на себѣ въ переводахъ на татарскій языкъ, которыми я занимался въдавна. Долго я не зналъ, какъ и приступить къ этому дѣлу; прошло много лѣтъ, пока я не нашелъ на настоящій путь, и то сначала неувѣренно. Идя по этому пути дальше и дальше, шаги становились тверже, дѣло пошло спорѣ; теперь уже только-что исполненная работа прямо поступаетъ въ практическое употребленіе и съ удовольствиемъ принимается тѣми, для кого она предназначена. Механика оказалась такая простая, что, оглядывалась назадъ, становится подъ часть и грустно и странно, какъ прежде такая простая вещь не приходила въ голову. Неудивительно было бы дойти мнѣ до чего-нибудь практическаго въ татарскихъ переводахъ, такъ какъ я давно занимаюсь татарскимъ языккомъ; но я испытывалъ свой переводческій пріемъ и на другихъ языкахъ. Не изучивши основательно чу-

вашского языка, а объ черемисскомъ и вотяцкомъ не имѣя ровно никакого понятія, я принимался въ видѣ опыта перелагать на эти языки разсказы изъ св. исторіи,—и мои опыты, на позѣркѣ чрезъ природныхъ инородцевъ, найдены удовлетворительными. Послѣ этого я окончательно убѣдился въ практичности и цѣлесообразности своего переводного приема.

Понимая всю пользу и необходимость переводовъ, на инородческие языки, христіанскихъ книгъ священно-историческихъ, вѣроучительныхъ, назидательныхъ, богослужебныхъ; зная, что священники казанской епархіи обладаютъ и знаютъ инородческихъ языковъ и пастырской ревностію къ духовному просвѣщеннюъ своихъ прихожанъ; но полагая, что имъ быть можетъ не достаетъ только спаровки въ этомъ дѣлѣ, — рѣшилась сообщить имъ нѣкоторыя, на опытѣ основанныя соображенія, убѣдительнѣйшѣе прося принять мое усердное сообщеніе безпредвѣстно и благоснисходительно.

Всякая работа должна быть строго привязана къ своей цѣли, въ этомъ только случаѣ она будетъ цѣлесообразна и полезна. Какъ портной или сапожникъ (извините за сравненіе) лѣтеть по мѣркѣ сапогъ съ того человѣка, для которого онъ берется работать кафтанъ или сапоги: такъ и инородческие переводы должны быть, такъ сказать, примѣрены къ инородцамъ, т. е. точно соображены съ мѣрою ихъ разумѣнія и съ обычнымъ характеромъ ихъ рѣчи.

Мѣра инородческаго разумѣнія (я говорю о мас-сѣ инородческаго населенія, чувашскаго и черемисскаго и т. п., на которую и должны собственно расчитываться переводы) — самая малая, не выходящая изъ тѣснаго круга простыхъ бытовыхъ отношеній. Инородческое населеніе, даже крещеное, за немногими исключеніями, не знаетъ, не понимаетъ христіанской вѣры, представляя ее въ видѣ своего шаманства, да и вообще его религиозныхъ понятія крайне скучны, ограничиваются кое-какими суевѣрными обрядами, наследованіями отъ глубокой старины. Мысленіе инородцевъ,

тоже весьма простое, незатейливое, чуждое сложной силлогизациі и обширныхъ логическихъ построений; самая рѣчь ихъ—прямая, чуждая тонкостей, искусственности, отвлеченностей; обороты краткие, непериодичные.

Иному могутъ показаться сейчасъ представленныя черты неинтересными. Но подъ ними таится драгоценное сокровище: искренняя вѣра въ Бога, религіозный страхъ, неиспорченное сердце, смиренное сознаніе своей духовной пищеты. Все это въ самомъ неразвитомъ, простомъ видѣ, но за то искренне и глубоко. Инеродческое населеніе, это, можно сказать, залежь, добрая почва, надъ которой стоитъ потрудиться въ вѣрной надеждѣ на обильный плодъ. Благость Божія и надъ этими простыми инородцами можетъ исподвигать возвѣщенное чреазъ апостола Павла: „буя міра избра Богъ, да премудрая посрамить: и немощная міра избра Богъ, да посрамитъ крѣпкая: и худородная міра и уничиженная избра Богъ и не сущая, да сущая упразднить“ (1 Коране. 1, 27. 28).

Трудящіеся надъ инородческими переведами и сочиненіями должны снizойти на степень инородческой простоты, чтобы ихъ работа вышла въ пору инородцамъ.

Инородцы не знаютъ христіанства; они не только не видали ціянія о догматахъ, о свяці. Писанія, но не знаютъ даже самыхъ главныхъ событий свящ. истории. Между тѣмъ у нихъ въ церковныхъ стихирахъ нерѣдко находятся только краткие намеки на священный события или лица, или на слова Писанія. Эти намеки понятны человѣку, знакомому съ Бібліей, а безъ знанія слова Божія, безъ знанія св. исторіи они останутся невразумительными и недѣйственными, т. е. не произведутъ дѣйствія на умъ и сердце. Поэтому буквальное переложеніе подобныхъ текстовъ на инородческие языки было бы еще прежде времени. Съ инородцами надобно дѣлать съ начала, и на массу инородцевъ смотрѣть какъ на дѣтей, которые собрались учиться.

и которыми учитель долженъ преподать элементарныхъ знанія, развивать ихъ умъ и воспитывать ихъ религіозное чувство. Поэтому сначала нужно предложить инородцамъ главнѣйшіе факты св. исторіи—просто и ясно. Инородцы твердо вѣруютъ въ Бога, видяты своими глазами міръ, понимаютъ, что этотъ міръ и все, что въ немъ, сотворено Богомъ. Вотъ самое явное и доступное для инородцевъ положеніе, которое и послужить исходнымъ пунктомъ и прочнымъ началомъ для уроковъ св. исторіи; потому что порядокъ творенія мира и человѣка будетъ разъясненіемъ и подробнымъ раскрытиемъ уже извѣстнаго имъ положенія. Начатое такимъ образомъ изложеніе св. исторіи, въ послѣдовательномъ порядке главнѣйшихъ и существеннѣйшихъ событий, шагъ за шагомъ поведетъ инородцевъ къ исторіи новозавѣтной, къ Іисусу Христу, земная жизнь которого должна быть изложена по Евангелію. Это изложеніе должно быть послѣдовательное, а отнюдь не отрывочное; потому что отрывочные свѣдѣнія, выѣ исторической связи, не привыкнутъ надлежащимъ образомъ къ мысли инородцевъ, забудутся, пропадутъ безследно. Послѣ св. исторіи или совмѣстно съ ней должно быть представлено христіанское нравоученіе. Оно доступно, близко простому, искреннему сердцу, легко усвоивается, и сильно дѣйствуетъ на чувство. Молитвы на первый разъ должно избрать для перевода наиболѣе употребительныя и доступныя, или же въ случаѣ затрудненій, должно сопровождать ихъ устными или письменными изъясненіями. Догматическое учение должно завершить этотъ инородческо-воспитательный планъ. Св. исторія приведеть и къ догматамъ.

Мышленіе инородцевъ самое простое, чуждое отвлеченностей, сложной силлогизаціи и обширныхъ логическихъ построеній. Поэтому въ изложеніи христіанского учения не нужно вдаваться въ богословскія разсужденія и доказательства. Подобныя доказательства умѣстны въ наукѣ, необходимы для умозъ, зараженныхъ духомъ анализа и отрицанія. Инородцы же во-

верныхъ ничего не сообразить въ этихъ доказательствахъ, ихъ неразвитое мышленіе не въ состояніи даже слѣдить за рядомъ силлогизмовъ и умозаключеній; а во-вторыхъ они повѣрять всему на слово. Имъ требуется наложить ясно, прямо, просто, чтобы они только могли усвоить христіанскіе догматы вѣрующею мыслю. Однажды я читалъ вотяку-язычнику татарскій переводъ весьма назидательной статьи изъ твореній св. Тихона Задонскаго (этотъ вотякъ свободно понимаѣтъ шотатарски), въ которой встрѣчались специальнно-христіанскія понятія — искупленіе и тому подобн. Вотякъ-язычникъ слушалъ съ большимъ вниманіемъ, и даже удивился; и никакихъ возраженій или сомнѣній онъ не высказалъ противъ читанаго. Излагая инородцу евангельскую исторію, или о чудесахъ Христовыхъ, было бы въ высшей степени странно и совершенно неумѣстно доказывать подлинность евангельскаго текста, или возможность чудесъ. Они не критики, не рационалисты; они все будуть слушать съ вѣрой и умиленіемъ, только излагайте имъ прямо и просто.

У насъ въ церковномъ и религіозномъ языкѣ есть особыя, краткія названія, которыя намъ извѣстны и ясны, напр. Предтеча или Креститель, Владычца, мученикъ и т. п. Но если эти слова буквально выражать поинородчески, то инородцы не поймутъ, какія лица подъ этими названіями разумѣются, для нихъ надоѣло нѣсколько подробнѣе изложить и назвать самыя лица. Въ католическихъ объясненіяхъ (по Начаткамъ) попадаются иногда слова техническія, выраженія скжатыя. Напримеръ: Молитва Господня раздѣляется на *призываніе*, 7 *прешеній* и *славословіе*. Это чѣсто нельзя перевести такъ кратко; потому что инородцы никакъ не поймутъ, чѣдъ такое призваніе. Для нихъ нужно показать значеніе этого термина въ пріѣтрахъ. Въ католицкіи говорится, что ко св. причащенію должно приготовляться постомъ, молитвою, пріиженіемъ съ блаженными и покаяніемъ; и эти слова стѣдуетъ, въ изложеніи на инородческихъ языкахъ,

и отождествлять, чтобы иностранные видели самое исполнение этих действий: в чем состоять посты, как следует говеть, как и когда должно молиться, как каяться пред священником — духовным отцем своим в грехах.

Речь иностранных — прямая, чуждая отвлеченностей и искусственности. В русском языке, особенно в книжном, нередко встречаются отвлеченные выражения, напр. отлагольные имена действий (любовь, страх Божий, вера и т. п.) представляют как бы предметы, даже иногда олицетворяются, и иметь приписываться качества или действия как предмету или лицу. Но в иностранных языках действия выражаются прямо глаголами. Например, выражение: живая вера, страх Божий, сердечная любовь к Богу суть условия благочестивой жизни, — было бы невежливо перевести буквально, ему в перевод на иностранные языки нужно дать прямой оборот, в роде следующего: только человекъ, искренно верующий в Бога, боящийся Бога, от всего сердца любящий Бога, может быть благочестивымъ.

В первоначальныхъ писописанияхъ, написанныхъ поэтически, встречаются выраженияfigуральные, — ихъ нужно по возможности переложить на прямой смыслъ, иначе онистанутся непонятными для иностранцевъ.

Обороты иностранныхъ речи — краткие, непериодические. Поэтому, если переводимый текстъ изложенъ длинными и очень сложными периодами, со множествомъ подчиненныхъ предложенийъ; то такие периоды нужно разложить на составные предложения, расположить эти предложения въ естественномъ порядке, какъ мысли должны одна следовать за другую, или вытекать одна изъ другой.

Въ русскихъ нравоучительныхъ книгахъ иногда говорится о недостаткахъ и порокахъ, свойственныхъ русскимъ и неизвестныхъ иностранцамъ, между тѣмъ у иностранцевъ есть свои недостатки, которыхъ нетъ у русскихъ. Напр. русские нередко заражены расколомъ,

а инородцы чувствуютъ кереметей. Подобныя иѣста слѣдуетъ или измѣнить, направивши противъ инородческихъ суетѣрій, или опустить. Въ русскихъ книгахъ нерѣдко дѣлаются примѣненія къ разнымъ сословіямъ и состояніямъ или положеніямъ общественнымъ, или занятіямъ и ремесламъ, которыхъ нѣть у инородцевъ по ихъ простому, сельскому быту. Поэтому и разсужденія и нравоученія, принаруженные къ такимъ положеніямъ, неумѣстно было бы перелагать на инородческие языки. Такихъ наставлений много находится въ „Днѣ святой жизни“. Самое начало этой книги: „ты называешься христіаниномъ“ — въ переводѣ на чувашскій языкъ: „эве христіанинъ ятла“ — очень странно; оно не хорошо потому, что слово *ятла* ставится за собственнымъ именемъ, напр. Иванъ ятла; но и кромѣ того, инородцы едвали имѣютъ обыкновеніе, подобно русскимъ, называться христіанами, они называются: чувашами, черемисами и т. д.; даже заглавие: „День святой жизни, или отвѣтъ на вопросъ: какъ мнѣ жить свято“ — надлежало бы изложить проще, прямѣе, такъ чтобы инородецъ — читатель или слушатель сразу понять содержаніе и назначеніе книги. Однимъ словомъ, если бы изъ этой книги выбрать только то, что пригнанѣльно къ быту и положенію инородцевъ, да изложить просто и ясно; то она составила бы для нихъ поучительное и интересное чтеніе. А въ настоящемъ видѣ перевода инородцы не понимаютъ его и не могутъ имѣть интересоваться.

Итакъ, при переводѣ или сочиненіи на инородческихъ языкахъ, нужно все свое вниманіе обратить на то, чтобы ходъ изложенія былъ какъ можно проще, прямѣе, естественнѣе, объяснительнѣе и примѣненнѣе къ быту, положенію и пониманію инородцевъ. Приступая къ переводу съ готоваго сочиненія, или къ самостоятельному сочиненію, нужно поэтому представить себѣ, мысленно или на бумагѣ, текстъ въ такомъ именно простомъ видѣ, какъ сейчасъ изложено.

Случалось мнѣ видѣть поученія, въ два столбца;

на рускомъ и на инородческомъ языкѣ. Авторы учёные, очевидно, сначала составляютъ поученія цорусски; къ сожалѣнію, увлекаясь церковнымъ витийствомъ и богословской системой, они избираютъ иногда предметы, для нихъ самихъ интересные, при ихъ богословскомъ и литературномъ образованіи, но вовсе недоступные для инородцевъ, чуждыхъ всякаго образования; илагаютъ со всѣми пріемами церковнаго краснорѣчія классической эпохи, съ сложными и уточненными доказательствами, съ искусственными украшениями слога. Если подобное поученіе прочитать русскимъ мужичкамъ, то и они ничего не поняли бы; что же должны вынести изъ подобного поученія инородцы, которые въ христіанствѣ понимаютъ гораздо менѣе русскихъ простолюдиновъ? Такая искусственность и иная высота совершенно неумѣстны. Лицамъ, свободно говорящимъ инородчески, я присовѣтывалъ бы прямо писать на инородческомъ языкѣ, не излагая предварительно по-русски: мнѣ думается, что это поставило бы ихъ непосредственно въ виду инородческой простоты и предохранило бы отъ суетнаго краснорѣчія и націонности. Но для кого непосредственное изложеніе на инородческомъ языкѣ затруднительно, стѣсня ходъ мыслей, тогъ пусть сначала напишетъ порусски, только просто, безискусственно.

Для соображенія лицамъ, которыхъ не особенно сильно владѣютъ инородческими языками и даже во-все не знаютъ ихъ, а имѣютъ надобность или усердіе заниматься инородческими переводами и сочиненіями, разскажу, какъ я поступалъ въ своихъ опытахъ изложенія на языкѣ чувашскомъ, вотяцкомъ, и горно-черемисскомъ. Чувашскій языкъ мнѣ могъ быть еще доступенъ, но его близкому сродству съ татарскимъ, но и на чувашскомъ языкѣ я далеко не способенъ писать самостоятельно; а о черемисскомъ и вотяцкомъ языкахъ я даже никакого понятія не имѣль. Поэтому я пользовался помощью природныхъ: чувашина, черемиса и вотяка, достаточно понимающихъ русскую рѣчь, по-

крайней мѣрѣ разговорную. Вотъ я собрался излагать рассказъ изъ св. истории повотацки. Со мной сидѣть хотѧть. Для такого сотрудничества нужно выбрать человѣка толковаго, любознательнаго, а лучше — на-божнаго, который бы готовъ быть сидѣть съ вами ча-сы и дни для Бога и спасенія своей души, и понималь бы серьезность и духовную пользу этого дѣла. Мне удавалось имѣть инородцевъ сотрудниковъ именно та-кихъ качествъ. Итакъ начинаю: я диктую своему во-туку порусски, словами простыми и опредѣленными, предложеніями краткими. Говорю одно предложеніе, онъ перелагаетъ его на свой родной языкъ — я пишу. Я говорю порусски другое предложеніе, онъ говорить его повотацки — я пишу, и такъ далѣе. Если бы все вдругъ разказать порусски, хотя бы даже самыи простыи языккомъ; то инородецъ хорошо и послѣдовательно не усвоилъ бы сразу и не могъ бы удовле-творительно воспроизвести цѣлый разскажъ. А по предложеніямъ, ему не составить труда передавать на своеи языкъ одно предложеніе за другимъ. На-писавши такимъ образомъ нѣсколько строкъ, вѣкото-рую, довольно цѣльную, часть повѣствованія, я снова, въ связи уже, перечитываю написанное своему сотруд-нику. Иногда отдельныя предложенія бываютъ постро-ены удачно и правильно; но въ общей сложности, во взаимной связи они окажутся нескладны; это всего лег-че можетъ обнаружиться при чтеніи всего къ ряду. Тутъ нескладица сразу бросится въ глаза, какъ фаль-шивый звукъ при послѣдовательномъ пѣнii какои-ни-будь пѣсы. Сначала я настаиваю на ясности, на по-нятности; потомъ добиваюсь того, чтобы наше изло-женіе было складно: какъ сами инородцы разскажива-ютъ что-нибудь имъ извѣстное, пусть будетъ такъ же складно, правильно по языку и нашему писанію. Иногда мой сотрудникъ при этомъ кое-что и измѣняетъ. Не зная языка, я, разумѣется, вѣрилъ на слово своему толмачу. На первыхъ порахъ работа шла весьма туго, медленно; мы еще не принаровились другъ къ другу;

для меня языкъ — темный лѣсъ, а сотрудникъ мой впервые занимается переводнымъ дѣломъ. Но впослѣдствіи дѣло становится легче; мало по малу я затверживаю нѣкоторыя слова, освоиваюсь съ этимологическими формами; потому что въ разсказахъ обыкновенно повторяются одинаковые обороты и тѣ же слова,—они сами собой входятъ въ память. Когда какое-нибудь русское выражение затрудняло моего сотрудника, по новости для него предмета, тогда я предлагалъ ему такое же, по грамматическому составу, выраженіе объ простомъ предметѣ, ему доступномъ, которое слѣдовательно онъ легко могъ формулировать на своеемъ родномъ языкѣ, а я примѣнялъ этотъ оборотъ къ данному случаю и мѣсту. Ознакомившись отчасти съ формами языка и втянувъ своего сотрудника въ пониманіе дѣла, я отъ времени до времени снова прочитывалъ зады, все сначала; тутъ еще усматривались и исправлялись нескладицы и неисправности. Иногда я читалъ свою работу постороннимъ инородцамъ. Но собственно для перевода нужно имѣть одного постояннаго сотрудника, потому именно, что одинъ инородецъ удобнѣе привыкнетъ и къ вашей манерѣ и къ переводному дѣлу, а съ новичкомъ заниматься весьма неудобно, придется опять потерять много времени, чтобы пріучить его къ работѣ. А постороннимъ и притомъ разнымъ инородцамъ полезно прочитывать готовый уже переводъ или изложеніе, чтобы болѣе увѣриться въ понятности изложения.

Я еще замѣтилъ слѣдующее явленіе. Читайте чувашину или черемису „День святой жизни“ въ существующемъ переводѣ на родномъ его языкѣ; онъ выслушаетъ тупо, пассивно и не сдѣлаетъ никакихъ выражений, потому что рѣшительно ничего не понимаетъ, не за что ему и прицепиться своимъ соображеніемъ. Но когда вы прочитаете инородцу изложение, вообще доступно сдѣланное, но въ которомъ есть частные недостатки и нескладицы, инородецъ пойметъ содержаніе, и неудачныя частности замѣтить и сдѣлаетъ на

нихъ свои возраженія, и предложить свои поправки. Это подобно тому, какъ если вамъ напишетъ простолюдинъ письмо, толково и послѣдовательно, но безграмотно относительно грамматики; вы сейчасъ можете поправить его грамматическія ошибки. Поэтому, въ переводахъ или изложениі на инородческихъ языкахъ, устроить надлежащимъ образомъ общій ходъ разсказа или размышенія есть дѣло ваше — переводчика, а частныя ошибки противъ этимологіи и отчасти противъ синтаксиса, или нѣкоторыя неудачно поставленныя слова, легко могутъ замѣтить, правильнѣе — почуять, и исправить — инородцы.

Я дѣлалъ еще такой опытъ: заставляя инородцевъ, хорошо знающихъ русскій языкъ, переложить какой-нибудь рассказъ съ русскаго на свой языкъ. Оказалось, что инородцы не могли совладать съ русскимъ оборотомъ, и впадали въ руссицизмы. Нужно много руководить инородца, чтобы онъ самъ могъ дѣлать удовлетворительные переводы. Гораздо удобнѣе инородецъ можетъ изложить что-нибудь прямо на своеі языкѣ. Для этого разумѣется необходимо ему предварительно узнать христіанское ученіе и усвоить его до такой степени, чтобы онъ могъ написать уже самостоятельно, не заглядывая въ русскую книгу. Итакъ, при переводахъ христіанскихъ книгъ на инородческіе языки, при теперешнемъ, невысокомъ состояніи христіанского образования и пониманія въ средѣ инородцевъ, необходимо взаимодѣйствіе русскихъ и инородцевъ, и притомъ русскіе должны быть направляющими, активными, а инородцы — воспринимающими, пассивными.

При знаніи русскимъ переводчикомъ инородческаго языка конечно работа пойдетъ скорѣе; но кто, и при знаніи языка, впервые принимается за переводы и т. п., то и ему нужно упражненіе, чтобы набить руку. Поэтому и знающимъ инородческие языки можно посовѣтовать начать дѣло съ перевода или изложенія простыхъ разсказовъ изъ священной исторіи, а отнюдь

не покушаться еще на переводы догматическихъ или церковно-богослужебныхъ текстовъ. Послѣдніе особенно трудны къ переводу на инородческие языки; до этой степени умѣнья нужно еще доходить немалымъ занятіемъ болѣе доступными текстами. Наконецъ, когда вы достаточно овладеете искусствомъ переводить или излагать на инородческихъ языкахъ, и тогда не слѣдуетъ слишкомъ полагаться на свое знаніе, а всегда слѣдуетъ провѣрять свой трудъ посредствомъ природныхъ инородцевъ. При этомъ должно имѣть такую предосторожность: если изложеніе назначено для элементарнаго ознакомленія инородцевъ съ св. исторіей, или съ катихизисомъ и т. п., то отнюдь не вдавайтесь, въ подмогу уразумѣнія инородцемъ вашего изложенія, въ дополнительные, устныя объясненія: устными объясненіями будетъ замаскирована или прикрыта неясность письменного изложенія. Другое дѣло—если самъ составъ и назначеніе переводимаго текста не допускаетъ элементарной ясности и подробности въ изложеніи, какъ напримѣръ въ молитвахъ.

Итакъ первое дѣло въ переводахъ и изложеніи на инородческихъ языкахъ есть ясность и складность. Когда несложнымъ или неяснымъ, ломаннымъ языккомъ рассказываютъ о какихъ-нибудь предметахъ и нуждахъ обыденной жизни, тогда еще можно понимать разсказъ, хотя все-таки непріятно слушать рѣчь на своемъ ломаномъ языкѣ. Рѣчь невнятная и изложенія неясно, неправильнымъ языккомъ, требуетъ, со стороны слушающаго, усилия или напряженія мысли, чтобы догадаться, что хочетъ сказать говорящій. Поэтому неправильная рѣчь допустима еще въ предметахъ наглядныхъ, близкихъ, обыденныхъ. Но когда идетъ рѣчь о предметахъ, совершенно новыхъ, каковы для инородцевъ предметы религіозные, христіанскіе; тогда изложеніе должно быть правильное, опредѣленное, точное, согласное съ духомъ и складомъ языка. Въ противномъ случаѣ это изложеніе или остается непоня-

тымъ инородцами , или, чтò еще хуже , поведеть ихъ къ ложнымъ догадкамъ и представлениямъ.

Какъ ни существенны въ переводѣ религіозныхъ книгъ ясность и складность изложения; но ими дѣло не оканчивается. Нужно еще такъ изложить , чтобы инородцы , слушая или читая ваше изложение , проникались серьезностью и благоговѣніемъ. Инородцы—новички въ христіанствѣ , они не имѣютъ въ немъ сознательного убѣжденія и понятія. Ваше изложеніе впервые будетъ знакомить ихъ съ христіанскимъ ученіемъ. Поэтому случайную ошибку переводчика они могутъ приписать самому христіанству. Первая впечатлѣнія обыкновенно бываютъ сильны и вліятельны. Если бы переводъ или изложеніе какимъ-нибудь неудачнымъ словомъ или выраженіемъ ввели инородца въ смѣхъ , или скандализировали его , то это было бы весьма неблагопріятно для христіанскаго дѣла. Серьезность и благоговѣйность тона не требуетъ какого-нибудь краснорѣчія или высоты выраженій, она совѣстима съ простотою языка. Въ простомъ разговорномъ языкѣ есть материалы разныхъ тоновъ,—благородные, грубые и т. д. Въ этомъ отношеніи русскому человѣку , для которого инородческие языки чужие , никакъ нельзя полагаться на свое знаніе, какъ бы оно ни было основательно. Во всякомъ языкѣ , даже повидимому самомъ грубою , есть свои выраженія и манеры приличныя , почтительныя , деликатныя , сущность и значеніе которыхъ ощутима только для своихъ природныхъ людей, а не для чужихъ; и въ разныхъ языкахъ такія выраженія и способы разные. Напр. у насъ называть человѣка по имени и отчеству составляеть вѣжливость и почтительность; а у инородцевъ отчество составляеть не болѣе какъ опредѣленіе происхожденія. Поэтому, если инородецъ извѣличаетъ себя по отчеству на *вице* , это нисколько не доказываетъ его самолюбія, и наоборотъ, если онъ назоветъ васъ безъ отчества, это не показываетъ его неуваженія къ вамъ. У насъ вѣжливость требуетъ обращаться на *вы* , а у инород-

цевъ (равно какъ и у русскихъ крестьянъ) просто обращаются на *ты*, но почтительность выражаютъ какими-нибудь другими способами, которые для насъ неосознательны. Такъ и въ словахъ и оборотахъ есть хорошія, вполнѣ благоприличныя, съ которыми ино-родцы привыкли соединять впечатлѣніе доброе, назидательное, а есть и дурные, съ которыми соединено представленіе противоположнаго свойства. Во всякомъ случаѣ на человѣка родной языкъ дѣйствуетъ прямо, непосредственно, тогда какъ чужой человѣкъ можетъ добираться до значенія слова по соображенію, т. е. болѣе хладнокровными сторонами. Тутъ самое безопасное руководствоваться натуральнымъ чутьемъ природныхъ инородцевъ, а не своимъ знаніемъ. До пониманія такихъ тонкостей знаніе чужаго языка едвали и возможно, тогда какъ природный человѣкъ сразу чувствуетъ всю глубину роднаго выраженія. — Я по крайней мѣрѣ, хотя давно уже занимаюсь татарскими переводаами и могу дѣлать ихъ довольно скоро, но доселѣ не рѣшаюсь, да и впредь не намѣренъ рисковать— спускать въ ходъ свои переводы безъ предварительной проверки ихъ чрезъ природныхъ крещеныхъ татаръ. Вообще сила непосредственнаго пониманія или правильнѣе чутья въ родномъ языкѣ дѣйствуетъ рѣшительно и безошибочно, хотя бы и безотчетно. Иногда затрудняешься въ выраженіи, припоминаешь грамматическія правила и не можешь ничего придумать; а инородецъ, не ломая головы, выскажетъ оборотъ, такой простой и вмѣстѣ логичный, что стоитъ полюбоваться. — Опять скажу, что простота языка не нарушаетъ высоты христіанскаго ученія, какъ нѣкоторые, быть можетъ, полагаютъ. Высота христіанскаго ученія такъ существенно ему присуща, что чѣмъ проще оно выражается, тѣмъ поразительнѣе его божественное достоинство. Съ другой стороны, напрасно нѣкоторые народный языкъ смиѳшиваютъ съ языкомъ такъ называемымъ площаднымъ, и потому считаютъ его недостойнымъ и беспособнымъ выражать религіозныя понятія.

Это— могу увѣрить—предубѣжденіе , совершенно ошибочное, несправедливое. Когда простой человѣкъ разсуждаетъ о какомъ-нибудь серьезному предметѣ, онъ находитъ въ своемъ народномъ языкѣ выраженія достойныя, очень почтенные.—Удовлетворительность перевода или изложенія , въ этомъ смыслѣ, можно испытать чрезъ чтеніе его инородцамъ: если оно приводить инородцевъ въ настроеніе серьезнное, сосредоточенное, умиленное, это значитъ, что переводъ хорошъ; а если инородцы слушаютъ его вяло, тупо , или даже смыкаются , то это даетъ понять недоброкачественность перевода.

Изложенные доселѣ соображенія суть не болѣе, какъ практическое, такъ сказать, изложеніе или разъясненіе качествъ и приемовъ, указанныхъ братству св. Гурія въ Высочайшемъ утвержденіи правилахъ объ изданіи православныхъ книгъ на инородческихъ языкахъ. Въ этихъ правилахъ между прочимъ постановлены слѣдующія качества инородческихъ переводовъ (въ отношеніи языка): „б) общедоступность, т. е. правильность и народность языка, и в) изложеніе перевода такое, чтобы оно возбуждало въ инородцахъ представленія и чувства благоговѣйная и назидательная“. Для выполненія этихъ качествъ упомянутыя правила обязываютъ обращаться къ природнымъ инородцамъ и прочитывать имъ изготовленные переводы (см. Извѣстія к. епархіи, за 1868 г. стр. 308).

Занимаясь, для опыта, переложеніемъ на языки чувашскій, вотяцкій и черемисскій, я замѣтилъ большое сходство внутренняго значенія формъ и синтаксического построения въ этихъ языкахъ съ татарскимъ. Знаніе татарского языка значительно облегчало мнѣ это переложеніе: диктуя своимъ инородческимъ сотрудникамъ переводимый или излагаемый текстъ порусски, я старался формулировать его по возможности на татарскій ладъ, и оказывалось, что наиболѣе характеристичные татарскіе обороты, которыми татарский языкъ рѣзко отличается отъ русскаго языка , всегда почти

буквально передавались на другіе инородческіе языки. Грамотные чуваши и вотяки, знающіе хорошо татарскій языкъ, свободно перелагали наши крещено-татарскіе переводы на свои родные языки, держась буквально того же изложения, но прямо съ русскаго языка переводить они были бы не въ состояніи. Это практическое наблюденіе объясняется наукой. Въ наукѣ языки, подобно растеніямъ или животнымъ, распредѣляются на семейства или классы. Въ числѣ этихъ семействъ находится такъ называемое урало-алтайское, въ которомъ заключаются (какъ виды въ естественно-историческихъ родахъ) группы: тюркская (турецко-татарская) и финская. Языки черемисскій и вотяцкій (мордовскій также) относятся къ финской группѣ; чувашскій языкъ составляетъ, повидимому, что-то среднее между финскими языками и турецко-татарскимъ, приближаясь болѣе къ послѣднему. Такимъ образомъ во всѣхъ этихъ языкахъ, при разнообразіи этимологическихъ формъ и отдѣльныхъ словъ, внутренній смыслъ и сущность этихъ формъ почти совершенно одна и также, даже значеніе словъ, въ отношеніи группировки понятій, иногда поразительно сходно; синтаксическое построение рѣчи, т. е. составъ предложенийъ и т. п., тоже весьма сходно, такъ что буквальный переводъ съ одного языка на другой, не только въ одной группѣ, но и въ разныхъ группахъ того же семейства, въ общемъ будетъ понятенъ и удовлетворителенъ за изключеніемъ только нѣкоторыхъ частностей. Поэтому достаточно узнать основательно внутреннее устройство одного изъ многочисленныхъ языковъ урало-алтайского семейства, чтобы имѣть понятіе о внутреннемъ устройствѣ и прочихъ языковъ того же семейства. Наприм. если языкъ тунгускій, въ восточной Сибири, относится къ этому семейству; то уже заочно можно положительно утверждать (на основаніи татарскаго или черемисскаго и т. п. языковъ), что въ немъ нѣтъ родовъ, предлоги ставятся не предъ именами, а послѣ именъ, прилагательные, стоя предъ существительными, не измѣняются ни

въ числѣ, ни въ падежѣ и т. д. Между тѣмъ русскій или церковно-славянскій языкъ, съ котораго мы дѣлаемъ свои переводы на языки инородческіе, относясь къ другому семейству (индо-европейскому), совершенно рѣзко отличается оть урало-алтайскихъ языковъ, и равномѣрно далеко стоитъ какъ оть татарскаго, чувашскаго, такъ оть черемисскаго, вогацкаго и проч. Поэтому, если перевести съ любого инородческаго языка совершенно буквально на русскій, то это будетъ совершенно странно и даже непонятно; такъ и наоборотъ, буквальный переводъ съ русскаго языка на любой инородческий будетъ также непонятенъ и дикъ для инородцевъ. Этотъ именно недостатокъ, т. е. буквальное соблюденіе русской конструкціи, русскихъ оборотовъ, господствуетъ въ упомянутыхъ переводахъ „Дня святой жизни“ и „Начатковъ“, и дѣлаетъ ихъ бесполезными, не достигающими цѣли.

Кажется, европейскіе языки гораздо болѣе обоснулись и отошли другъ оть друга въ построеніи рѣчи, нежели татарскіе, финскіе и вообще урало-алтайскіе въ отношеніи одинъ къ другому.

При переводѣ поэтому съ русскаго языка на какой бы то ни было инородческий языкъ, первое дѣло состоить въ знаніи и наблюденіи законовъ внутренняго устройства этого языка. Когда переводъ въ этомъ отношеніи исправенъ, онъ будетъ непремѣнно ясенъ и опредѣленъ. Каждый языкъ или нарѣчіе подраздѣляется на мѣстные говоры, отличающіеся одинъ отъ другаго звуками, иногда вѣкоторыми этимологическими формами и немногими словами. Эта вѣшняя сторона составляетъ уже второстепенную важность, въ томъ смыслѣ, что хорошо сдѣланный по внутреннему складу переводъ будетъ понятенъ для всѣхъ говоровъ; каждый говоръ можетъ легко привыкнуть его къ себѣ. Но самое точное соблюденіе мѣстныхъ оттѣнковъ вѣшнихъ не дастъ переводу ясности, если не соблюдены законы внутренняго устройства языка. Законы внутренняго устройства урало-алтайскихъ языковъ, столь

отличные отъ русского языка, столь своеобразные, однакоже немногосложны и весьма логичны в послѣдовательны. Въ нихъ нужно только вдуматься, усвоить ихъ основанія. Какъ лучшее пособіе къ этому, я бы посовѣтывалъ внимательно прочитать „Грамматику монгольско-калмыцкаго языка“ покойнаго А. А. Бобровникова, которая продается въ казанской академіи. Эта книга основательно и подробно, систематически излагаетъ (въ своей синтаксической части) именно законы внутренняго склада и построенія монгольской рѣчи; а такъ какъ монгольский языкъ относится къ одному семейству съ языками татарскими и финскими, то сочиненіе Бобровникова значительно разъясняетъ внутреннее устройство и этихъ языковъ. Я знаю, что оно было, въ этомъ отношении, полезно для алтайской миссіи (алтайскій языкъ есть одинъ изъ членовъ татарской группы). Эту же книгу я давалъ прочитать покойному Алексѣю Гавриловичу Канцеровскому, который отлично говорилъ почеремисски, но существа черемисскаго языка не понималъ, написать черемисскую грамматику по системѣ русской грамматики Греча: прочитавши внимательно грамматику Бобровникова, онъ сталъ совсѣмъ иначе смотрѣть на черемисскій языкъ. Тому, кто уже практически овладѣлъ инородческимъ языккомъ,—а такихъ немало въ числѣ духовенства казанской епархіи,—придется подвергнуть пересмотру известный уже ему матеріалъ съ новой точки зрѣнія. Это дѣло неслишкомъ трудное и во всякомъ случаѣ пріятное и необходимое.

Съ своей стороны изложу здѣсь нѣсколько краткихъ замѣчаній о тѣхъ сторонахъ инородческаго словосочиненія, которыми оно особенно рѣзко отличается отъ русского языка.

Инородческие языки имѣютъ свои особые способы подчиненія зависящихъ предложенийъ главному. Въ русскомъ языке играетъ большую роль относительное мѣстоименіе (который), а въ инородческихъ языкахъ относительного мѣстоименія вовсе нѣть. И потому довольно

часто встречающейся въ прежнихъ переводахъ оборотъ съ относительнымъ иѣстоименіемъ есть положительная фальшь, неправильность. А что въ чувашской и чере-нисской грамматикахъ, изданныхъ въ Казани въ 30-хъ годахъ, написаны относительные иѣстоименія: чуваш-ское *хуж*, черенисское *куда*, *мазанъ*, то это ошибка: это иѣстоименія вопросительныя, которые пошли въ разрядъ относительныхъ по недоразумѣнію. Кстати скажу, что вообще полезно какъ можно меныше руководствоваться этими грамматиками.

Кромѣ относительного иѣстоименія въ русскомъ языке подчиненные предложения соединяются съ главнымъ посредствомъ союзовъ; въ инородческихъ языкахъ подобныхъ союзовъ нѣть, или весьма мало.

Какъ же инородцы поступаютъ въ составлении периодической рѣчи? — Предложения опредѣлительные, т. е. въ которыхъ стоитъ относительное иѣстоименіе, они сочиняютъ какъ отдельное прилагательное имя, а предложения, подчиненные посредствомъ союзовъ: *что*, *когда*, *пожику* и т. п., подчиняютъ главному предложению посредствомъ падежей, отвѣчающихъ по своему значенію логическому отношению зависящаго предложения къ главному въ данномъ случаѣ. Для этого можно руководствоваться слѣдующимъ механическимъ правиломъ: если зависящее предложение сказуемымъ имѣеть глаголъ, то этотъ глаголъ обращается въ причастіе, а если сказуемое есть имя прилагательное, то оно остается безъ перемѣнъ, только сказуемое во всякомъ случаѣ должно стоять въ концѣ зависящаго предложения; послѣ этого если зависящее предложение есть опредѣлительное (т. е. съ иѣстоименіемъ *который*), то его просто ставьте предъ опредѣляемымъ именемъ; а если предложеніе подчиненное, т. е. такое, которое порусски имѣеть въ себѣ союзъ, то къ нему приставляется падежное окончаніе, какъ къ простому имени. Кромѣ того въ инородческихъ языкахъ имѣютъ большое употребленіе дѣепричастія. — Но такъ какъ эти инородческие способы на первый разъ довольно замысловаты, то при

первоначальномъ упражненіи въ переводахъ полезнѣе держаться краткихъ, простыхъ предложенийій. Для этого нужно длинные и сложные русскіе періоды разлагать на составныя предложения, расположить эти предложения въ порядкѣ естественнаго хода дѣйствій и потому перелагать какъ самостоятельный.

Въ существующихъ (т. е. неудовлетворительныхъ) переводахъ нерѣдко встречаются союзы или прямо русскіе, или составленные по образцу русскихъ (наприм. *омба что*, *тыданъ доно шта* — буквальный переводъ русскаго *потому что*). Эти союзы чужды, не свойственны инородческимъ языкамъ, и ихъ полезнѣе избѣгать. Какъ чужие, непонятные для инородцевъ, подобные союзы никакъ не опредѣляютъ и не уясняютъ соотношенія мыслей, и потому составляютъ бесполезный грузъ въ переводахъ.

Часто и характеристично употребляется въ инородческихъ языкахъ предложеніе вставочное съ глаголомъ *говорить* (*дискать*); такие глаголы: въ татарскомъ *ди*, въ чувашскомъ *те*, въ черемисскомъ *ман*, въ вотяцкомъ *шу*. Въ латинскомъ *въ* соответствуетъ глаголь *inquit*. Оборотъ съ этими глаголами, во всѣхъ инородческихъ языкахъ тожественный, придающій имъ естественную простоту и — такъ сказать — нѣкоторую наивную прелестъ, употребляется, когда передается рѣчь, мысль, намѣреніе, желаніе, опасеніе, приказаніе, просьба и проч. и проч. Слова приводятся въ такой видъ, какъ они сказаны или задуманы, и замыкаются глаголомъ *дискать*, который ставится въ дѣепричастіи, или въ какомъ угодно времени и наклоненіи. Иные изъ русскихъ не одобряютъ этого оборота, соблазняясь соотвѣтствиемъ его простонародному русскому обороту, отвергаемому языкомъ литературы и образованнаго общества. Но у инородцевъ этотъ оборотъ любимый и совсѣмъ не пошлый; кроме того онъ придаетъ рѣчи опредѣлительность и ясность; а потому и въ переводахъ онъ долженъ имѣть полное и достодолжное употребленіе.

Общий законъ словорасположенія — всякое зависящее

или дополнительное слово ставится предъ управляющимъ, а не послѣ его, какъ въ русскомъ; поэтому глаголь стоитъ въ концѣ предложения. Если противъ этого бываютъ изъятія въ разговорѣ, то въ обдуманномъ изложениі о серьезныхъ предметахъ лучше держаться общаго правила.

Въ этимологіи характеристичны притяжательные окончанія, которыя въ черемисскомъ языке явны, а въ чuvашскомъ довольно замаскированы, но вынаружаются въ дательномъ и винительномъ падежѣ. Въ чuvашской грамматикѣ безразлично поставлены, въ склоненіи именъ: *халыга* и *халыгне*, *козя* и *козне*. Въ этихъ формахъ разница такая: *халыга*, *козя* просто дательный и винительный падежъ, въ *халыгне*, *козне* заключается притяжение, и именно 3-го лица. — Вообще, не овладѣвши сущностью притяжательныхъ окончаній, можно спутывать лица, и вводить, посредствомъ фальшиваго ихъ употребленія, инородческихъ слушателей въ ошибочное пониманіе.

Кстати упомянуть, что въ черемисской грамматикѣ во всѣхъ примѣрахъ склоненія именъ, для обоихъ чиселъ, приводится форма звательного падежа на *емъ*: *килемъ*—о струна, *юкемъ*—гласе, *вуемъ*—о голова и т. д. Это неправильно. Звателльный падежъ особаго окончанія не имѣстъ: здѣсь это *емъ* есть не что иное, какъ притяженіе 1-го лица: *килемъ* собственно значить—моя струна, *юкемъ*—мой голосъ, и т. д. Совпаденіе этого притяженія съ звателльнымъ падежемъ совершенно случайное и имѣеть, кромѣ притяженія, оттѣнокъ любви и ласки, и потому нужно разграничивать, а не прилагать это окончаніе во всякомъ случаѣ къ звателльному падежу; напримѣръ: поди сюда, сынъ! хорошо перевести почеремиски *толз эргемъ*=поди сюда, сынъ мой (равносильно ласковому слову: сынокъ), а если бы звателльный *Сыне Божій* перевести *юманъ эргемъ*, то это была бы безмыслица.

Въ отношеніи выбора словъ, мнѣ кажется, надоѣло быть осторожными въ употребленіи языческихъ на-

званий къ предметамъ христіанскимъ. Такъ наприм. черемисы въ вѣкоторыхъ мѣстностяхъ уржумскаго и царевококшайскаго уѣздовъ Божію Матерь, пресвятую Дѣву Марію называютъ *Шочмо Абя*, или *Куго шочмо Абя*; но это название *шочмо абл* въ ихъ языческой миѳології означаетъ какія-то божества женскаго пола. Поэтому, я полагалъ бы, что приписать тоже название Божіей Матери значило бы смысливать понятія и относить лице пресвятой Дѣвы къ разряду какихъ-то воображаемыхъ богинь черемисскихъ. По моему мнѣнію, лучше передать такъ: *Юманъ аблаже*.

Такъ какъ я не грамматику пишу, то и ограничиваюсь этими немногими и краткими замѣчаніями, посредствомъ которыхъ я желаль бы только содѣйствовать установлению правильной точки зрѣнія, существенному пониманію инородческихъ языковъ лицами, для которыхъ это нужно по обязанности службы, или интересно и желательно по любознательности.

Возвращаясь къ главной цѣли настоящей своей замѣтки,—къ инородческимъ переводамъ или сочиненіямъ, какъ дѣйствительному и необходимому орудію христіанского просвѣщенія инородцевъ въ связи съ обученіемъ въ школахъ, позволю себѣ повторить слѣдующія соображенія. Въ случаѣ крайней необходимости и незнающій инородческаго языка можетъ приступить къ переводамъ при помощи инородца знающаго перусску. Этотъ переводъ конечно будетъ неудовлетворителенъ, какъ черновая, первоначальная работа, но онъ дастъ поводъ и случай постепенно ознакомиться съ инородческимъ языкомъ, выработаетъ переводческую опытность и умѣніе, знаніе дѣла, воспитаетъ и инородца — сотрудника, доведя его до отчетливаго знанія христіанскихъ предметовъ. Переводъ, сдѣланый въ состояніи неопытности, впослѣдствіи можетъ быть исправленъ и доведенъ до достаточнаго совершенства тѣмже лицами. Лицамъ же, уже знающимъ практическіе инородческие языки и умѣющимъ бойко объясняться на нихъ, но не имѣющимъ правильнаго

теоретического понятія о законахъ этихъ языковъ, да даже и знающимъ ихъ теорію, я бы посовѣтовалъ не-слишкомъ полагаться на свое знаніе и постоянно пропроверять свои переводы чрезъ самихъ инородцевъ, для которыхъ они трудятся. Русскій переводчикъ всегда будетъ подлежать влиянию своей русской мысли, своего русского языка, и никогда не войдетъ въ духъ и складъ инородческихъ языковъ, слишкомъ своеобразныхъ, настолько, сколько это нужно для полнаго успѣха въ переводномъ дѣлѣ. Инородцы въ своемъ родномъ языкѣ конечно не имѣютъ научнаго, теоретическаго знанія, но они натуральнымъ чутьемъ поймутъ и опредѣлять, что нужно. Инстинктивное пониманіе или ощущеніе силы и тонкостей роднаго языка тѣмъ цѣльнѣе, вѣраче и чище, и слѣдоват. тѣмъ авторитетнѣе, чѣмъ менѣе инородецъ знакомъ съ русскимъ языкомъ.

Я впрочемъ долженъ сказать, что абсолютное совершенство недостижимо, да и относительнаго-то совершенства не сразу, не скоро можно достигнуть. На первый разъ достаточно, если переводы будутъ по своему складу и составу общепонятны и просты, хотя бы и не чужды частныхъ недостатковъ. Они и въ этомъ несовершенномъ видѣ возбудятъ умственную дѣятельность инородческаго населенія, впослѣдствія могутъ улучшаться и исправляться въ слѣдующихъ изданіяхъ, а наконецъ, когда чрезъ эти переводы и образованіе инородцы разовьются и сознательно утверждатъся въ христіанскомъ ученіи, они сами могутъ продолжить и усовершить способы своего образованія, такъ какъ это дѣло всего ближе касается ихъ, и притомъ съ самой существенной стороны—духовной.

H. Ильинский.

ПЕЛАГІАНСКІЙ ПРИНЦІПЪ

ВЪ РИМСКОМЪ КАТОЛИЧЕСТВѢ.

(окончаніе)

Понятны слѣдствія римско-католического ученія о первобытномъ состояніи человѣка по отношенію къ догмату о первородномъ грѣхѣ. Римско-католическая доктрина объ этомъ послѣднемъ предметѣ опять проникнута такими же сродными пелагіанству воззрѣніями, какія господствуютъ и въ ученіи о первобытномъ состояніи человѣка. По православному ученію, грѣхопаденіе прародителей не только лишило человѣка первобытной невинности и святости и благодатного обіченія съ Богомъ, но и произвело еще порчу или поврежденіе въ его природѣ. Это поврежденіе состоить именно въ тѣхъ несовершенствахъ и недостаткахъ человѣческой природы, какіе наблюдаются въ людяхъ теперь, и какихъ, по вселенскимъ вѣрованіямъ, не было въ прародителяхъ нашихъ до паденія. Основной пунктъ римско-католической доктрины состоить въ томъ, что первородный грѣхъ лишилъ человѣка только сверхъестественного дара первобытной правоты, а природа его, сама по себѣ, осталась и по паденіи такою же, какою была до паденія. Уже *Анзеламъ жэн-терберійскій*, разсуждая о слѣдствіяхъ грѣхопаденія

прапородителей, рассматривает первородный грехъ изключительно какъ nuditas justitiae debitae, т. е. отсутствие правоты, которую долженъ бы быть имѣть человѣкъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ nuditas beatitudinis, т. е. отсутствие блаженства, соединенного съ правотою⁽¹⁾. Взглядъ Анзельма сдѣлался господствующимъ у средневѣковыхъ католическихъ богослововъ, когда выработано было ученіе о первобытной правотѣ, какъ даръ сверхъестественному. И особенно взглядъ этотъ защищаемъ былъ школою *Дунсъ Скота*. По ея опредѣленію, первородный грехъ есть *injustitia originalis*, т. е. первобытная неправота, или: *carentia justitiae originalis debite*, quia acceptae in primo parente et in ipso amissae, т. е. отъятіе первобытной правоты, которую долженъ бы быть имѣть человѣкъ, потому что она получена была въ прародитель и въ немъ же утрачена⁽²⁾. Понятно, что такія опредѣленія первороднаго греха изключаютъ собою всякую мысль о поврежденіи человѣческой природы грехомъ. Если первородный грехъ есть только отъятіе первобытной правоты, то не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо поврежденіи природы, потому что первобытная правота была даромъ сверхъестественнымъ. Если грехъ первородный есть только первобытная неправота, то онъ составляеть не порчу какую-либо, не поврежденіе природы, а совершенно естественное въ ней явленіе. Онъ составляеть значитъ не болѣе, какъ обнаруженіе тѣхъ недостатковъ и вesseverшенствъ, какіе изначала вложены въ человѣческую природу самимъ Творцемъ, и которые до паденія не обнаруживались потому только, что обнаружение ихъ задерживалось благодатію, сообщившею прародителямъ сверхъестественную правоту. У *Фомы Аквината* и *Беаллярмина* встречаются прямая выра-

(1) *Anselm. de concept. virgin. I. 27. Baur, Dogmengeschichte.*
II, 396.

(2) *Baur, Dogmengeschichte. II, 399.*

женія, что грѣхъ первородный есть поврѣженіе природы (*vulneratio, corruptio*)⁽¹⁾). Но эти выраженія имѣютъ у нихъ лишь метафорическое значеніе. По собственному объясненію Аквината, поврѣженіе человѣческой природы состоить въ томъ только, что послѣ паденія она оставлена въѣ благодатныхъ воздействиій, предоставлена самой себѣ, такъ что въ ней стали обнаруживаться тѣ недостатки и несовершенства, какими она надѣлена была изначала отъ самого Творца, т. е. человѣкъ сталъ испытывать въ себѣ борьбу плоти и духа, подвергся необходимости умереть и т. д.⁽²⁾. Точно такое же объясненіе даетъ и *Белларминъ*, прибавляя къ этому, что таково общее ученіе католическихъ богослововъ⁽³⁾. *Лютеръ*, стало быть, имѣть

(1) *Baur, Dogmengeschichte.* II, 400. *Theologische Quartalschrift.* 1830. 38. *Bellarmin, de gratia primi hominis.* c. V.

(2) *Sensualitas in hac vita curari non potest, nisi per miraculum.* Cujus ratio est, quia id, "quod est naturale, non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Hujus modi autem corruptio, qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodammodo inclinationem naturae. Quod enim in primo statu collatum fuit, ut ratio totaliter inferiores vires contineret et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium; sed ex virtute originalis iustitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem iustitia per peccatum ablata homo rediit ad statum convenientem sibi per principia naturalia... Hujus modi corruptio, quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictæ. См. *Theolog. Quartalschrift.* 1869. 38.

(3) *Corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia, neque ex alicuius malae qualitatis accessu; sed ex sola doni supernaturalis ab Adae peccatum amissione profluxit.* Quae sententia commonis est doctorum scholasticorum et recentiorum. De gr. pr. hom. I. V. Белларминъ ссылается на авторитетъ Иоанна Дриедо и изъ его книги о благодати и свободѣ дѣлаетъ такую выписку: *facile potest quis intelligere, temperaturam, seu consonantiam omnium virium sub imperio rationis, non fuisse hominis secundum naturam ejus constitutam ex anima rationali et carne, sed secundum peculiarem gratiam Dei dantis primo homini, ut*

основаніе жаловаться на сколастиковъ, которые учили, что естественныя силы человѣка остались послѣ паденія неповрежденными, и называть ихъ ученіе бреднями⁽¹⁾. Тридентскій соборъ въ своемъ опредѣленіи о первородномъ грѣхѣ говоритъ, что Адамъ, преступивъ заповѣдь Божію, тотчасъ утратилъ святость и правоту, въ которой былъ установленъ, подвергся гнѣву Божію и наказанію, подпалъ власти діавола, и перемѣнился къ худшему по тѣлу и по душѣ⁽²⁾). Но какъ понимать перемѣну къ худшему, о которой говорить тридентское опредѣленіе, соборъ не пояснилъ. Весь строй католическаго ученія о первобытномъ состояніи человѣка заставляетъ понимать подъ этой перемѣной къ худшему тоже самое, что разумѣютъ Аквинатъ и Белларминъ подъ поврежденіемъ природы. Такое пониманіе тѣмъ болѣе законно, что его защищаютъ и современные католическіе богословы, которые доказываютъ, что, по учению ихъ церкви, различіе между падшимъ и первобытнымъ состояніемъ человѣка только формальное, что существенное различіе между этими

inquit sapiens, continendi omnia, per quam non solum inferiores animae vires, sed et totum corpus continebatur sub rationalis animae imperio, per quam et corporales defectus, ut mors, morbi et humorum corruptiones tolerant cohiberi. Per peccatum autem amissam virtute hac, quae erat originalis justitia, jam natura humana sibi relicta secundum diversitatem naturalium complexionum diversimode movetur.

(¹) Mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant. Comm. in Genes. I. III.

(²) Si quis non confiteatur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradyso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationem hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit. Conc. Trid. sess. V, 1.

состояніями нѣтъ, что „слѣдствія первороднаго грѣха концетрируются въ утратѣ сверхъестественнаго дара первобытной правоты“⁽¹⁾). Такимъ образомъ, по католическому учению, первородный грѣхъ есть чисто естественная, необращенная только къ Богу, сторона человѣческой природы. Онъ есть нарушеніе того гармоническаго отношенія между силами и стремленіями, которое вносила въ человѣческую природу сверхъестественная благодать. Собственно первороднаго грѣха въ католицествѣ не признается. Отрицая какую бы то ни было порчу въ человѣческой природѣ, оно проповѣдуєтъ обѣ одной только наслѣдственной виновности человѣка предъ Богомъ. Грѣхъ не внесъ въ человѣческую природу никакого разстройства, но только сдѣлалъ Адама и всѣхъ его потомковъ виновными предъ Богомъ. Взглядъ, близко граничащій съ заблужденіями древняго пелагіанства. И тамъ признавалось, что грѣхъ, не внося въ природу никакой порчи, дѣлаетъ человѣка виновнымъ предъ Богомъ. Пелагіанство отличается отъ католицства только тѣмъ, что не признавало передачи виновности отъ человѣка грѣшника къ его потомкамъ.

Поверхностный взглядъ католицства на слѣдствія грѣхопаденія вызвалъ совершенно противоположныя крайности у протестантовъ. Не отдѣляя первобытныхъ совершенствъ человѣка отъ его природы, и поставляя ихъ въ такую тѣсную связь съ существенными свойствами первозданной природы, что не осталось уже места для воздѣйствій Божества на прародителей, протестантство смотритъ на падшее состояніе человѣчества также преувеличенно, какъ и на невинное. Католики учили, что паденіе не внесло въ нашу природу никакой порчи. По воззрѣніямъ протестантовъ порча напротивъ была такъ велика, что въ человѣкѣ не осталось ничего доброго. Грѣхъ не только далъ духовно-нравствен-

(1) *Berlage, Kathol. Dogmatik. V. 358.*

нымъ способностямъ нашей природы совершенно превратное направлениe, чѣмъ какое имѣли онъ до паденія, но и совершенно изгладилъ, уничтожилъ, раздробилъ ихъ. Если для католиковъ утратить первобытную правоту значило только лишиться благодати; то для протестантовъ это значить лишиться самыхъ духовно-нравственныхъ способностей. „Духовныe силы, говорить Лютерь, совершенно изглажены въ человѣкѣ“ (¹). Въ падшемъ человѣкѣ, поясняетъ Лютера *формула согласія*, „не осталось даже слѣда духовныхъ силъ“ (²). Въ своихъ крайнихъ выводахъ протестантскій взгладъ гранитъ даже съ манихействомъ. Уже Лютерь, считая первобытную правоту существенною принадлежности человѣческой природы, недалекъ былъ отъ того, чтобы въ первородному грѣху усвоить субстанціальное значение (³). А одинъ изъ его послѣдователей, Фляцихъ (Flaccius) иллірійскій, прямо доказывалъ, что вслѣдствіе грѣхопаденія въ человѣческую природу вошла злая сущность (*substantia*), что образъ Божій, по которому сотворенъ человѣкъ, уступилъ свое място точному и живому образу діавола (*vera et viva imago diaboli*), что такимъ образомъ въ падшихъ прародителяхъ произошло страшное превращеніе человѣческой природы въ діавольскую (⁴). Это ученіе настолько же далеко отъ православнаго, насколько и католическое. Православное ученіе чуждо крайностей того и другаго.

(¹) *Dico, spiritualia prorsus extincta esse in homine. Luther, Comm. in epist. ad Galat. fol. 105. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3. 584. Mainz. 1866.*

(²) *Ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet. Formula concordiae. II. 2. 7.*

(³) *Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Luther, In Genes. I. III.*

(⁴) *Holzhauser, Protestantismus. III, 423.*

Отъ неправильныхъ воззрѣй, усвоенныхъ католицизмомъ на первобытное и падшее состояніе человѣка, недалеко было до прямаго и рѣшительного отрицанія первороднаго грѣха. Такой шагъ католичество дѣйствительно и сдѣлало, провозгласивъ догматъ о непорочномъ зачатіи (*immaculata conceptio*) Богородицы. И слабѣйшая сторона этого догмата состоять въ его связи съ доктриною католичества о совершенствахъ невиннаго человѣка и слѣдствіяхъ грѣхопаденія. Полемика не должна терять изъ виду этой связи. Противъ мысли объ изъятіи Богородицы отъ первороднаго грѣха въ самомъ актѣ зачатія, какъ сильнѣйшій аргументъ, выставляли то, что, испытавъ смерть, пресв. Дѣва подверглась общей участіи рода человѣческаго. Если, говорили, она испытала смерть, то несомнѣнно, что зачатіе ея было въ первородномъ грѣхѣ, потому что смерть есть оброкъ грѣха. Но римскіе католики на этотъ аргументъ не обращаютъ вниманія, и не допускаютъ, чтобы имъ можно было поколебать ихъ догматъ. Разсматривая необходимость умереть, какъ такое свойство человѣческой природы, которое вложено въ нее изначала самимъ Творцемъ, они стоять на сторонѣ той чисто пелагіанской мысли, что человѣкъ умираетъ по закону естественной необходимости. Что смерть есть оброкъ грѣха, римскіе католики не отрицаютъ; но понимать это съ ихъ точки зрѣнія слѣдуетъ не такъ, какъ понимается въ православномъ ученіи. По нашимъ вѣрованіямъ, смерть есть оброкъ или слѣдствіе грѣха въ томъ смыслѣ, что грѣхомъ внесена въ нашу природу порча, что своимъ не послушаніемъ Богу человѣкъ, между прочимъ, утратилъ и то высокое преимущество, дарованное ему Творцемъ вначалѣ, что для него не лежало необходимости умереть, что, вкушая отъ дерева жизни, онъ былъ способенъ не умереть. По доктринѣ католиковъ, напротивъ смерть есть слѣдствіе грѣха только въ томъ отношеніи, что грѣхопаденіе лишило человѣка благодатныхъ даровъ, а это лишеніе послужило причиной обнаруженія въ немъ

естественной необходимости умереть. Однимъ словомъ, смерть, по воззрѣніямъ католиковъ, не свидѣтельствуетъ еще о поврежденіи природы. Она есть не болѣе, какъ естественный удѣлъ человѣка. Ей неизбѣжно долженъ былъ бы подвергнуться и первый человѣкъ, если только мыслить его отрѣшенно отъ благодатныхъ воздействиій Божества. Итакъ, если смерть не свидѣтельствуетъ о поврежденіи человѣческой природы грѣхомъ, то, съ католической точки зрѣнія, и догматъ непорочнаго зачатія не колеблется тѣмъ, что пресв. Дѣва Марія, вкушивъ смерть, подверглась общей участіи человѣческаго рода. Вслѣдъ за *Bernardomъ клервосскимъ* противъ мысли о непорочномъ зачатіи Богородицы возражали еще: „говорять, что должно почитать зачатіе, которое предшествовало преславному рожденію: ибо, если бы не предшествовало зачатіе, то и рожденіе не было бы прославлено. Но что сказать, если бы кто-нибудь по той же самой причинѣ потребовалъ такого же чествованія отца и матери святой Маріи? Равно могутъ потребовать тогоже для ея дѣдовъ и прадѣловъ до безконечности“ ('). Опять возраженіе, въ гла-захъ римскихъ католиковъ, не имѣющее большой силы. Въ пользу своего догмата они приводятъ, правда, соображеніе, что пресв. Дѣва Марія не могла родить Сына Божія, совершенно безгрѣшнаго, если бы ея собственное зачатіе не было изъято отъ грѣха первороднаго. Но чтобы признать непорочное зачатіе самой пресв. Дѣвы Маріи, у нихъ не считается необходимымъ допустить изъятіе отъ первороднаго грѣха родителей ея, Іоакима и Анны, и дальниѣйшихъ предковъ до первого человѣка. Первородный грѣхъ состоить, по воззрѣніямъ католичества, въ отъятіи благодати, сообщенной прародителямъ въ видѣ сверхъестественнаго дара первобытной правоты; потому, съ католической точки зрѣнія, для безпорочнаго зачатія пресв. Дѣвы

(') *S. Bernardi epistol. 174.* ed. Maunfocen. Христ. чтеніе. 1857. ч. II. 25.

нужно было не то, чтобы родители и дальнеѣшіе предки ея были свободны отъ первородного грѣха, а только то, чтобы ей возврашена была благодать. Такое именно мѣсто ученію о беспорочномъ зачатіи Богородицы указалъ въ римско-католической доктринахъ *Дунсъ Скотъ*, который учили, что изъятіе пресв. Дѣвы Маріи отъ первородного грѣха состоить въ томъ, что, при самомъ зачатіи ея, Богъ сообщилъ ей вмѣсто первобытной правоты (*justitia originalis*) благодать Св. Духа (*gratia Spiritus Sancti*)⁽¹⁾. Замѣчательно, что со временъ именно Дунса Скота мысль о непорочномъ зачатіи Богородицы начала находить себѣ у римско-католическихъ богослововъ все болѣе и болѣе сочувствія, хотя возведена въ доктринахъ только въ 1854 году. Впервые высказалъ ее еще *Пасхизъ Райдбергъ* въ IX вѣкѣ⁽²⁾. Но до XIV вѣка, когда жилъ Дунсъ Скотъ, между богословами западной церкви защитниковъ ея почти не было; потому что не уяснена была еще связь ея съ другими доктринаами католичества.

Поверхостный взглядъ на слѣдствія грѣхопаденія прародителей сказался также въ воззрѣніяхъ католичества на доблагодатное состояніе человѣчества и въ ученіи о домостроительствѣ нашего спасенія. Отрицаніе первородного грѣха въ системѣ древняго пелагіанства вело къ совершенному ниспроверженію церковнаго ученія о домостроительствѣ ветхозавѣтномъ. Основную идею этого ученія,—что ветхозавѣтное домостроительство служило приготовленіемъ людей къ принятію Иисуса,—католичество удержало; тѣмъ не менѣе взглядъ его на исторію падшаго человѣчества во времена доблагодатныя невсегда отличался правильностью, и невсегда гармонировалъ съ этой идеей. Всѣмъ извѣстенъ тотъ поразительный фактъ, что въ средніе вѣка римское католичество слишкомъ много хорошаго видѣло въ языческомъ мірѣ, и даже симѣши-

(1) *Hasse, Kirchengeschichte II. 118. Leipzig. 1864.*

(2) *Христ. чт. 1857. II, 13.*

вало языческий міръ съ христіанскимъ. „Въ Римѣ ча-
сто смѣшивался Христосъ съ Меркуриемъ, Мадонна съ
Венерой, а во времена оны тамъ совершались даже
религіозныя процессіи въ честь Виргилія, Горация,
Платона и Аристотеля“ (¹). Философія послѣдняго въ
средніе вѣка на западѣ пользовалась почти безуслов-
нымъ уваженіемъ. По началамъ ея построились бого-
словскія системы. Противорѣчить Аристотелю считалось
непозволительнымъ. Въ богословскихъ сочинені-
яхъ схоластиковъ Аристотель цитуется также часто,
какъ и св. отцы. Его называли *maximus doctor et
inventor legis naturae*, и сравнивали даже со Предте-
чью Христа Спасителя, усвояя Аристотелю название:
paecursor Christi in naturalibus, а Крестителю Христо-
ву: *praecursor Christi in gratiis* (²). Вмѣсто того,
чтобы изучать Евангеліе,—жалуется на схоластиковъ
Лютерь,— они изощряютъ свою діалектику надъ изу-
ченiemъ положеній языческаго мудреца *de rebus ca-
salibus et accidentalibus* (³). Доминиканскіе проповѣд-
ники стыдились упоминать имя Христово на церков-
ной каѳедрѣ, не хотѣли говорить ни о пророкахъ, ни
объ апостолахъ, стыдились приводить мѣста изъ ихъ
писаний, стараясь только высказать предъ народомъ
свою начитанность въ древнихъ языческихъ филосо-
фахъ (⁴). Римская церковь никогда формально не объ-
являла такимъ явленіямъ своего одобренія; однако же
не особенно старалась и о томъ, чтобы искоренить
ихъ. Это печальное положеніе дѣлъ въ латинствѣ бы-
ло плодомъ многихъ причинъ, дѣйствовавшихъ сово-
купно. Но безспорно, что чрезмѣрное уваженіе като-
ликовъ къ языческимъ мудрецамъ, доходившее даже до
смѣшнія языческаго міра съ христіанскимъ, въ зна-
чительной мѣрѣ объясняется и тѣмъ, что въ католи-

(¹) *A. Хрисантѣ*, Характеръ протестантства. стр. 43.

(²) *Herzog*, XIII. 668

(³) *A. Хрисантѣ*, Характеръ прот. стр. 43.

(⁴) Правосл. обозрѣніе 1866 г. май. стр. 40.

чествѣ слабо развито чувство и сознаніе грѣховности и тяжкихъ послѣдствій паденія прародителей, что оно склонно смотрѣть на падшее человѣчество глазами пелагіанства.

Съ этою склонностію католичества смотрѣть на падшее человѣчество глазами пелагіанства не мирится также идея спасенія человѣковъ о Христѣ. По нашимъ вѣрованіямъ, искупленіе о Христѣ есть возсозданіе человѣка, возстановленіе его въ состояніе первобытной невинности и безгрѣшности. Крещеніе,—говорится въ „Православномъ исповѣданіи“,—возсозидаетъ человѣка и возвращаетъ ему ту праведность, которую онъ имѣлъ въ состояніи невинности и безгрѣшности⁽¹⁾. Это возсозданіе человѣка состоить въ томъ, что въ таинственной бандѣ паки-бытія непостижимымъ рождениемъ отъ Духа человѣкъ освобождается отъ виновности предъ Богомъ, очищается отъ скверны грѣха, который въ немъ истребляется,—примиряется съ Богомъ, оправдывается и освящается, становится наслѣдникомъ вѣчной жизни, получаетъ божественные силы, яже къ животу и благочестію, и дѣлается такимъ образомъ новою тварію во Христѣ. Впрочемъ, хотя первородный грѣхъ въ человѣкѣ и истребляется, но слѣдствія его остаются и послѣ благодатнаго возрожденія въ таинственной бандѣ паки-бытія, „Несомнѣнно, пишетъ преосв. Антоній въ своемъ догматическомъ богословіи, что и послѣ благодатнаго освященія Духомъ Святымъ жало грѣха, т. е. возможность и наклонность ко грѣху, какъ слѣдствіе первороднаго грѣха, остается въ человѣкѣ возрожденномъ, хотя конечно обезсиленное и ослабленное⁽²⁾. „Святое крещеніе, говоритъ преосв. митрополитъ московскій Филаретъ, возрождаетъ человѣка, но не уничтожаетъ тотчасъ жизни вѣтхаго человѣка“⁽³⁾. Это потому,

(1) Ч. 1 Отвѣт. на вопр. 111.

(2) Догм. богосл. стр. 184. Спб. 1862 г.

(3) См. Премудрость и благость Божія. стр. 403.

какъ говорить тотъ же святитель , что „вседѣйствующа благодать Божія даетъ мѣсто дѣйствію вѣры и подвигу человѣка , дабы милость была не безъ правды , и дабы мы добровольно приняли спасеніе“ ⁽¹⁾ . Значить , если ветхій человѣкъ живеть и силенъ бытъ въ душѣ возрожденаго , то причина этого не въ Богѣ , а въ нась же самихъ , въ нашей свободѣ , не покоряющейся благодати и не желающей подвизаться противъ грѣха . Что въ возрожденыхъ людяхъ остается наклонность ко грѣху , хотя истребляется самій грѣхъ , это признаетъ и римско-католическая церковь . Но по смыслу католической доктрины объясняется это иначе . Разныя несовершенства человѣческой природы , которая составляютъ удѣль падшаго человѣка и которая остаются и въ душѣ возрожденаго , какъ слѣдствія первороднаго грѣха , именно наклонность ко грѣху , перевѣсь низшихъ влечений надъ высшими , необходимость умереть , рассматриваются католичествомъ какъ свойства , первоначально вложенные въ природу человѣка самимъ Творцемъ . Поэтому , съ точки зренія католичества , если все это остается и въ душѣ возрожденаго , то остается потому , что существовало и въ Адамѣ до его паденія , и необходимо обнаруживалось бы въ немъ , если бы онъ предоставленъ былъ самому себѣ и не получилъ сверхъестественного дара первобытной правоты . Этотъ пунктъ въ системѣ католичества относится впрочемъ къ самымъ темнымъ . Символическая вѣроопредѣленія римско-католической церкви не разъясняютъ его вовсе . Но католические богословы останавливаются на немъ и склоняются на сторону взгляда только-что изложенаго . Они указываютъ высокое преимущество своего ученія о первобытномъ состояніи человѣка именно въ томъ , что съ точки зренія этого ученія вопросъ о смертности возрожденыхъ людей , о наклонности ихъ

(1) Тамже , стр. 406.

ко грѣху, о борьбѣ въ нихъ плоти и духа, объясняется какъ нельзя болѣе просто и легко (').

Гораздо яснѣе искаивается идея искупленія человѣковъ о Христѣ въ ученіи римскаго католичества о добрыхъ дѣлахъ, и особенно въ теоріяхъ—о сокровищницахъ такъ называемыхъ сверхдолжныхъ заслугъ, чистилищѣ и индульгенціяхъ. Этими теоріями съ одной стороны умалается значеніе безконечно великихъ искупительныхъ заслугъ Христа Спасителя, а съ другой стороны преувеличивается значеніе добрыхъ дѣлъ человѣка, значеніе его свободной дѣятельности въ дѣлѣ спасенія. Какъ-бы считая голгоѳскую жертву недостаточною для искупленія грѣховъ міра, католичество потребовало, чтобы каждый человѣкъ приносилъ Богу удовлетвореніе (*satisfactio*) за свои грѣхи собственными подвигами и заслугами. Христосъ, по его доктринѣ,

(') Напр. *Берлин* (Kathol. Dogmatik. IV, 354—356), доказываетъ, что по отношенію къ сверхъестественнымъ благодатнымъ совершенствамъ прародителей слѣдуетъ различать *status naturae integrae* и *status naturae elevatae*, говоритъ: *status naturae integrae ist ganz qualitativ verschieden von dem status naturae elevatae, dem Zustande der Gerechtigkeit und Heiligkeit; er ist zwar ebenfalls ein übernatürlicher Zustand, aber doch nur in einer Beziehung, nur in Beziehung auf Unsterblichkeit, Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft u. s. w., nicht aber nach Oben hin in seiner Richtung auf Gott.* Die scharfe Unterscheidung und Auffassung dieses Zustandes ist wiederum von hoher Wichtigkeit, insofern es daraus einzig begreiflich wird, wie der Mensch in der Wiedergeburt durch die Taufe in den Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit zurckversetzt werden konnte, ohne dass er damit zugleich in den *status naturae integrae*, in den Zustand des Befreitseins von der unordentlichen Sinnlichkeit und s. w. zurckversetzt wird. Waren beide Zustände identisch und nothwendig in und bei einander, dann wurd jene Erscheinung durchaus unbegreiflich und unmöglich sein.... Der Urmensch befand sich in diesen beiden Zuständen oder vielmehr befand sich in einem Zustande, der virtuell die Vorzüge jener beiden Zustände in sich vereinigte, während dagegen der wiedergeborene Mensch sich bloss in dem Stande der *natura elevatae* befindet, ohne zugleich an den Vorzügen der *natura integra* zu partizipiren.

искупилъ людей отъ вѣчныхъ мукъ и наказаній; во за-
каждый грѣхъ полагается еще временное наказаніе.
Ихъ терпить человѣкъ или здѣсь , на землѣ , или въ
загробной жизни , въ чистилищѣ. Подвиги и заслуги
человѣка необходимы именно какъ средство избавить-
ся отъ этихъ временныхъ наказаній. Но не всякий че-
ловѣкъ имѣеть достаточно добрыхъ дѣлъ, чтобы иску-
пить ими временные наказанія, которая слѣдовало бы
ему понести за свои грѣхи. Этотъ недостатокъ доб-
рыхъ дѣлъ можетъ быть восполненъ или эпитиміею,
которая имѣеть значеніе удовлетворенія правдѣ Божі-
ей и замѣняетъ собою временное наказаніе за грѣхи,
или же индульгенціями. Давая индульгенцію, церковь
освобождаетъ человѣка грѣшника отъ временныхъ на-
казаній. Она въ этомъ случаѣ покрываетъ дефицитъ
его собственныхъ заслугъ сверхдолжными заслугами
святыхъ, которые своими подвигами не только искупили
отъ временныхъ наказаній лично себя , но имѣютъ
въ нихъ избытокъ, который и поступаетъ въ сокро-
вищницу сверхдолжныхъ заслугъ, а отсюда распредѣ-
ляется , по усмотрѣнію церкви , между людьми , мало
сдѣлавшими для избавленія себя отъ временныхъ на-
казаній. Характеризуя ученіе католиковъ обѣ этихъ
предметахъ, *Хомяковъ*, съ свойственною ему меткостію,
замѣчаетъ, что католичество установило между Богомъ
и человѣкомъ балансъ обязанностей и заслугъ; нача-
ло прикидывать на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки
и искупительные подвиги; завело переводы съ одного
человѣка на другаго , узаконило обмѣны мнимыхъ за-
слугъ; словомъ, перенесло въ святилище вѣры полный
механизмъ банкирскаго дома (¹). Въ этихъ теоріяхъ
еще *Лютеръ* замѣтилъ средство съ заблужденіями пела-
гіанскими, и на этотъ разъ нельзя укорять его въ
несправедливости. Подразумѣвательно, *implicite*, онъ
заключаютъ въ себѣ мысль, что человѣкъ спасается не
туне, не благодатию Божіею, а собственными заслугами,

(¹) *Хомяковъ*, Собр. сочин. II, 49.

что спасение и блаженство служить если не вполнѣ, то отчасти платою или мздою за добрыя дѣла. По крайней мѣрѣ таковъ неизбѣжный логический выводъ изъ нихъ, хотя римско-католическая церковь никогда не формулировала такого вывода и никогда не отвергала, что человѣкъ спасается туне, благодатію Божію. Поэтому-то протестанты такъ ожесточенно и полемизировали съ католиками по вопросу о добрыхъ дѣлахъ. Иль казалось, что въ католичествѣ человѣкъ работаетъ Богу, какъ наемникъ, и что католическая доктрина неизбѣжно ведеть человѣка къ горделивому упованію на свои собственные заслуги, а не на милость Божію. Несомнѣна также связь этихъ теорій съ учениемъ католичества о первобытномъ и падшемъ состояніи. Послѣ грѣхопаденія природа человѣческая страдаетъ несовершенствами не болѣе того, сколько страдала и до паденія. Значить, въ человѣкѣ есть возможность не только быть добродѣтельнымъ, но и приносить Богу удовлетвореніе за свои грѣхи. И человѣкъ можетъ совершать столько добрыхъ дѣлъ, что праведники имѣютъ въ нихъ избытокъ; своими подвигами они приносятъ удовлетвореніе правосудію Божію не только за себя лично, но и за тѣхъ, у которыхъ для этого собственныхъ заслугъ недостаточно.

Спасеніе вѣрующихъ совершается въ Церкви. Она есть Божественное учрежденіе, вѣтъ котораго вѣтъ спасенія. Только въ Церкви существуютъ благодатные средства освященія. Въ ней дѣйствуетъ Духъ Божій и усвояетъ каждому вѣрующему искупительную силу заслугъ Христовыхъ. Нарочитымъ органомъ дѣйствій Святаго Духа въ Церкви служить богоучрежденная іерархія. Безъ этого органа невозможно усвоеніе благодатныхъ даровъ искупленія. Іерархія есть необходимое посредствующее звѣно между Духомъ благодати и вѣрующими. Только при ея посредствѣ простые вѣрующіе могутъ быть утверждаемы въ вѣрѣ и духовной жизни и возвращаемы о Христѣ. Но основной законъ Церкви есть законъ свободы. Іерархія есть преимущественный

органъ благодатныхъ дѣйствій Св. Духа въ Церкви; во и міряне также живые члены тѣла Христова и не могутъ быть названы бездушною, мертвuoю массою. Въ дѣлѣ спасенія одинаково необходимо какъ посредство богоучрежденной іерархіи между Богомъ и человѣкомъ, такъ и свободное, живое и дѣятельное отношеніе между самимъ человѣкомъ и Духомъ благодати. Благодатные дары подаются чрезъ іерархію; во отъ мірянъ требуется, чтобы они принимали ихъ свободно. По прекрасному выражению *Хомякова*, Церковь не знаетъ духовнаго илотства; она есть живой организмъ, въ жизни которого каждый изъ отдѣльныхъ членовъ Церкви принимаетъ соотвѣтствующую долю участія, по мѣрѣ своего значенія въ общемъ составѣ организма. Какъ тѣло имѣеть много членовъ, по слову св. апостола Павла, и все члены, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло: такъ и Христосъ (т. е. Церковь). *Ибо единъмъ Духомъ мы все во едино тѣло крестихомся и все единъмъ Духомъ напоихомся.* Но тѣло не есть одинъ членъ, а совокупность многихъ. Глазъ не можетъ сказать руки: ты мнѣ не подобна, или голова ногамъ: вы мнѣ не нужны. Напротивъ члены тѣла, которые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе. Богъ такъ устроилъ тѣло, чтобы въ немъ не было раздѣленія, а все члены одинаково заботились другъ о другѣ (1 Кор. 12, 18—27), и чтобы соразмѣрнымъ дѣйствіемъ каждого члена совершалось возрастаніе тѣла (Церкви) для его назиданія въ любви (Еф. 4, 16). Поэтому-то восточные патріархи, опредѣляя отношенія между іерархіей и паствой, писали папѣ: „мы не имѣемъ никакого свѣтскаго надзирательства или, какъ говорить его блаженство (папа), священнаго управлениія, а только соединены союзомъ любви и усердія къ общей матери нашей въ единствѣ вѣры“ (§ 16 окружн. послан. восточн. патріарховъ, въ русск. переводѣ. 1850). Иначе смотритъ на Церковь римское католичество. Для уясненія католическихъ воззрѣній на Церковь важное значеніе имѣетъ сопоставленіе ихъ съ протестантскими. Основная характѣ-

ристическая черта католического воззрѣнія на Церковь — крайній объективизмъ. Основная, существенійшая черта воззрѣнія протестантскаго — крайній субъективизмъ. Католичество поставляетъ человѣка въ чисто виѣшнія отношенія къ Духу благодати, и въ этомъ его объективизмъ. Протестанство не допускаетъ другихъ отношеній между христіаниномъ и Искучителемъ, кроме внутреннихъ, и въ этомъ его субъективизмъ. Усвоеніе благодатныхъ даровъ католичества поставляетъ въ изключительную зависимость отъ виѣшнаго посредства іерархіи между Богомъ и человѣкомъ и стѣсняетъ мѣсто для живаго, внутренняго, дѣятельнаго отношенія вѣрующихъ къ Духу благодати. Іерархія есть богоучрежденный органъ между вѣрующими и Духомъ благодати, и, по католическому воззрѣнію, это значитъ, что относительно плодовъ голгоѳской жертвы она обладаетъ такими изключительными и неограниченными полномочіями, что можетъ распредѣлять дары благодати между вѣрующими, при весьма ограниченномъ ихъ участіи. Іерархія не есть богоучрежденный органъ, говорять протестанты. Бытіе ея — дѣло случая. Она произошла въ силу *juris humani*, а не *juris divini*. И это значитъ, что всякий христіанинъ есть и священникъ Божій. Нѣть въ церкви никакихъ изключительныхъ органовъ или носителей благодати для другихъ. Всѣ вѣрующіе равноправны и всѣ одинаково самостоятельно приражаются своимъ духомъ къ божественнымъ благодатнымъ силамъ. Сообразно съ этимъ, основной законъ, управляющій жизнью римскаго католичества, есть законъ іерархического преобладанія. Напротивъ основной законъ, управляющій жизнью протестанства, есть духовная анархія. Католичество осуждаетъ мірянъ на духовное рабство. Основываясь на самыхъ странныхъ и неумѣстныхъ соображеніяхъ, оно воспрептило мірянамъ не только толковать, но даже читать Біблію. Іерархія католическая, лишивъ мірянъ Бібліи, присвоила себѣ распоряжаться ея смысломъ по своему произволу и усмотрѣнію. Протестанство напротивъ от-

дало Библію въ руки народа и предоставило всякому не только читать ее, но и толковать, отвергнувъ при этомъ церковное Преданіе, которое, по православныиъ воззрѣніемъ, должно бытъ руководительнымъ началомъ при пониманіи св. Писанія не только для простыхъ мірянъ, но и для лицъ, облеченныхъ ієрархическимъ саномъ, которымъ должно управляться всякое личное разумѣніе. Католичество обрекаетъ мірянъ на духовное рабство и тогда, когда лишаетъ ихъ чаши Господней. „Почему Римъ,—говорить Хомяковъ, выясняя значение католического установлениія причащать мірянъ подъ однимъ видомъ хлѣба,—почему Римъ такъ крѣпко держится за свое схизматическое нововведеніе, и почему затопилъ въ дорогой крови несчастную Богемію, натравивъ на нее во времена гусситовъ всю Германію и весь латинскій міръ? Простая случайность послужила поводомъ къ измѣненію, введенному въ евхаристію; чего же ради эта настойчивость, эта гигантская борьба, слава Богеміи, и эти потоки крови? Измѣненіе родилось случайно; но въ немъ оказывался символический смыслъ.. По инѣю древнихъ, записанному въ ветхомъ завѣтѣ, тѣло есть косное вещество, а кровь есть жизнь. Итакъ: вамъ, міряне, тѣло, вещество, ибо вы не болѣе, какъ вещественное тѣло Церкви. А намъ, церковникамъ—кровь, ибо мы жизнь Церкви“ (').

Но духовное рабство, какъ основной законъ, управляющій жизнью католичества, высшаго выраженія достигаетъ только въ учениі о папѣ. Систему папства не даромъ называютъ системою монархического абсолютизма. Что такое папа? Что такое Церковь по отношенію къ верховному первосвященнику (*pontifex maximus*)? Церковь, отвѣчаетъ классический богословъ куріи, кардиналь *Киэтанъ*, Церковь взятая сама по себѣ, какъ общество вѣрующихъ, клира и епископовъ, есть только рабыня (*serva*) папы ('). Основная мысль ультра-

(') Хомяковъ, Собрание сочин. II, 161.

(") Диусъ, 59.

монтанскихъ воззрѣній на папу состоитъ въ томъ, что коль скоро они говорять о Церкви, обѣ ея правахъ и власти, то подъ этимъ они разумѣютъ всегда одного папу, и только его одного. Вся Церковь, по воззрѣніямъ католичества, воплощается въ его лицѣ. „Когда мы говоримъ о Церкви, то разумѣемъ папу“, сказалъ іезуитъ Гремсеръ, одинъ изъ ученѣйшихъ богослововъ Германіи начала 17-го столѣтія и профессоръ въ Ингольштадтѣ (¹). Ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ своихъ (т. е. помѣстныхъ или національныхъ церквяхъ) Церковь не можетъ чего-нибудь желать, что-либо одобрать или не одобрать изъ того, что хотя на юту несогласно съ желаніями папы. Въ одной изъ статей ультрамонтанской газеты „Цивильты“ подъ заглавіемъ: „Папа отецъ вѣрующихъ“ говорится: „недостаточно того, чтобы народъ только зналъ, что папа глава Церкви и епископовъ,—онъ долженъ также понимать, что его собственное вѣрованіе, его собственная религіозная жизнь проистекаетъ отъ папы, что въ немъ заключается ихъ сила и узель, связующій другъ съ другомъ католиковъ, что онъ есть распредѣлитель даровъ благодати Духа, раздаятель обѣщанныхъ Церковью милостей“ (²). На это, вмѣстѣ съ Янусомъ, можно замѣтить, что слова апостола Павла: „въ Немъ живемъ, движемся и есмы“ здѣсь перенесены на папу (³). Никто такимъ образомъ въ Церкви, по католическимъ воззрѣніямъ, не имѣть собственной воли. Все должно покоряться папѣ и жить его волею, руководствоваться его велѣніями. Всякій христіанинъ есть подданный папы и долженъ находиться въ безусловномъ подчиненіи ему всю свою жизнь. Папы должны повиноваться даже тѣ, которые научены истинамъ христіанства и дверю крещенія введены въ царство благодати, въ римской церкви. Вездѣ, гдѣ только есть христіане, доказывалъ про-

(¹) Тамже.

(²) Тамже, 60.

(³) Тамже, 61.

тестантамъ *Пріерій*, господствуетъ Петръ и папа ⁽¹⁾). Ультрамонтанскія мечты простираются далѣе. Идеаль папства состоить въ томъ, чтобы сосредоточить въ своихъ рукахъ верховную власть не только духовную, но и свѣтскую. Въ средніе вѣка папы захватили въ свои руки право раздавать короны, свысока смотрѣли на государей западной Европы, какъ на своихъ ленниковъ, низвергали ихъ съ престоловъ, разрѣшали отъ присяги ихъ подданныхъ. Свѣтскую власть, хотя далеко не въ такихъ размѣрахъ, какъ это было въ средніе вѣка, папа сохранялъ до послѣднихъ дней. Недавно Римъ объявленъ столицею итальянского королевства и свѣтская власть папы пала, можетъ быть, навсегда и окончательно. Но папство и теперь не хочетъ отказаться отъ своей притязательности. Предъ лицемъ всего міра оно объявляетъ совершившіеся факты несовершившимися, ничтожными, не имѣющими никакой силы, отвѣчая на всевозможныя предложения итальянскаго правительства своимъ обычнымъ „*non possumus*“.

Было время, когда папство мечтало господствовать надъ всѣмъ, не только надъ христіанскими народами, но и надъ тѣми, которые стоять внѣ христіанства. Съ римской точки зрења весь міръ есть римская область, раздѣленная для удобнѣйшаго управлени¤ на нѣсколько римскихъ провинцій. Папы всегда почитали за главный членъ символа вѣры учение о томъ, что власть ихъ простирается на весь міръ, потому что вся всеенная принадлежитъ Богу, а они Его намѣстники здѣсь ни земль ⁽²⁾). Намѣстнику Христову, т. е. папѣ, вразумлялъ протестантовъ уже помянутый *Пріерій*, подчиненъ весь міръ. Папа есть глава вселенной (*orbis*). Онъ представляетъ собою *in virtute* не только Церковь, но и весь міръ ⁽³⁾. Понятая такъ, власть „верховнаго первосвященника“ надъ Церковю есть чисто монархи-

⁽¹⁾ Pichler, Geschichte der kirchliche Trennung. II, 676.

⁽²⁾ Морошкинъ, Іезуиты въ Россіи. I, 41.

⁽³⁾ Pichler, Geschicte der kirchl. Trennung. II, 676.

ческая, не знающая и не терпящая никакихъ ограничений и предѣловъ. Папа есть абсолютный единодержецъ. Всѣ остальные въ сущности только его непосредственно или посредственно уполномоченные имъ слуги, только исполнители его порученій, и власть ихъ онъ можетъ ограничивать или отнимать по своему личному произволу. По ультрамонтанскимъ воззрѣніямъ, Церковь тѣмъ болѣе является цвѣтуцею и нормальною, чѣмъ болѣе она во всѣхъ своихъ частяхъ покоряется одной волѣ. Самая іерархія католическая находится у папы въ такомъ же порабощеніи, въ какомъ въ свою очередь у этой іерархіи находятся простые міряне. Католическая іерархія заслоняетъ собою Христа отъ мірянъ. Папа въ свою очередь заслоняетъ Христа отъ іерархіи. Въ Церкви нѣтъ сана выше епископскаго, и всѣ епископы, по своимъ духовнымъ правамъ и существеннымъ преимуществамъ, равны между собою. По католическому воззрѣнію напротивъ, епископы суть только намѣстники, викаріи или делегаты папы. Это значитъ, что только одинъ папа, какъ глава Церкви, какъ episcopus ecclesiae universalis, есть епископъ въ собственномъ смыслѣ и имѣеть свою власть непосредственно отъ Христа; всѣ же прочие епископы получаютъ свою власть отъ папы, въ качествѣ его викаріевъ и делегатовъ⁽¹⁾. Поэтому епископы должны пользоваться своею властію въ безусловной зависимости отъ папы. Однимъ изъ горячихъ защитниковъ ультрамонтанскихъ теорій, примасомъ Бельгіи Дешиномъ, было предложено ватиканскому собору провозгласить анаѳему тѣмъ, „кто скажетъ, что власть римского папы не есть полная, но раздѣлена между святѣйшимъ папою и епископами, какъ будто епископы, поставленные Свят. Духомъ для поученія и руководительства Церкви подъ вѣдѣніемъ единаго высшаго пастыря, также призваны Богомъ къ участію въ высшей власти главы всей Церкви“, и — тѣмъ, „кто скажетъ, что высшая власть

(1) Kollner, Symbolik. II, 427. Reform der römischen Kirche in Haupt und Gliedern. 89. Leipzig. 1869.

Церкви заключается не во главѣ всей Церкви, но въ большинствѣ епископовъ⁽¹⁾. Въ Церкви нѣтъ другаго органа непогрѣшимости, кроме вселенского собора. По католическимъ воззрѣніямъ напротивъ, Духъ Святый опочиваетъ изключительно на папѣ. Съ давнихъ порь въ католическомъ мірѣ утвердилась мысль, что папа непогрѣшемъ въ дѣлахъ вѣры и нравственности, вообще во всѣхъ вопросахъ, касающихся богооткровенаго ученія, что его авторитетъ выше авторитета вселенскихъ соборовъ, что опредѣленія вселенскихъ соборовъ получаютъ свою силу и значеніе только отъ папскаго утвержденія. На *ватиканскомъ соборѣ* эта мысль возведена въ догматъ, въ членѣ вѣры, и непризнающіе его поражаются анаемою. Поглотивъ въ себѣ лицѣ всякую духовную власть, папство обратило католическую іерархію въ армію, всегда готовую сражаться за интересы римскаго престола. Служеніе цѣлямъ папства, вотъ что, по воззрѣніямъ римскимъ, составляетъ существеннѣйшую обязанность католическаго духовенства. При посвященіи епископовъ у католиковъ рукополагаемый сначала клянется въ вѣрности папѣ, а потомъ уже произноситъ исповѣданіе вѣры; по установленному порядку⁽²⁾. Но чтобы безраздѣльно, изключительно и всецѣло служить папѣ, его интересамъ и цѣлямъ, духовенство должно былобросить съ себя брачныя узы. Отсюда явился въ католической церкви законъ о безбрачии духовенства (*coelibatus*). Этотъ законъ стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ слова Божія, съ каноническими постановленіями вселенскихъ соборовъ, съ практикою древней Церкви, наконецъ съ историческими свидѣтельствами, которые показываютъ, что католичество возвело въ общее правило, въ обязательный законъ то, что въ древности

(1) Православн. обозрѣн. 1870. августъ. Извѣст. и замѣтки. 274. 275.

(2) Слово католич. православія римскому католичеству. 234. 235. М. 1853.

было изъюченіемъ и добровольнымъ подвигомъ немногихъ. Этотъ законъ, при своемъ появлениі, вызвалъ кровавую борьбу и тяжкое смятеніе. Противъ него и до сихъ поръ раздаются въ католическомъ мірѣ протесты, потому что онъ немало приноситъ вреда для религіозно-нравственной жизни. Папство однакоже не пощадило никакихъ усилий, чтобы ввести его. Папство упорно держится его и до сихъ поръ, потому что онъ слишкомъ выгоденъ для папскаго престола и его интересовъ. Ради интересовъ папства угодливые и покорные служители его не только покоряются обѣту вынужденнаго безбрачія, но рѣшаются даже жертвовать интересами вѣры и чистотою христіанскаго учения. Извѣстевъ духъ католической пропаганды между христіанскими народами и католическихъ миссій между народами нехристіанскими. Пропагандируя между разными христіанскими исповѣданіями, католики оказываются крайне сговорчивыми относительно всѣхъ вообще доктринальныхъ, кроме доктрина о главенствѣ папы, по отношенію къ которому они не дѣлаютъ никакой уступки. Ихъ цѣль состоитъ не столько въ томъ, чтобы навязать схизматикамъ, какъ называютъ они всѣхъ христіанъ — некатоликовъ, римскій доктриналь, сколько подчинить ихъ папѣ. Кто не знаетъ, такъ называемыхъ, уній, посредствомъ которыхъ папство немало покорило своей власти православныхъ христіанъ и не разъ покушалось подчинить себѣ всю восточную Церковь? Подобная же цѣль руководитъ дѣйствіями католическихъ миссионеровъ въ странахъ нехристіанскихъ. Наученіе язычниковъ или магометанъ истинному богоизвестію считается у нихъ дѣломъ второстепеннымъ; подчиненіе невѣрныхъ папѣ напротивъ дѣломъ важнѣйшими и существеннѣйшими. Назадъ тому лѣтъ полтораста іезуиты хлопотали, чтобы съ папствомъ соединить буддистовъ; для этой цѣли они старались у说服ить и папу и китайцевъ, что между буддизмомъ и католичествомъ нѣть большой разницы, что Иисусъ Христъ

тось и Будда одно и тоже лицо ⁽¹⁾). Эти и подобные факты объясняются тѣмъ, что, по воззрѣніямъ католичества, для спасенія всего необходимъ именно подчиненіе папѣ. „Церковь, проповѣдуется въ своемъ католицизмѣ Белларминъ, есть собраніе или союзъ крещенныхъ людей, исповѣдующихъ вѣру и законъ Христа и подчиненныхъ римскому папѣ. Церковь называется собраніемъ, потому что мы не рождаемся христіанами, какъ мы рождаемся французами, итальянцами и т. д.; но мы призываемся Господомъ и входимъ въ это собраніе чрезъ крещеніе, какъ чрезъ дверь Церкви. Но для того, чтобы принадлежать къ Церкви, еще недостаточно одного крещенія: нужно также вѣровать и исповѣдывать вѣру и законъ Христа, какъ тому научаютъ пастыри и проповѣдники Церкви; но и этого недостаточно: нужно повиноваться римскому папѣ, какъ намѣстнику Христа, т. е. признавать и считать его высшимъ своимъ начальникомъ, заступающимъ мѣсто Христа“ ⁽²⁾. Католические богословы любятъ сравнивать устройство Церкви съ устройствомъ пирамиды. Широкій фундаментъ этой пирамиды составляютъ простые міряне. За тѣмъ слѣдуетъ меньшее число лицъ съ высшимъ значеніемъ, это—іерархія. Вершина пирамиды—это глава Церкви, папа. Этимъ сравненіемъ точно и весьма характеристично опредѣляется духъ и строй церковной жизни католичества. Въ пирамидѣ высшіе слои тяготѣютъ надъ низшими. Такъ и въ католичествѣ простые міряне находятся подъ постояннымъ давленіемъ іерархіи; въ свою очередь надъ іерархіею и паствою тяготѣетъ давленіе папы. Ультрамонтанство убѣждаетъ всѣхъ выносить этотъ гнетъ терпѣливо и безропотно, потому что папа занимаетъ на землѣ мѣсто Христа. Папа, проповѣдуется Цивильта, продолжаетъ на землѣ дѣло Иисуса Христа, и по отношенію къ намъ онъ является тѣмъ же, кѣмъ бы былъ бы I.

⁽¹⁾ Твор. св. отц. 1859 г. кн. 2. 275.

⁽²⁾ Овербекъ, Свѣтъ съ востока. стр. 61. Вильна. 1868.

Христосъ, если бы Онъ самъ и видимо правилъ Церковю⁽¹⁾. Во время разгара литературныхъ толковъ, возбужденныхъ ватиканскимъ соборомъ, Янусъ, обсуждая ультрамонтанскія теоріи, замѣтилъ: „Богъ опочилъ, ибо вмѣсто Его на землѣ правилъ всегда бодрствующій и не ошибающейся викарій... Остается только одинъ шагъ до того, чтобы самъ папа объявилъ себя за воплощенаго, вочеловѣчившагося Господа“⁽²⁾. Оказалось, что эти слова со стороны Януса были не ироніей, а тонкимъ пониманіемъ теорій ультрамонтанства. По крайней мѣрѣ, монсеньоръ Добреиль, епископъ авиньонскій, не стѣснился сказать на ватиканскомъ соборѣ: „Богъ воплотился три раза: во Христѣ, въ евхаристіи и въ Ватиканѣ — въ образѣ самого Пія IX“⁽³⁾. Неограниченный монархъ Церкви и полный распорядитель и раздаатель даровъ благодати, папа есть единственное изключительное орудіе дѣйствій Св. Духа. Духъ Божій дѣйствуетъ въ Церкви только чрезъ папу. Католическое „Filioque“ заключаетъ въ себѣ смыслъ даже болѣе обширный. По учению католической догматики, Духъ Св. не можетъ дѣйствовать въ мірѣ помимо папы, т. е. Онъ необходимо долженъ исходить и отъ Сына, чтобы такимъ образомъ Его дѣйствія въ Церкви достались въ распоряженіе папы, который есть единственный и полный представитель Христа⁽⁴⁾.

Такимъ образомъ папа поглощаетъ въ себѣ всѣ права Церкви, воплощаетъ ее въ своеи лицѣ и самодержавно господствуетъ надъ нею. Всѣ сокровища откровенія отданы въ его руки. Книги царства Божія находятся въ его полномъ распоряженіи и онъ отверзаетъ и затворяетъ двери этого царства по своему произволу. Видимая глава Церкви, папа вмѣстѣ съ

⁽¹⁾ Янусъ, 62.

⁽²⁾ Тамже, 61. 62.

⁽³⁾ Правосл. Собесѣди. 1870. апрѣль. 374.

⁽⁴⁾ Правосл. Собесѣди. 1864 г. ч. 1, стр. 40.

тѣмъ есть и единственное, изключительное орудіе, посредствомъ котораго живеть и дѣйствуетъ въ Церкви Духъ Божій. Только онъ одинъ непосредственныйъ образомъ приражается къ благодатнымъ силамъ Свя-таго Духа, а Церковь получаетъ отъ Духа Божія нуж-ную ей благодать не иначе, какъ чрезъ папу. Всѣ благодатные дары сосредоточиваются въ видимой гла-вѣ Церкви, папѣ, и только чрезъ него одного изли-ваются на вѣрующихъ, не только на мірянъ, но и ва-іерархію.

Начало этихъ доктринъ восходитъ ко временамъ отдаленной древности. Идея папства явилась на западѣ весьма рано. Уже въ первые вѣка, во многихъ случаяхъ, обнаружилось стремленіе папъ къ абсолютизму и преобладанію во вселенской Церкви. Возникновенію и развитію папской идеи способствовали раз-вѣя случайныя, временныя и мѣстныя условія и ис-торическая обстоятельства, которая въ теченіе вѣ-сколькихъ столѣтій постоянно слагались такъ, что по-ощряли честолюбіе римскихъ епископовъ, можно ска-зать—соблазняли ихъ къ захвату въ свои руки вся-кой власти. Продуктъ случайныхъ условій и обстоя-тельствъ, эта идея совершенно противна духу хри-стіанства и кореннымъ его началамъ. Всѣ придуманныя въ пользу ея основанія изъ свящ. Писанія, церковна-го Преданія и исторіи христіанской древности дав-ныи—давно подвергнуты критикѣ, разобраны, опро-вергнуты, расшатаны и разрушены. Какимъ же обра-зомъ она пристроилась къ христіанскимъ началамъ въ римскомъ католичествѣ и такъ крѣпко срослась со всею вѣроисповѣдною системою его? Явленіе стран-ное! Оно было бы совершенно непонятнымъ, если бы невозможно было найти объясненіе его въ томъ, что чистота христіанскихъ началъ повреждена въ католи-чествѣ пелагіанскими наростами. Римское католиче-ство не можетъ быть иною церковію, какъ только пап-скою. И это потому, что теоріями католичества дви-жетъ пелагіанскій принципъ, что католичество поняло

христіанскую истину въ духѣ древняго пелагіанства. Зашитники папской притязательности на абсолютизмъ и всемірное преобладаніе въ Церкви являются довольно рано. Одинъ изъ первыхъ между ними *Псевдоисидоръ*. За нимъ слѣдуютъ *Ангельмъ луккскій, кардиналъ Дейсдедитъ, монахъ Бернолидъ и болонскій монахъ Граціанъ*, время жизни и дѣятельности которыхъ обнимаетъ вторую половину XI и первую половину XII столѣтія. Но всѣ эти борцы папской идеи были канонистами, и ставили ее канонически, а не догматически: они оправдываютъ и защищаютъ папство подложными документами, поврежденіемъ текста соборныхъ актовъ, извращеніемъ смысла святоотеческихъ твореній и т. п. Сѣть подлоговъ и обмановъ, пущенныхъ въ ходъ каноническими сборниками Псевдоисидора, Граціана и др., опутывала въ средніе вѣка весь католический міръ. На всемъ западѣ не находилось тогда человѣка, способнаго разоблачить ложь вымышленныхъ документовъ, фальшивыхъ декреталій римскихъ епископовъ, актовъ никогда небывалыхъ соборовъ и т. д., и этой лжи всѣ вѣрили. Однако же догматически идея папства поставлена лишь въ концѣ XIII вѣка. Первымъ, кто ввелъ ее въ систему католической догматики, былъ *Фома Аквинатъ*. А что касается до его предшественниковъ, то богословіе въ школахъ *Ангельма кнітерберійскаго, Абеляра, Бернарда, Роберта Лулла* и другихъ ничего не сдѣлало для утвержденія папской системы и всемірного господства римскихъ первосвященниковъ. Фактъ знаменательный! Чтобы утвердиться въ католической догматикѣ, идея папства должна была найти въ ней сродныя себѣ стихіи. А такія стихіи явились только въ концѣ XIII вѣка, когда проникнутое пелагіанскими воззрѣніями ученіе о первобытномъ состояніи человѣка получило въ ней рѣшительное господство и когда схоластические богословы вмѣстѣ съ этимъ усвоили себѣ сродный также пелагіанству, грубо-внѣшній взглядъ на благодать. Въ школахъ *Фомы Аквината и Дунса Скота* достигла окончательной

тельного развитія доктрина, смотрѣвшая на человѣка, какъ на такое существо, которое изначала самимъ Творцемъ устроено такимъ образомъ, что еще до паденія благодать дѣйствовала на него не внутреннимъ, а чисто внѣшнимъ образомъ. Логика требовала привести этотъ взглядъ далѣе, и внести его въ ученіе объ искупленіи. Искупленіе есть возсозданіе человѣка, возстановленіе его въ первобытное состояніе. Должна поэтому существовать аналогія между первобытнымъ состояніемъ и процессомъ искупленія. Если благодать еще до паденія прародителей дѣйствовала на нихъ чисто внѣшнимъ образомъ; то и во процессѣ искупленія между благодатю и человѣкомъ не можетъ быть иныхъ отношеній, кромѣ чисто внѣшнихъ. Но доктрина, дававшая иѣсто подобнымъ возврѣніямъ и допускавшая такое логическое развитіе, легко могла мирииться и съ идеей папства, п. ч. по этой идеѣ, какъ мы уже видѣли, не только отдельная личность, но и вся Церковь во всей своей совокупности, не только міряне, но и іерархія относится къ Духу благодати чисто внѣшнимъ образомъ. Духъ Божій живетъ и дѣйствуетъ въ Церкви только чрезъ папу, который одинъ приражается къ благодатнымъ силамъ непосредственнымъ, внутреннимъ образомъ. Служа изключительнымъ органомъ благодати, онъ не только выше Церкви, но и стоитъ какъ-бы вѣ ея. Онъ есть внѣшній центръ благодатныхъ даровъ для всей Церкви. Идея папства т. о. легко пристроивалась по выработаннымъ схоластикою внѣшнимъ возврѣніямъ на благодать. Въ свою очередь и эти послѣднія возврѣнія, слившись съ идеей папства, получили особенную крѣпость и устойчивость, и легли въ основу всего строя церковной жизни католичества.

Главнѣйшее проявленіе церковной жизни составляетъ благодатное освященіе вѣрующихъ чрезъ таинства. По православному ученію, „какъ благодать Св. Духа подается отъ Бога туне, безъ нашихъ заслугъ или достоинства, а единственно ради заслугъ Иисуса

Христа, такъ и совершеніе (иначе дѣйствительность) таинствъ, чрезъ которыя сообщается благодать, не условливается никакими заслугами или достоинствами лицъ, какъ совершающихъ оныя, такъ и пріемлющихъ. Недостойный совершитель таинства не воспрещаетъ благодати Святаго Духа явить въ немъ свою силу, равно какъ и недостойно пріемлющій не уничтожаетъ сей силы. Для сего нуженъ только правильный образъ совершенія, законное лицо совершающее и прочія необходимыя принадлежности таинства. *Кто убо есть Павелъ, кто же ли Аполлосъ,—говорить апостоль,—но точю служителіе... Азъ насадихъ, Аполлосъ напои, Богъ же возрасти: тъмже ни наслаждаяй есть чѣо, ни напаляй, но возрашчай Богъ* (1 Кор. 3, 5—8). „Приношеніе, говоритъ св. Златоустъ о таинствѣ евхаристіи, одво и тоже есть, хотя бы и худый принесъ... Потому что и сіе приношеніе не человѣки освящаютъ, но самъ Тотъ, кто освятиль и оное“. „Какъ свѣть солнца, учить блаж. Августинъ, не теряетъ своей чистоты отъ того, что падаетъ на грязь и другія нечистыя мѣста: такъ и таинство не теряетъ спасительной силы отъ того, что совершается недостойными пастырями“. Посему-то и правилами церковными повелѣвается не повторять крещенія, хотя бы оно совершено было даже еретиками, только съ соблюденіемъ правильнаго образа совершенія“⁽¹⁾. Тѣмъ болѣе дѣйствительность таинствъ не зависитъ отъ достоинства лицъ пріемлющихъ. *Ядый и піяй недостойнъ, судъ себѣ ястъ и піетъ, не разсуждая тѣла Господня* (1 Коринѳ. 11, 29). Значитъ, если человѣкъ приступаетъ къ евхаристіи, то какъ бы ни приступалъ, достойно или недостойно, онъ пріемлетъ истинно и дѣйствительно тѣло и кровь Христовы. Если бы дѣйствительность таинства зависѣла отъ достоинства лицъ пріемлющихъ; то недостойное принятіе евхаристіи не

⁽¹⁾ Пр. Антоній, Догматич. богосл. с. 217.

могло бы служить во осуждение. Недостойно приступающе къ евхаристіи осуждаются именно потому, что пріемлюютъ дѣйствительное таинство, вкушаютъ не просто хлѣбъ и вино, а тѣло и кровь Христовы подъ видомъ хлѣба и вина. „Но что касается до спасительного дѣйствія таинствъ, то оно условливается и въ совершающемъ вѣрою, надлежащимъ благоговѣніемъ и сознаніемъ важности таинства, и въ пріемлющемъ—также вѣрою и должною готовностію и способностію къ принятію благодати, сообщаемой таинствомъ; въ противномъ случаѣ оно не только не будетъ спасительно, но обратится въ судъ, какъ совершающему, такъ и пріемлющему недостойно“ (¹). Иной взглѣдъ на таинства имѣеть католичество. По его доктринѣ, отъ достоинства лицъ совершающихъ и пріемлющихъ таинства не только не зависитъ дѣйствительность таинствъ, но и спасительное дѣйствіе ихъ. „Римско-католическая теорія таинствъ знаменита своимъ пресловутымъ „орис operatum“,—этою характерною чертою чисто внѣшняго воззрѣнія. Смыслъ этого „орис operatum“ слѣдующій: таинство есть проводникъ или вѣрнѣ каналъ, изъ котораго христіанинъ почерпаетъ благодать, помимо всякаго съ своей стороны содѣйствія или сочувствія. При дѣйствіи, совершаемомъ пассивно, „passive operatum“, благодать необходимо должна воздѣйствовать, какъ скоро употреблены извѣстныя внѣшнія средства, то есть *materia et forma instituendi sacramenti* (матерія и форма установленія таинства), какъ скоро есть лицо, совершающее таинство, какъ скоро произнесены извѣстныя слова и т. п. Это воззрѣніе на дѣйствія благодати есть чисто механическое; Божественная дѣятельность необходимо и безусловно привязана къ извѣстному процессу внѣшней человѣческой дѣятельности, къ извѣстному совершеннюю извѣстнаго дѣйствія. На это и указывается въ латинскомъ тер-

(¹) Там же.

минѣ: „opus operatum“. При этомъ изключается и всякое живое отношеніе вѣрующаго къ дѣйствіямъ благодати“⁽¹⁾). Отъ человѣка ничего не требуется, кромѣ вѣшняго акта принятія таинства. Нѣть нужды, что онъ не приготовилъ себя къ этому надлежащимъ образомъ. Благодать воздѣйствуетъ въ немъ и безъ этого. Необходимо только одно, чтобы человѣкъ не противопоставлялъ дѣйствіямъ благодати положительнаго препятствія, не противился ей сознательно.

Ученіе едва вѣроятное! И однакоже римское католичество проповѣдуетъ его съ поразительною настойчивостію.

Насколько извѣстно, ученіе объ „opus operatum“ въ первый разъ встрѣчается у Альберта великаго. Онъ первый употребляетъ это выраженіе, какъ противоположное, по своему значенію и смыслу, другому выраженію: „opus operans“. „Opus operatum“ у него значитъ, что благодатныя дѣйствія таинствъ зависятъ только отъ соблюденія вѣшнихъ условій, отъ законнаго совершенія ихъ по установленіямъ Церкви, помимо достоинствъ и внутренняго расположения премлющихъ ихъ. „Opus operans“ выражаетъ мысль совершенно противоположную. Этимъ выраженіемъ обозначается, что благодатное дѣйствіе таинствъ зависитъ не только отъ вѣшнихъ условій, отъ законнаго совершенія ихъ, но и отъ достойнаго принятія, отъ внутренняго расположенія и вѣры приступающихъ къ нимъ. Альбертъ великий говоритъ: „тайнства новаго завѣта двухъ родовъ. Одни изъ нихъ суть только тайнства; другія суть тайнства и вмѣстѣ оффиції. Тайнство только есть то, все существенное дѣйствіе чего заключается in opere operato; таковы крещеніе, евхаристія, священство и елеосвященіе. Тайнства и вмѣстѣ оффиції также двухъ родовъ. Существуетъ оффиція лица и оффиція природы. Оффиція лица есть

(1) А. Хрисанфъ, Характеръ протестантства. 61: 62.

покаяніє; оффіція природы — бракъ“ ⁽¹⁾. Таинство и оффіція, прибавляеть къ этому Альбертъ великий, занимствуетъ силу не только ab opere operato, но и ab opere operante (*non trahit vim ab opere operato tantum, sed etiam ab opere operante*), потому что въ немъ совершается актъ личный, моральный и гражданскій (*actus personalis et moralis et civilis*) ⁽²⁾. Онъ говоритъ даже, что „*opus operatum* есть совершение ввѣшняго дѣйствія безъ внутренняго расположенія“, или настроенія ⁽³⁾. Ясно, что „*opus operatum*“ обозначаетъ у Альберта великаго чисто пассивное отношение человѣка къ таинству. Имъ выражается такое дѣйствіе Церкви, которое виѣшнимъ образомъ прилагается къ человѣку, какъ своему личному объекту. „*Opus operans*“ обозначаетъ напротивъ дѣйствіе самого человѣка, такой актъ, въ которомъ человѣкъ является самодѣятельнымъ субъектомъ. Альберту великому впрочемъ еще неизвѣстно положеніе, что ехъ opere operato дѣйствуютъ всѣ таинства. Онъ утверждаетъ это только по отношенію къ крещенію, евхаристіи, священству и елеосвященію. Только по отношенію къ этимъ таинствамъ онъ допускаетъ, что существенное дѣйствіе ихъ состоить изключительно во виѣшнихъ условіяхъ совершеннія ихъ, помимо внутренняго расположенія или настроенія приступающаго къ нимъ, что эти таинства не требуютъ со стороны пріемлющаго ихъ никакой самодѣятельности. Въ покаяніи и бракѣ напротивъ су-

⁽¹⁾ *Sacramentum novae legis duplex est: unum quod est sacramentum tantum, aliud, quod est sacramentum et officium. Sacramentum tantum est, cuius totus effectus substantialis est in opere operato, sicut est baptismus, euchar., ordo et extr. unctionis. Sacramentum et officium est duplex, sc. officium personae et officium naturae. Off. pers. est poenitentia, off. naturae est matrimonium.* Lib. IV. d. 26. art. 14. Herzog, XIII. 249.

⁽²⁾ Ibid.

⁽³⁾ *Opus operatum est perfectio externi operis sine motu interno.* In c. VI, ed. Io. Herzog, ib.

щественное дѣйствіе составляетъ продуктъ двухъ факторовъ, въ одинаковой мѣрѣ необходимыхъ; оно зависитъ и отъ „ориа operatum“ Церкви и отъ „ориа operans“ приступающаго къ нимъ.

Съ особенною строгостю „ориа operatum“ различали схоластики отъ „ориа operans“, когда разсуждали объ отношеніи новозавѣтныхъ таинствъ къ ветхозавѣтнымъ, разумѣя подъ этими послѣдними обрѣзаніе, совершеніе пасхи и т. п. Вопросъ объ этомъ предметѣ возбужденъ былъ еще блаж. Августиномъ, который высказалъ относительно его положеніе, что „таинства новаго завѣта даруютъ спасеніе, а таинства ветхаго завѣта заключаются въ себѣ обѣтованіе объ Иисуспителѣ“ (¹). Опираясь на это Августиново положеніе, схоластики поставили вопросъ о значеніи и дѣйствіи таинствъ ветхаго завѣта въ ихъ различіи отъ таинствъ новозавѣтныхъ. *Пасхазій Ридбергъ и Ратрамнъ* усвоили себѣ взглядъ, что вѣра составляеть необходимое условіе (*conditio sine qua non*) для полученія благодатныхъ даровъ таинства (*res sacramenti*); держась этой точки зрѣнія, они не могли допустить никакого существеннаго различія между ветхозавѣтными и новозавѣтными таинствами (²). Но послѣ нихъ въ схоластикѣ гораздо болѣе обращалось вниманія на букву Августинова положенія, чѣмъ на общій духъ системы этого учителя Церкви; и потому допущено было между таинствами ветхозавѣтными и новозавѣтными существенное различіе. *Александъ Галесъ* опредѣляетъ это различіе слѣдующимъ положеніемъ: „таинства новаго завѣта суть знаки и причины невидимой благодати, которую они сообщаютъ сами по себѣ, ветхозавѣтныя же таинства суть только знаки, но не

(¹) *Sacramenta N. T. dant salutem, sacramenta V. T. promiserunt Salvatorem. Ad Ps. 73. Kollner, Symbolik. II, 363.*

(²) *Herzog*, XIII. 249.

причины“⁽¹⁾. Это различие есть простейшее и выведено изъ самаго понятія о таинствѣ. Осма Аквинатъ опредѣляеть различие въ хозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ таинствахъ изъ отношенія тѣхъ и другихъ къ благодати оправдывающей (*gratia justificans*). „Сила страданій Христовыхъ, говоритъ онъ, вмѣняется намъ посредствомъ вѣры и таинствъ, однакоже различнымъ образомъ. Потому что усвоеніе (силы страданій Христовыхъ) посредствомъ вѣры есть актъ души; усвоеніе же посредствомъ таинствъ есть употребленіе вѣщнихъ вещей... Таинства же ветхаго завѣта были, такъ сказать, засвидѣтельствованіемъ вѣры, поколику они были знаменіями смерти Христовой и ея силы. Какой-либо собственной силы они не имѣли, но свидѣтельствовали только о вѣрѣ, которая оправдывала“⁽²⁾. Итакъ, по взгляду Аквината, оправдывающая благодать усвояется двоякимъ образомъ, посредствомъ вѣры, при чемъ человѣкъ является самодѣятельнымъ, и посредствомъ таинствъ, при чемъ онъ бываетъ пассивнымъ,—онъ просто пріемлетъ благодатные дары, ничего не дѣлая съ своей стороны для принятия ихъ. И тотъ и другой способъ существуютъ въ христіанствѣ, другъ подлѣ друга, какъ два различные акта. Но въ дохристіанскія времена былъ только одинъ способъ усвоенія оправдывающей благодати,—человѣкъ снискивалъ себѣ оправданіе только путемъ вѣры. Слѣ-

(1) *Sacraenta N. legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute, alia vero sunt signa et non causae. Summ. Theolog. P. IV. q. 1. m. 4. Herzog, XIII. 250.*

(2) *Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. Nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum... Sacraenta autem V. legis erant quae-dam fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus — non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur. Qu. 62. art. 6. resp. Herzog, ib.*

довательно ветхозавѣтныя таинства не имѣли никакой оправдывающей силы, но служили только знаками оправдывающей вѣры. Относительно ветхозавѣтныхъ таинствъ аквинскій богословъ говорить даже, что „они имѣли дѣйственную силу только по вѣрѣ, а не ех operato; но этого нельзя сказать о таинствахъ новозавѣтныхъ, потому что они сообщаютъ благодать ex opere operato“ (¹). Отсюда очевидно, что существенное дѣйствие таинства Аквиатъ поставляетъ въ „opus operatum“, въ „iusus exteriorum regum“. Впрочемъ, какъ ни рѣзко онъ различаетъ оправданіе чрезъ таинства отъ оправданія чрезъ вѣру, таинства новозавѣтныя отъ ветхозавѣтныхъ, изъ его словъ не видно еще, изключаетъ ли онъ вѣру совершенно, или же допускаетъ ее, если не какъ причину спасительного дѣйствія таинствъ, то какъ такое условіе, которое дѣлаетъ человѣка воспріимчивымъ, которое рождается въ немъ воспріемлемость къ дарамъ благодати. Этаъ, неразъясненный Аквинатъ, вопросъ, въ болѣе опредѣленной формѣ, высказывается и рѣшается у Бонавентуры. „Таинства нового завѣта, говорить этотъ послѣдній, по мнѣнію некоторыхъ, оправдываютъ въ силу operis operati, таинства же ветхозавѣтныя—въ силу operis operantis, т. е. въ силу совокупнаго дѣйствія вѣры и благодати; „opus operans“ есть вѣра, а „opus operatum“ вѣнѣшнее таинственное дѣйствіе“ (²). Обсуждая это мнѣніе, Бонавентура замѣчаетъ: „различие ветхозавѣтныхъ

(¹) Non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide,... non autem ita est de sacramentis N. legis, quae ex opere operato gratiam conferunt. Lib. IV. d. 2. q. 1. a. 4. sch. 4. Herzog, ibid. Kollner, Symbolik. II. 366.

(²) Sunt alii, qui dicunt, quod ista (sacraenta N. L.) justificant ratione operis operati, sed illa (V. legis) ratione operis operantis, non operati (et opus operans est fides, sed opus operatum exterior est sacramentum) et hoc est ratione fidei et charitatis conjunctae. Lib. IV. d. 1. p. 1. q. 5. Herzog, ibid. Kollner, II. 370.

тайнствъ отъ новозавѣтныхъ состоять въ томъ, что новозавѣтныя тайнства, мыслимыя, какъ opus operatum, оправдываютъ не только reg accidens (посредствомъ вѣры), но и per se (сами по себѣ")⁽¹⁾. Эти выдержки показываютъ, что, по Бонавентурѣ, ветхозавѣтныя тайнства оправдываютъ не сами по себѣ (non reg se), а въ силу вѣры (operis operantis). Внѣшнія дѣйствія, которыми сопровождались эти тайнства, не заключали въ себѣ никакой оправдывающей силы. На-противъ новозавѣтныхъ тайнства оправдываютъ сами по себѣ; благодать, такъ сказать, привязана къ внѣшней сторонѣ ихъ и сообщается въ силу operis operati. Вырочемъ внѣшняя сторона тайнствъ не изключаетъ и вѣры, хотя эта послѣдня и не можетъ быть разсматриваема, какъ факторъ оправданія, хотя она и не имѣть существеннаго значенія. Она должна присоединяться ко opus operatum въ качествѣ лишь простой акциденціи. Оправдываетъ собственно тайнство само по себѣ (reg se); можно сказать, что оправдываетъ и вѣра, но только въ смыслѣ несобственному, относительному (per accidens). Такимъ образомъ, въ воззрѣніяхъ Бонавентуры, нарушается гармоническое отношеніе между объективною и субъективною стороныю тайнствъ. Онъ отнимаетъ у вѣры ея самостоятельное и независимое отъ внѣшнихъ дѣйствій значеніе по отношенію къ спасительному дѣйствію тайнствъ. Вѣра обратилась у него въ простую акциденцію, тогда какъ она составляеть существенное условіе спасительного дѣйствія тайнствъ. Но когда вѣра обращена была въ простую акциденцію, то оставался одинъ только шагъ, чтобы устранить ее совсѣмъ, какъ вещь совершенно ненужную. Этотъ шагъ сдѣлали *Дунсъ Скотъ и Габріэль Биль*. Для нихъ причина о-

(1) *In hoc est differentia antiquorum (sacramentorum). ad nova, quod in sacramentis N. legis quantum ad opera operata non justificatio non tantum per accidens, sed etiam per se.* Ibid.

празднія лежить изключительно во внѣшнемъ приемѣ таинства, которыя необходимо дѣйствуютъ сами по себѣ, если человѣкъ дѣйствіемъ благодати не оказываетъ положительного препятствія самъ, а такое препятствіе спасительному дѣйствію таинствъ со стороны человѣка имѣть мѣсто тогда, когда онъ зараженъ сознательнымъ невѣріемъ (*fictio*), или же находятся въ смертномъ грѣхѣ. И Дунсь Скотъ и Габриель Биль ставили человѣка по отношенію къ таинствамъ въ чисто страдательное, пассивное положеніе и совершиенно отвергали, что для спасительного дѣйствія таинствъ необходимо доброе внутреннее расположение; для нихъ достаточно было, если человѣкъ не поставлялъ положительного препятствія или противленія духу благодати. Дунсь Скотъ говорить: „таинство сообщаетъ благодать въ силу *operis operati*, такъ что для того, чтобы заслужить благодать, не требуется доброго внутренняго настроенія, но достаточно, чтобы приступающій къ таинству не полагалъ препятствія. Но въ таинствахъ незавѣтныхъ благодать не сообщалась потому только, что приемлющій не полагалъ препятствій; она сообщалась на противъ только по силѣ доброго внутренняго расположенія, какъ-бы вслѣдствіе заслуги“⁽¹⁾. Подобныя же разсужденія встрѣчаются и у Габриеля Бilla. „О новозавѣтныхъ таинствахъ, пишетъ этотъ послѣдній, говорить, что таинство сообщаетъ благодать ехъ *opere operato*. Это значитъ, что благодать сообщается приемлющему таинство, если не мѣшаеть этому препятствіе смертнаго грѣха, уже потому самому, что таин-

(¹) *Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem. Sed in illis actibus (V. T.) non conferebatur ex hoc solo quod non posset obicem, sed tantum ex virtute boni motus interioris, tanquam meritit. Lib. IV. d. 1. q. 6. in resol. Herzog, XIII. 251. KÖLLNER, II. 370.*

ство преподается, такъ что отъ приступающаго къ таинствамъ, кроме виѣшняго принятія, не требуется внутренняго доброго расположенія. О таинствахъ же ветхозавѣтныхъ говорять, что они сообщаютъ благодать ех ореге operante, по васлугѣ. Это значитъ, что для полученія благодати недостаточно еще виѣшняго принятія таинства. Кроме этого требуется доброе или благочестивое внутреннее расположение приступающаго къ таинствамъ, смотря по настроѣнію котораго и сообщается благодать⁽¹⁾. Но что холастическое богословіе поставляло человѣка по отношенію къ таинствамъ въ совершенно пассивное отношеніе, это яснѣ всего видно изъ слѣдующихъ словъ *Петра де Палюде*: „по отношенію къ новозавѣтнымъ таинствамъ себѣственно не требуется, чтобы человѣкъ располагалъ себя (воспитывалъ въ себѣ готовность къ принятію благодатныхъ даровъ). Онъ располагается къ этому самымъ таинствомъ. Такимъ образомъ по отношенію къ новозавѣтнымъ таинствамъ вѣроятно, что они оправдываютъ ех ореге operato⁽²⁾. Для характеристики холастического ученія обѣ opus operatum важно еще слѣдующее сравненіе, къ какому прибѣгали средневѣ-

(1) *Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impedit obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum mariti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia.* Lib. IV. d. 1. q. 3. *Haze, Handbuch der protestantischen Polemik.* 373.

(2) *In sacramentis N. legis non per se requiritur, quod homo se disponat; ergo per ipsum sacramentum dispositur, et sic probabile est, in omni sacramento N. legis, quod justificat ex opere operato.* Lib. IV. d. 1. q. 1. *Herzog,* XIII. 251. *Kellner,* II. 371.

ковыя богословы для объясненія способа дѣйствій таинствъ въ человѣкѣ: сила и дѣйственность заключены въ таинствахъ точно также, какъ лекарство въ соудѣ, и цѣлебная сила—въ самомъ лекарствѣ. Пластиры врачаютъ вслѣдствіе простаго прикладыванія; внутреннее настроеніе больнаго ничего не прибавляеть въ его цѣлебной силѣ и ничего не отнимаетъ у него. Тоже слѣдуетъ сказать и о таинствахъ. Они подаютъ благодать сами по себѣ, независимо и помимо внутренняго настроенія человѣка. Чтобы получить благодать, слѣдуетъ только принять таинство⁽¹⁾.

Не такъ взглянуль на вопросъ о спасительномъ дѣйствіи таинствъ флорентийскій соборъ. „Таинства новаго завѣта, опредѣлено было на этомъ соборѣ, имѣютъ большое различіе отъ ветхозавѣтныхъ. Эти послѣднія не заключали въ себѣ благодати, но служили только прообразами того, что она имѣла быть данною велѣдствіе страданій Христовыхъ. Что же касается до нашихъ таинствъ, то онѣ и содержать въ себѣ благодать и сообщаютъ ее достойно прѣемлющимъ⁽²⁾.“ Это опредѣленіе стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ ученіемъ холастиковъ. Нельзя однакоже придавать ему большаго значенія. Оно совершенно чуждо всему строю католическаго ученія, и очень можетъ быть, что оно составлено подъ влияніемъ греческихъ епископовъ, присутствовавшихъ на этомъ соборѣ. А главное, нельзя придавать ему большаго значенія потому, что римско-католическая церковь въ послѣдующія времена никогда не подтверждала его, хотя случалось и поводовъ къ тому было немало.

⁽¹⁾ *Mahrheineke, Symbolik.* 171.

⁽²⁾ *Novaes legis sacramenta—multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non caussabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne susceptientibus conferunt.* *Mansi, Concil. t. XXX. col. 1051 ff. Köllner, II. 371, Hase, 370.*

И особенно благовременный случай къ тому подавала реформація. Схоластическое учение объ оріис operatum для протестантовъ было однимъ изъ самыхъ важнѣйшихъ заблужденій католичества. Они часто оставливались на этомъ учениі, дѣлая римскимъ католикамъ самыя рѣзкія укоризны. „Мы осуждаемъ, говорится въ апологіи аugsбургскаго исповѣданія, всю толпу схоластическихъ докторовъ, которые учатъ, что тѣмъ, кто не полагаетъ препятствія, таинства сообщаютъ благодать ехъ отъ opero operato, безъ доброго внутренняго расположения въ премъюзющихъ. Это чисто ѹдейское мнѣніе, будто мы оправдываемся посредствомъ вѣшнихъ церемоній, безъ доброго сердечнаго расположения, т. е. вѣры. И однакоже это нечестивое и опасное мнѣніе съ большими авторитетомъ проповѣдуется во всемъ папскомъ царствѣ... Никто не въ состояніи изчислить, сколько злоупотребленій породило въ Церкви это фанатическое мнѣніе de opero operato sine bono motu intentis. Отсюда проистекли безчисленныя профанациіи иссѣкъ“⁽¹⁾. Кальвинъ замѣчаетъ, что таинства ехъ отъ opero operato заключаютъ въ себѣ силу магическую, vim magicam⁽²⁾. Въ противоположность схоластическому учению, протестанты доказывали, что вѣшняя сторона таинствъ не важна, что благодать Св. Духа сообщается собственно въ силу вѣры, а таинства суть только знаки нашего общенія со Христомъ, напоминанія о нашемъ благодатномъ состояніи, видимая печать нашего пребыванія въ Церкви Христовой. „Оправдываетъ не таинство, но вѣра въ таинствѣ“, — вотъ основное положеніе Лютера, изъ которого развилось протестантское учение о таинствахъ⁽³⁾. Самымъ лучшимъ исходомъ для католичества было возвратить и подтвердить опредѣление флорентійскаго

(1) *Apolog. confes. august. c. VII. art. XIII. §§ 17—21.*

(2) *Köllner*, II. 376.

(3) *Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat.*
Dörner, Geschichte der protest. Theologie. 159.

собора. Это было бы рѣшительнѣйшимъ опроверженіемъ упрековъ и укоризнъ, которыми осыпали римскую церковь протестанты, и того ученія, какое они выставили въ противоположность католическому. Къ сожалѣнію, римско-католическая церковь не сдѣлала этого.

Католичество старалось только смягчить схоластическія теоріи обѣ орис орерatum, придать имъ болѣе или менѣе умѣренное выраженіе, сгладить рѣзкія крайности; но не хотѣло разстаться съ основною мыслію схоластическихъ богослововъ, что по отношенію къ таинствамъ человѣкъ занимаетъ совершенно пассивное положеніе, и что благодатные дары таинствъ сообщаются помимо личнаго расположенія пріемлющихъ, чисто внѣшнимъ образомъ. Замѣчательная попытка въ этомъ отношеніи сдѣлана на майнцскомъ (*tonguntinum*) соборѣ 1549 года. Формулируя, въ противоположность протестантскимъ возврѣніямъ, ученіе католической церкви о таинствахъ, отцы этого собора опредѣлили: „по Божественному установленію, таинства въ Церкви существуютъ семь. Господу угодно было, чтобы, таинства, подобно цѣлесообразнымъ медикаментамъ и орудіямъ, врачевали наши грѣхи и сообщали намъ дары Божественной благодати. Таинства не суть простые обряды, какъ нѣкоторые нечестиво думаютъ. Напротивъ онѣ суть священные знаменія и дѣйственныя знаки, которые правильно принимающимъ ихъ сообщаютъ благодать таинствъ, вирочею не по самому свойству внѣшнихъ вещей, не по заслугѣ совершившаго, но въ силу внутренняго и Божественного дѣйствія“⁽¹⁾. Повидимому, это опредѣленіе майнцскаго

(1) *Docent pastores nostri, septem esse ecclesie sacramenta divinitus instituta: per quae velut apta remedia atque instrumenta, et peccatis nostris mederi, et suae gratiae munera nobis impartiri Deus voluerit; eaque non esse ritus simplices, quod quidam impie confingunt, sed sacrosancta signacula, et efficacia signa, quae rite ea susciepientes gratiam eis conferendo saecificant;*

собора пресъяло протестантамъ слово къ соблазнамъ и нареканіямъ на католическую церковь. Но на са-момъ дѣлѣ оно не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что свидѣтельствовало бы о возвращеніи майнцскихъ отцовъ къ древне-вселенскому учению о таинствахъ, за свидѣтельствованному и флорентийскимъ соборомъ, или такого, что бы стояло въ прямомъ противорѣчіи съ схоластическими теоріями объ *opus operatum*. Отцы собора говорять, что, для получения благодати таинствъ, принимать ихъ слѣдуетъ правильно, *rite*. Но принимать таинства правильно, *rite*, и принимать ихъ достойно, *digne*, не одно и тоже. Принимать таинства достойно, *digne*, значитъ принимать съ вѣрою и добрыми внутреннимъ настроеніемъ. Требование же отцовъ майнцского собора, чтобы таинства принимались правильно, *rite*, заключаетъ въ себѣ мысль, что благодать сообщается только тогда, когда она совершаются законно, т. е. когда есть законный совершитель ихъ, употреблено надлежащее вещество и соблюдены другія условія относительно ихъ внѣшней стороны. Это показываетъ самое выражение *rite*, потому что *ritus* значитъ обрядъ, обычай, обыкновеніе, церемонія. Очевидно, что опредѣленіе майнцского собора направлено противъ протестантовъ, которые не имѣли у себя законныхъ совершителей таинствъ и во мнози-мъ другомъ отступили отъ правильнаго образа со-вершенія ихъ. Отцы собора говорятъ также, что благодать таинствъ подается въ силу внутреннаго и Божественнаго дѣйствія, а не по заслугѣ совершителя и не потому, что бы силу подавать благодать обла-дали самая внѣшняя вещи, употребляемыя при таин-ствахъ. Но этимъ не изключаются схоластическая те-орія объ *opus operatum*. И въ средніе вѣка призна-

gratiam vero sacramentorum, non ex ipsa externarum rerum vir-tute, nec ex merito ministri, sed ex internae et divinae operatio-nis virtute, aestimandam esse. Concil. Moguntin. Harduin. IX.
2116.

валось, что благодать подается силою внутренняго божественного дѣйствія въ таинствахъ, а не заслугою совершилеля или самими виѣшими вещами, изъ которыхъ слагается совершение таинствъ. Если бы въ намѣреніяхъ майнцскаго собора было исправить скомпликацію тѣоріи объ opus operatum, то ему не было бы надобности вооружаться противъ такого ученія, котораго никто не проповѣдывалъ. Ему сгѣдовало бы только опредѣлить, насколько тѣсна связь между внутреннимъ Божественнымъ дѣйствіемъ и виѣшими принадлежностями таинствъ, потому что ученіе скомпликаторовъ объ opus operatum состояло собственно въ томъ, что спасительная дѣйствія таинствъ они поставляли въ безусловную и необходимую связь съ виѣшнею стороною таинствъ, такъ что для полученія благодати не оставалось уже иѣста личной вѣрѣ и добруму внутреннему настроенію приемлющихъ. Подобно майнцскому собору никакихъ существенныхъ исправленій средневѣковаго ученія объ opus operatum не сдѣлали и тридентскіе отцы. Въ опредѣленіяхъ тридентскаго собора говорится: „Если кто скажетъ, что таинства новаго завѣта не содержать въ себѣ благодати, соотвѣтствующей каждому изъ нихъ, или — въ сообщають этой благодати не полагающиъ препятствія... да будетъ анаѳема! Если кто скажетъ, что таинства новаго завѣта не сообщаютъ благодати ехъ operato, но что для полученія благодати достаточно одной вѣры въ Божественное обѣтованіе, да будетъ анаѳема“⁽¹⁾! Въ этихъ опредѣленіяхъ нѣтъ крайностей средневѣковаго ученія объ opus operatum, но ос-

(¹) Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... anathema sit. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. Concil. Trident. sess. VII. de sacramentis canonies 6. 8.

новныя положенія этого ученія удержаны. Предавая анаеемъ тѣхъ, кто не вѣруетъ, что таинства сообщаютъ благодать ехъ *opere operato*, тридентскіе отцы не говорять того, что для спасительного дѣйствія таинствъ, со стороны приемлющаго ихъ, не нужно ни вѣры, ни доброго внутренняго расположенія, что благодать сообщается номино этого. Но они далеки также и отъ того, чтобы поставить вѣру и доброе внутреннее настроеніе приступающихъ къ таинствамъ существеннымъ условіемъ спасительного дѣйствія ихъ. Также какъ и схоластическіе богословы единственно существеннымъ условіемъ для полученія благодати со стороны приступающихъ къ таинствамъ тридентскій соборъ поставляетъ только то, чтобы они не противились дѣйствіямъ благодати, не полагали препятствія ей, т. е. соборъ ставить человѣка въ чисто пассивное положеніе по отношенію къ таинствамъ, изключаетъ всякое живое отношеніе вѣрующихъ къ дѣйствіямъ Святаго Духа. Въ такія же точно отношенія къ таинствамъ поставляетъ человѣка и римскій катихизисъ, когда говорить: „ничто не можетъ помѣшать дѣйствіямъ благодати, если сами приступающіе къ таинствамъ не будутъ чуждаться духовныхъ благъ и противиться Св. Духу“⁽¹⁾. Между тридентскими опредѣленіями есть еще такое: „Если кто скажетъ, что таинства, хотя бы и правильно принятыя, сообщаютъ, насколько это зависитъ со стороны Бога, благодать не всегда и не вѣсьмъ, но только по временамъ и нѣкоторымъ, да будеть анаеемъ“⁽²⁾! Послѣ этихъ словъ не остается никакого сомнѣнія, что когда римская церковь требуетъ,

(¹) *Gratiae fructum nulla res impeditre possit, nisi, quod ea (sacraenta) suscipiunt, se ipsos tanto bono fraudare, et Spiritui Sancto velint obsistere.* Cathech. roman. p. II. c. 1. q. 16.

(²) *Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper, et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si rite ea suscipiant, sed aliquando, et aliquibus; anathema sit.* Concil. Trident. sess. VII. de sacrament. can. 7.

чтобы приступающіе къ таинствамъ не полагали препятствія дѣйствіямъ благодати; то при этомъ вовсе не подразумѣвается, что для спасительного дѣйствія таинствъ нужна вѣра пріемлющаго, необходима положительная готовность къ принятию благодатныхъ даровъ, т. е. доброе внутреннее настроение, а не отсутствие только препятствій дѣйствіямъ Св. Духа. Если бы достойное, съ вѣрою и добрымъ настроениемъ, принятие таинствъ католичество считало необходимымъ и существеннымъ условиемъ спасительного дѣйствія ихъ; то въ послѣднемъ изъ приведенныхъ опредѣлений тридентскому собору сказать объ этомъ было всего уместнѣе. Опредѣление говорить именно объ условіяхъ спасительного дѣйствія таинствъ. И однакоже соборъ избѣгаетъ сказать, что для спасительного дѣйствія таинствъ необходимо достойное принятие ихъ; подобно майнцскимъ отцамъ, онъ настаиваетъ только на правильномъ принятии ихъ, т. е. законномъ совершенніи⁽¹⁾. Чтобы устранить нападенія протестантовъ на opus operatum, особенно много усердія приложилъ Балларминъ. Онъ старался придать этому учению такую форму и такой видъ, чтобы можно было предотвратить упрекъ въ томъ, что римская церковь по отношенію къ спасительному дѣйствію таинствъ не даетъ места личной, вѣрѣ человѣка. Но и его попытка осталась безуспешною и неудовлетворительною. Балларминъ дѣйствительно даетъ место личной вѣрѣ человѣка, но такое ничтожное и несущественное, что схоластическая теорія о совершенно пассивномъ отношеніи вѣрующихъ къ дѣйствіямъ благодати господствуютъ и въ его воззрѣніяхъ. „Относительно того, что такое opus operatum, слѣдуетъ, говорить онъ, замѣтить, что оправданіе, которое получаютъ приступающіе къ таинствамъ, зависитъ отъ совокупнаго дѣйствія (конкур-

(1) Впрочемъ изключеніе изъ общаго правила тридентскій соборъ является же отношенію къ евхаристіи и испанію. Сесс. XIII. cap. VII. sess. XIV. cap. IV.

речіці) многихъ условій; для этого необходимы имено со стороны Бога—воля на употребленіе извѣстной, подлежащей чувствамъ, вещи; со стороны Христа—страданія Его; со стороны совершилеля—воля, власть и добрая совѣсть; со стороны приемлющаго (тайнство)—воля, вѣра и покаяніе; наконецъ со стороны таинства—самое виѣшнее дѣйствіе, которое слагается изъ надлежащаго употребленія матеріи и формы". Итакъ знаменитый кардиналъ ясно и опредѣленно говоритъ, что для спасительного дѣйствія таинствъ, между другими условіями, необходима и личная вѣра приемлющаго. Но онъ говоритъ это только затѣмъ, чтобы тотчасъ же отказаться отъ своихъ собственныхъ словъ. Смѣшивая дѣйствительность таинствъ съ ихъ спасительнымъ дѣйствіемъ, Беллярминъ къ только-что приведеннымъ слогамъ присовокупляетъ: „Впрочемъ, изъ всѣхъ условій, тѣ, что активно, собственно и инструментально производить (это относится къ дѣйствительности таинства) благодать оправдавія, есть единственно виѣшнее дѣйствіе, изъ которого состоить таинство, и это-то называется opus operatum, принимая operatum въ смыслѣ passive, такъ что выраженіе: таинство сообщаетъ (а это—къ спасительному дѣйствію) благодать ex opere operato совершенно равносильно выраженію: таинство сообщаетъ благодать въ силу самого сакраментального дѣйствія, отъ Бога установленнаго, а не по заслугѣ совершилеля или приступающаго къ таинству.... Отъ взрослыхъ, продолжаетъ Беллярминъ, опять запутывая и затѣмня свою рѣчь смышеніемъ покятій о дѣйствительности и спасительномъ дѣйствіи таинствъ; отъ взрослыхъ необходимо требуется воля, вѣра и покаяніе, какъ личное расположеніе, а не какъ активная причина; потому что вѣра и покаяніе не производятъ (дѣйствительность таинствъ) сакраментальной благодати и не даютъ таинствамъ свойственной имъ дѣйственности; они только устраниютъ препятствія, которыя могли бы помѣшать дѣйственности таинствъ. Поэтому отъ дѣтей вѣра и покаяніе не требуются и онъ

получаютъ (спасительное дѣйствіе) оправданіе и безъ этого⁽¹⁾. Усилія Беллярмина едвали когда - нибудь имѣли меньшій успѣхъ, чѣмъ въ этой попыткѣ оправдать теорію объ opus operatum и удалить возбуждаемыя ею соблазны. Онъ требуетъ отъ приступающихъ къ таинствамъ вѣры, какъ необходимаго условія для получения благодати. Но это вѣто значитъ, что человѣкъ долженъ имѣть положительное доброе настроеніе и воспитывать въ себѣ готовность къ принятію благодатныхъ даровъ. Это значитъ только то, что въ приемлющемъ таинство не должно быть положительного противленія Св. Духу. По воззрѣніямъ Беллярмина, сакраментальная благодать дѣйствуетъ въ человѣкѣ сама по себѣ, безъ всякоаго съ его стороны участія. Если бы для этого требовалось участіе самого человѣка, то таинства не были бы спасительны для дѣтей, отъ которыхъ не требуется ни вѣры, ни покаянія.

(¹) *Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrent, nimisrum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; ex parte suscipientis, voluntatem, fidem et poenitentiam; denique ex parte sacramenti, ipsam actionem externam, quae consurgit ex debita applicatione materiae et formae. Caeterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis, vel suscipientis.... Voluntas, fides et poenitentia in suscipienti adulto necessario requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae; non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebns fit justificatio. Bellarmin, De sacrament. I. II. c. 1. op. t. III. p. 108. 109.*

віз, аргументируетъ ученый кардиналъ, забывая, что недостатокъ вѣры у дѣтей, при принятіи ими таинствъ, восполняется и замѣняется вѣрою родителей, воспріемниковъ и т. п. лицъ, на которыхъ лежитъ волееніе о дѣтихъ. Смысль этого послѣдняго аргумента таковъ: дѣти не могутъ ни противиться дѣйствіямъ сакраментальной благодати, ни воспитать въ себѣ готовности и стремленій къ принятію ея; поэтому требование вѣры отъ взрослыхъ значить только то, что, для спасительного дѣйствія въ нихъ таинствъ, необходимо, чтобы они находились въ состояніи, подобномъ дѣтскому; вѣть надобности, чтобы они воспитывали въ себѣ готовность къ принятію благодати, восприимчивость къ ея дарамъ, необходимо и совершенно достаточно только одно, чтобы они не противились ей сознательно.

Новый для римской церкви поводъ къ переесмотру и исправленію теоріи обѣ орис орегатум представили янсенистскіе споры. Однакоже и на этотъ разъ католичество обнаружило тенденцію оставаться при воззрѣніяхъ, установленныхъ средневѣковыми богословами. Янсенистскій богословъ Амвросій Арнольдъ написалъ книгу: *De frequente communione*, въ которой доказывалось, что недостойное вкушение тѣла и крови Христовыхъ не только не приноситъ душевной пользы, но и служить даже человѣку во осужденіе. Но іезуиты не хотѣли согласиться съ этимъ, также какъ не соглашались съ янсенистами и по другимъ предметамъ. Они напали на книгу Арнольда и въ противоположность янсенистамъ доказывали, что спасительное дѣйствіе таинствъ находится въ такой тѣсной и неизбѣжной связи съ вѣщнею стороною ихъ, что уже одно простое принятіе таинства, помимо внутренняго настроенія приемлющаго, угодно Богу и для человѣка полезно и спасительно⁽¹⁾. Янсенисты старались также

(1) *Mahrheineke, Symbolik.* 173. 174. *Herzog*, XIII. 253.

съузить понятіе opus operatum, и доказывали, что opus operatum не можетъ имѣть другаго значенія, кроме того, что дѣйствительность таинствъ не зависитъ отъ достоинства или заслуги совершилеля. Но іезуиты отвѣчали на это, что соединять такой смыслъ съ opus operatum нельзя, что оно имѣеть болѣе обширное значеніе, что съ нимъ соединяется и та мысль, что таинства производятъ свойственное имъ благодатное дѣйствіе въ душѣ человѣка, независимо отъ внутренняго настроенія пріемлющихъ⁽¹⁾. Янсенисты дѣйствительно хотѣли навязать католическому миру такое пониманіе opus operatum, которое трудно было примирить съ давними традиціями латинства и съ фактами прошлыхъ вѣковъ. Вселенское ученіе о томъ, что дѣйствительность таинствъ не зависитъ отъ достоинствъ совершилеля, въ римской церкви съ давнихъ порь находилось въ забвленіи и подвергалось неоднократнымъ нарушеніямъ. Съ конца VIII вѣка тамъ немало было случаевъ, когда кассировались посвященія нѣкоторыхъ папъ и епископовъ, именно потому, что эти папы и епископы признаваемы были людьми недостойными; при чёмъ рукоположенныхъ ими принуждали къ новому посвященію, вопреки постоянному ученію Церкви, что никто не рукополагается въ тотъ же сантъ вторично. „Первый такой случай быть въ 769 году, когда папа Константинъ II, утвердившійся на престолѣ вооруженною рукою и владѣвшій имъ въ продолженіи тринадцати мѣсяцевъ, былъ осльнѣпленъ и низложенъ, послѣ чего были объявлены недѣйствительными всѣ его посвященія. Но особенно рѣзкій фактъ въ этомъ родѣ случился въ концѣ девятаго столѣтія, когда послѣ смерти папы Формова, вслѣдствіе объявленія недѣйствительными всѣхъ посвященій, совершенныхъ имъ въ пятилѣтнее папствованіе, вся итальянская церковь пришла въ крайнее замѣшательство и родилось всеоб-

(1) Herzog, XIII. 253.

шее сомнѣніе: существуютъ ли еще въ Италии таинства? Современникъ Алексий говоритъ: черезъ это всеобщее постриженіе, разстриженіе и вновь постриженіе (ordinatio, exordinatio et superordinatio) въ Римѣ дошло до того, что вотъ уже около двадцати лѣтъ, какъ въ Италии потухла христіанская религія. Папы и соборы рѣшали то за, то противъ дѣйствительности посвященій, и въ Римѣ въ то время очевидно лишились всякаго яснаго сознанія относительно ученія о посвященіи. Отъ имени тѣхъ многочисленныхъ священниковъ и епископовъ, церковное существование которыхъ было вопросомъ вслѣдствіе рѣшеній Стефана VIII и Сергія III, Алексий требуетъ справедливаго разслѣдованія въ вселенскомъ соборѣ, который могъ бы еще уладить эту, промывленную папами, путаницу. Но этотъ соборъ не состоялся, и догматическое невѣдѣніе и пуганица такъ и остались въ Римѣ⁽¹⁾. Въ одиннадцатомъ вѣкѣ открылась великая борьба противъ симоніи. Снова объявлено было много посвященій недѣйствительными и начались перепосвященія. „Это произошло въ слѣдствіе двоякаго ложнаго заключенія, что симонія (или получение и преподаніе священства за деньги) есть ересь, а ересь дѣлаетъ посвященіе недѣйствительнымъ. Вредъ, который папы причинили этимъ, былъ безмѣрный, ибо тогда, во всей Италии, было весьма мало священниковъ и епископовъ, которые были бы непричастны симонію; такъ что миллионы мірянъ были введены въ заблужденіе касательно таинствъ, которыхъ они приняли изъ рукъ клира, не имѣющаго дѣйствительнаго посвященія. Споръ и вражда между народомъ и священниками проникла даже въ деревни; почти не было исхода изъ этого лабиринта всеобщаго религіознаго сомнѣнія и прерваннаго или разрушеннаго преемства въ рукоположеніи. Однакожъ этого было недостаточно.. Папа Урбакъ II объявилъ: „если бы при посвященіи

(1) Акты, 76. 77.

даже не было никакой симонії, то все же оно недѣйствительно, такъ какъ совершено епископомъ заряженнымъ симонію".... *Иннокентій II* сдѣлалъ II латеранскій соборъ совиновникомъ своего ложнаго мнѣнія, по которому онъ объявилъ начтожными посвященія тѣхъ епископовъ, которые держали сторону большинствомъ кардиналовъ избраннаго, но еще прежде умершаго папы *Анаклета*; это есть актъ церковнало произвола и въ тоже время еретическое возарзвіе, которое не можетъ быть прокрыто даже тѣмъ предлогомъ, какимъ прикрывались прежнія переносвященія, т. е. отвращеніемъ къ симонії" (¹). Всѣ эти факты

(¹) *Лиус*, 311—313. Борьба противъ симонії свидѣтельствуетъ съ одной стороны о той неумолимой честотичности римскихъ епископовъ, съ какою они старались искоренить великое зло, проинешие на западѣ въ самое, такъ сказать, внутреннее святылище церковныхъ таинствъ. Но съ другой стороны она свидѣтельствуетъ и о глубокомъ помраченіи въ Римѣ догматическихъ преданій. Каноническія постановленія вселенской Церкви виновныхъ въ симонії повелѣваютъ «извергать», «подвергать лишенію степени», дѣлаютъ «чуждыми достоинства или должностіи» (Апост. пр. 29; IV всел. соб. пр 2; VI всел. 22; VII всел. 5. 19; Васил. всел. 90). Значитъ нельзя подвергать сомнѣнію дѣйствительность рукоположеній даже и по отношенію къ виновныхъ въ симонії. Если бы, по выражу Церкви, рукоположеніе не издѣлъ было недѣйствительнымъ; то не могло бы имѣть места и повелѣніе лишить виновныхъ въ симонії священнаго достоинства или степени; потому что у нихъ отнималось бы то, чего они и не имѣли. Еще несвообразѣе со вселенскими преданіями объявлять недѣйствительность таинства даже въ такихъ случаяхъ, когда при рукоположеніи не было никакой симонії. Лицъ, получившихъ свой санъ законными путями, т. е. безъ купли, Церковь никогда не повелѣвала даже лишать церковнаго достоинства, хотя бы рукоположившій ихъ епископъ, по отношенію къ другимъ лицамъ, и виновенъ былъ въ симонії. Но верхомъ отступлений римской церкви отъ древнееврейской служатъ факты переносвященія, которое каноническими правилами воспрещено строго (Апост. пр. 68; Каро соб. 36. 59). Священство можетъ быть снято съ недостойнаго, за что грѣхи и

показываютъ, что вселенское учение о дѣйствительности таинствъ независимо отъ достоинствъ совершил-
теля въ римской церкви было забыто, что надъ ними восторжествовали другія понятія и другія воззрѣнія. Исторія католичества въ послѣдующіе вѣка не пред-
ставляетъ фактовъ, подобныхъ приведенныхъ. Однакоже учение о дѣйствительности таинствъ независимо отъ достоинствъ совершил-
теля понималось католиками сбыв-
чиво и, такъ сказать, не получило у нихъ надлежа-
щей устойчивости, потому что спутано было съ учени-
емъ о спасительномъ дѣйствіи таинствъ.

Такимъ образомъ католичество убиваетъ жизнь христіанской души, вносить въ эту жизнь мертвящее начало. Оно хочетъ питать душу только вѣшними де-
ревоніями, которые сообщаютъ благодать помимо и
независимо отъ его внутренняго настроенія. Оно за-
было о духѣ и сердцѣ вѣрующаго, и въ этомъ суще-
ственнѣйшій недостатокъ теоріи opus operatum. Такой же недостатокъ имѣеть и весь строй католического богослуженія. Припомните инструментальную музыку и
изключительное употребленіе латинскаго языка. И адѣсь выражалось тоже грубое, чисто вѣшнее пониманіе благодатныхъ воздѣйствій Божества на человѣка. „Вой-
дите въ римскій храмъ. Молитва каждого сливаются ли въ одну, общую молитву? Голосъ хора есть ли вы-
раженіе мысли всѣхъ? Нѣтъ; адѣсь человѣкъ остается одинокимъ передъ молитвою; ибо отъ него не требуется, чтобы онъ ее понималъ и мысленно на нее отзывался. Все богослуженіе остается для него чѣмъ-то вѣшнимъ; онъ въ немъ не участникъ. Онъ только при-
сутствуетъ при немъ, но бездѣйственно. Церковное правительство молится на своемъ, правительственный языкѣ; ради какой нужды позволять подданнымъ при-
иѣшиватъ свои голоса и мысли къ разговору прави-

преступленіемъ; но не можетъ быть другаго рукоположенія имъ прежде, ни послѣ снятія первого; потому что подобаетъ списко-
пу безъ порока быти (Тит. 1, 7).

тельства съ высшою властью? То, что происходит въ римскихъ храмахъ, имѣло бы видъ пародіи на молитву, если бы не составляло принадлежности цѣлой системы⁽¹⁾. Сущность римско-католического ученія о первобытныхъ совершенствахъ человѣка Беллярминъ весьма характеристично выражаетъ, когда говоритъ, что эти совершенства были пришты и приданы къ дарамъ естественнымъ въ качествѣ особаго благодатнаго дара чисто винѣшнимъ образомъ. Эта характеристика имѣеть полное приложеніе и къ учению католичества о дѣйствіяхъ въ человѣкѣ благодати искупленія.

У латинскихъ писателей въ большомъ ходу мнѣніе, что римское католичество и восточное православіе — два вѣроисповѣдания почти тожественные, что разности между ними касаются только двухъ частныхъ пунктовъ въ системѣ христіанскаго прѣорученія. „Греки, говоритъ *Либерманъ*, содержать съ нами одну и ту же вѣру и въ томъ только разногласяютъ, что не признаютъ приматства римской церкви и говорятъ, что Духъ Святый исходитъ отъ одного Отца. Церковь русская, какъ продолженіе или отрасль греческой, обряды и ученіе приняла отъ послѣдней и доселе еще не допустила никакого измѣненія въ нихъ⁽²⁾. Наирасное самообольщеніе!

H. Бѣлларминъ.

(¹) *Хомяковъ*, Собрани. сочин. II, 102, 103.

(²) *Instit. Theolog.* II, 5.

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ ОТДАНІЯ ПРАЗДНИКА ПАСХИ,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПІ-
СКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВІЯЖСКИМЪ, ПРИ ПОСВѢЩЕНИИ ПА-
СТВЫ ВЪ ГОРОДЪ ЧЕБОКСАРАХЪ, 28 МАЯ 1869 ГОДА.

Христосъ воскресе!

Посѣтие вашъ богоспасаемый градъ, привѣтствую
васъ, братіе возлюбленные, симъ всерадостнымъ при-
вѣтствіемъ христіанскимъ, и цѣлованіе иира Христова
и пастырской любви о Господѣ приношу вамъ. Христо-
стъ воскресе!

Это привѣтствіе, какъ и всѣ пасхальныя пѣсно-
тыя въ честь воскресшаго Господа, мы слышали ны-
нѣ уже въ послѣдній разъ въ настоящемъ году. Нынѣ
Церковь творить отданіе праздника пасхи, послѣ со-
рокадневнаго празднованія онаго. Съ чувствами же-
вѣйшей радости и веселія духовнаго, конечно, всѣ мы
встрѣчали и проводили сей свѣтоносный праздникъ
Христовъ: съ какими мыслями и чувствами прилично
намъ теперь разставаться съ нимъ?

Возблагодаримъ, братіе, первѣе всего отъ всей
души нашей Спасителя Христа—Божію силу и Божію
премудрость,—по безпредѣльной и неизреченной любви

своей даровавшаго памъ, своимъ преславнымъ воскресенiemъ, минувшій всерадостный праздникъ св. пасхи. Не агнецъ безсловесный, испеченный на огнѣ и снѣдаемый, какъ было въ ветхомъ завѣтѣ у израильтянъ, составляетъ нашу пасху: наша пасха—самъ Христосъ Господь, пожранный за насъ на крестѣ и дающій самаго Себя намъ въ снѣдь сладчайшую и спасительную. Воскресенiemъ своимъ изъ мертвыхъ Онъ извѣль насъ не изъ рабства египетскаго, свободилъ не отъ мучительства фараонова и смерти временнай, привель не столпомъ огненнымъ и облачнымъ и не въ земной Ханаанъ, а извѣль изъ рабства грѣху, искупивъ насъ отъ него кровю своею, свободилъ отъ клятвы законныя и осужденія вѣчнаго, бывъ самъ по насъ клятва, разрушилъ тяготѣвшее надъ нами мучительство адово, исхитилъ насъ изъ власти темныхъ діавола и отъ узъ смерти—не только временнай и тѣлесной, но и вѣчной и духовной, и возвратилъ намъ миръ съ Богомъ Отцемъ своимъ небеснымъ и усыновленіе Ему, даровалъ иного житія вѣчнаго начало и вѣрный залогъ безсмертія и воскресенія самой плоти нашей, открылъ путь, подъ водительствомъ самого Духа Божія, въ небесное царствіе, полное не млека и меда, а духовныхъ, вѣчныхъ и нетлѣнныхъ благъ, *ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взыдоша,* какъ говорить апостоль, яже уотови Богъ (1 Кор. 2, 9) всеимъ истинно вѣрующимъ въ Иисуса Христа, любящимъ Его и послѣдующимъ стопамъ Его въ послушаніи Его святымъ заповѣдямъ евангельскимъ.

Такъ за все сіе возблагодаримъ отъ всей луши воскресшаго Господа нашего; возблагодаримъ и Бога Отца, тако возлюбившаго міръ, яко и Сына своею единороднаго даъ есть намъ (Іоан. 3, 16), и скажемъ съ апостоломъ: *благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, иже по мнозѣлъ своей милости порождей насъ во упование живо воскресеніемъ Иисуса Христовимъ отъ мертвыхъ въ наследіе нетъльки и нескверно и неувядаемо, соблюдено на небесахъ* (1 Пет.

1, 3. 4). Возблагодаримъ Христа Спаса нашего и за то, что пасху нашу Онъ даетъ намъ вкушать не съ горькими травами и поспѣшностию, какъ это было древле у израильтянъ, а питая и услаждая душу наши цѣлыхъ сорокъ дней, наипаче же въ свѣтлую седмицу пасхальную, оними прекрасными, полными сладости, отрады и веселія духовнаго, по-истинѣ богоизбранными пѣснопѣніями, въ особенности канономъ пасхального, коимъ столь достойно и богоумдро украсилъ праздникъ св. пасхи преподобный Иоаннъ Дамаскинъ. Поя или слушая сіи священныя пѣснопѣнія, какая душа христіанская не-чувствуетъ въ себѣ радости, подобно апостоламъ, какъ-бы отъ созерцанія предъ собою самого воскресшаго Господа? Чье сердце, подобно какъ у другихъ апостоловъ, шедшихъ въ Эммаусъ, не бѣ горя въ немъ, какъ-бы отъ ощущенія Его благодатнаго присутствія въ церкви святой хотя и невидимаго для очей тѣлесныхъ? А иные и не познавали ли Еgo, подобно тѣмъ же апостоламъ, *въ преломленіи хлѣба* (Лук. 24, 35), т. е. въ причастіи св. таинъ тѣла и крови Его? Ибо неложно и непреложно обѣтование Его—быть всегда съ Церковю своею во всѣ дни до скончанія вѣка и являться очамъ сердца тѣхъ, кои истинно вѣруютъ въ Него и любятъ Его, какъ и поется въ одной изъ пѣсней пасхальнаго канона: „О божественнаго, о любезнаго, о сладчайшаго твоего гласа! съ наимъ бо неложно обѣщался еси быти до скончанія вѣка, Христе, егоже вѣрнія утвержденіе надежды имуще, радуемся“. Всѣ сіи благодатныя ощущенія, какія испытала душа наша въ минувшій праздникъ, сохранимъ, братіе, въ себѣ цѣлыми и навсегда. Утвердимъ въ сердцахъ своихъ самую крѣпкую и живую, постоянную память о воскресшемъ Господѣ. Въ сей памяти заключается для насъ наиболѣшее и самое благонадежное водительство и поспѣшеніе во всѣхъ нашихъ житейскихъ обстоятельствахъ: вразумленіе и просвѣщеніе въ недоумѣніяхъ и сомнѣніяхъ ума нашего, опора въ благихъ намѣреніяхъ и подвигахъ добродѣтели,—

охрана въ искушенияхъ и соблазнахъ грѣха, утѣшеніе и отрада въ скорбяхъ и бѣдствіяхъ жизни. Все сіе съ избыткомъ будемъ мы обрѣтать въ живой памяти о воскресеніи и всегда присущемъ намъ Господѣ. Посему и заповѣдалъ апостолъ Павелъ возлюбленному ученику своему Тимоѳею, говоря: поминай Господа Иисуса Христа, восставшаго отъ мертвыхъ (2 Тим. 2, 8).

Но, братіе, вкусили добраго и свѣтлаго торжества св. пасхи, насладившиесь сего преисполненнаго духовныхъ благъ *пира вѣры*, какъ выражается св. Іоаннъ Златоустъ, и воздавъ за сіе благодареніе Христу Господу, не будемъ думать, что эта пасха есть конецъ всѣхъ нашихъ желаній и стремленій духовныхъ, что лучше и свѣтлѣе ея не можетъ быть праздника для душъ нашихъ. Нѣть! должна настать нѣкогда еще лучшая и совершенѣйшая пасха,—въ то время, когда прейдетъ образъ міра сего, и, по всеобщемъ востаніи изъ гробовъ всѣхъ умершихъ отъ вѣка людей и мгновенномъ измѣненіи оставшихся живыми, силою воскресенія Христа—жизнодавца, и послѣ праведнаго суда Его, наступить новое состояніе всего сущаго, явится *новое небо и новая земля, ихже по обновленію Господню чаемъ*, и откроется царство славы, въ коемъ Христосъ Господь воцарится на вѣки надъ всею тварью и людьми. Ему благоугодившими здѣсь чистою и правою вѣрою и жизнью непорочною и святою. О, эта грядущая пасха Господня, по-истинѣ, несравненно будетъ лучше настоящей. Ибо настоящая земная пасха, какъ ни свѣтла и ни радостна, скоро проходить, и надобно ожидать ждать, когда-то придется она въ будущемъ году, а многие и не дождутся ея: а та пасха—грядущая, небесная — будетъ вѣчна и непроходяща. Здѣсь празднованіе наше неизбѣжно сопрягается съ большою суетою и попеченіями о земномъ и плотскомъ, сопровождается утомленіемъ отъ тяжести тѣла и немощи духа, подавляется нуждами и печалями житейскими, а иногда нерѣдко помрачается и грѣхомъ, съ

коимъ часто у нась проводять св. праздники неблагочестивые христіане: тамъ души наши въ воскресшихъ тѣлахъ, отрѣшившись отъ всего земнаго и грѣховнаго, будуть совершенно свободны отъ сихъ недостатковъ. Въ сей земной пасхѣ услаждаются души наши въ св. церкви богоугоднымъ служенiemъ и пѣсноопѣваниемъ, но — человѣческимъ: тамъ услышимъ мы совмѣстное съ человѣками сладчайшее и немолчное пѣніе во славу пресвятой Троицы самихъ ангеловъ и всѣхъ горныхъ силъ. Въ сей пасхѣ мы удостаиваемся ощущать и созерцать съ собою Господа воскресшаго, но лишь сквозь тусклое стекло вѣры и гаданія: тамъ узримъ Его самыми очами воскресшаго тѣла нашего, лицемъ къ лицу, яко же есть, какъ говорить апостоль, *и возрадуется сердце наше, и радости нашей никтоже возмѣтъ отъ насъ* (Иоан. 16, 22). Здѣсь мы вкушаемъ плоды живоноснаго и спасительного воскресенія Христова, но только въ нѣкоторыхъ малыхъ начаткахъ. И съ грѣхомъ, отъ коего освободилъ нась Христосъ, и съ діаволомъ, державу коего разрушилъ крестомъ своимъ, и съ смертію, которую упразднилъ востаніемъ своимъ, намъ надобно еще вести непрестанную и трудную борьбу, доколѣ, силою благодати воскресшаго Господа, побѣдимъ ихъ въ себѣ самихъ и усвоимъ себѣ какъ должно оправданіе отъ грѣха, обновленіе, новую жизнь, дарованную Иисусомъ Христомъ, и прочіе благодатные дары Христовы; а смерти все же должны будемъ мы отдать непреяжный долгъ, сложивъ рано или поздно тѣло свое во гробъ. Тамъ — въ грядущей и небесной пасхѣ Господней — и грѣхъ и вся сила вражія и самый адъ — царство сатаны и смерть совершенно упразднятся для душъ праведныхъ, которыхъ за крѣпкую вѣру, за чистую любовь къ Себѣ, за подвиги въ добродѣтели и непорочной жизни, за вѣрное и неуклонное послѣдованіе стопамъ своимъ Господь Иисусъ Христосъ, по великой своей милости, сподобитъ войти въ царствіе свое небесное. Къ сей-то грядущей — блаженной — небесной пасхѣ будемъ, возлюбленные, какъ можно чаще

обращаться своими мыслями; къ сему-то великому празднику Господню будемъ готовиться всѣми силами, очищая тщательно себя отъ всякихъ скверны плоти и духа и обогащая себя всякими благими и богоугодными дѣлами, во еже быти намъ святыми и непорочными предъ Богомъ и явитися на страшный судъ Христовъ не козлищами непотребными, а овцами Ему возлюбленными. Сей пасхи будемъ чаять и желать всѣмъ сердцемъ и молиться сими словами одной изъ пасхальныхъ пѣсней: „О пасха велия и священѣйшая, Христе, о мудростѣ и Словѣ Божій и сило! Подавай намъ истїе Тебѣ причащатися въ невечернемъ дни царствія твоего“. Аминь.

О ТАИНСТВѢ СВ. ПРИЧАЩЕНИЯ, ПО УЧЕНИЮ СТАРООБРЯДЦЕВЪ БЕЗПОВЩИНСКАГО СОГЛАСІЯ.

ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦІЯ, ЧИТАННАЯ ВЪ КАЗАНИ 26 ФЕВРАЛЯ
1871 ГОДА.

Два года назадъ я предлагалъ здѣсь чтеніе о томъ, имѣютъ ли старообрядцы безпоповщинскаго согласія таинство исповѣди,—таинство необходимое нужное для спасенія. Разобравъ многія свидѣтельства и примѣры, приводимые старообрядцами этого согласія, а также пересмотрѣвъ и многія другія свидѣтельства свящ. книгъ, мы пришли тогда къ тому заключенію, что таинства этого у старообрядцевъ нѣтъ, потому что исповѣдь предъ лицемъ неосвященнымъ не сопровождается и не можетъ сопровождаться разрѣшеніемъ грѣховъ отъ имени Божія, разрѣшеніемъ, которое составляется одну изъ существенныхъ частей таинства покаянія, такъ какъ въ немъ-то и сообщается благодать очищенія. Дѣйствіе, произведенное тогдашимъ чтеніемъ, какъ и естественно, сколько я слышалъ, было различно. Одни вполнѣ соглашались съ приводимыми мною доказательствами и моими заключеніями; другіе хотѣли представить свои возраженія; третья...

обвиняли насъ въ подлогѣ, именно: выслушивая читаемыя нами выдержки изъ старыхъ книгъ, очевидно, для нихъ непріятныя, и не зная, чтѣ сказать противъ нихъ, они говорили, что книги - то у насъ новые, а только въ старыхъ переплетахъ. Можно только пожалѣть о такихъ людяхъ. Наконецъ четвертые, не говоря ничего противъ того, чтѣ было сказано, замѣчали, что обѣ этомъ давнѣмъ-давно они уже знали, что имъ хотѣлось бы послушать, чтѣ сказалъ бы я, напр. о треперстїи; другими словами, они не придавали особаго значенія предмету, о которомъ шла рѣчь. На этомъ мнѣніи стоитъ нѣсколько остановиться. Правда, вопросъ о треперстїи весьма важенъ для старообрядцевъ, какъ такой, изъ за котораго они бѣгутъ отъ Церкви; но весьма важно узнатъ также и то, въ какомъ состояніи находятся эти бѣгущіе отъ Церкви люди, каково ихъ „древнее благочестіе“, та ли у нихъ церковная практика, тѣ ли даже вѣрованія и взгляды относительно существенныхъ въ дѣлѣ спасенія предметовъ, какіе содержались русскою Церковью во времена первыхъ пяти патріарховъ. Да, вопросъ этотъ заставляетъ серьезно и глубоко призадуматься старообрядцевъ надъ своимъ положеніемъ. Поэтому я опять рѣшился избрать для чтенія предметъ изъ безноловицкой догматики. Таинство причащенія тѣла и кро-ви Христовой есть одно изъ важнѣйшихъ средствъ въ дѣлѣ спасенія; не даромъ принятіе его на нашемъ народномъ языкѣ называется исполненіемъ христіанскаго долга, не даромъ каждый изъ насъ старается, хотя однажды въ годъ, удостоиться онаго, не даромъ оно составляло и составляетъ вапутствіе при переходѣ изъ настоящей жизни въ будущую. Такое убѣждѣніе въ важности этого таинства основывается на непоколебимыхъ и несомнѣнныхъ основаніяхъ божественнаго Писанія. Христосъ Спаситель называетъ его хлѣбомъ животнымъ, сшедшими съ небеси. Если крещеніе возрождаетъ человѣка, то причащеніе питаетъ его; родившись, безъ хлѣба жить нельзя. И какое чудное это

питаніе! Чрезъ него, по выраженію св. Златоуста, мы становимся „едино тѣло со Христомъ и уды отъ костей тѣла Его, не токмо по любви, но и вещю самою въ Его плоть обращаемся и соединяемся съ Нимъ яко тѣло съ главою. Кровь же Его душъ нашихъ избавленіе; тою омывается душа, тою украшается, тою распalaется“ (*). „Смѣшеніе странно, и выше слова бываетъ, замѣчаетъ Феофилактъ болгарскій въ благовѣстномъ евангелии, имже быти Богу въ насть и намъ въ Бозѣ пребывать“ (†).

Старообрядцы безпоповщинского согласія не рѣшаются опровергать такое высокое значение таинства причащенія. Въ сочиненіяхъ знаменитыхъ безпоповщинскихъ учителей важность его признается вполнѣ. „Христосъ Спаситель нашъ пречистыми своими устами, читаемъ въ „Поморскихъ отвѣтахъ“, глаголеть: ядый мою плоть и пий мою кровь со Мною пребывающими и Азъ во немъ. Иоан. гл. 6. зач. 24. Сія словеса Христа Бога нашего елико всякаго достовѣрства и благоговѣйнаго почитанія достойна суть, толико и прилежнаго во тщаніи исполненія требовательна: во еже всякому всегда причастнику быти животворящія плоти и крови Господни, во освященіе души и тѣла, въ наслѣдіе живота вѣчнаго“ (‡). Тѣже слова буквально повторяетъ и авторъ „Меча духовнаго“, съ присовокупленіемъ еще болѣе рѣшительныхъ словъ Христовыхъ: аще не смысль плоти Сына человѣческаго и не пісъ крови Его, жиата не имате во себѣ“ (§), а также выраженія Большаго катихизиса, что „крещеніе, покаяніе и причащеніе сице нужно потребни суть всякому во спасеніе, да спасется яко же корабль въ препытайтіе глубины морскія, безъ нихъ же ни единъ спастися мо-

(*) Толк. на ев. отъ Иоан. и правоуч. 46.

(†) Благов. на ев. Иоан. зач. 24.

(‡) Отв. 104. рук. библ. пр. Григорія. № 38. л. 374 об.

(§) Рук. библ. пр. Григорія. № 47. л. 475.

жеть“⁽¹⁾). Тоже повторяется во многихъ другихъ безпоповицкихъ сочиненіяхъ.

Но признавая таинство причащенія настолько необходимымъ въ дѣлѣ спасенія, старообрядцы безпоповицкаго согласія, ясно, не могутъ совершать его по неимѣнію лицъ освященныхъ. Спрашивается: чѣмъ и какъ успокаиваются они свою совѣсть въ этомъ вопросѣ? Какъ выпутываются ихъ учителя изъ тѣхъ возраженій, которая естественно возникаютъ въ головѣ каждого мыслящаго человѣка, и какое излагаютъ ученіе относительно этого святѣйшаго таинства?

Дѣйствительно, едвали ученіе о какомъ другомъ таинствѣ представляло такія затрудненія для безпоповицкихъ учителей, какъ ученіе о таинствѣ причащенія. Имъ предстояло одно изъ двухъ: или отнести таинство причащенія къ числу таинствъ не „потребно нужныхъ для спасенія“ и сказать прямо, что и безъ него можно спастись, какъ напр. безъ таинства миропомазанія, котораго безпоповцы не имѣютъ, или предоставить право совершать его лицу неосвященному. Первое противорѣчило бы положительному ученію слова Божія; второе для самыхъ безпоповцевъ не могло не казаться величайшимъ святотатствомъ. Самое лучшее, быть можетъ, было бы молчать до поры до времени. Но молчать было не возможно: предметъ такъ важенъ самъ по себѣ, что могъ наводить на вопросъ всякаго старообрядца, и съ другой стороны еще въ первой четверти 18 ст. его предлагалъ уже поморской общинѣ извѣстный посланный на Выгъ миссионеръ іеромонахъ Неофитъ. Нужно было что-нибудь отвѣтить. Съ первѣнствомъ человѣка, вызваннаго на трудный отвѣтъ противъ его желанія, съ нѣкоторою туманностью писателя, обладающаго изворотливымъ разсудкомъ, авторъ „Поморскихъ отвѣтовъ“ приступаетъ

(1) Тамже, л. 480. снес. Бол. катих. л. 215 об.

къ его рѣшенію. Онъ не хочѣтъ прямо и открыто заявить, что не считаетъ таинства причащенія „потребно нужднымъ для спасенія“, а съ другой стороны со-знаетъ невозможность усвоить право на совершение его мѣрянину; но при этомъ онъ старается ослабить первое положеніе и найти выходъ изъ послѣдняго. Онъ начинаетъ издалека. „Въ святой каѳолической Церкви, говорить онъ, устроеніе причащающихся требуетъ раздѣльно обрѣтаться. Первіи, иже усты и сердцемъ въ чистѣй совѣсти пріемлють животворящее тѣло и свя-тую кровь Христову“. И причащеніе это совершается двоякимъ образомъ: „овіи во святѣй церкви, на свя-тѣй литургії причащаются; овіи же отъ священника православнаго вземше часть животворящихъ тайнъ, у себя держать, и егда восхотять причащаются.... Другіе, иже благословныхъ ради винъ не имѣющіе гдѣ причаститися.... чрезъ вѣру и усердіе духовнѣ прича-щаются плоти и крови Христовы. Третіи суть едины-ми токмо устами причащающіяся иже недостойнѣ ко святому команію приходять, которіи не токмо не по-лучаютъ благодати Божіей, но паче большее осужде-ніе пріимутъ“. Это разсужденіе сочинитель „Поморскихъ отвѣтовъ“ привелъ съ тою цѣллю, чтобы сдѣлать два слѣдующія заключенія: 1) „аще кто отъ древнеправо-славна священника пріиметъ животворящія тайны, у себѣ содергитъ, яко отъ самаго онаго собою прича-щается“; 2) „аще кто сихъ не имѣеть, вѣру все-усердну, желаніе огнепально, и житіе добродѣтельно распостираеть, со слезами Господеви Богу моляся, тоя святыни не лишился: чрезъ сія средства изряд-ная тоаждѣ благодати, тоаждѣ сладости духовныя по-лучаетъ безъ всякаго сомнѣнія“⁽¹⁾. Такимъ образомъ Денисовъ, не отвергая, повидимому, значенія святѣй-шаго таинства, а равно и признавая невозможность совершать его въ средѣ беззоповщинскаго общества,

(1) Пом. отв. л. 381 об. и 382.

нашель возможность съ одной стороны пользоваться онымъ и безпоповцу чрезъ потреблениe запасныхъ даровъ, а съ другой—чрезъ впру всеусердну, чрезъ желание огнепально получать туже самую благодатъ, туже сладость духовную безъ всякаго сомнѣнія. Быть можетъ, знаменитый учитель безпоповства и не имѣль самъ сомнѣнія, но послѣдователи его, какъ кажется, не слишкомъ твердо были убѣждены въ томъ, что вѣра можетъ замѣнить св. причастіе, что одно желаніе можетъ сообщить туже самую благодать прискрепленія единенія со Христомъ, какая преподается въ таинствѣ причащенія. По крайней мѣрѣ безпоповицкая практика 18 ст. ясно показываетъ это. Безпоповцы всѣми мѣрами старались о томъ, чтобы имѣть возможность видимо причащаться; да и самъ Денисовъ не безъ практической же цѣли упомянулъ о запасныхъ дарахъ, хотя подобное упоминаніе можетъ казаться весьма страннымъ въ 1720 году, когда прошло уже слишкомъ 50 лѣтъ послѣ образования раскола и не менѣе 25 лѣтъ существованія безпоповицкаго согласія. Но дѣло въ томъ, что искій старецъ Авраамій, выходецъ изъ Соловецкаго монастыря, или кто-то другой принесъ запасные св. дары въ Поморье; но такъ какъ количество ихъ не могло быть достаточнымъ для всѣхъ безпоповцевъ на многие годы, и они должны были испоѣдаться, то, по свидѣтельству Андрея Ioannova, писателя не безизвѣстнаго и старообрядцамъ, поморяне, „разведя въ новой квашнѣ тѣсто, и всыпавъ въ оное оставшееся крошки своего агнца, испекли новые хлѣбы, которые отъ вложенныхъ крохъ и сдѣлались будто-бы новомъ евхаристію“ (1). Свидѣтельство Ioannova имѣетъ полное значеніе достовѣрной истины; такъ какъ этотъ писатель родился и выросъ среди старообрядцевъ єедосѣвскаго согласія, былъ однимъ изъ видныхъ прихожанъ московскаго Преображенскаго клад-

(1) Поли. историч. изв. изд. 4-е. стр. 103.

б лица, къ нему съ уваженіемъ относился самъ патріархъ старообрядчества Илья Алексѣевъ Ковылинъ, наконецъ онъ засталъ еще то время, когда многіе изъ московскихъ безпоповцевъ употребляли выговское причастіе. Не смотря на совершенную незаконность подобнаго причастія, такъ странно приготовленаго, незаконность, признанную впослѣдствіи самими старообрядцами, поморцы 18 стол. признавали оное за святое и истинное и съ чувствомъ превосходства предъ другими безпоповцами, говорили: „нашъ монастырь, т. е. выговской, и по нынѣ имѣть въ себѣ древнюю, бывшую во времена благочестія евхаристію, изъ Соловецкой киновіи принесенную“ (¹). На эту-то евхаристію, по всей вѣроятности, и намекалъ сочинитель „Поморскихъ отвѣтовъ“, когда разсуждалъ о различіи между совершеніемъ евхаристіи и ея потребленіемъ и о возможности послѣдняго и въ средѣ безпоповцевъ. Какъ бы то ни было, но почти до конца 18 стол. безпоповцы старались запасаться такою евхаристіею, чтобы ею напутствовать себя, по крайней мѣрѣ, при смертномъ часѣ; за нее „пригоршнями сыпались рубли“ въ выговскій скитъ; ее покупали не только послѣдователи поморского согласія, но и єедосѣвцы; въ 1791 году въ Москвѣ были еще лица, владѣвшія ею (²). Такимъ образомъ до самого конца 18 стол. въ средѣ безпоповцевъ наряду съ ученіемъ о духовномъ причащеніи существовало также и вѣщее, видимое причащеніе, хотя совершенно незаконное. Такая двойственность ученія и самой практики служить яснымъ знакомъ того, что ученіе о духовномъ причащеніи, о получении чрезъ вѣру и огнепальное желаніе той же самой благодати, какая сообщается въ таинствѣ евхаристіи, не представлялось тогда вполнѣ основательнымъ и самимъ старообрядцамъ; иначе не зачѣмъ, ко-

(¹) Тамже.

(²) Смотр. Христ. чт. 1863 г. май. стр. 15 и дал.

нечто, было бы и прибѣгать къ причащенню видимому, столь странно составленному. Это видимое причастіе, будучи незаконнымъ и сомнительнымъ, такъ какъ истинное тѣло и кровь Христова, по словамъ Никона Черногорца, остаются до тѣхъ поръ, „доколѣ видъ хлѣба и вина цѣль пребываетъ“, — породило сомнѣнія и споры на Преображенскомъ кладбищѣ въ концѣ 18 ст., такъ что по выражению лѣтописца—старообрядца „миръ единовѣрныхъ поколебался и церковное исполненіе разрушающееся“. Вслѣдствіе этого въ 1791 году, мѣсяца февраля въ 19-й и 20-й день, происходили собранія єедосѣвцевъ по поводу вопроса о таинствѣ причастія, „подъ видомъ хлѣба и вина совершаемаго“, на которыхъ было положено, хотя и не произносить хулы на это причастіе, такъ какъ никто изъ прежде бывшихъ отцевъ не дерзнулъ его хулить, но и не утверждать сего по причинѣ „отдаленности тайны сей дѣйствителей, сирѣть священниковъ древнихъ скончавшихся“. Поэтому члены єедосѣвскаго собранія тѣхъ, кои имѣли измыщенное причастіе, „совѣтнически упросихомъ вручить сю тайну на церковное храненіе“. При этомъ послѣдователямъ єедосѣвства было объяснено, что „за лишенiemъ божественныя сел въ видѣ хлѣба и вина совершаemыя тайны“ можно получить всѣ дары, сообщаемые св. евхаристію, чрезъ одно „огнепальное тоя желаніе“ (¹).

Такимъ образомъ съ теченiemъ времени ученіе Денисова о причащенніи запасными дарами было совершенно оставлено безпоповцами и окончательно утвердились ученіе о томъ, что можно спастись и безъ видимаго причащеннія, и получить его благодать чрезъ одно огнепальное желаніе. Это ученіе содержится и въ наше время среди безпоповцевъ, хотя нелишне замѣтить, что въ нѣкоторыхъ безпоповицкихъ соглашеніяхъ причащенню стараются придать все-таки нѣкоторую видимую сторону; такъ напр. странники, или

(¹) Тамже, стр. 17 и даz.

бѣгуны говорять о себѣ: „принимаю на каждый день тѣло Христово и бессмертнаго источника вкушаю, си-
рѣчъ каждый день трапезу поставляю и въ показан-
ное время обѣдаю. Законнику свято есть, кую пищу
ви поставить, хотя былѣ и зелѣ крѣпко, и то въ тѣ-
ло и кровь Христову обращается“ (¹). Странность и
кощувственность подобнаго ученія очевидна, но оно
имѣть смыслъ, какъ возраженіе, какъ протестъ про-
тивъ ученія о духовномъ причащеніи. Трудно въ са-
момъ дѣлѣ представить, что я причащаюсь тѣла и
крови Христовой, т. е. предметовъ вещественныхъ,—
хотя и подъ другимъ видомъ,—какъ-то духовно, неви-
димо, однимъ только желаніемъ, и вотъ учитель стран-
нической секты хочетъ соединить причащеніе съ чѣмъ-
нибудь чувственнымъ, видимымъ, и говоритъ, что онъ
причащается подъ видомъ обыкновеннаго принятія пи-
щи. Какъ бы то, впрочемъ, ни было, но мы должны
остановиться подробнѣе на ученіи о духовномъ прича-
щеніи, такъ какъ оно принимается громаднымъ боль-
шинствомъ безпоповцевъ.

Какъ ни разсуждай, какія выраженія ни приду-
мыvай, во ясно съ первого же взгляда, что это ученіе
въ сущности есть уже отвержение *тайства* прича-
щенія. Таинство есть такое дѣйствіе, въ которомъ
подъ видимымъ какимъ-либо дѣйствіемъ сообщается не-
видимая благодать (²); слѣдовательно таинства прича-
щенія нельзя раздѣлять такъ, какъ раздѣляли „По-
морскіе отвѣты“; духовное причащеніе собственно уже
не таинство, такъ какъ въ немъ неѣть видимой сторо-
ны. И сами старообрядцы дѣйствительно сознаются
въ этомъ. Нѣкто Яковъ В. Холинъ, московскій купецъ
и „славный, по выраженію Павла Любопытнаго, учи-
тель єедосіанекой церкви въ Петрополѣ и Ригѣ“, въ
своемъ сочиненіи „о сокрытии священныхъ пастырей“
прямо замѣчаетъ, что они (старообрядцы) пребываютъ

(¹) Разглагольствія тюменскаго еграницка.

(²) Больш. катих. л. 304.

теперь „при двою истинныхъ тайнахъ — крещеніи и покаяніи, что тайны причащенія они не имѣютъ“⁽¹⁾.

На основаніи этого, самый вопросъ мы можемъ поставить прямѣе: можно ли спастись безъ *таинства*, т. е. безъ чувственного причащенія? Когда Спаситель говорилъ, что Онъ вѣрюющимъ въ Него дастъ хлѣбъ животный, ядущій отъ котораго будетъ имѣть животъ вѣчный, и когда Онъ училъ о необходимости причащенія этого животнаго хлѣба⁽²⁾, то Онъ разумѣлъ таинство причатенія, т. е. причащеніе чувственное, которое и установивъ преподаль въ первый разъ своимъ ученикамъ на тайной вечери⁽³⁾. Старообрядцы не возвражаютъ противъ этого; ихъ основанія въ пользу мысли о духовномъ причащеніи и противъ должностного значенія чувственного причащенія другія. И въ настоящемъ случаѣ, какъ и во всѣхъ другихъ подобныхъ, безпоповщинскіе учители въ подтвержденіе своихъ мнѣній приводятъ во 1-хъ нѣкоторые частные случаи изъ церковной жизни. Начиная съ „Поморскихъ отвѣтовъ“ и кончая новѣйшими безпоповщинскими произведеніями, мы находимъ указанія на то, что многіе святые спаслись безъ причащенія св. таинъ. „Воззри токмо въ древнія времена, читаемъ въ Мечѣ духовномъ, посмотри въ прошедшія лѣта и аbie не неимаши уразумѣти, колици преподобнii мужіе, колици пустынноожителіе во удаленіи отъ всея вселенныя жительствующе въ пустыняхъ не причащахуся чувственнѣ животворящія плоти и крови Христовы, обаче святы и богоугодни суть и нынѣ на небесѣхъ насыщаются лицезрѣвія Божія“⁽⁴⁾. За тѣмъ въ разныхъ сочиненіяхъ слѣдуютъ перечисленія немалочисленныхъ именъ изъ сонма прославленныхъ Богомъ святыхъ.... Таковы изъ преподобныхъ: Павель єивейскій, Петръ аѳонскій, Маркъ

⁽¹⁾ Рук. библ. пр. Григ. № 59. л. 24.

⁽²⁾ Іоан. гл. 6.

⁽³⁾ Больш. катех. л. 309.

⁽⁴⁾ Мечѣ дух. рукоп. библ. пр. Григор. л. 483 и 484.

еракскій, Феофанъ автіохійскій, Малхъ, Іоаннъ, Марія-египетская, Феоктиста, Февронія и другія; изъ св. мучениковъ: Евпсихій, Есперь, Варваръ и Зоя, Патернуфій, Коцрій, Александръ, Емеліанъ, Кирикъ и Уліта, Гликерія, Говеддай, Порфирій, Филимонъ и Калиникъ, дочь царя Траяна Дросида, Марина и наконецъ благоразумный разбойникъ⁽¹⁾). Видно, съ какимъ большими тщаніемъ и трудомъ сообщали эти прімѣры изъ житій святыхъ беспоповицінськіе писатели, не стѣснившися помѣстить въ число ихъ даже благоразумнаго разбойника, который, безъ сомнінія, и крещенъ не былъ. Обращаясь прежде всего къ историческому ихъ значенію, мы должны замѣтить, что только относительно св. мученицы Дросиды (память ея празднуется 22 марта) и св. мученика Александра (память его іюля 9) можно съ достовѣрностю утверждать, что они вовсе не причащались св. таинѣ;— а эту послѣднюю мысль собственно и необходимо доказывать беспоповцамъ, такъ какъ они *никогда* не причащаются. Но св. мученикъ Александръ не былъ даже и крещенъ, потому что послѣ исповѣданія себя христіаниномъ былъ въ тотъ же день и замученъ⁽²⁾; св. же мученица Дросида, дочь царя Траяна по крещеніи жила только 7 дней и не имѣла возможности причаститься тѣла и крови Христовой⁽³⁾. Что же касается остальныхъ, то хотя въ житіяхъ ихъ и не упоминается прямо о ихъ причащеніи, но это молчаніе никакъ не даетъ еще права заключать, что они дѣйствительно не причащались. „Обычай есть божествен-

(1) Всѣ эти святые перечислены въ «Поморскихъ отвѣтахъ» и въ одномъ изъ новѣйшихъ сборниковъ подъ названіемъ «Ісусъ Христосъ есть основаніе Церкви», заключающемъ въ себѣ сто главъ, и написанномъ Евѳимомъ Гр. Переvoциковымъ въ то время, когда онъ былъ еще послѣдователемъ Спасова согласія. Въ первомъ сочиненіи си. отв. 104; въ послѣднемъ гл. 29 и 30.

(2) См. Прологъ іюля 9 день.

(3) Четь-Мин. марта 22 день.

ному Писанию, говорить преподобный Иосифъ волоцкій, еже святыхъ житія и повѣсти писати. И нужнѣйшая вещи писанию предавати, ненужная же мимо тещи. Ничто же бо нужнѣйши есть божественного крещенія и причащенія св. Христовыхъ тайнъ; но во иножайшихъ житіяхъ апостольскихъ и мученическихъ и отеческихъ не явлено есть о семъ. Еда убо не вси крещени быша, или не вси причащахуся апостоли и мученицы и преподобніи отцы наши? Ей, вси убо крестиша и вси причащахуся. Но сего ради списателю умолчаша о семъ, вѣдяще, яко не нужно есть о сихъ писати⁽¹⁾. Наконецъ о св. Марії египетской⁽²⁾ и св. Феоктистѣ⁽³⁾ несомнѣнно известно, что онѣ удостоились принятія св. тайнъ.

Такимъ образомъ, примѣры изъ житій святыхъ, приводимые безпоповціи писателями, въ историческомъ отношеніи не могутъ быть признаны вполнѣ вѣрными, а отсюда и общая мысль безпоповцевъ, что *многіе* святые мученики и преподобные подвижники спаслись безъ причащенія св. тайнъ, оказывается слишкомъ преувеличеною. Удаляясь въ пустыни ради подвиговъ благочестія, преподобные вовсе не такъ равнодушно смотрѣли на необходимость причащенія, какъ хотятъ представить это безпоповцы. И при великихъ своихъ подвигахъ, они не думали, что можно довольствоваться только однимъ желаніемъ причащенія, и замѣнять его своею вѣрою и добрыми дѣлами, — несмотря на то, что дѣла ихъ были действительно высоки. Извѣстно, что въ древней Церкви былъ весьма распространенный обычай у восточныхъ христіанъ „ра-

⁽¹⁾ Слово II о иноческомъ житіи.

⁽²⁾ Прологъ, апр. 1 дня, напечатанный въ 1644 г. при а. Иосифѣ, читаемъ: «....горданъ прешедши, причастивши отъ св. Зосимы» (л. 175).

⁽³⁾ Преп. Феоктиста передъ смертю причастилась св. тайна, принесенная ей по ея просьбѣ отъ некоего ловца. Прологъ ноября 9 дня.

ди случаевъ различныхъ носити при себѣ евхаристію“. Обычай этотъ, по свидѣтельству Баронія, существовалъ еще и въ 9 вѣкѣ ⁽¹⁾). Подобно всѣмъ христіанамъ и св. подвижники удалявшися въ пустыни запасались также св. евхаристію. По свидѣтельству св. Василія великаго, „всі, иже по пустынямъ иночествующіе, и идѣже нѣсть священника, причащеніе свое о себѣ держаще, причащаются“ ⁽²⁾; и Симеонъ солунскій разсказываетъ, что „нѣкіимъ пустынникамъ сущимъ и не обрѣтающимся іереомъ, отъ архіерея попушаются преждеосвященная имѣти въ чванцѣ, и во время нужды отъ нихъ тѣмъ причащатися со всякимъ благоговѣніемъ“ ⁽³⁾). Другое же, гдѣ была возможность, призывали къ себѣ священниковъ, или ходили въ ближайшія церкви и тамъ причащались. Преп. Пахомій великий (память его мая 15-го) призывалъ въ праздничный день пресвитера, „единаго отъ близкихъ, яже въ весѣхъ“, для совершенія службы и для причащенія. Къ преп. Марку (память марта 10-го), 30 лѣтъ безвыходно пребывавшему въ кельѣ, пресвитеръ имѣль обычай приходить и преподавать ему св. тайны. О двухъ братьяхъ отшельникахъ, память которыхъ празднуется 12 декабря, сказано, что они въ пустынѣ ни къ кому не ходили, но токмо „въ церковь хождаста пріяти общеніе“. Обо всемъ этомъ можно читать въ прологахъ. Съ неменьшою ревностію искали причащенія св. таинъ и святые мученики; они смотрѣли на него, какъ на необходимую принадлежность христіанина; „како христіанинъ безъ литургіи быти можетъ“, говорилъ мученикъ Феликсъ ⁽⁴⁾; поэтому и они носили съ собою запасные св. дары и причащались ими предъ мученіями и смертію. „Въ концѣ 3-го вѣка, рассказы-

⁽¹⁾ Баров. годъ 816. л. 914 об.

⁽²⁾ См. Ник. Черногор. слов. 53.

⁽³⁾ Сим. солунск. отв. на 41 вопр. Газр. м. пентапольскаго. л. 345.

⁽⁴⁾ Бароній, лѣто 803.

ваетъ Бароній, въ жилищѣ св. мученицы Доминики и гемонъ нашелъ кадильницу глиняную и свѣщу, и ковчежецъ, въ немже бѣ св. жертва“⁽¹⁾. Заключенные въ темницы, они получали св. причастіе чрезъ вѣрныхъ, которые подвергались иногда величайшимъ опасностямъ со стороны язычниковъ; въ случаѣ же невозможности получить св. дары, заключенные — если между ними были священники — сами иногда совершили литургію и причащались. Извѣстенъ разсказъ, какъ священникъ Лукіанъ, прикованный къ полу въ лежачемъ положеніи на спинѣ, на груди своей принесъ св. жертву, отъ которой и причастились тѣ, которые были заключены вмѣстѣ съ нимъ⁽²⁾.

Кромѣ примѣровъ, безпоповщинскіе учителя приводятъ свидѣтельства въ подтвержденіе той мысли, что можно спастись и безъ причащенія св. таинъ. Свидѣтельствъ этихъ тоже весьма немало, и они двоякаго рода: въ однихъ изъ нихъ говорится о томъ, что въ случаѣ нужды „благословныхъ ради винъ не имѣющимъ гдѣ причаститися чувственно, можно ограничиться однимъ желаніемъ причащенія и спасену быти“⁽³⁾; въ другихъ вообще говорится о духовномъ причащеніи и о духовной жертвѣ. Остановимся на тѣхъ и на другихъ.

Во всѣхъ извѣстныхъ намъ безпоповщинскихъ рукописяхъ приводится посланіе св. Кипріана къ сущимъ въ изгнаніи исповѣдникамъ, не имѣющимъ среди себя священника. „Не имате, писаль онъ, возлюбленная братія ни единаго тщеты во благоговѣніи и вѣрѣ, яко тамо въ сіе время священницы Божія приношенія и жертву (или литургію) совершати не можете; пожрите

(¹) Бароній, № 293. л. 180.

(²) Рассказъ этотъ передается въ актахъ мучениковъ; см. Христ. чтен. 1864 года, апрѣль, стр. 403 и даље. Здѣсь же рассказывается, какъ одинъ юный христіанинъ, по имени Тарцизій, съ опасностію жизни доставилъ въ темницу св. дары.

(³) См. напр. Мечь духовн. л. 488 обор.

въ жертву духъ сокрушенъ, сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничтожить; сю же жертву Богу непрестанно воздаете день и нощъ, и сами есте жертва жива и свята (якоже пишеть апостолъ) въ тѣлесахъ вашихъ⁽¹⁾). За тѣмъ указываютъ на слова блаженнаго Августина, который, утѣшая людей, не имѣющихъ возможности причаститься, говорить: „вѣруй, яль еси и причастился еси“⁽²⁾; — на сочиненіе Григорія филаделфійскаго о 7-ми церковныхъ тайнахъ, въ которомъ говорится, что „евхаристіи аще и не сподобится кто нужды нѣкоя ради, спасенъ быти можетъ“⁽³⁾; и наконецъ ссылаются на книгу „Діалогисмъ“, напечатанную въ Кіевѣ въ 1714 году, на „Жезль правленія“ и „Камень вѣры“, т. е. на сочиненія уже новопечатныя, или — какъ выражается авторъ сочиненія „о скрытіи свящ. пастырей“ — на „свидѣтельства отъ враговъ“⁽⁴⁾. Въ этихъ сочиненіяхъ говорится тоже самое, что и у Григорія филаделфійскаго. На основаніи всѣхъ этихъ свидѣтельствъ „Мечь духовный“ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: „аще убо св. церковь не отрицасть желающимъ, но не могущимъ, нѣкія ради вины благословный, устами причаститися, спасеніе получить, та же како, противоборствуя всей каѳолической Церкви, дерзающи отрицательнѣ глаголати, яко невозможно есть не причаствущи спастися“⁽⁵⁾.

(1) См. Пом. отв. 104. Мечь духовн. ч. 3, гл. 4, л. 489.
«О скрытіи свящ. пастырей л. 18. Столгавъ л. 55.

(2) О скрытіи свящ. пастырей л. 23 об. Новое сочиненіе «Обрядовцы церковнаго іерархичества»; оно извѣстно намъ по разбору, сделанному Павломъ прусскимъ; см. Душ. чт. 1870 года, марта стр. 175 и журналъ «Истина» 1870 года кн. 16. Свидѣтельство бл. Августина приводится и въ «Камень вѣры» Стефана Яворского въ подтвержденіе той мысли, что, въ случаѣ невозможности, можно и не причащаться.

(3) См. Мечь духовн. л. 490. Столгавъ гл. 28. л. 52.

(4) О скрытіи свящ. паст., рукопись, л. 13—14.

(5) л. 490 обор. Тоже повторяется и въ рукописи, известной подъ именемъ «Отвѣтовъ на 27 вопросовъ раскольника»,

Свидѣтельства , приводимыя здѣсь безпоповцами, справедливы и мы вовсе не думаемъ противоречить „всей каѳолической церкви“, хотя свидѣтельство св. Кипріана невполнѣ прямо относится къ предмету, оно говорить о неимѣніи священниковъ , но не говорить о томъ, были ли у означенныхъ исповѣдниковъ запасные св. дары, а послѣднія сочиненія не имѣютъ большаго церковнаго авторитета, не только для старообрядцевъ, но и для насъ, такъ какъ они не составляютъ символическихъ (т. е. строгого церковныхъ) книгъ. Но оставимъ эти тонкости и обратимся прямо къ разъясненію означенныхъ свидѣтельствъ. Дѣйствительно, и въ Большомъ катихизисѣ сказано, что безъ таинства причащенія „ни единъ спастися можетъ, разве аще не возможетъ употреблять вожделевъ оное“ ('). Какой же смыслъ, какое значеніе имѣютъ всѣ означенныя свидѣтельства, а равно и примѣры двухъ святыхъ, относительно коихъ достовѣрно извѣстно, что они не причащались?—Не болѣе, какъ значеніе рѣдкихъ, исключительныхъ случаевъ. Господь установилъ въ Церкви извѣстный порядокъ, сообщилъ ей извѣстныя божественные средства спасенія, или, какъ говорять старообрядцы, положилъ въ Церкви законы „обдергные“, но въ тоже время Онъ допустилъ и законы „смотрительные“, т. е. изключенія въ случаѣ невозможности выполнить первые. Но могутъ ли эти изключенія когда-нибудь простираться на всѣхъ людей, на всю Церковь?—Никогда, потому что въ такомъ случаѣ изключеніе стало бы уже правиломъ, а правило потеряло всякий смыслъ; вслѣдствіе же этого разрушились бы „обдергные“ законы Церкви, ея порядокъ и богоустановленное устройство, и твердая надежда на спасеніе была бы поколеблена. Объяснимъ это примѣромъ.

написанной въ концѣ 18 стол. и представляющей отвѣты безпоповца на вопросы поповца. Рукоп. библ. пр. Григ. № 33, отв. 16.

(') Больш. катих. л. 307 обор.

Господь положил солнце на тверди небеснѣй, чтобы оно свѣтило людямъ и согрѣвало землю; вотъ общий „облержный“ законъ; но это солнце нерѣдко скрывается отъ глазъ нашихъ, заслоненное густыми облачами,—это изключение; ясно, что оно не вредить общему течению природы; но чтѣ вышло бы, если бы это изключение сдѣлалось постояннымъ, если бы намъ совсѣмъ перестало свѣтить солнце, и не намъ только, во и всей землѣ?... Тогда нарушился бы порядокъ земной жизни и уничтожился бы законъ Творца, чтобы свѣтить ему (т. е. солнцу) на тверди небеснѣй. Такъ въ мірѣ физическомъ, во вѣтшней природѣ, такъ же и въ мірѣ нравственномъ, въ обществѣ людей. Ремесленникъ, послѣ тяжелыхъ, утомительныхъ дней, говорить: „сегодня и отдохнуть можно“, и никто его не осуждаетъ за это; послѣ дня отдыха онъ принимается за дѣло съ свѣжими силами. Но что сказали бы вы, если бы онъ сказалъ и на другой день „и сегодня можно отдохнуть“, и на слѣдующій день тоже самое, такъ что не трудъ, а отдыхъ сдѣлался бы для него постояннымъ? Вы назвали бы такого человѣка прагднѣмъ, негоднымъ. А что если бы на основаніи такихъ соображеній, что можно отдохнуть сегодня, все ремесленники стали бы только отдыхать? Тоже наконецъ и въ мірѣ благодатномъ, въ жизни Церкви. Св. мученикъ Александръ не былъ крещенъ, можно ли на основаніи этого доказывать, что и всѣ могутъ не креститься, и быть спасены? Св. Федоръ жиловинъ (Прол. авг. 28) крещенъ былъ въ сирійской пустынѣ пескомъ, слѣдуетъ ли отсюда, что и вообще можно креститься пескомъ вѣсто воды? Предъ такимъ выводомъ ужаснутся, я думаю, и сами старообрядцы. Щѣлые сотни можно подыскать подобныхъ примѣровъ, но мысль ихъ ясна, и мысль эта та, что нѣтъ, какъ и говорять, правила безъ изключения, но изключение никогда не можетъ быть правиломъ, а отсюда и частный, единичный случай никогда не можетъ служить основаніемъ для общаго теченія жизни. Между тѣмъ беспоповцы это именно и

дѣлаютъ, когда на изключительныхъ случаяхъ хотять основать свое учение. Христосъ Спаситель сказалъ: *аще не сищте плоти Сына человѣческаго, и не піеме крови Его, живота не имате въ себѣ.* Но въ нѣкоторыхъ священныхъ книгахъ сказано, что по нуждѣ можно и не причащаться. Какъ примирить то и другое?—Не иначе, какъ первое признавъ общимъ правиломъ, а послѣднее возможнымъ въ рѣдкихъ случаяхъ изключеніемъ. На это указываетъ и самое выраженіе въ приведенныхъ свидѣтельствахъ „по нуждѣ“, а также и церковная практика того времени, когда свидѣтельства эти писались. Извѣстно, что тогда и мысли ни у кого не являлось, чтобы возможность не причащаться можно было распространить на всю жизнь и на всѣхъ. Такимъ образомъ, безпоповцы, распространивъ изключение не на тѣхъ, или другихъ частныхъ лицъ, а на всѣхъ вообще, на всю, по ихъ понятію, церковь, нарушили общій порядокъ церковной жизни;—законъ Спасителя уже остался безъ примѣненія, попранъ, уничтоженъ ими. А Христосъ Спаситель сказалъ: *доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна юта, или ни одна черта не прейдетъ изъ закона* (¹).

Сами старообрядцы понимаютъ, кажется, что на свидѣтельствахъ, имѣющихъ лишь изключительный характеръ, нельзя обосновывать положительное учение. По крайней мѣрѣ, почти во всѣхъ безпоповскихъ рукописяхъ, за изключениемъ развѣ „Поморскихъ отвѣтовъ“, наряду съ ними мы встрѣчаемъ немало другихъ, въ которыхъ уже не въ видѣ изключенія, а положительнымъ образомъ говорится о духовномъ причащеніи, о духовной жертвѣ, или, какъ выражается „Мечѣ духовный“, о томъ, что „кійждо христіанинъ можетъ по мѣрѣ вѣры и добродѣтелей духовнаго закалати агнца Божія и насыщатися Іусомъ“ (л. 192 и далѣе). Въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ безпоповцевъ,

(¹) Мате. гл. 6, ст. 18, по русск. переводу.

напр. „О скрытіи священныхъ пастырей“, написанномъ Яковомъ В. Холинымъ, и въ недавно появившемся сочиненіи, подъ названіемъ: „Обрядовцы церковнаго іерархичества“,—доказательства первого рода вовсё уже не приводятся.

Самое замѣчательное и болѣе другихъ близкое къ вопросу свидѣтельство въ этомъ родѣ заимствовано изъ „Благовѣстника“ Феофилакта болгарскаго въ толкованіи на 24 зач. Ioанна: „и ты можеша не токмо по тайному причащенію ясти и пити плоть и кровь Владычню, но и по иному образу, ибо плоть ясть кто егда по дѣти проходитъ дѣйственное“⁽¹⁾. Какъ понять это мѣсто? Значить ли оно, что можно какъ кому угодно причащаться—или таинственно, или духовно; что послѣднее всегда можетъ замѣнить первое? Или такомъ толкованіи мы неизбѣжно станемъ въ противорѣчіе съ словами Спасителя о необходимости причащенія св. таинства, въ чувственномъ видѣ преподаваго на тайной вечери, гдѣ Онъ заповѣдалъ творить *сіе*, т. е. чувственное причащеніе, въ Его воспоминаніе⁽²⁾. Обращаясь за тѣмъ къ другимъ словамъ блаж. Феофилакта, въ томъ же толкованіи, мы приходимъ къ полному убѣждѣнію, что онъ вовсё не думалъ сказать, что причащеніемъ духовнымъ чрезъ вѣру и добрыя дѣла можно замѣнить видимое причащеніе тѣла и крови. Объясняя известныя слова Спасителя о хлѣбѣ животномъ, ядый отъ котораго не умираетъ, онъ прямо заключаетъ, что здѣсь говорится „о тайнѣи“ (т. е. о таинственномъ, видимомъ) причащеніи, что это „тайное причащеніе есть *обычно*“, и что оно такъ необходимо, что „*и путь иначе* (т. е. нельзя иначе) *жизни имѣти*“, а отсюда познаемъ, заключаетъ онъ, величество тайны причащенія⁽³⁾.

(1) Смотр. Мечь духовн. л. 493. Стоглавъ гл. 31. Обрядовцы церковнаго іерархичества; см. Душепол. чтеніе, 1870 г. мартъ, стр. 173.

(2) Лук. гл. 22, ст. 19. 1 Корине. 11 гл. 25 ст.

(3) Благов. старопеч. изд. 1648 г. л. 103—104.

Такимъ образомъ, изъ рассматриваемаго мѣста нель-
зя сдѣлать вывода въ пользу ученія безпоповцевъ о
томъ, что можно обходиться и безъ таинства причаще-
нія, замѣнивъ его вѣрою и добрыми дѣлами.

Безпоповицкіе писатели вообще очень много
распространяются по этому поводу о значеніи вѣры,
любви и добрыхъ дѣлъ, въ которыхъ видятъ они и
жертву духовную, приносимую человѣкомъ, и способъ
соединенія его со Христомъ. „Пожрите жертву прав-
ды, говорять они словами псалма, уповайте на Госпо-
да. Можеші сю жертву приносити присно, самъ бы-
ти священникъ, и жертвенникъ, и олтарь, и ножъ, и
овча, и огнь; тако умная и духовная жертва“ (слова
толковой псалтири). „Егда обрящемъ любовь, хлѣбомъ
небеснымъ питаемся и укрѣпляемся..... небесный хлѣбъ
есть Христосъ“ (слова св. Исаака сирина). „Потщи-
ся, о брате, дондеже время есть, возвлюби Бога отъ
всехъ души своея, буди церковь Божія и вселится въ
тѣ Богъ вышній“ (слова св. Евфрема сирина) (1). „При-
частницы выходитъ Христу, пще убо начатокъ соста-
ва, т. е. по толкованію св. Златоуста, вѣру, еюже со-
ставихомся и родихомся, даже до конца известно
держимъ“ (2), и др. въ этомъ ротѣ. Правда, вѣра и
любовь необходимы для спасенія; нѣть словъ, что
чрезъ нихъ мы соединяемся съ Богомъ. Аще кто лю-
битъ мя, говоритъ Спаситель. и слово мое соблюдетъ,
и Отецъ мой возлюбитъ его и къ нему пріидемъ и
обитѣль у него сотворимъ. Но изключаетъ ли это не-
обходимость соединенія со Христомъ чрезъ таинства? Нисколько. Объяснямъ это примѣромъ. Для поддер-
жавія нашей жизни необходимы пища, питье, воздухъ,
свѣтъ. Положимъ, что кто-либо сталъ бы намъ гово-
рить о томъ только, что для здоровья необходимы свѣ-

(1) Эти свидѣтельства приводятся въ «Стоглавѣ» гл. 28,
л. 52 и дал.

(2) Обрядовцы церковн. юрархич. см. Душепол. чт. 1870 г.
мартъ, стр. 172.

жая пища и питье, слѣдовало ли бы отсюда, что воздухъ онъ считалъ не необходимымъ? И какъ бы назвали мы того человѣка, который сталъ бы на основаніи этого утверждать, что можно жить и безъ воздуха, что пища и питье могутъ замѣнить его? Такъ точно и для поддержанія духовной жизни, для соединенія съ Богомъ необходимы вѣра, любовь съ ея дѣлами, и св. отцы говорятъ здѣсь объ этомъ предметѣ, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы таинства они считали уже не необходимыми и думали, что вѣра и дѣла могутъ замѣнить тайну причащенія. Это видно и изъ самыхъ отеческихъ свидѣтельствъ. Вотъ одно мѣсто изъ св. Евфрема сиринъ, которое, къ удивленію, мы встрѣтили въ числѣ доказательствъ въ безпоповщинскомъ сборникѣ⁽¹⁾. Св. Евфремъ сиринъ пишетъ въ словѣ III: „заблуждающе въ горахъ, якоже звѣріе питаеми, совершени суть и исполнени правды; заповѣда хранять, тепли суще вѣрою“ и т. д. Но считали ли эти благочестивые люди, что достаточно одной теплой вѣры? А вотъ дальше: „егда же предстанутъ честніи священницы св. трапезъ службу принести, тѣи первїи простираютъ руки своя пріемлюще съ вѣрою тѣла Владыки“. Преп. Марія египетская, въ теченіи многихъ лѣтъ подвизавшаяся въ Іорданской пустынѣ, удостоившаяся даже силы чудотворенія (она перепила Іорданъ, какъ по суху), вотъ что говорила Зосимѣ: „въ св. великий четвертокъ, въ вечеръ таинственный Христовы вечери, возми отъ животворящаго тѣла и крови Христа Бога нашего въ сосудъ святой, привнеси сіе и пожди мя на оной странѣ Іордана.... усердно я желаю и молю тя, не презри моего моленія“. И мы знаемъ, что Зосима исполнилъ оное⁽²⁾.

Все, чтѣ мы сказали здѣсь о приводимыхъ безпоповцами свидѣтельствахъ, о значеніи вѣры и любви,

⁽¹⁾ Стоглавъ гл. 28, л. 54.

⁽²⁾ Четь-Мин. 1 апр. нам. 1853 г. л. 11.

слѣдует сказати и о значеніи жертвы духовной, приносимой Господу каждымъ истиннымъ христіаниномъ. Эта жертва опять ничуть не изключаетъ жертвы безкровной, таинственной, на алтаряхъ церковныхъ приносимой; и это тѣмъ болѣе, что жертва тѣла и крови Христовой безмѣрно выше нашей внутренней жертвы. Поэтому-то „Толковый апостоль“, говоря, что Богъ вмѣсто жертвъ древнихъ іудейскихъ „нарече себѣ ину жертву любезну“, заключаетъ, что „сего словеси никако невозможно разумѣти ни о жертвѣ хвалы и коей иной жертвѣ нашей внутренней, ибо ни едина та жертва нѣсть чиста предъ лицемъ Божіимъ“. „Сія“ (т. е. любезная Богу жертва), повторяется опять далѣе, „нѣсть жертва хвалы, ни сокрушенаго сердца, ни молитвы, ни милостыни. Сіи бо не суть новая жертвы, ибо быша въ древнемъ законѣ и новѣмъ, но имѣемъ едину жертву нову, въ законѣ древнемъ никогда не бывшую, тѣло и кровь Господню“ (¹). Тоже и въ Кирилловой книгѣ, почти тѣмиже самыми словами (²). Такимъ образомъ выходитъ слѣдующее заключеніе: по поводу вопроса о необходимости таинства причащенія говорить о томъ, что мы можемъ быть причастницы Христу чрезъ вѣру и добрыя дѣла, значитъ говорить о двухъ различныхъ предметахъ; — послѣдняя мысль ничуть не ослабляетъ всего значенія первой. Скажу болѣе, она предполагаетъ ее; участіе въ таинствахъ и подкрепляеть нашу вѣру и возврѣваетъ нашу любовь, благодать въ нихъ сообщаемая и даетъ силы къ дѣланию добра. Поэтому въ молитвѣ предъ св. причащеніемъ Церковь и влагаетъ въ наши уста слово прошенія: „да будуть ми святая сія въ дерзновеніе и любовь, яже къ Тебѣ“; а въ молитвѣ по причащеніи читаемъ: „даждь быти симъ и мнѣ.... въ вѣру непостыдну, въ любовь нелицемѣрну.... во исполненіе заповѣдей твоихъ“. Вотъ почему благочестивые люди, великие по-

(¹) Толк. апост. л. 544 и 545.

(²) Кир. кни. л. 78 об.:

движники никогда не пренебрегали имъ, но всемърно старались удостоиться онаго.

И въ этомъ случаѣ они слѣдовали не только благочестивому призыву собственного чувства, но и выполняли прямое требование Церкви. Дѣйствительно, если обратимся къ тѣмъ свидѣтельствамъ, которыя прямо касаются таинства причащенія, то увидимъ, сколь необходимымъ считали оное знаменитѣшіе и авторитетнѣшіе пастыри православной Церкви и ея учители. „Како ли болѣти ми, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ въ бесѣдахъ на Дѣянія апостольскія, егда услышу, яко не пріобіцися кто таинствомъ отшедъ изъ житія сего“... На противъ, продолжаетъ онъ, „подобаше веселитися и ликовствовати и радоватися и вѣнчаннымъ быти другому таинствамъ пріобщающемуся“⁽¹⁾). „Иже церкви Божія и причастія св. Христовыхъ таинъ удаляютъ себя, говоритъ св. Кириллъ александрійскій, врази Божіи бывають и бѣсомъ друзья“⁽²⁾). „Аще кто и чистъ живя въ покаяніи, читаемъ въ книгѣ, называемой „Златоустъ“, а не приемлетъ таинъ Христовыхъ, не можетъ спастися“⁽³⁾. Матвѣй іерусалимскій всѣхъ не причащающихся называетъ „еретиками“⁽⁴⁾. „Не можно есть христіанину именоватися, говоритъ препод. Іосифъ волоколамскій, аще не будетъ крещень, или не причащается Христовыхъ таинъ“⁽⁵⁾. Антоній, патріархъ Царя-града, писалъ о стригольникахъ, что „они убиваютъ людей, удаляя ихъ отъ причастія“⁽⁶⁾. Симеонъ, архіепископъ фессаноникскій, замѣ-

⁽¹⁾ Бесѣд. на Дѣян. св. апост. печ. 1624 г. въ Кіевѣ, стр. 15.

⁽²⁾ Слово, начинающееся словами: «Боюся смерти».... см. Соборн. напечат. въ 1647 г. при п. Іосифѣ, л. 118.

⁽³⁾ Книга «Златоустъ», печат. въ Почаевѣ въ 1795 г. Слово въ 5 нед. поста, л. 139.

⁽⁴⁾ Правильщикъ, рукопись, составъ I, гл. 2.

⁽⁵⁾ Просвѣтитель, сл. II, о иноческомъ житіи.

⁽⁶⁾ См. Четь-Мин. Макарія митр. юль, л. 805.

чаетъ, что неполучившій крещенія и причащенія „вѣчныя жизни не получаетъ: изреченіе бо страшно и на непріемшихъ крещеніе и на неполучившихъ животворящаго общенія“⁽¹⁾). Тоже говорится и въ уважаемыхъ старообрядцами—кнігѣ Кирилловой⁽²⁾ и кнігѣ о вѣрѣ⁽³⁾). Вотъ съ какою рѣшительностю говорятъ о необходимости чувственаго причащенія⁽⁴⁾ церковные учители и этимъ они повторяютъ извѣстную заповѣдь Спасителя: *аще не сиѣсте плоти Сына человѣческаго и не пите крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53).

Но мы и не презираемъ сію заповѣдь, „сіи словеса Господни всякаго благоговѣйнаго почитанія достойны суть“, мы готовы бы первые простирать свои руки для принятія тѣла Владычня, но не можемъ сдѣлать этого, такъ какъ истинная жертва Христова не приносится во всемъ мірѣ. Такъ обыкновенно въ концѣ концовъ говорять старообрядцы безпоповицкаго согласія. Вѣримъ искренности ихъ словъ. Но вотъ вопросъ: можетъ ли быть такое состояніе во всей Церкви, можетъ ли Христомъ установленное разориться? Да, можетъ, отвѣчаютъ безпоповцы. Какія же основанія для такого страннаго заключенія, — вѣдь Церковь „сильнѣе ада“, крѣпче неба“, Спаситель сказалъ, что *вратата адова не одолютъ ей?* Вопросъ очень трудный

⁽¹⁾ Симеона еесс. толкованіе на священный символъ.

⁽²⁾ «Антихристу предотечи суть и помощники, иже строятъ совершенную Христову жертву вездѣ помрачати». Кирилл. кн. л. 37 об.

⁽³⁾ «Аминь, аминь ялюю самъ, аще не сиѣсте плоти Сына человѣческаго и не пите крови Его, живота не имате въ себѣ. Страшенъ отвѣтъ Христовыхъ словесъ... кто не ужаснется отъ вышереченаго запрещенія и не послушаетъ гласа Господна? Развѣ той, иже животъ вѣчный погубити хощетъ». Ка. о вѣрѣ, л. 51.

⁽⁴⁾ Приведенные нами свидѣтельства можно читать у Озерского. г. I, стр. 195—209.

для безпоповцевъ, но учители ихъ не отказываются отвѣтить и на это. Они говорять, святыми отцами предсказано, что въ послѣднее время антихристъ истребить священство и истинную жертву Христову; въ подтвержденіе же этой мысли, они ссылаются главнымъ образомъ на св. Евфрема сирина, на св. Ипполита и на Кириллову книгу.

Не задаваясь разсужденіями о томъ, послѣднее ли теперь время и царствуетъ ли уже антихристъ, мы остановимся собственно на разборѣ послѣдней мысли, т. е. основательно ли мнѣніе безпоповицкихъ учителей, что во времена антихриста христіане останутся безъ приношенія безкровной жертвы, а стало быть и безъ причащенія.

Св. Евфремъ сирий, описывая бѣдствія (въ словѣ 10б), какія постигнутъ Церковь во времена антихриста, говоритъ: „*восплачутся тогда церкви Христовы вся плачомъ великимъ, зане не будетъ службы святыя во олтарѣхъ, ни приношнія*“.
Вотъ, заключаютъ безпоповцы, прямо сказано, что во всѣхъ церквяхъ не будетъ приношенія (разумѣй безкровной жертвы). Но я полагаю, старообрядцы не станутъ настѣнко спорить, если мы скажемъ, что подъ церквами здѣсь разумѣются собственно храмы христіанскіе; на это указываетъ и выраженіе „не будетъ приношенія *во олтарѣхъ*“. Но вотъ, по словамъ того же Евфрема сирина, „*мнози святіи, елико тогда обрящутся... побѣгутъ со тщаниемъ великимъ въ пустыни и скроются въ горахъ и въ вертепахъ*“. Спрашивается: будетъ ли жертва Христова у нихъ,—въ словѣ 10б св. Евфрема обѣ этомъ не говорится ничего? Не будетъ, замѣчаютъ иногда старообрядцы, и быть не можетъ, потому что храмовъ и олтарей не будетъ. Замѣченіе произвольное. Въ первыя времена христіанства не было также особыхъ храмовъ, но кто можетъ сказать, что и приношенія безкровной жертвы тогда не было. А въ книгѣ о вѣрѣ замѣчено, что „*начатокъ Христовой вѣры съ кон-*

цемъ согласуется⁽¹⁾. Не указывается ли уже этимъ, что и во время царствованія послѣдняго антихриста, которое, по свидѣтельству св. Евфрема, „*вскорѣ должно прекратиться*“, а не продолжаться дѣлъя столѣтія, какъ и при началѣ Церкви хотя и не будетъ истинныхъ храмовъ, но приношеніе св. жертвы будетъ?... Но самыи лучшимъ доказательствои этой мысли могутъ служить слова того же св. Евфрема. Въ словѣ 107 онъ прямо говорить, что приношеніе Христовой жертвы „*всемошнныи Его повелѣніемъ бываетъ дондеже пріидетъ*“, какъ и сказано⁽²⁾.

Такимъ образомъ св. Ефремъ не можетъ быть свидѣтелемъ въ пользу безпоповцевъ; скрѣте, онъ говорить противъ нихъ.

Въ томъ же совершенно родѣ и свидѣтельства св. Ипполита изъ слова его „*въ недѣлю мясопустную о скончаніи міра и о антихристѣкъ и о второмъ пришествіи Господа нашего Иисуса Христа*“, находящагося въ великомъ соборникѣ, напечатанномъ въ Москвѣ въ 1647 г. „*Восплачется тогда вся земля.... яко вси уклонишаася отъ Бога и лестцу вѣроваша, прiemше начертаніе сквернаго богоуборца, вмѣсто животворящаго креста Спасова. Восплачутся же и церкви Божія плачъ велиимъ, зане ни приношеніе, ниже кадило совершается, ниже служба богоугодная. Священныя же церкви яко овоюще хранилище будуть и честное тѣло и кровь Христова во днѣхъ онѣхъ не имать явитися*“.

Но прежде всего нельзя умолчать о слѣдующемъ обстоятельствѣ. Два года назадъ вышла въ слѣдѣ книга „*объ Ипполитовомъ словѣ*“ московскаго ученаго археолога К. И. Невоструева. Издатель въ московской синодальной библиотекѣ нашелъ рукопись Иппо-

⁽¹⁾ Книга о вѣрѣ, гл. 20, л. 86. спес. гл. 2, л. 30.

⁽²⁾ С. Ефр. сир. печат. въ Вильнѣ въ 1768 г. съ московскаго издавлія, л. 518 на обор. изъ библ. пр. Григорія № 34.

литова слова „сказание о Христосъ и антихристъ“, написанную уставомъ и относящуюся къ XII или къ началу XIII вѣка. Слово это при нѣкоторыхъ сходствахъ имѣть и весьма много различія съ словомъ помѣщенныемъ въ соборникѣ и, чтò въ настоящемъ слушаѣ важно, въ немъ вовсе нѣтъ того мѣста, которое приводятъ старообрядцы. Изъ историческихъ свидѣтельствъ известно, что св. Ипполитъ писалъ только одно слово объ антихристѣ; спрашивается, которое же изъ нихъ подлинное? Почтенный ученый весьма тщательно и убѣдительно доказываетъ, что найденная древняя рукопись составляетъ подлинное слово св. Ипполита, а помѣщенное въ соборникѣ принадлежитъ кому-то другому. Изъ доказательствъ его я укажу вами на тѣ только, которые болѣе доступны и понятны; именно: въ словѣ помѣщенномъ въ соборникѣ встречаются такія выраженія, которыхъ не могъ употреблять св. Ипполитъ, жившій въ З вѣкѣ по Р. Хр. Такъ напр. въ немъ упоминается о христианскихъ храмахъ, называемыхъ на греческомъ языкѣ *чаос*: „церкви Божіи, якоже простіи храми будуть“, между тѣмъ какъ христианскихъ храмовъ, называемыхъ означеннымъ на греческомъ языкѣ именемъ, во времена св. Ипполита еще не существовало. За тѣмъ тамъ говорится о инонахъ черноризцахъ, или, буквально съ греческаго, монахахъ, тогда какъ выражение *монахъ, черноризецъ* (заимствованное очевидно отъ особой одежды) въ З вѣкѣ тоже не существовало; подвижники, удалявшіеся въ пустыню, носили обыкновенную одежду и назывались не монахами, а аскетами, анахоретами, еремитами, т. е. подвижниками, отшельниками, пустынниками. На основаніи этихъ и многихъ другихъ основаній московский издатель Ипполитова слова заключаетъ, что слово, помѣщенное въ великомъ соборникѣ, принадлежитъ времени болѣе позднему и написано подъ влияниемъ слова св. Ефрема сиринѣ, жившаго уже въ концѣ IV вѣка,—такъ какъ въ немъ находится большое съ послѣднимъ сходство, какъ это видно уже и изъ

приводимаго безпоповцами мѣста; поводомъ же къ его составленію послужило явленіе Магомета и гоненія на христіанскую Церковь, воздвигнутыя отъ магометанъ,— обстоятельства, вслѣдствіе которыхъ христіане считали тогдашнее время послѣднимъ временемъ и въ Магометѣ видѣли антихриста⁽¹⁾.

На этомъ можно было бы здѣсь и остановиться. Но вѣдь старообрядцы не повѣрятъ, пожалуй, изслѣдованіямъ нашихъ ученыхъ; а съ другой стороны слово помѣщеннное въ соборникѣ все-таки имѣть извѣстный авторитетъ, какъ составленное лицемъ православнымъ и употреблявшееся въ Церкви. Поэтому мы готовы остановиться и на приводимомъ безпоповцами свидѣтельствѣ, показать его смыслъ и значеніе.

Собственно новаго здѣсь противъ свидѣтельства св. Ефрема вотъ что: „во днѣхъ онѣхъ тѣло и кровь Христова не имать явитися“. Но можетъ ли это выраженіе доказывать безпоповщинскую мысль? Здѣсь, какъ и у св. Ефрема, описывается состояніе христіанскихъ храмовъ; это показываетъ и самый способъ выраженія: „церкви будуть яко овощное хранилище; чтеніе писаній въ нихъ не услышится“; за тѣмъ самое слово церковь на греческомъ языкѣ выражено такимъ словомъ, которое значитъ собственно храмъ и никогда не означаетъ Церкви въ смыслѣ собранія вѣрующихъ; это слово *tauōs*; послѣднее же всегда означается другимъ словомъ *ēkklesia*. Такимъ образомъ и здѣсь говорится только то, что въ христіанскихъ храмахъ во времена антихриста *тѣло и кровь Христова не имать явитися*. Но слѣдуетъ ли отсюда заключеніе о конечномъ истребленіи св. жертвъ? Не думаю. И въ разбираемомъ словѣ, какъ и въ 105 словѣ св. Ефрема, говорится также о людяхъ, которые избѣжать власти антихриста и скрываютъ въ горахъ и вертепахъ, о людяхъ, которые будутъ слышать божествен-

(1) См. въ сочиненіи г. Невоструева §§ 7—15.

ное Писаніе. Спрашиваемъ опять, будеть ли у нихъ приноситься св. жертва? Нѣть, не будетъ, скажутъ учителя безпоповства? Скажутъ, но не докажутъ, потому что этого здѣсь не говорится. Правда, не говорится и противнаго; но если мы обратимъ вниманіе—кромѣ указанныхъ уже нами свидѣтельствъ св. Ефрема изъ 107 слова—еще на одно сочиненіе, близкое ко времени составленія рассматриваемаго слова, кото-рымъ, быть можетъ, пользовался даже составитель онаго, на сочиненіе весьма уважаемое притомъ старообрядцами, то можемъ сдѣлать весьма достовѣрнымъ заключеніе, что св. Жертва будетъ приноситься и во времена антихриста въ обществѣ истинныхъ христіанъ. Въ толкованіи на Апокалипсисъ Андрея кесарійскаго говорится: „егда дѣйствуяй во антихристѣ діаволь, имже на Церковь ополчится, избраниіи сея (т. е. Церкви) и *верховнѣйшии* побѣгутъ въ пустыни“⁽¹⁾. Старообрядцы, полагаю, согласятся въ томъ, что подъ верховнѣйшими здѣсь разумѣются церковные чины, т. е. епископы, пресвитеры и прочие. А если во времена антихриста будутъ верховные чины, то будетъ и св. жертва.

Изъ сказанного выходитъ, что доказывать на основаніи извѣстнаго мѣста изъ слова, напечатанного въ соборникѣ, конечное прекращеніе Христовой жертвы, и прекращеніе на неопределеннное продолжительное время,— весьма мудрено, тѣмъ болѣе, что и здѣсь, какъ и въ словѣ св. Ефрема ясно говорится, что времена владычества антихриста прекратятся „вскорѣ“.

Наконецъ, третіе свидѣтельство приводить безпоповцы изъ книги Кирилловой, именно, изъ толкованія Стефана Зизанія 15 огласител. слова св. Кирилла іерусалимскаго: „антихристъ прежде пришествія своего учинить, яже *вездѣ* жертвеники и истинную жертву истребить и кумиръ свой на святомъ мѣстѣ поставить“;

(1) Толк. ап. печат. стр. 110. толк. на слова: *и асна побѣжитъ въ пустыню*, гл. 12, ст. 6. . .

„о томъ бо Хрисостомъ (т. е. Златоустъ) св. глаголеть“, добавляетъ Стефанъ Зизаній, и указываетъ „толковый апостолъ“ л. 549 (¹).

Дѣйствительно здѣсь сказано много, даже болѣе, чѣмъ сколько нужно безпоповцамъ, потому что повсюдное истребленіе истинной жертвы отнесено ко времени еще прежде явленія антихриста, въ чемъ, я думаю, и они признаютъ преувеличеніе, ошибку. Дѣйствительно, обращаясь къ толковому апостолу, мы не находимъ тамъ приведенныхъ выражений. На листѣ 549 напечатано: „еще же бѣснующіяся глаголютъ еретици, яко *литоргія есть мерзость Божія*, яже по писанию въ царствѣ антихристовѣ имяше стати на мѣстѣ святыомъ“ (т. е. въ храмѣ). Но „мерзость запустѣнія не есть жертва свята любезна и пріятна Богу, но спустошеніе ея, еже содѣлаетъ антихристъ предъ пришествіемъ Господнимъ (а не своимъ, какъ въ Кирилловой книгѣ),—свой образъ на то мѣсто поставивши“. Такимъ образомъ здѣсь нѣть того, чтѣ говорится въ книгѣ Кирилловой. Если же имѣть въ виду собственно приведенные слова толковаго апостола, то онъ говоритъ не болѣе того, чтѣ мы видѣли и въ разсмотрѣнныхъ нами свидѣтельствахъ, т. е. что жертва опустошена будетъ въ видимыхъ храмахъ и притомъ, „егда будетъ опустошена сія св. жертва, тогда и міръ скончается“ (¹), да и самъ антихристъ не тако „долго пребудетъ, якоже еретици глаголютъ на пастырѣхъ церковныхъ, но токмо толико дней, якоже отъ Даниила речеся, т. е. три лѣта и шесть мѣсяцъ“. Во всемъ этомъ нѣть ли, напротивъ, намека на то, что св. жертва пребудетъ до самого конца міра? Мы говоримъ—намека; а вотъ и совершенно ясное указаніе въ томъ же апостолѣ четырьмя—пятью листами раньше. На листѣ 544 читаемъ: „сія жертва будетъ памятю и обновле-

(¹) Кирилл. кни. л. 32. Свидѣтъ. это приводится въ Стоглавѣ.

(²) Это повторяется и въ Кирилловой книгѣ л. 32 об.

ніемъ въ сердцахъ человѣческихъ жертвы на крестѣ принесенные—страда и смерти Его, яже до скончанія вѣка“; на листѣ 545 — „си есть, (т. е. это есть) та жертва, юже Церковь христіанская, отъ языковъ избранная, приносить по всей вселеній Господу Богу и до скончанія вѣка приносити будетъ тѣло и кровь Господа нашего Иисуса Христа“. Да наконецъ и въ самой Кирилловой книжѣ на л. 351 прямо сказано: „на всякий часъ, по вся лѣта, даже до скончанія міра пречистое тѣло свое и животворящую кровь (Господь нашъ Ісъ Христосъ) ясти уставилъ“.

Такимъ образомъ разобранное мѣсто изъ Кирилловой книги едвали сами безпоповцы могутъ считать достаточнымъ основаніемъ для своего ученія о прекращеніи Христовой жертвы во времена антихриста; такъ какъ оно неточно передаетъ слова толковаго апостола, на который ссылается, и противорѣчитъ другому мѣstu той же Кирилловой книги. Дѣйствительно и изъ сочиненій безпоповщинскихъ учителей оно приводится только въ „Стоглавѣ“; ни „Мечь духовный“, ни „Отвѣты на 27 вопросовъ“, ни сочиненіе „о скрытии священныхъ пастырей“ о немъ не упоминаютъ.

Насколько шатки и неопределены приводимыя безпоповцами свидѣтельства о прекращеніи Христовой жертвы, настолько ясны и рѣшительны указанія св. отцевъ относительно вѣчнаго, имѣющаго до самаго втораго пришествія Христова продолжиться ея существованія. Нѣкоторыя изъ этихъ указаній мы уже приводили; но это далеко не всѣ. Св. Златоустъ въ толкованіи на 1 посланіе къ Коринѳянамъ 11 гл. ст. 26 говоритъ, что до скончанія та (т. е. жертва Христова) пребываетъ⁽¹⁾, а въ словѣ въ великій четвертокъ, напечатанномъ въ соборникѣ, замѣчаетъ, что по слову Господа, установившаго таинство причащенія на тайной вечери, оно будетъ приноситься до втораго Его при-

(1) См. св. Злат. на 14 посл. ап. Павла; изд. 1823 г. въ Кіевѣ, стр. 871.

„о томъ бо Хрисостомъ
леть“, добавляетъ Сте⁵⁴⁹
ковый апостолъ“ ^{буквально и Боль-}
Дѣйствителъ ^{заскинъ въ словѣ}
чѣмъ сколько ^{тѣльство подробно}
ное истреблѣ ^{и составляютъ}
ни еще пр ^{иаются въ аще жесте}
маю, и о ^{хлыбъ сей и чашу сию пісѧ}
находъ ^{поясненіе словъ св. ап. Павла:}
ти” ^{Послѣ всего этого можетъ ли быть сомнѣніе въ}
съ ^{томъ, что пріращеніе пречистаго тѣла и крови Христовы}
^{будетъ существовать въ Церкви во всѣ времена,}
^{и стало быть должно существовать и теперь. Дѣйстви-}

(¹) Соборн. Москва, изд. 1647 г. л. 559.

(²) Больш. катак. л. 335.

(³) Соборн. л. 31 обор.

(⁴) Святцы л. 392. Сказавіе о днѣ пасхи.

(⁵) Желающіе могутъ большинство ихъ со всюю подробно-
стю прочитать у Озерскаго, ч. 1, л. 183 и далѣе.

(⁶) Нѣкоторые изъ старообрядцевъ слова: дондеже пріидетъ
относить къ пришествію антихриста; если бы, говорять они,
адѣль говорилось о пришествіи Христовомъ, то было бы сказано:
дондеже пріиду. Основавіе совершенно несправедливое, потому
что слова эти говорилъ не Христосъ Спаситель, а ап. Павель,
поэтому онъ и долженъ былъ сказать не пріиду, такъ какъ онъ
дѣйствительно больше не придетъ на землю, а пріидетъ, т. е.
въ третиѣмъ лицѣ, разумѣя тѣмъ Христа. Такъ разумѣютъ и бо-
гомудрые толкователи, которые называютъ это пришествіе *вторымъ*,
тогда какъ антихристъ будетъ имѣть одво пришествіе. Въ
древней рукописи, соловецкой библіотеки подъ № 1035, содер-
жащей толковавія св. Златоуста на Дѣян. апостольскія и на по-
сланія ап. Павла, послѣ означеныхъ словъ прямо сказано: *еже*
есть второе пришествіе; тоже читаемъ и въ соборн. въ словѣ
на великий четвертокъ, л. 559.

тельно, мысль эта такъ ясна и имѣеть за себя столь твердая основанія, что сами старообрядцы безпоповщинскаго согласія иногда невольно сами ее высказываютъ и по меньшей мѣрѣ не берутся защищать своихъ положеній. Такъ авторъ упоминаемаго нами сочиненія „Отвѣты на 27 вопросовъ“ на вопросъ поповца: „до конца ли міра пребудутъ Христовы тайны“, не рѣшился прямо доказывать, что онъ будуть истреблены антихристомъ, а замѣтилъ только, что „о семъ не могу вамъ опредѣлительно реши“⁽¹⁾. Другое изъ безпоповцевъ высказывались гораздо опредѣленнѣе и прямѣе. Въ 1852 году казапскій старообрядецъ Филиппъ Осиповъ єедостѣевскаго безбрачнаго согласія написалъ сочиненіе противъ безсвященнословнаго брака; между разными приводами⁽²⁾, что таинство брака можетъ и не быть въ Церкви, приводами направленными противъ брачниковъ, онъ замѣчаетъ: что говорить о бракѣ, когда мы не имѣемъ и болѣе нужныхъ тайнствъ? „Пречистое тѣло и кровь Христова, писалъ онъ, столь нужнѣе брака, елико небо пространнѣе земли, безъ сего бо и спасенія надежды нѣсть. Въ писаніи обѣщаніе положено видимому священству (а стало быть и таинству причащенія, ибо безпоповцы потому и не имѣютъ его, что совершать некому) быти до конца вѣка, а мы нынѣ проповѣдуемъ, что его уже неѣть и сему обѣщанію о священствѣ не согласуемъ съ писаніемъ“⁽³⁾. Тоже и по тому же поводу высказывалъ и другой старообрядецъ, отвергающій безсвященнословный бракъ. Вотъ письмо, писанное изъ г. Волгска одному изъ здѣшнихъ брачниковъ старообрядцевъ: „священство и таинство евхаристія, сказано въ немъ,

⁽¹⁾ Отв. на вопр. 12. рукоп. библ. пр. Григ. № 33.

⁽²⁾ Подробнѣе объ этомъ см. Прав. Собес. 1870 г. окт. ст. «Брачники и бракоборцы».

⁽³⁾ Тамже, стр. 169. рукоп. библ. пр. Григ. № 154, л. 55 и 67.

предано до скончанія міра“, и указано на тѣ же почти мѣста, которыя приводили и мы (¹).

Да, это такъ, говорять и многіе другіе старообрядцы безпоповщинскаго согласія; мы вѣримъ, что и теперь гдѣ-нибудь въ пустыняхъ и пещерахъ, по словамъ св. Ефрема и Ипполита, существуетъ въ полнотѣ чиновъ соборная Церковь и приносится св. жертва, но не знаемъ гдѣ, и потому остаемся безъ причащенія ея. Какое горькое сознаніе для безпоповца! Если Церковь скрылась отъ нихъ куда-то, а куда, они и сами не знаютъ; такъ не они стало быть тѣ истинные христіане, о которыхъ сказано, что они избѣгнутъ прелестіи антихриста и будутъ скрываться отъ него, не они тѣ истинные послѣдователи Христовы, которые и будутъ составлять Церковь. Нѣтъ, не такъ, продолжаютъ они оправдываться, мы — достояніе Божіе, мы дѣти этой Церкви, отъ насъ сокрылись лишь чины церковные и св. тайны. Несчастное дитя, не знающее своей матери! Вѣдь Церковь для того и установлена, чтобы устроить, какъ сказано въ прічтѣ о двухъ сребренникахъ „достояніе Божіе“. Ужели она забыла свое достояніе, скрылась отъ своихъ послѣдователей? Это невозможно: „удобнѣе солнцу угаснути, нежели Церкви безъ власти быти“. Справедливо, поѣтому, говорилъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ Павель прусскій: „Церковь Христова не есть какой-нибудь отшельникъ, свое точію спасеніе содѣвающій, скрываться ей въ пещерѣ невозможно; Церковь и въ древнѣйшія времена не была безвѣстною, хотя и крылась отъ гонителей, однако всему миру вѣдомо было ея существованіе“ (²). Мысль сильная и старообрядцы не находятъ чтѣ отвѣтить на нее. Послѣ одной бесѣды въ этомъ родѣ, которую вѣль о. Павель съ безпоповцами, одинъ изъ наставни-

(¹) Правосл. Собесѣди. 1870 г. октябрь, стр. 169 и подлинная рукопись.

(²) Воспомин. и бес. Павла прусск. Москва, 1868 г. л. 85. об. и 86.

ковъ цоморскихъ „отъ стѣсненія духа воскликнулъ, показавъ перстомъ на близь стоявшую православную церковь: такъ неужели намъ туда идти, она всѣхъ еретиковъ среши въ себя приняла. И одного человѣка, отвѣтилъ на это Павель, оклеветать великій грѣхъ, а каково беззаконіе взвести тяжкую клевету на цѣлую Церковь. И на врага не слѣдуетъ излишне и безъ доказательства наводить обвиненіе, а вы такъ неосмѣтительно и смѣло утверждаете, что Церковь россійская приняла и содержитъ всѣ ереси“;—и за тѣмъ Павель доказывалъ, что россійская Церковь не содержитъ ни аріанства, ни македоніанства, ни песторіанства и т. д. (¹).... Но мы нѣсколько уклонились отъ предмета; обѣ этомъ, если угодно, когда-нибудь послѣ, а теперь сдѣлаемъ общее заключеніе о томъ, чѣдѣ говорили.

Въ истинной Христовой Церкви до конца міра будутъ совершаться св. тайны, стало быть каждый истинный христіанинъ можетъ причащаться ихъ. Отсюда, никогда не можетъ быть и такая нужда въ Церкви, какая существуетъ теперь у безпоповцевъ, а единичные случаи, ими указываемые, не могутъ служить закономъ для всѣхъ; духовное же причащеніе чрезъ вѣру и огнепальное желаніе, допускаемое лишь въ означенныхъ изключительныхъ случаяхъ, не изключаетъ собою необходимости видимаго причащенія. Такимъ образомъ послѣдователи безпоповщинского согласія, никогда не причащающіеся, во 1-хъ не могутъ считать себя достояніемъ Божіимъ, чадами Церкви, а во 2-хъ прямо разрушаютъ заповѣдь Спасителя о необходимости св. причащенія, безъ котораго нельзѧ имѣть живота вѣчнаго.

Нѣтъ, мы не разоряемъ этихъ словъ, мы исповѣдуемъ, мы всѣ тайны признаемъ, опять слышится голосъ безпоповца, но исполнять ихъ не можемъ по необходимой нуждѣ. Но что же пользы въ такомъ при-

(¹) Тамже, л. 87 и да.

знаніи, въ такой вѣрѣ? Законъ Христовъ данъ не для того , чтобы его только читали , но и исполняли. Справедливо, поэтому, говориль одинъ старообрядецъ: „у насъ писаніе все не исполняется на дѣлѣ, но только книги есть. Значить мы живемъ не по писанію, а только караулимъ старыя книги“⁽¹⁾. И дѣйствительно, нѣкоторые буквально исполняютъ это. Мы недавно слышали, что въ Казани есть одинъ почтенный старообрядецъ, имѣющій у себя много старыхъ книгъ, но книги эти онъ хранитъ въ сундукѣ, и никогда даже не читаетъ ихъ, а слушаетъ только своего наставника,—старца, по мнѣнію безпоповцевъ, мудраго и святой жизни. Имя его, вѣроятно, многимъ извѣстно, но я не назову его; замѣчу только, что какъ бы ни былъ мудръ этотъ старецъ, но вѣдь не мудрѣе же онъ Писанія и не святѣе Церкви, голость которой о необходимости и вѣчномъ существованіи таинства причащенія одинаково ясно слышится и въ старыхъ и новыхъ книгахъ.

Н. Ивановскій.

(1) См. журн. Истина 1868 г. кн. шестая, л. 57.

СПИРИТИЗМЪ

КАКЪ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГІОЗНАЯ ДОКТРИНА.

(продолжение)

II.

Антонъ Месмеръ, родомъ нѣмецъ, принадлежать къ разряду тѣхъ медиковъ, которые смотрѣли на медицину, какъ на средоточіе и вершину всѣхъ наукъ, какъ на философію природы, долженствующую возродить человѣчество физически и морально, открывъ ему тайну жизни и смерти. Онъ тщательно изучалъ Парацельса, Фанъ-Гельмута, Кардана, и первое произведеніе, написанное имъ, была диссертаций о вліяніи планетъ на излѣченіе болѣзней⁽¹⁾). Въ ней онъ старается доказать существованіе особаго міроваго дѣятеля, при посредствѣ котораго можно излѣчивать всѣ болѣзни. Указанія средневѣковыхъ алхимиковъ и особенно употребленіе изобрѣтеннаго вѣнскими профессоромъ Гал-

(1) Foissac, Rapports et discoussions de l'academie sur le magn. animal. 1833 314 р. Histoire academique du magn. anim. 1841. Paris. 2 р. Перечень и анализъ другихъ сочиненій Месмера, трактующихъ прямо о животномъ магнетизмѣ, можно читать въ Histoire critique du magn. animal, par Deleuze. 2 edit. 1819. t. II.

лемъ магнитнаго прибора привели Месмера къ мысли, что искомый дѣятель есть магнитизмъ, магнитная жидкость по тогдашнему возарѣнію, что эта жидкость можетъ быть подчинена волѣ человѣка и замѣнить всѣ медицинскія пособія и средства. Нѣсколько удачныхъ опытовъ, повидимому, подтвердили мысль Месмера и внушили ему убѣженіе, что онъ обладаетъ величайшимъ открытиемъ, которое можетъ имѣть самое благодѣтельное влияніе не только на здоровье, но и на всю жизнь людей.. Отвергнутый медицинскимъ факультетомъ въ Вѣнѣ и Берлинѣ, даже выгнанный изъ Вѣны за шарлатанство, Месмеръ направился въ Парижъ. Онъ прибылъ сюда въ 1778 году и тотчасъ же обратилъ на себя вниманіе излѣченіемъ нѣсколькихъ безнадежныхъ больныхъ. Скоро за тѣмъ онъ прославился, вошелъ въ моду, разбогатѣлъ, устроилъ себѣ блистательную обстановку и самый процессъ лѣченія обставилъ на манеръ вечеровъ Калюостро. Посрединѣ богато убранной залы стоялъ особаго рода приборъ — ящикъ, наполненный правильно расположеннымъ бутылками, битымъ стекломъ, желѣзными опилками и водою. Ящикъ этотъ называется *baquet* (кадка) и былъ снабженъ проводниками. Около него садились пациенты, касаясь другъ друга колѣнами и руками и составляя такимъ образомъ „цѣпь“. Дѣйствіе обнаруживалось сначала позывомъ ко сну, потомъ конвульсіями, которые постепенно усиливались: пациенты вскакивали, обнимали другъ друга, или отталкивали съ отвращеніемъ, рыдали, или хохотали, валялись въ судорогахъ по полу и т. п. Среди этой бѣснющейся толпы Месмеръ расхаживалъ въ платьѣ лиловаго цвѣта, похожемъ на костюмъ „великаго копта“ (⁽¹⁾), съ жезломъ въ рукахъ (*baquette*): на однихъ направлялъ онъ этотъ жезль, на другихъ устремлялъ пристальный взглядъ, къ третьимъ

(¹) Въ предшествующей статьѣ вкраилась опечатка, именно на стр. 39 напечатано — вместо «великаго копта» (*grand kophth*) — «великаго ^{князя}».

прикасался рукою, дѣлая иногда особаго рода движенія по всему тѣлу (маніпуляціи). Эти дѣйствія, которыя обозначались фразою *mettre en rapport*, успокаивали пациентовъ⁽¹⁾. Парижане прозвали залу Месмера *enfer à convulsions* и стекались въ нее толпами, особенно давны высшаго круга и молодые люди. Всѣ поклонники Каліостро сдѣлались поклонниками Месмера, о его дѣйствіяхъ тоже рассказывали чудеса, въ его честь выбивали медали и т. п.⁽²⁾. И въ Парижѣ, какъ Вѣнѣ, Месмеръ обратился въ академію наукъ съ просьбою дать научную санкцію его открытію (*constater*) и ввести офиціально всюду лѣченіе магнитизмомъ. Академія потребовала прежде всего освидѣтельствованія больныхъ предъ началомъ лѣченія. Месмеръ отказалъ въ этомъ. Но на ся условія согласился, въ отсутствіе Месмера, его ученикъ Д'эслонъ, врачъ графа Д'артуа, и въ 1784 году наряжена была комиссія, въ которой участвовали *Франклинъ, Бэйли, Лавуазье*. Комиссія дала самый неблагопріятный отзывъ о месмеризмѣ, вслѣдствіе чего онъ подвергся формальному преслѣдованію. Тогда друзья предложили Месмеру распространить свое открытие помимо академіи, набравъ учениковъ и открывъ имъ свой секретъ. Благодѣтель человѣчества потребовалъ за это 240 тысячъ франковъ. Богатые поклонники его собрали около 400 тысячъ, и курсъ месмеризма открыть было болѣе, чѣмъ передъ сотнею слушателей, которые составили изъ себя осоное общество подъ именемъ „союза согласія“ (*societé d'harmonie*) и распространили месмеризмъ по всей Франціи, а за тѣмъ по всей Европѣ и Америкѣ⁽³⁾. Послѣ этого Месмеръ отступилъ на второй планъ, отправился путешествовать по Германіи и Англіи, бытъ

⁽¹⁾ *Histoire academique.* 5—6 pp.

⁽²⁾ Deleuze, op. cit. 13—14 pp. G. Marbu, *Magnetiseurs jugées par eux mèmes.* 339 p. Paris. 1858.

⁽³⁾ Foissac, op. cit. 223 p. *Histoire academique.* 78 p. Deleuze, *Histoire critique.* 19—20 pp.

нѣсколько разъ снова въ Парижѣ и умеръ въ Швейцаріи на берегу Константскаго озера.—Ученіе Месмера не было мистицизмомъ въ собственномъ смыслѣ. Напротивъ оно было чистымъ матеріализмомъ, отрицаніемъ всего духовнаго въ мірѣ. „Природа, по нему, есть гармонія взаимодѣйствій и всѣ тѣла имѣютъ влияніе другъ на друга, потому что между ними совершаются постоянный, состоящій изъ безчисленнаго множества вибрацій, токъ. Этотъ токъ есть—всеобщій, міровой магнитизмъ. Какъ возможно искусственнымъ образомъ направить дѣйствіе магнита на желѣзо, такъ и въ человѣческомъ организмѣ можно произвести нечто подобное же, потому что мысль и воля состоять изключительно изъ токовъ, совершающихся въ первомъ веществѣ. Наблюденія надъ явленіями дѣйствія магнитизма на человѣческій организмъ породили и укрѣпили у всѣхъ народовъ вѣру въ сверхчувственныхъ или духовныхъ существъ, эта вѣра породила ученіе о вдохновеніи свыше, объ оракулахъ, пророкахъ, колдовствѣ, духоявленіяхъ. Открытиемъ источника всѣхъ этихъ явленій, думалъ Месмеръ, колеблется сущѣтріе и дается возможность соединить въ одно цѣлое физику и мораль“ (¹). Цѣлью месмеризма было физическое здоровье людей и возрожденіе ихъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно понималось философами — матеріалистами XVIII вѣка. Но еще при жизни Месмера ученіе о животномъ магнитизмѣ и основанная на немъ практика получили новую форму, въ виду которой послѣдователь Бэма, мистикъ теософъ Сенъ Мартенъ (1743—1803) могъ сказать: „невѣрующій матеріалистъ Месмеръ открылъ путь для осознательного доказательства бытія духа“ (²).

Одинъ изъ учениковъ Месмера, *Маркизъ де-Плюисегоръ*, удалившись послѣ уроковъ месмеризма въ свое помѣстье Бюзанси, занялся усердно магнитизировань-

(¹) Noack, Psyche. B. V, 347 S.

(²) Herzog, Realencyclopédie. B. XIII, 314 S.

емъ окрестныхъ поселянъ. Разъ, одинъ изъ его пациентовъ подъ вліяніемъ магнитизма спокойно, безъ всякихъ конвульсій погрузился въ глубокій сонъ и спустя нѣсколько минутъ началъ вслухъ разсуждать. Пюисегюръ обратилъ вниманіе на это явленіе и скоро замѣтилъ, что въ его власти направлять теченіе мыслей спящаго по своему произволу и получать на задаваемые вопросы ясные, удовлетворительные и умные отвѣты. Опытъ повторенъ былъ нѣсколько разъ и привелъ къ удивительнымъ открытиямъ. Оказалось, что посредствомъ магнитизма можно приводить нѣкоторыхъ людей въ особое психическое состояніе, названное впослѣдствіи „ясновидѣніемъ“. Въ этомъ состояніи они, казалось, читаютъ съ закрытыми глазами и запечатанныя письма, видятъ все, что дѣлается въ ихъ организмѣ, видятъ предметы на огромномъ разстояніи, видять события прошедшія, на которыхъ обращаетъ ихъ вниманіе магнитизеръ, и созерцаютъ будущее и т. п. По сходству этого явленія съ известнымъ естественнымъ явленіемъ хожденія и дѣйствія во снѣ, оно названо было „соннамбулизмомъ“⁽¹⁾. Слухъ объ открытии Пюисегюра быстро распространился и магнитизеры оставили свою прямую цѣль — лѣченіе болѣзней: они стали преимущественно заботиться о томъ, чтобы привести своихъ пациентовъ въ состояніе ясновидѣнія съ цѣлю разоблачить при помощи ихъ сокровеннѣйшія тайны природы и жизни⁽²⁾. Публика толпилась около особенно умныхъ ясновидящихъ или соннамбуль, какъ около пицій и пророковъ, и ждала откровеній: она была увѣрена въ томъ, что здѣсь проявляется сверхъестественная сила. Многіе изъ магнитизеровъ тоже проникнуты были этою мыслію: они видѣли въ состояніи соннамбулизма дѣйствіе души, освободившейся отъ матеріи и вошедшей въ общеніе съ

(1) Deleuze, *Histoire critique*. t. II. M. Le Baron Du Potat, *Traité complet de magnetisme animal*. 207 sqq. Paris 1856.

(2) Ibid. 211 p.

мірою духовными, или же дѣйствіе небесныхъ духовъ ('). Кромѣ упомянутаго *Сенъ Мартена* къ этому классу принадлежалъ и знаменитый физиогномистъ—*Лафатеръ* (1741—1801) (''). Но самъ Плюисегюръ остался въ сущности вѣрнымъ направлению и тенденціямъ Месмера и вель даже полемику съ магнитизерами—мистиками, *magnétiseurs entusiastes*, какъ ихъ называлъ *Делюзъ*. До 1824 года онъ стоялъ во главѣ французскихъ месмеритовъ, былъ президентомъ парижскаго *sosieté de magnetisme*, редакторомъ журнала *Biblioteque du magnetisme* и оставилъ цѣлый рядъ произведеній, въ которыхъ преслѣдуется всякия мистическая тенденціи (''). По смерти Плюисегюра мѣсто его занялъ его ученикъ, *Делюзъ*, издавшій еще въ 1813 году *Histoire critique du magnetisme animal*, одно изъ самыхъ лучшихъ произведеній въ защиту месмеризма (''). Онъ дѣйствовалъ въ томъ же направленіи, въ какомъ и Плюисегюръ, воздерживаясь отъ всего мистического. Ему помогали *Тарди*, *Дегесери*, *Д'энен* (*D'Henin*), *Берtrandъ* и др. Принадлежа къ поколѣнію революціи, всѣ эти люди были дѣтьми XVIII вѣка и насквозь пропитаны раціонализмомъ и материализмомъ, по крайней мѣрѣ въ той его формѣ, въ какой онъ является у *Кабаница*. Они стояли въ сторонѣ отъ реакціи идеализма XVIII вѣка, которая всюду и особенно во Франціи началась съ необыкновенною силою. Они поддерживали, скорѣе, эти идеи, по временамъ дѣляя нападенія на христіанскія чудеса, объявляя магнити-

(') Deleuze, op. cit. t. I, 188 p. ср. 260 p.

(*) Herzog, Realenciclopedie. T. VIII, 233 sqq. ср. Tissot, *Antropologie speculative generale*. t. II, 57 sqq. Paris 1843.

(*) *Memoires pour servir a l'histoire du magn. animal*. Paris 1784—1785. 2 edit 1809. *Du magnetisme animal considéré dans ses rapports avec diverses branches de la physique*. 1807. 2 edit. 1809. *Recherches, experiences et observations etc.* 1819. и др.

(*) Въ 1819 году вышло уже второе изданіе этого сочиненія.

зерами всѣхъ чудотворцевъ, не изключая и Христа Спасителя⁽¹⁾). Всѣ явленія магнитнаго сна и ясновидѣнія они почитали чисто физиологическими явленіями, ничего не говорящими о душѣ. Но въ двадцатыхъ годахъ сенсуализмъ месмеристовъ, не переходя въ мистицизмъ, приближается къ спиритуализму, дѣлая изъ магнитной жидкости оболочку для души, невидимое духовное тѣло—прототипъ спиритскаго *peresprit*. Поворотъ этотъ къ спиритуализму всего ясноѣ высказывается въ сочиненіи *Шарделя* *Esquisse de la nature humaine expliquée par le magnetisme animale* (Paris 1826). *Шардель* признаетъ субстанціальность и духовность человѣческой души и видѣтъ въ человѣческой природѣ три составныхъ начала, состоящія во время земной жизни въ тѣсной связи. Это, по его терминологии: душа, жизнь и тѣло. Природа души, ея жизнь до соединенія съ тѣломъ, самый фактъ соединенія—все это, думаетъ *Шардель*, для нась тайна—*le mystère de notre incarnation*, какъ онъ выражается. Тѣло состоитъ изъ соединенія химическихъ матеріальныхъ элементовъ, которые организуются, и своею совокупностію составляютъ одну сторону втораго элемента—жизни, именно жизнь душевно-растительную (*la vie animo-vegetale*); вторая высшая ступень этой жизни есть дѣятельность нервной системы, которая совершается при помощи особой—“нервной жидкости” (*fluïde nerveux*). Обѣ эти стороны, какъ чисто матеріальные, не могутъ подлежать непосредственному вліянію души и вліяніе этого развивается третья сторона жизни—“жизнь одухотворенная” (*la vie spiritualisée*); это тоже особаго рода жидкость, свѣтносная и тончайшая изъ всѣхъ жидкостей. Она образуется вслѣдствіе того, что душа постоянно притягиваетъ къ себѣ часть нервной жидкости и ассимилируетъ ее себѣ. Этотъ

(1) *Der animalische Magnetismus in seiner Verhältnisse zu den Wundern des Christenthums.* 1853. Regensburg.

процессъ совершается цѣлую жизнь и различными фазисами его объясняются многія явленія духовной жизни. Душа дѣйствуетъ при посредствѣ этой жидкости, посредствомъ ея связывается съ тѣломъ и облекается ею, какъ тончайшимъ тѣломъ (¹). Vie spiritualis e и есть именно, по мнѣнію Шарделя, жидкость, называемая животнымъ магнитизмомъ, ее и видѣть сомнамбулы, она своими видоизмѣненіями подъ вліяніемъ воли и vie spiritualis e магнитизера и производить всѣ тѣ видоизмѣненія душевной дѣятельности, какія являются въ магнитномъ снѣ. Мы не будемъ излагать теорію сомнамбулизма съ точки зрѣнія Шарделя (²), остановимся только на нѣкоторыхъ положеніяхъ, цѣликомъ вошедшихъ потомъ въ теорію Аллана Кардека. На высшей степени магнитного сна, когда почти останавливается кровообращеніе, душа выходитъ изъ тѣла, видѣть его какъ предметъ посторонній и чувствуетъ къ нему отвращеніе, но vie spiritualisée связываетъ ее съ нимъ, и пока существуетъ эта связь, возможно еще возвращеніе къ жизни (³). Съ разрывомъ ея прекращается эта возможность (⁴). Въ смерти естественной vie spiritualisée отдѣляется отъ организма постепенно и душа уходитъ изъ него „облеченнная ею какъ свѣтоноснымъ покрываломъ“ — l'entraîne comme un voile lumineux qui l'enveloppe (⁵). Отсюда былъ одинъ шагъ до сообщенія съ міромъ духовнымъ. Но ученыe французскіе месмеристы долго не дѣлали его, вѣрные сенсуалистическимъ преданіямъ философіи своей страны. Они всячески предостерегали своихъ сотоваріщей отъ этого шага, увѣряя, что онъ можетъ

(¹) La vie spiritualis e... reste à la disposition de l'ame qu'elle enveloppe. p. 180.

(²) Теорія эта изложена у Шарделя подробно въ концѣ его сочиненія, 224 р. et sqq.

(³) Ibid. 281.

(⁴) Ibid. 283.

(⁵) Ibid. 285.

привести къ нѣлѣпѣйшимъ выводамъ. Духовидѣніе сомнамбуль есть не что иное, какъ ихъ собственныя соображенія и фантазіи, потому что они ничего не могутъ знать и видѣть такого, чего не знали и не видѣли прежде. Они глубоко вѣрили въ знаменитое „*phil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu*“.

Такая воздержность отъ мистицизма, кромѣ привычки къ извѣстнаго рода идеямъ, кромѣ преданій, установленныхъ въ ученомъ мірѣ Франціи, объясняется еще тѣмъ, что реакція противъ рационализма во Франціи совершилась на другой почвѣ. Реакція эта была чисто религиозная, католическая и направлялась преимущественно іезуитами. Она отрицала всякую науку и всю ее считала богоопротивною ересью, бѣсовскимъ навожденіемъ. Народъ наругавшійся, подъ вліяніемъ своихъ слѣпыхъ вождей, надъ религіею, низровергшій и осквернившій алтари ея, съ удвоеною силою теперь ринулся въ ея обѣятія и былъ болѣе, чѣмъ когда-либо, готовъ ждать истины отъ нея и только отъ нея одной. Авторитетъ римской церкви, авторитетъ папы сталъ мыслиться изключительнымъ источникомъ всякой истины и всякаго знанія. Такіе ультрамонтаны-философы, какъ *Д-Мэстръ, Ламенъ, Бомальдъ, Д'ж-стейнъ и т. п.*, были любимыми и модными писателями⁽¹⁾. Духовенство въ большинствѣ отнеслось весьма недоброжелательно къ месмеризму и не раздѣляло воззрѣній на него *Лафатера*. Виѣстѣ съ медицинскимъ факультетомъ, оно вело противъ него сильную полемику⁽²⁾. Месмеристы всѣми силами старались уничто-

(1) R. Blakey, History of the philosophy of Mind. T. IV. french theological school, p. 204. ed. 1850, London.

(2) Каждый годъ въ Dictionnaire des sciences medicales явились статьи противъ месмеризма. Изъ сочиненій противъ него со стороны духовенства можно указать: сочиненіе аббата Фіара—La France trompée par les magiciens; аббата Фастье — Le mystere des magnetiseurs et des somnambules; аббата Вюрца—Superstitions et prestiges des philosophes.

жить это предубѣжденіе. Въ 1820—1821 г. *Дюпоте*, *Робуажъ*, *Бертранъ*, *Гюисонъ*, *Рекамье* предприняли рядъ публичныхъ опытовъ въ госпиталѣ l'hotel de Dieu, при свидѣтельствѣ тридцати докторовъ медицины⁽¹⁾. Въ 1826 году, по предложению *Фуасака*, снова наряжена была академію комиссию, дѣйствія которой продолжались до 1831 года, въ которомъ *Гюисонъ* предложилъ академіи докладъ о результатахъ⁽²⁾. При этомъ теорія магнитной жидкости признана окончательно несостоятельною, хотя главные факты искусственного сомнамбулизма и признаны дѣйствительными и вызвали во Франціи цѣлый рядъ изслѣдований о снѣ. Послѣ этого месмеро-люисегюровскій сенсуализмъ падаетъ окончательно, и большинство месмеристовъ обращаются къ самому крайнему мистицизму, для развитія которого проложенъ былъ путь уже Шардемель и другими спиритуалистами-магнитизерами. Это превращеніе совершается во Франціи, впрочемъ, не состоятельно, а подъ влияніемъ германскихъ идей, какъ и самый, воскресшій въ тридцатыхъ годахъ, рационализмъ, былъ продолженіемъ и отраженіемъ германской мысли.

Въ Германіи реакція противъ идей XVIII вѣка совершилась съ не менышею, если еще не съ большею силой, чѣмъ и во Франціи; но здѣсь она имѣла совершенно иной характеръ. Здѣсь религія христіанская въ формѣ протестанства, лишенная всякой прочной опоры, отданная въ распоряженіе самого человѣка, не имѣла средствъ сковать заблуждавшуюся мысль; вѣруя, протестантъ не перестаетъ умствоватъ и созидать себѣ возврѣнія по своему вкусу. Вотъ отчего открытие Месмера и Люисегюра, встрѣченное въ Германіи съ такимъ же энтузіазмомъ, какъ и во Франціи, имѣло здѣсь другую судьбу, развивалось совершенно другимъ

(1) De Mirville, Des esprits et des leurs manifestations fluidiques. Paris, 1858. 59 p.

(2) Ibid. p. 62. ср. Foissac, op. cit. 1—36 pp.

путемъ. Правда и здѣсь было много магнитизеровъ съ французскимъ направленіемъ, т. е. такихъ, которые видѣли въ немъ главнымъ образомъ новое медицинское средство. Таковы, напримѣръ, *Беккеръ*, *Ольберсъ*, *Вингольтъ* и др. Но большинство немецкихъ месмеристовъ прямо увидѣло въ открытой Месмеромъ силѣ мости въ таинственную область бытія, которую вслѣдствіи *Шуберта* называлъ *Nachtgebiet der Natur*, и ринулось въ эту область во всевозможныхъ направленияхъ.

Переходъ матеріалистического месмеризма въ мистику совершился подъ очевиднымъ вліяніемъ теоріи *Сведенборга*, которая весьма сильно распространены были въ Германіи и имѣли здѣсь ученыхъ представителей. Въ жидкости Месмера и въ явленіяхъ сомнамбулизма *сведенборгіанце* весьма легко нашли объясненіе и утвержденіе видѣній своего пророка и превратили ихъ въ данныя непосредственного опыта. Другіе мистики легко усвоили сведенборгіанство въ новой его, quasi-научной формѣ, освободили его отъ религіозно-реформаторскихъ тенденцій, и вотъ явилось новое построеніе. Теорія Сведенборга въ общихъ чертахъ очень проста ('). Миръ духовный несомнѣнно существуетъ, потому что самъ Сведенборгъ лично, собственными глазами видѣлъ его. Миръ этотъ состоитъ изъ неба, ада и средней области, наполненныхъ безчисленнымъ множествомъ духовъ. Небо состоитъ изъ трехъ отдѣловъ высшихъ совершенійшихъ духовъ, которые при этомъ дѣлятся на множество различныхъ общинъ, состоящихъ подъ управлениемъ и руководствомъ болѣе совершенныхъ духовъ. Общества эти похожи на человѣческія общества, и ангелы всѣ имѣютъ внешній

(') Всего легче и удобнѣе съ теоріею Сведенборга можно познакомиться по книгѣ Каане: *Abrégé des merveilles du ciel et de l'enfer d'Emmanuel Swedenborg*. Книга состоитъ изъ краткихъ буквальныхъ извлечений самого существеннаго въ сочиненіяхъ самого Сведенборга.

видъ людей, разговариваютъ между собою посредствомъ глазъ, образовъ и жестовъ; есть также у нихъ и звуковой языкъ, одинъ—общій для всѣхъ жителей неба. Бесѣдуютъ они, смотря по степени развитія, о земныхъ или небесныхъ дѣлахъ, бесѣдуютъ иногда для препровожденія времени. У нихъ есть также библиотеки, книги, своя небесная литература, литераторы. Живутъ духи въ домахъ похожихъ по формѣ на земные, имѣютъ также храмы, въ которые собираются слушать проповѣди, имѣютъ сады, парки и т. п., все это—духовное, — реализованные образы воображенія духовъ. Въ адѣ существуетъ тоже самое, только въ другой формѣ. Все населеніе небесъ и ада состоитъ изключительно изъ душъ человѣческихъ, на различныхъ степеняхъ развитія: никакихъ другихъ духовъ еще нѣтъ. Умирая, человѣкъ сохраняетъ всѣ свои земные помыслы и расположения, сохраняетъ свою физиономію земную и поступаетъ въ среднюю область; здесь люди обитаютъ *maxимум* тридцать лѣтъ и за тѣмъ переходятъ въ область блаженыхъ, или страждущихъ духовъ—на небо, или въ адъ. При этомъ ихъ физиономія менѣется, дѣляясь отраженіемъ внутреннихъ свойствъ: жители ада—безобразны, жители неба—прекрасны. Но первые могутъ перейти и дѣйствительно рано или поздно перейдутъ на небо. Въ мірѣ духовъ совершаются постоянный процессъ развитія, точно такъ же, какъ во вселенной вѣчное, безначальное и безконечное твореніе. Человѣкъ еще во время жизни тѣлесной, находится въ постоянномъ невидимомъ общеніи съ духами и въ особенныхъ случаяхъ можетъ видѣть ихъ и бесѣдовать съ ними.—Месмеризмъ даль средство объяснить, какъ совершается это общеніе и превратить видѣнія—откровеніе Сведенборга въ факты будто бы доступные научной пропрѣкѣ. Уже въ 1788 г. стокгольмское „филантропическое и экзегетическое общество“ посыпаетъ къ *societé d' harmonie*

strasбургскому посланию⁽¹⁾. Въ этомъ послании развивается то воззрѣніе, что физическая сторона въ животномъ магнитизмѣ есть нечто второстепенное и орудное (*secondaire et instrumental*)... Сомнамбулизмъ есть состояніе экстаза, въ которомъ душа входитъ въ общеніе съ міромъ духовъ и ей открываются истины высокія, недоступныя въ обыкновенномъ состояніи. Это свое воззрѣніе общество подтверждаетъ свящ. Писаниемъ, словами сомнамбуль и главынѣ образомъ сочиненіями Сведенборга⁽²⁾. Подобнымъ же образомъ отнеслись къ сомнамбулизму сведенборгіане Англіи, гдѣ явленія сомнамбулизма были известны еще раньше⁽³⁾. Такъ сведенборгіанство слилось на первыхъ же попрахъ съ теоріею животнаго магнитизма. Какъ связывали шведскіе и англійскіе сведенборгіане теорію и видѣнія своего пророка съ месмеризмомъ и сомнамбулизмомъ, — это въ точности неизвѣстно; но самый фактъ этой связи не подлежитъ никакому сомнѣнію. За то мы встрѣчаемъ подробное и въ высшей степени любопытное объясненіе видѣній Сведенборга въ Германіи у знаменитаго Юнга Штиллинга (1740—1817), въ его извѣстной книжкѣ *Theorie der Geisterkunde*, гдѣ въ первый разъ является мистическій месмеризмъ въ нѣкоторой системѣ.

„Главная ошибка Сведенборга, говорить Юнгъ, состоитъ въ томъ, что онъ думалъ, что самъ Богъ открылъ его чувства и избралъ его для возвѣщенія до селъ сокрытыхъ тайнъ духовнаго міра... Онъ не зналъ, что существуетъ удаляющееся отъ обыкновенныхъ законовъ природы расположение тѣла, родъ болѣзни, въ которой человѣкъ вступаетъ въ общеніе съ міромъ

⁽¹⁾ Deleuze, op. cit. t. II, p. 294.

⁽²⁾ Ibid. p. 295—296.

⁽³⁾ Ibid. 333. Извѣстіе Джонсона и Босвеля въ *the journal of a tour to the Hebrides*. 1785.

духовнымъ”⁽¹⁾. Юнгъ не думаетъ сомнѣваться въ дѣйствительности того, что видѣлъ Сведенборгъ⁽²⁾; онъ считаетъ это только естественнымъ явленіемъ; онъ нашелъ въ человѣческой природѣ дверь, чрезъ которую возможенъ восходъ въ этотъ таинственный міръ; духовидѣніе для него не есть изключительный даръ Божества, а особаго рода естественный опытъ, воспріятіе, опытъ и воспріятіе высшаго порядка. Эту дверь онъ видѣтъ главнымъ образомъ въ магнитизмѣ. „Животный магнитизмъ и многочисленныя болѣзnenныя явленія научили меня и внушили мнѣ непоколебимое убѣжденіе, говорить Юнгъ, что бессмертный духъ, искра Божества въ человѣкѣ, нераздѣльно соединена съ эаирнымъ или свѣтовымъ тѣломъ; что эта человѣческая душа, какъ будущій гражданинъ духовнаго царства, изгнана въ животное тѣло и связана съ нимъ посредствомъ нервовъ и должна быть привлѣзана ради своего благороженія и усовершенствованія”⁽³⁾. Процессъ образованія этого эаирно-свѣтоваго тѣла Юнгъ объясняетъ такимъ образомъ. Эаиръ, въ которомъ мыслятся соединенными электричество, магнитизмъ и свѣтъ⁽⁴⁾, есть самая тончайшая матерія, составляетъ переходъ отъ міра чувственного къ міру духовному и есть посредствующее начало между тѣмъ и другимъ⁽⁵⁾. „Мозгъ и нервы человѣка съ самого зачатія наполняются этимъ свѣтовымъ началомъ (Lichtwesen), привлекаютъ къ себѣ его материальную сторону и приспособляютъ къ себѣ такъ, что онъ специфицируется сообразно съ внутреннимъ строеніемъ и отправленіемъ ихъ. На этой ступени развитія чело-

⁽¹⁾ Theorie der Geisterkunde. 68 р.

⁽²⁾ Что Сведенборгъ имѣлъ много лѣтъ частыхъ сношеній съ обитателями міра духовнаго, говоритъ онъ,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію и есть дѣло рѣшеннѣе — eine ausgemachte Sache. ibid. 97.

⁽³⁾ Theorie der Geisterkunde. 68 S.

⁽⁴⁾ Ibid. 58 S.

⁽⁵⁾ Ibid. 59 S.

въсъ не имѣть никакого преимущества предъ животнымъ; но тутъ приводить изъ мира духовнаго въ человѣка нечто новое: разумно-мыслящее существо, божественная искра соединяется тѣсно и нераздѣльно съ свѣтовымъ началомъ посредствомъ *духовной его стороны* и этимъ объясняется возможность для духа дѣйствовать на человѣческое тѣло⁽¹⁾. Такимъ образомъ душа человѣческая, по мнѣнію Юнга, есть не что иное, какъ „вѣчное и нераздѣльное единеніе ствѣтаго земнаго начала и духа“⁽²⁾. Она заключена въ грубое тѣло для того, чтобы развиться, и вслѣдствіе свободы своей она можетъ „превратиться въ ангела, или сдѣлаться демономъ (zum Engel ereifern, aber auch zu einem Theifel werden kann)“⁽³⁾. „Въ естественномъ состояніи душа человѣческая невидима, но погруженные въ магнитный сонъ видятъ ее въ формѣ голубоватаго блеска, которымъ окружено все тѣло, такъ что каждый человѣкъ окружень душевною атмосферою (seelische Dunstkreis)“, на которую и дѣйствуетъ магнитизеръ. „Посредствомъ магнитизированія душа болѣе или менѣе освобождается отъ связи съ мозгомъ и нервами и слѣдовательно получаетъ возможность дѣйствовать болѣе или менѣе свободно и независимо отъ нихъ⁽⁴⁾. Этимъ объясняются всѣ явленія сна магнитнаго, который съ другой стороны дѣлаетъ несомнѣнною, опытною ту истину, что душа вѣсъ связъ съ тѣломъ дѣйствуетъ съ болѣшимъ совершенствомъ, съ болѣшимъ совершенствомъ мыслить и чувствовать, дѣйствуетъ на другія души вблизи и на разстояніи, сильнѣе чувствуетъ страданіе и удовольствіе“⁽⁵⁾. „Если, продолжаетъ Юнгъ, человѣческая душа еще при жизни грубаго тѣла, когда она еще связана съ нимъ,

(1) Theorie dcr Geisterkunde. 60 S.

(2) Ibid. 61 S.

(3) Ibid. 61—62.

(4) Ibid. 62.

(5) Ibid. 65.

можетъ производить такія удивительныя вещи, то пусть подумаетъ всякий, что она въ состояніи совершить, когда въ смерти совершенно освобождается отъ этихъ узъ". За тѣмъ Юнгъ описываетъ такимъ образомъ процессъ смерти и загробную жизнь этого облеченнаго эаирнымъ тѣломъ существа. „Сначала человѣкъ теряетъ сознаніе, онъ повергается въ состояніе полнаго обморока или глубокаго сна. Пока кровь еще сохранияетъ теплоту и не перестаетъ двигаться, до той поры всѣ органы тѣла еще способны къ движенью и душа остается въ тѣлѣ; но когда мозгъ и нервы теряютъ свою теплоту, то они дѣлаются неспособными уже привлекать къ себѣ эаирвую часть души. Она постепенно отдѣляется и освобождается отъ земныхъ узъ и пробуждается. Въ этотъ моментъ отдѣленія души находится въ состояніи ясновидящей соннамбулы. Послѣ окончательного отдѣленія—состояніе души дѣляется еще совершеннѣе. Она съ полною отчетливостью воспоминаетъ свою земную жизнь съ начала до конца, она вспоминаетъ объ оставленныхъ ею обратіяхъ и можетъ ясно представить чувственныій міръ; но чувствами его она уже не воспринимаетъ. Она воспринимаетъ теперь непосредственно только міръ духовный съ его предметами и пригомъ ту часть этого міра, къ которой сама принадлежитъ, или къ воспріятію которой она сдѣлала себя способною въ сей жизни". „Все это, прибавляетъ Юнгъ, какъ несомнѣнная истина слѣдуетъ изъ магнитическихъ опытовъ и не есть предположеніе; а чистое знаніе" (1). „Въ загробной жизни душа входить въ соотношенія съ душами тѣхъ людей, которые подобны ей по своему состоянію". Это сощеніе не нуждается ни въ какихъ чувственныхъ минахъ, въ словахъ душа не имѣть нужды: „одна душа прямо читаетъ мысли другой". Духовный міръ находится тамъ же, гдѣ и міръ тѣлесный или

(1) Ibid. 65—68 ss.

чувственный, мы окружены имъ повсюду; но мы не воспринимаемъ отъ него никакихъ впечатлѣній, также какъ и духи, окружая насть, ничего не воспринимаютъ отъ насть⁽¹⁾). Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ является взаимодѣйствіе, которое во всякомъ случаѣ вполнѣ возможно и объяснимо, благодаря животному магнетизму. Сильные движения духа отражаются на его полуматеріальной оболочкѣ, могутъ концентрировать и материализовать ее до значительной степени. Сообразно съ этими состояніями, оболочка духа „получаетъ свойства света, или электричества, или гальванизма“. Страстная волненія, особенно гневъ, дѣлаютъ эту оболочку электрическою и воспламеняютъ ее. Это и есть тотъ адскій огонь, который окружаетъ демоновъ и подобныхъ имъ людей⁽²⁾). Измѣння такимъ образомъ оболочку эфирную—внутрення состоянія духа отражаются на самой ея формѣ или фигурѣ. Чѣмъ ниже и безобразнѣе страсти, тѣмъ безобразнѣе фигура, оболочка духовнаго тѣла. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что демоны имѣютъ въ дѣйствительности и могутъ являться въ самыхъ безобразныхъ формахъ, и что душа святаго должна быть идеаломъ физической красоты⁽³⁾. Если простыя чувствованія и сопровождающіе ихъ образы вліяютъ прямо на оболочку и даютъ ей ту или другую форму, тотъ или другой характеръ, то еще сильнѣе дѣйствуетъ воля. Силою своей воли духъ можетъ дать какой угодно видъ своей оболочки: ему стоять только вообразить этотъ видъ и захотѣть, чтобы онъ былъ. Такимъ образомъ духъ можетъ являться молодымъ или старымъ, нагимъ или одѣтымъ въ мантю и латы. Стоитъ ему вообразить, что у него въ рукахъ мечъ, и мечъ дѣйствительно является, т. е. часть эзирнаго тѣла получаетъ такую

(1) Ibid. 88.

(2) Ibid. 261.

(3) Ibid. 261—262.

форму и т. п. ⁽¹⁾). Принимая все эти фантазии за несомненную истину, за факты непосредственного опыта, даваемые магнитизерами, и строя свою оригинальную антропологию и психологию, Юнгъ не обосновывает ее какими-либо общими возврѣніями на вселенную. Онъ хочетъ быть истиннымъ христіаниномъ и ортодоксальнымъ протестантомъ. Потому онъ не останавливается на вопросѣ, откуда и какъ приходитъ духъ въ мозгъ и нервы человѣка и въ какой формѣ онъ существуетъ до своего воплощенія и облеченія въ земное тѣло, потому же прямо отрицаетъ душепереселеніе ⁽²⁾). Разъ освободившись отъ земныхъ узъ, душа человѣческая никогда въ нихъ не возвратится: она продолжаетъ свое развитіе и совершенствованіе въ мірѣ духовъ, путешествуетъ по планетамъ и мірамъ, учится, укрѣпляется въ борьбѣ и постепенно достигаетъ цѣли своего бытія ⁽³⁾.

Въ этой первоначальной несовершенной формѣ, гдѣ на первый планъ выступаетъ своеобразный, сверхчувственный эмпиризмъ, германскій мистический месмеризмъ оставался недолго. Онъ нашелъ себѣ широкую и прочную опору въ знаменитой идеалистической философіи, особенно въ такъ называемомъ объективномъ идеализмѣ, и организовался въ прѣое, охватывающее всю вселенную, міросозерцаніе. Не смотря на свою враждебность поверхностному рационализму XVIII вѣка, критицизмъ Канта, которымъ открывается новая эпоха немецкой философіи, не могъ уговорить умы, обратившіеся съ неудержимою силою къ изслѣдованию того, надъ чѣмъ издавналась недавно философія. Кантъ для нихъ былъ слишкомъ рационалистиченъ: онъ въ сущности изгонялъ все таинственное изъ міра, по крайней мѣрѣ изъ круга человѣческаго познанія и опыта; задушевныя вѣрованія человѣка были имъ раз-

⁽¹⁾ Ibid. 315 seqq.

⁽²⁾ Ibid. 374.

⁽³⁾ Ibid. 274—276, 295 и др.

рущены, и восстановление ихъ въ области практическаго разума было чисто формальнымъ, можно сказать, насильственнымъ. Вѣра въ Бога, въ субстанциальность духа и въ міръ сверхчувственный во всякомъ случаѣ лишены были разумнаго основанія, выѣстѣ съ метафизическими сущностями и вещами въ себѣ. Оттого философія скоро сдѣлалась оппозиціею Канту, которая идетъ въ двухъ направленіяхъ. Одни, какъ Якоби, пытаются дать болѣе прочное основаніе религії и кладутъ въ основу философіи вѣру (*Glaubenphilosophen*). Другіе спасаютъ отъ Кантовскаго погрома метафизику. Во главѣ ихъ стоить Фихте. То и другое направленіе сосредоточивается въ философіи *Шеллинга*, который объединяетъ эти религіозныя и метафизическія тенденціи и естественно приходитъ къ мистицизму. Ею-то ученіе, пользовавшееся въ свое время огромнымъ влияніемъ, и даетъ опору и связующее начало мистическому месмеризму, съ которымъ оно стоять въ самой тѣсной связи. Природа и духъ, учить *Шеллинга*, тождественны въ абсолютномъ. Первобытное, нераздѣльное единство или безразличіе разлагается въ полрнныя противоположности положительного или идеальнаго, отрицательного или реальнаго бытія. Отрицательный или реальный полюс есть природа. Положительный или идеальный есть духъ. Оба эти полюса опять состоять и развиваются изъ противуположностей, связанныхъ неразрывнымъ единствомъ. Понятно дѣло, что въ такой системѣ явленія магнетизма должны были занять важное мѣсто. „Если нужно представить, говорить *Шеллингъ*, внутреннюю связь всего объединеннаго, вѣчное—во временномъ, цѣлостность—въ раздѣльности, то выражениемъ этого служить магнетизмъ“ ('). На матерію во всей ея совокупности нужно смотрѣть какъ на безконечный маг-

(¹) Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland. Berlin, 1838. II Th. 378 S.

нить... Всякое различие между тѣлами зависитъ только отъ места, занимаемаго ими въ этомъ всеобщемъ магнитѣ. Магнетизмъ т. о. есть необходимое условіе всякой формы⁽¹⁾). Въ магнетизмѣ матерія всего болѣе приближается къ духу, всего болѣе на него похожа, тѣль болѣе, что и самыи духъ есть повтореніе въ высшей степени того, что существуетъ въ низшихъ формахъ въ матеріи, и законъ полярности составляется также существенную сторону его бытія. Признавая законъ полярности закономъ всего сущаго, Шеллингъ почиталъ магнетизмъ, вмѣстѣ съ тяжестю, электричествомъ и химизмоmъ, разными формами и моментами одной первосилы, которую онъ мыслилъ душою природы, душою мира⁽²⁾: Многіе изъ германскихъ месмеристовъ и отождествили жидкость Месмера съ душою мира и пристроили месмеризмъ къ Шеллинговой философіи. Ученикъ Шеллинга, знаменитый натуралистъ Окенъ доказываетъ, напр., что не только душа мира, но вообще самъ высочайший духъ, абсолютное, основа и начало всего сущаго, есть не что иное, какъ „разделенная жидкость Месмера (ein zergliederter Mesmerismus), каждая часть которой иметь самостоятельное бытіе“⁽³⁾. Органомъ этого направленія былъ журналъ іенскаго профессора Кизера Archiv für den thierischen Magnetismus⁽⁴⁾. Но скоро Шеллингъ превратилъ свою натур-философию или философию тожества въ теософию. Человѣческая душа явилась у него падшимъ духомъ, котораго тѣль—соединиться съ абсолютнымъ, или лучше—погрузиться въ него. Духъ этотъ отдѣляется отъ своей родной области матеріею, матеріальнымъ міромъ, въ которомъ онъ созерцаеть образъ абсолютнаго въ искаженной формѣ. Оттого—ночь, тьма есть его родная область: во снѣ и въ дру-

(¹) Ibid. 283 S.

(²) Ibid. 242 S.

(³) Ibid. 435 S.

(⁴) Noack, Psyche. V, 351.

тихъ безсознательныхъ состояніяхъ онъ бываетъ близъ же къ цѣли своего бытія, чѣмъ въ бодрствѣнномъ. Къ этой сторонѣ Шеллинговой философіи и примкнула месмеристы направлениа Юнга Штиллинга. Ихъ органомъ былъ журналъ франкфуртскаго сектатора *Мейера Blätter für höhere Wahrheit*. Съ другой стороны философы Шеллинговой школы сдѣлались жаркими поклонниками месмеризма⁽¹⁾. Если месмеристы — практики отъ опытовъ надъ сомнамбулами приходили къ теоріямъ Шеллинга, то философы приходили къ сомнамбулизму, такъ сказать, а priori и такимъ образомъ давали ему прочное положеніе въ системѣ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи особенно много сдѣлали *Шуберта и Баадерѣ*. „Тотъ міръ, который зрится нашимъ окомъ и наблюдается другими чувствами, есть только лишь часть твореній Божихъ. Вокругъ видимаго, въ видимомъ и надъ видимымъ вѣтъ невидимый міръ сильъ, подобно эаиру, въ пространствахъ котораго движутся планеты. Въ этомъ мірѣ таинственныхъ силъ лежать начала формъ чувственныхъ, изъ него выходятъ движения нашего чувственного мира, — какъ дѣйствія и движенія тѣла изъ мыслей и желаній невидимой души“⁽²⁾. Въ такой формѣ выражается у Шуберта основная мысль натур-философіи и теософіи Шеллинга, именно, что природа есть окаменѣлый духъ. Этотъ таинственный міръ онъ называетъ вообще, по причинѣ его непроницаемости для настѣ, ночью, ноочной стороной, ночною областью природы (*Nachtseite, Nachtgebiet der Natur*). Какимъ образомъ изъ мира духовнаго произошелъ чувственный, — этого Шубертъ не объясняетъ. Во всякомъ случаѣ міры, составляющіе вселенную, стоять на весьма различныхъ ступеняхъ и такимъ образомъ постоянно совершаются новое творе-

⁽¹⁾ Самъ Шедлингъ дѣлалъ опыты магнитизированія и отвосился очень сочувственно къ месмеристамъ.

⁽²⁾ Geschichte der Seele. 4-te Ausg. 1850. B. I, 21 S.

пі. Земля была нѣкогда въ болѣе совершенномъ состояніи и была обиталищемъ чистыхъ духовъ, и теперь даже въ нашей планетной системѣ есть планеты, находящіяся въ этомъ первобытномъ состояніи, по-томъ она постепенно дошла до нынѣшняго состоянія, когда она способна только къ обитанію облечеъныхъ въ грубую плоть людей; но она опять постепенно идетъ къ совершенству и возвратится въ прежнее состояніе, вѣстѣ съ людьми на ней обитающими. Она будетъ принадлежать тогда снова къ ночной сфере, какъ теперь къ ней принадлежать неподвижныя звѣзды. Душа человѣческая есть существо составное. „Какъ живой душѣ, когда она идетъ внизъ и сочетавшись съ видимымъ, дается видимое тѣло, такъ точно вождѣніе человѣческой души, направленное вверхъ къ источнику, соединяется съ дѣятельностю самого Божества, и душѣ дается, чрезъ это, тѣло высшаго рода, бессмертное, котораго око сотворено не для свѣта солнечнаго, а для Божества, и голосъ не для однихъ чувственныхъ звуковъ, но и для Слова, которое было отъ вѣчности“⁽¹⁾. Душа сознаетъ свое единство, свое тожество съ природою и Богомъ, признаетъ родную областю таинственную, ночную область бытія и иногда переходитъ въ нее, соприкасается съ нею непосредственно. Это соприкосновеніе бываетъ именно въ магнитномъ снѣ⁽²⁾. „Магнитизмъ есть въ маломъ видѣ то, что есть смерть въ совершенномъ, говорить Шубертъ,... въ этомъ состояніи человѣческая природа бросаетъ якорь въ прекраснѣйшей родинѣ, во время его возбуждаются порывы новаго бытія, котораго вѣшняя оболочка дѣлается отчасти здѣсь еще видимою“⁽³⁾. Съ этой точки зрѣнія Шубертъ, подобно Юнгу Штиллингу, признаетъ дѣйствительными всѣ видѣ-

(1) Gesch. der Seele. 479 р.

(2) Michelet, op. cit. T. II, 462 S.

(3) Ibid. 463.

нія Сведенборга и даетъ имъ философско - научную санкцію. Онъ даже почитаетъ дѣйствительностю грезы сумасшедшаго Оберлица (').

Еще съ большею опредѣленностю и силою выставляетъ на видъ значеніе животнаго магнетизма другъ Шуберта, известный „философъ будущаго“ (*Zukunftsphilosoph*) — *Баадеръ* (1765—1841). Онъ посвятилъ защитѣ мистического месмеризма особое сочиненіе „*über die Ekstase und Verzücktsein der magnetischen Schlafredner*. Важный результатъ животнаго магнетизма заключается въ томъ, думаетъ Баадеръ, что для человѣка по отношению къ одному и тому же миру существуютъ два способа созерцанія, посредствомъ чувствъ и магическое. Послѣднее, которое можно назвать также ночнымъ, слѣдуетъ совершенно инымъ законамъ, чѣмъ чувственно — тѣлесное. Состояніе сомнамбулизма есть временное освобожденіе; временное отдѣленіе души отъ тѣла, при чемъ состояніе это есть, хотя и очень неполное, изображеніе тѣхъ магическихъ условій, въ которыхъ мы будемъ находиться послѣ смерти тѣла... Всѣ люди суть духовидцы и явленія сомнамбулизма должны служить къ тому, чтобы поддерживать вѣру и надежду на пробужденіе вновь дара духовидѣнія. Въ 1818 году Баадеръ самъ лично наблюдалъ одну сомнамбулу, и отпечаталъ свои наблюденія въ Мейеровомъ журналь подъ заглавиемъ „отрывокъ изъ исторіи ясновидящей въ магнитномъ снѣ“ (*Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin*), о которомъ онъ, спустя 20 лѣтъ, говорилъ, что имъ поражены окончательно всѣ теологи и рационалисты ('). Баадеръ выражаетъ мысль, что можетъ быть недалеко то время, когда всѣ люди будутъ познавать такъ, какъ сомнамбулы и войдутъ непосредственно въ общеніе съ міромъ духовнымъ, когда будетъ проникнутъ и прерванъ

(') Ibid. 471.

(') Noack, Psyche, V, 351—356,

нынѣ отдаляющій ихъ предѣль ('). Шубертъ и Баадеръ пользовались чрезвычайно болѣшимъ вліяніемъ въ свое время: сочиненія перваго, особенно „Исторія души“ и „Символика сна“, читались съ жадностью и имѣли нѣсколько изданій. Баадеръ былъ въ сношеніяхъ съ передовыми и сильными людьми первой четверти XIX вѣка. Его вліяніе простидалось далеко за предѣлы Германіи—въ Россіи и Франціи (').

Подъ вліяніемъ Шеллинга, Шуберта и Баадера, которые и сами были отчасти магнитизерами, работали магнитизеры—специалисты, которые развили далѣе пневматологію Юнга Штиллинга и дали ей философскую основу. Кромѣ упомянутыхъ *Кизера*, *Мейэра* и *Энгемайера*, особенное значеніе на этомъ поприщѣ имѣетъ знаменитый *Густинусъ Кернеръ*, который цѣлую жизнь работалъ надъ открытиемъ таинствъ духовнаго міра при помощи магнитизма и соннамбуль, и есть *Алланъ Кардекъ* нѣмецкаго мистического магнитизма. На этомъ поприщѣ онъ выступилъ въ 1824 году съ сочиненіемъ „Исторія двухъ соннамбуль“ ('). Здѣсь его теорія является въ эмбріологическомъ состояніи и дополняетъ Юнга Штиллинга только общими возврѣніями Шеллинга. Въ 1832 году является его сочиненіе „Ясновидящая изъ Преворста“, которое наѣдало много шума и выдержало нѣсколько изданій ('). Въ этой книгѣ, гдѣ повѣствуется исторія одной большой женщины, его теорія достигаетъ полной степени развитія. Въ 1832 году является новое сочиненіе

(¹) Ibid. 495.

(²) Ibid. .

(³) Geschichte zweier Somnambulen. Karlsruhe, 1824.

(⁴) Полное заглавие его: Die Scherin von Prevorst Erklungen über das innere Leben des Menschen und über das Herereignen einer Geisterwelt in die Unsere. Мы имеемъ 3-е изданіе Stutgard und Tübingen 1838.

„Исторія бъсноватыхъ новаго времени“ (¹). Съ 1831 по 1839 гг. Кернеръ издаєтъ журналъ подъ названіемъ „Листки изъ Преворста“, въ которомъ сначала являются его собственныя статьи и его пріятеля Эшемайера. Въ послѣдствіи являются сотрудниками Баадеръ, Мейэръ и большое количество анонимныхъ авторовъ. Появляются также корреспонденціи изъ Швеціи, Франціи, Англіи, даже Россіи. Въ стихахъ и прозѣ здѣсь возвеличиваются мистики и духовидцы всѣхъ временъ, и развиваются въ подробностяхъ мысли и истины, открытые ясновидящею изъ Преворста. Въ одномъ съ Кернеромъ направленіи подвизался нѣкто *Bernerg*, докторъ философіи, извѣстный сочиненіемъ „Духи хранители“ (²), *Norkz* (³) и многіе другіе, не прибавляя, впрочемъ, ничего новаго къ результатамъ, добытымъ Кернеромъ, но съ большою еще, чѣмъ онъ, силою и увѣренностью. Въ первомъ своемъ произведеніи Кернеръ прямо ставитъ свое ученіе и свои открытия въ связь съ шеллинговско - шубертовскою философіею. „Явленія животнаго магнитизма заключаются въ себѣ нѣчто чудесное, только въ томъ случаѣ, когда они разматриваются съ точки зрѣнія механически грубаго міросозерцанія; для другаго міросозерцанія, они не составляютъ ничего чудеснаго, для него эти явленія необходимы и не могутъ не быть“ (⁴). Подобно Шеллингу и Шуберту, онъ невысоко ставитъ умственную дѣятельность, „жизнь мозговую“, какъ онъ выражается. Истина открывается въ непосредственномъ созерцаніи, въ чувствѣ, органомъ котораго слу-

(¹) Кромѣ того есть еще его сочиненіе: *Ueber das Besessensein*, котораго нѣть въ нашемъ собраніи.

(²) *Die Schutzgeister oder merkwürdige Blicke zweier Seherinnen in die Geisterwelt*. 1839.

(³) Его сочиненія: *Ueber Fatalismus etc.* Weimar 1840. Existenz der Geister 1841. *Die Wunder und Geheimnisse der Seelenwelt* 1849.

(⁴) *Gesch. zweier Somnambulen*. Vorrede, VII S.

житъ брюшная система ганглій (Herzgrube) ⁽¹⁾. „Все сущее образуетъ одну неразрывную цѣнь, слѣдующее звѣно кѣторой находится уже въ предѣидущемъ... Въ низшихъ камняхъ мы видимъ растенія, въ растеніяхъ—животныхъ, въ животныхъ человѣка, а въ этомъ послѣднемъ высшій, бессмертный духъ. И какъ въ личинкѣ можно распознать крылья бабочки, такъ и въ человѣкѣ, особенно въ извѣстныхъ состояніяхъ его жизни, открываются крылья высшей психеи, въ которую онъ разовьется послѣ краткой земной жизни; даже самъ высшій сверхчувственный міръ открывается намъ въ стоящемъ выше пространства и времени магнитизированномъ человѣкѣ. Покрывало и средостѣніе, находящееся между міромъ духовнымъ и нами въ обыкновенной жизни, для него уже въ нѣкоторой мѣрѣ упало, изолированность отъ міра духовнаго уничтожена ⁽²⁾). Въ чистѣйшей, высшей степени магнитнаго состоянія нѣть ни видѣнія, ни слышанія, ни осозанія, а есть нѣчто состоящее изъ всѣхъ трехъ, нѣчто большее ихъ, взятыхъ вмѣстѣ, ощущеніе непосредственной достовѣрности, созерцаніе существенѣйшей, собственѣйшей жизни и природы” ⁽³⁾. Изъ сообщеній больной женщины, которая во многихъ отношеніяхъ напоминаютъ бредъ сумасшедшаго, изъ сравненія другихъ подобныхъ же случаевъ, наблюденныхъ самимъ Кернеромъ и его коллегами, или извѣстными изъ хроникъ, онъ строитъ такую систему міра духовнаго.

Человѣкъ состоитъ изъ четырехъ частей—тѣла, перваго духа, души и духа. Три первыя составляютъ продуктъ развитія матеріи или, точнѣе, абсолютнаго, послѣднее прямо и непосредственно идетъ отъ него, какъ его чистая часть. Первый духъ состоитъ изъ тончайшей матеріи, наполняющей все тѣло и имѣю-

⁽¹⁾ Die Seherin von Prevorst. Eingang, 1. S.

⁽²⁾ Ibid. 251 S.

⁽³⁾ Ibid. 16 S.

щей его форму, и по смерти тѣла онъ облекаетъ душу, какъ эѳирная оболочка, потому что не можетъ быть разрушенъ ни физическими, ни химическими, ни какими другими силами природы, какъ стоящий выше ихъ всѣхъ. Во время жизни тѣла этотъ духъ служить связующимъ началомъ между душою, ея тѣломъ и внѣшнимъ міромъ; по смерти онъ есть единственная интенсивная сила, посредствомъ которой душа можетъ обнаруживать себя. „Черезъ тѣло, говоритъ Кернеръ, первый духъ связанъ съ внѣшнимъ міромъ, черезъ первый духъ—душа съ тѣломъ, черезъ душу—духъ съ первымъ духомъ, черезъ духъ—душа стоитъ въ связи съ божественнымъ“⁽¹⁾). Нравственное состояніе души отражается на оболочкѣ ея—первомъ духѣ, и человѣкъ по смерти имѣеть видъ чудовища, или является чудомъ красоты. У Юнга Штиллинга истина эта является въ качествѣ догадки. У Кернера—это уже фактъ опыта⁽²⁾. „Видъ духовъ внѣшний всегда такой же, какой соответствующие имъ люди имѣли при жизни, только безцвѣтный, сѣрый; ихъ платье такое же по формѣ, какое они носили при жизни, но тоже безцвѣтно и состоитъ какъ-бы изъ облака“. Болѣе совершенные свѣтлые духи, впрочемъ, облечены въ униформу, въ длинную туго, перехваченную поясомъ. Волосъ у духовъ ясновидящая, показаніями которой руководится Кернеръ, никогда не видала и полагаетъ, что ихъ нѣть⁽³⁾. Омрачая душу и ея оболочку, искажая ея видъ, грѣхи служатъ въ тоже время какъ-бы тяжестю, которая влечетъ духъ долу. Отсюда духовное царство представляетъ множество степеней. Одни души падаютъ до демоновъ, другія возносятся до близости къ источнику бытія и свѣта: и между этими крайними пунктами существуетъ множество градаций. Миръ духовный наполняетъ, такимъ образомъ, всю все-

⁽¹⁾ Die Seherin von Prevorst. 203 S.

⁽²⁾ Ibid. 206 S.

⁽³⁾ Ibid. 257 S.

ленную. Всѣ сферы пространства наполняются духами. На землѣ и въ воздушныхъ пространствахъ обитаютъ души земныхъ обитателей, которыхъ не очистились еще отъ всего земнаго, и увлекаются земными страстями и желаніями, также души язычниковъ, умершихъ безъ вѣры въ искупительную жертву Христа⁽¹⁾). Но онъ не осуждены вѣчно на это состояніе: онъ могутъ продолжать здѣсь свое усовершенствованіе, точно также, какъ и самые демоны; но усовершенствованіе здѣсь труднѣе, потому что здѣсь духъ одинокъ, ничто не вызываетъ, не наталкиваетъ его на мысли, выходящія изъ круга тѣхъ, которые занимаютъ его и дѣлаютъ несчастнымъ. Впрочемъ высшіе духи подаютъ часто руку помощи своимъ низшимъ собратіямъ, но взаимное сношеніе ихъ очень трудно и потому низшіе духи, жаждущіе покаянія, часто обращаются за наставленіями къ живымъ людямъ. Обнаружить свое присутствіе для духа весьма возможно. Его оболочка, по самой своей природѣ, имѣеть способность дѣйствовать на нервы, и оттого присутствіе духовъ ощущается даже животными⁽²⁾). Чѣмъ ниже духъ, тѣмъ легче ему дѣйствовать на матерію, и оттого демоны являются людямъ такъ часто. Иновидящая преворстская слышала даже шаги низшихъ духовъ. Они могутъ издавать звуки и говорить, при чемъ даже губы ихъ движутся. Они могутъ заявлять свое присутствіе и множествомъ другихъ звуковъ. „Эти звуки состоять главнымъ образомъ въ постукиваніи (*klopfen*), въ звукахъ похожихъ на тѣ, какіе происходятъ, когда бросить песокъ или мелкіе камешки, въ шумѣ, похожемъ на шумъ бумаги, въ звукахъ, похожихъ на шарканье сапогъ или туфлей, во вздохахъ и т. п. Кромѣ того, духи въ состояніи двигать даже тяжелые предметы, бросать ихъ, отворять и затворять двери“ и т. п.

(1) Ibid. 256—257.

(2) Ibid.

Въ то время, какъ въ Германии месмеризмъ развивался въ такую пантеистическо-мистическую систему, французские мыслители постепенно оставляли свои сенсуалистическая воззрѣнія и подпадали вліянію идеалистической нѣмецкой философіи. Уже *Де-Жерандо*, выступившій въ 1800 году съ сочиненіемъ въ духѣ *Кондильяка* (*De signes et de l'arte de penser*), въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ является идеалистомъ въ чисто нѣмецкомъ вкусѣ⁽¹⁾). Подобное же превращеніе совершается съ *Мэн-де-Бираномъ*, который начавши сенсуализмомъ, кончилъ тѣмъ, что принялъ нѣмецкую теорію абсолютного я (*moi*) и волю поставилъ на мѣсто ощущеній, какъ творческую силу внутренней жизни человѣка⁽²⁾). Ученикъ его, *Кузэнъ*, познакомившійся на мѣстѣ съ философіею *Якоби*, *Шеллинга*, *Гегеля* и др., совершенно переходитъ на сторону нѣмцевъ, отбрасывая только ихъ пантеизмъ, который чуждъ французскому уму, неспособному къ тому почти неестественному отвлеченію, котораго требуетъ пантеистическое міросозерцаніе. Его *profession de foi* есть чистый деизмъ⁽³⁾). Это обстоятельство чрезвычайно важно для насъ, потому что объясняетъ источникъ теологии спиритизма. Еще сильнѣе было вліяніе на французовъ нѣмецкой месмерической мистики, потому что мистики всѣхъ странъ всегда чувствуютъ свою солидарность и находятся въ тѣсныхъ сношеніяхъ. Юнгъ Штиллингъ, Шубертъ, Баадерь, Мэйерь, Кизерь и особенно Кернеръ были въ постоянныхъ и тѣсныхъ сношеніяхъ съ французскими месмеристами и тщательно сообщали имъ свои открытия⁽⁴⁾. Подъ влі-

(¹) R. Blakey, History of the philosophy of Mind. T. IV, 187—194 pp.

(²) Ibid. 199—203 pp.

(³) Ibid. 263—281 pp.

(⁴) *Traité complete de manget animal par Baron du Potet.* 190, 223—245, гдѣ цитуется Эшемайэръ и рассказывается видѣнія Кернеровой ясновидящей. Ср. *Lumières des morts par Cahagnet. Introd.*

яніемъ германскаго мистицизма и германской филосо-
фії, и во Франції, какъ было замѣчено выше, усили-
лась месмерическая мистика, и материалистическо-сен-
суалистическое воззрѣніе оставлено было вовсе. Во
главѣ защитниковъ магнитизма послѣ опытовъ въ Hotel
de Dieu сталъ баронъ Дюпоте, котораго *Марбю* на-
зываеть первосвященникомъ религіи именуемой—мес-
меризмъ ('). Рядомъ съ нимъ выступаетъ *Каанье*. Сна-
чала они работаютъ въ одномъ направлениі, и Каанье
посвящаетъ Дюпоте первый томъ своего сочиненія
„Arcanes de la vie future devoilées“; но потомъ расхо-
дятся въ разныя стороны, при чёмъ послѣдній остает-
ся въ существенныхъ чертахъ вѣрнымъ воззрѣніямъ
Пюисегюра, Делюза, Шарделя, давая имъ только бо-
льшѣ спиритуалистической оттѣнокъ и усиливая эле-
ментъ чудеснаго. Каанье, напротивъ, напитавшись докт-
ринами германскими и сведенборгіанствомъ, вдается въ
крайній спиритуализмъ и мистицизмъ. Около того и
другаго группируется большое количество послѣдователей и поклонниковъ, изъ которыхъ образуются двѣ
школы. Школа *Дюпоте* вносить название магико-маг-
нитической (*l'ecole magico-magnétique*); школа *Каанье*
усвоила себѣ название спиритуалистической. Дюпоте
стоитъ во главѣ парижскаго „общества магнитизеровъ и
медиковъ“ и издаєтъ „Journal du magnetisme“ (1845—
1855); Каанье составляетъ свое общество, подъ на-
званиемъ „общества спиритуалистовъ“, и издаєтъ жур-
налъ „Le magnétiseur spiritualiste“ (''). Какъ представи-
тели, такъ и адепты той и другой школы ведутъ оже-
сточенную полемику и только сходятся въ пятьдеся-
тыхъ годахъ около tables tournantes (вертящихся сто-
ловъ), въ новой формѣ мистического месмеризма—спи-
ритизмѣ. Дюпоте собственно не вносить ничего но-

(') Les magoetiseurs jugées par eux mèmes. 363 p. Paris
1858.

('') Мы имеемъ это изданіе за первый 1849—50 годъ его.

ваго, кроме нѣкоторыхъ куріозовъ и того, что устраиваетъ, совершенно почти манипуляціи изъ магнитизерской практики и замѣняетъ ихъ простымъ актомъ воли, что было въ общемъ, употребленіи въ Германіи, но и во Франціи не было новостью (¹). Но труды Каанье составляютъ новую эпоху въ области месмеризма, на которую месмеристы прежняго направленія, оставшіеся повсюду доселъ въ довольно большомъ количествѣ, смотрятъ какъ на эпоху искаженія „великихъ началь“ Месмера. Каанье, котораго многіе изъ его коллегъ почитаютъ совершенно сумасшедшими, въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ обнаруживаетъ въ себѣ человѣка дѣтски-легковѣрного по отношенію ко всему, что касается его любимыхъ теорій, и действительно похожъ на человѣка страдающаго помѣшательствомъ, известнымъ подъ названіемъ *idée fixe*.

„Магнетизмъ животный, провозглашаетъ Каанье, есть ключъ къ научной и религіозной философіи, который рано или поздно долженъ открыть ворота новаго міра и жизни, стоящей въ болѣе близкомъ отношеніи къ нашему существу“ (²). Душа человѣка, погруженного въ магнитный сонъ получаетъ необыкновенную силу. „Она можетъ знать алфу и омегу всѣхъ познаній; для нея не существуетъ пространства и времени, прошедшаго и будущаго; все для нея — настоящее; арія, пропѣтая тысячу лѣтъ тому назадъ, звучить въ ея ушахъ такъ, какъ будто ее поютъ сейчасъ. Матеріальной міръ исчезаетъ предъ ея очами въ его не-проницаемости и противодѣйствіи и уступаетъ мѣсто міру проницаемому и не оказывающему сопротивленія ея желаніямъ, представляя однакоже туже объективность и туже тяжесть, какъ и первый. Въ сомнамбулизмѣ душа видѣть и слышать мысль, входить въ нее и обнимаетъ ее: едва родившаяся мысль дѣлается

(¹) Deleuze, *Histoire critique*. t. I.

(²) *Lumiere des morts*. p. 1. Paris 1815.

для нея совокупностью объективныхъ предметовъ. Мысль о небѣ переносить ее на небо, гдѣ солнце, планеты и звѣзды представляются ей въ такой же объективности, съ тѣмъ же свѣтомъ и съ тоюже теплотою, какъ она видитъ ихъ на землѣ. Душа, такимъ образомъ можетъ проникнуть въ эти безконечные міры, обнимающие словомъ—небо“ и т. п. ⁽¹⁾. Эта ключь и задумалъ употребить Каанье и такимъ образомъ преобразовать міросозерцаніе и религію человѣчества. Цѣллю дѣятельности своей и основанного имъ общества онъ поставляетъ: „изслѣдованіе законовъ міра, ожидающаго насть по выходѣ отсюда; связь еще въ сей жизни съ существами обитающими въ этомъ мірѣ, ири помощи молитвы и ясновидящихъ, которые будуть посредниками между нами и ими, пока они не удостоятъ самимъ намъ являться видимо; развитіе религіозныхъ идей, которыхъ требуютъ отъ насть богочитанія простаго и духовнаго“ ⁽²⁾. Методъ изслѣдованія Каанье очень простъ: погрузивши сомнамбулу въ сонъ, задавать ей по напередъ составленному плану вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, тщательно записывать всѣ отвѣты, сравнивать ихъ между собою и т. д. Сомнамбула въ такомъ случаѣ представляется только средство, такъ сказать, аппаратъ, приборъ, при помощи котораго экспериментаторъ достигаетъ того, чтѣ недоступно ему непосредственно. По пробужденіи, она вичего не помнить изъ того, что видѣла и говорила. Мало того, по замѣчанію Каанье, подтвержденному будто бы опытами, слѣдовательно для него несомнѣнно вѣрному, отвѣчаетъ не душа сомнамбулы, а духъ-хранитель ея или магнитизера, или же духъ, котораго угодно вызвать магнитизеру, такъ что весь процессъ магнитизерско-спиритуалистической экспериментации состоять въ вызываніи духовъ и въ бесѣдѣ съ ними, при посредствѣ организма

⁽¹⁾ Ibid. 5 р.

⁽²⁾ Le magnitiseur spiritualiste. 1849—50. 11—12 pp.

сомнамбулы⁽¹⁾). Сначала Каанье получалъ сообщеніе отъ Гавріила⁽²⁾, потомъ отъ родственниковъ сомнамбулы, но когда онъ познакомился съ сочиненіями Сведенберга, то сталъ вызывать главнымъ образомъ его. При этомъ Сведенборгъ отчасти исправлялъ свои земныя воззрѣнія, но въ сущности они остались неизмѣнными. Посредствомъ такого приема Каанье скоро узналъ саму сущность всего сущаго, и это тѣмъ легче, что онъ съ неподражаемою наивностю и простодушiemъ поправлялъ сомнамбуль, когда онъ или говорили совершенная нелѣпости, или противорѣчили себѣ⁽³⁾. Всѣ эти свѣдѣнія онъ привелъ въ порядокъ въ большомъ количествѣ сочиненій⁽⁴⁾, и возвѣстилъ миру. Составленная имъ теорія есть очевиднѣйшая передѣлка системы Сведенборга съ добавленіями изъ Кернера съ братією—передѣлка во французскомъ вкусѣ. Первая проникнута мрачною серьезностю и логичностю. Божество скрыто и все наполняетъ,—оно есть нѣмецкій абсолютъ, туманный и необъятный. Духи Кернера блѣдны, серьезны, глубокомысленны, одѣты туманомъ и облаками, движутся спокойно и солидно, окруженные таинственными нитями, связующими ихъ со вселеною, движутся въ таинственныхъ какихъ-то кругахъ съ символическо-каббалистическимъ содержаніемъ⁽⁵⁾. Они мучатся жаждою знанія и развитія. У

⁽¹⁾ Ibid. Cp. Arcanes de la vie future devoilées. Introduct. t. I.

⁽²⁾ Ibid. 2 р. т. I.

⁽³⁾ Примѣровъ такихъ поправокъ множество въ Arcanes и въ другихъ сочиненіяхъ.

⁽⁴⁾ Сочиненія эти: Arcanes de la vie future devoilées. t. I. 1848, II t. 1849, III t. 1854. Revelations d' outre-tombe par les esprits Galilée, Hippocrate etc. 1853. Sanctuaire du spiritualisme 1850. Le guide du magnetiseur. Etudes sur l' homme. Encyclopédie magnétique spiritualiste—подъ журнала, который началъ издаваться съ 1854 г. и др.

⁽⁵⁾ Die Seherin von Prevorst. 153 sqq.

Каанье, напротивъ, таинственный міръ блестаетъ красками и цветами и все совершается наперекоръ здравому смыслу и логикѣ. Его Богъ есть солнце, средоточие свѣта духовнаго, центръ котораго находится гдѣ-то за предѣлами всего конечнаго и отражается въ нашемъ солнцѣ, которое астрономы несправедливо принимаютъ за огромный материальный шаръ. Всѣ другіе планеты и міры тоже нематериальны, какъ и наша земля, которая только кажется материальною, а какъ это кажется, до того Каанье рѣшительно вѣтъ дѣла. Всѣ материальные тѣла суть агрегаты духовныхъ субстанцій и ихъ происхожденіе отъ Бога не нуждается въ такихъ трудныхъ объясненіяхъ, къ какимъ прибѣгаютъ Шеллингъ, Шубертъ, Баадеръ, Кернеръ, Вернеръ и т. п. ⁽¹⁾). Всѣ духи Каанье живутъ на небѣ и всѣ по своему блаженствуютъ т. е. имѣютъ все, чего захотятъ. Они живутъ въ обществахъ между собою, забавляются, болтаютъ, играютъ. Каждое общество состоять непремѣнно изъ равнаго числа особъ обоего пола, потому что всякий духъ имѣеть свою пару, приготовленную ему отъ Господа. Всѣ духи заботятся о своихъ туалетахъ, всѣ прекрасны собою и являются сомнамбулѣ со всевозможномъ французскимъ шикомъ. Нѣмецкіе духи глубоко уважаютъ христіанство: идея искушенія присуща имъ во всей силѣ, церковь обнимаетъ всю вселенную, за гробомъ совершается христіанская міссія, и духи дѣлаются блаженными только познавши Христа. Французскіе—не понимаютъ и не знаютъ искушенія и часто начинаютъ говорить о Христѣ и христіанствѣ *à la Volterre*. Съ мистицизмомъ переплетаются остатки деизма и антихристіанскихъ идей XVIII вѣка. Темное ученіе Шеллинговой школы о мірѣ типовъ или идей, о постепенномъ развитіи духа изъ погруженности въ природу до сознанія превращается у Каанье въ преекзистенцію, и три периода—первобытнаго блаженства, воплощенія и возвращенія къ Богу изображаются съ язы-

⁽¹⁾ Etudes sur l'homme.

ческою пластичностию. Сотворенные Богомъ заразъ души находятся сначала въ состояніи младенческой невинности, имѣя образъ человѣческій. Такъ какъ воплощеніе есть необходимая ступень, чрезъ которую долженъ пройти всякий обитатель неба, то души терпѣливо, предаваясь забавамъ и играмъ, ждутъ своей очереди воплощенія въ какомъ - нибудь изъ ежеминутно зараждающихся организмовъ тѣлесныхъ. Иногда воплощеніе продолжается нѣсколько дней, но и этого достаточно, чтобы духъ узналъ страданія и неудобства земнаго бытія и получилъ нужную для неба опытность, и онъ уже никогда не возвращается въ плоть. У немецкихъ мистиковъ существуетъ еще міръ ангеловъ и демоновъ, какъ существъ особыхъ, отличающихся отъ человѣческой души и не знающихъ воплощенія; у Каанье все населеніе духовнаго міра состоить или изъ имѣющихъ волю, или прошедшихъ чрезъ воплощеніе душъ человѣческихъ. Такъ какъ небесное блаженство состоитъ просто въ удовлетвореніи чисто земныхъ по своей формѣ, но невинныхъ желаній, то небо Каанье есть духовное факсимиле земли. Оно все наполнено духовными садами, дворцами, бульварами и пр., которые, конечно, не занимаютъ никакого пространства и потому какъ-бы не существуютъ. Но стоитъ духу пожелать любой обстановки, вообразить ее себѣ, и она будетъ готова. Любители книгъ и науки могутъ все время проводить въ духовныхъ библиотекахъ, наполненныхъ духовными фолиантами; литераторы могутъ сочинять, издавать свои сочиненія; любители сельскихъ видовъ могутъ цѣлую жизнь любоваться ими, но стоитъ только вообразить имъ море — и сей часъ оно раскинется предъ ними, за моремъ можетъ слѣдоватъ степь, за степью — горы и т. п. Всѣ эти ребяческія грэзы изображаютъ явное помышленіе въ авторѣ. Тѣмъ не менѣе, сочиненія его въ большомъ количествѣ расходились во Франціи, Германіи, особенно въ Англіи, которую за это онъ всячески вос-

хваляеть⁽¹⁾; они достигали Америки⁽²⁾, и здѣсь имѣли успѣхъ, достигали чрезъ посредство магнитизерскихъ обществъ, которые были тамъ во множествѣ; достигли даже Россіи, гдѣ они были запрещены⁽³⁾. Сочиненія эти представляютъ цѣлое, довольно стройное систематическое построеніе. Три книги „Arcanes de la vie future devoilées“ представляютъ собраніе опытовъ надъ различными сонамбулами, въ отвѣтахъ которыхъ дается материалъ всей системы; „Sanctuaire du spiritu-alisme“ представляетъ систематическое изображеніе теологии, космологіи и антропологіи Каанье; „Lumiere des morts“ обращаетъ вниманіе на религію и излагаетъ воззрѣніе на Христа и христіанство. Въ „Le guide du magnitiseur“ излагаются правила магнитизированія; „Etudes sur l'homme“ представляетъ compendium всѣхъ измышленій Каанье.

Изъ всѣхъ приведенныхъ фактовъ получаются слѣдующіе, весьма важные для объясненія происхожденія и быстрого распространенія спиритизма, выводы. Къ сороковыхъ годамъ настоящаго столѣтія открытие Месмера превратилось постепенно въ цѣлую мистическую философско-религиозную систему, которая стремится основать знаніе о мірѣ духовномъ на явленіяхъ магнитнаго сна и на показаніяхъ сонамбуль, какъ на фактахъ опыта, присовокупляя къ нимъ, хотя еще и церѣшательно, и тѣ явленія, которые впослѣдствіи легли въ основу спиритизма. Система эта въ общихъ чертахъ имѣть такой видъ. Человѣческая душа и во-

(1) Lumiere des morts. Introduction.

(2) Въ 1848 году Arcanes de la vie future devoilées вышли въ переводѣ на англійскій языкъ въ Америкѣ подъ заглавіемъ — Celestial telegraph. Encyclopedie magnet. t. I, 110, 199 pp.

(3) L'entrée en Pologne et en Russie nous est defendue. En correspondance avec tres-hauts personages de ces contrées, nous avons été obligé d'agir de ruse pour leur fournir nos ouvrages, говоритъ Каанье. Revel, d'outre-tombe. 12 p.

обще духъ есть божественное начало, облеченое тончайшимъ тѣломъ изъ невѣсомой жидкости. Посредствомъ этого тѣла духъ дѣйствуетъ на грубое тѣло и чувственныи міръ, при его помоши можетъ жить независимо отъ организма тѣлеснаго еще при жизни этого послѣдняго и входить въ сообщеніе съ міромъ духовнымъ. Посредствомъ этого же тѣла духъ можетъ дѣйствовать прямо на материальныи виѣшніе предметы и прежде всего на нервы живыхъ людей, за которыхъ духи въ нѣкоторыхъ случаяхъ говорятъ сами, дѣйствуя ихъ организмомъ. Концентрируя силою воли свою оболочку, духи могутъ производить звуки болѣе или менѣе сильные — шорохъ, стукъ, также звуки членораздѣльные; концетрируя еще болѣе свою оболочку, они могутъ дѣйствовать на зрѣніе и поднимать тяжести, даже очень большія. До личнаго бытія духи развиваются постепенно и въ томъ или другомъ видѣ существуетъ до воплощенія, которое для каждого изъ нихъ абсолютно необходимо. Сообщенія духовъ черезъ сомнамбуль и другія физическія проявленія даютъ опытное познаніе о сверхчувственномъ и вѣрнѣе всякой метафизики и всякаго историческаго откровенія; потому этими сообщеніями нужно замѣнить философию и откровенное ученіе и основать новую религию, — религию духовъ, опытную религию XIX вѣка, которая оставляетъ отъ христіанства только его нравственное ученіе. Всѣ эти идеи распространены были по всей Европѣ и имѣли дѣятельныхъ пропагандистовъ въ Германіи, Англіи, Америкѣ и особенно во Франціи. Онѣ разпространялись въ большомъ количествѣ книгъ и журналовъ, имѣвшихъ обширный кругъ читателей, и возбуждали ожиданіе близкаго открытия міра духовнаго для всѣхъ и каждого и наступленія новой эпохи въ религіозной и умственной жизни человѣчества.

Такъ реакція противъ рационализма XVIII вѣка, достигнувъ постепенно крайнихъ предѣловъ, перешла отчасти въ противоположное себѣ и, какъ всегда по-

что бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, усвоила себѣ большую часть того, противъ чего ратовала. Въ сороковыхъ годахъ ей данъ былъ новый толчекъ новымъ взрывомъ рационалистическихъ тенденцій, объявшихъ Европу съ усиленіемъ гегеліанства, новѣйшаго материализма и позитивизма. Стремленіе къ таинственному и ожиданіе нового откровенія получило новую пищу и усилилось до степени тяжелаго напряженія.

B. Снегиревъ.

(продолженіе будетъ)

ОГЛАВЛЕНИЕ

первой части

ПРАВОСЛАВНОГО СОБЕСЪДНИКА

на 1871 годъ.

страниц.

Слово на новый годъ, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антониемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свяжскимъ, 1 января 1871 года.	3.
Спиритизмъ какъ философско-религіозная доктрина. <i>В. Снегирева</i>	12 и 279.
Николай, епископъ меѳонскій XII вѣка, какъ богословъ. <i>А. А.</i>	42.
Соображенія о способахъ къ успѣшийшему привлечению не крещенныхъ инородцевъ къ вѣрѣ Христовой—для священниковъ казанской епархіи. <i>Е. В.—на</i>	50.
Слово въ недѣлю сыропустную, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антониемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свяжскимъ, 7 февраля 1871 года	73.
Слово по причащениіи св. таинъ, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антониемъ</i> , архі-	

II

стран.

- | | |
|--|-----------|
| епископомъ казанскимъ и свіяжскимъ, 28 февраля 1870 года | 81. |
| Пелагіанскій принципъ въ римскомъ католичествѣ. <i>H. Булляева</i> | 84 и 184. |
| Нѣсколько словъ по отношенію 8-ми вопросовъ, составленныхъ единовѣрцами къ старообрядцамъ. <i>H. Ивановскаго</i> | 121. |
| Рѣчъ, сказанныя высокопреосвященнымъ <i>Антониемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свіяжскимъ, въ церкви казанской духовной академіи, на всенощномъ бдѣніи, при постриженіи въ монашество студента академіи Сергія Буртасовскаго, съ нареченіемъ ему имени Гурия, 13 марта 1871. года | 155. |
| Практическія замѣчанія о переводахъ и сочиненіяхъ на инородческихъ языкахъ. <i>H. Ильминскаго</i> | 160. |
| Слово въ день отданія праздника пасхи, сказанное высокопреосвященнымъ <i>Антониемъ</i> , архіепископомъ казанскимъ и свіяжскимъ, при посвященіи пастыры въ городѣ Чебоксарахъ, 28 мая 1869 года | 238. |
| О таинствѣ св. причащенія, по ученію старообрядцевъ безпоповщинскаго согласія. <i>H. Ивановскаго</i> | 243. |



Это цифровая копия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных полках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохраняются все иометки, иримечания и другие засиси, существующие в оригинальном издании, как наиминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредиринали некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заирсы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.

Мы разработали иrogramму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заирсы.

Не отиравляйте в систему Google автоматические заирсы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оптического распознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.

В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доилнительные материалы ири иомощи иrogramмы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.

Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих определить, можно ли в определенном случае исиользовать определенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск и этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>