



Печатать дозволяется 28 августа 1895 г.

Ректоръ Киевской Духовной Академіи,

Епископъ Сильвестръ.



ПРОПОВѢДИ СВ. ЕФРЕМА СИРИНА.

(Продолженіе *).

ГЛАВА IV.

1. Особенности изложенія въ проповѣдяхъ св. Ефрема Сирина.

Съ своей внѣшней стороны проповѣди св. Ефрема ничѣмъ такъ не поражаютъ и не плѣняютъ читателя, какъ своими поэтическими красотами и художественными достоинствами. Св. Ефремъ былъ природный ораторъ, но въ гораздо большей степени онъ былъ поэтъ и художникъ. Какъ мы видѣли при изображеніи его личности, ни одно изъ прекрасныхъ природныхъ дарованій души его не выдѣлялось въ немъ съ такою силою, какъ его талантъ поэтической¹⁾; и этотъ поэтический талантъ св. Ефрема нашелъ себѣ блестящее выраженіе, между прочимъ, и въ проповѣдяхъ его. Поэтому, намъ естественно, при характеристикѣ внѣшней стороны проповѣди св. Ефрема, болѣе всего остановиться, именно, на

*) См. Труды Киевск. дух. Академіи за м. іюль 1895 г.

¹⁾ Намъ кажется не совсѣмъ справедливымъ выраженіе Панила о св. Ефремѣ: „въ немъ боролись за первенство два природныя таланта его, ораторскій талантъ и талантъ поэтической, при чемъ ни одинъ изъ нихъ не взялъ рѣшительнаго перевѣса надъ другимъ“. (см. *Pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit und der Homiletik*. B. I. Abth. I. Leipzig. 1839. в. 445). Напротивъ, поэтический талантъ у св. Ефрема довольно замѣтно беретъ перевѣсъ надъ ораторскимъ, — иногда даже въ ущербъ гомилетическому достоинству проповѣди. Ниже это будетъ видно.

этихъ художественныхъ достоинствахъ ея изложенія, составляющихъ выдающуюся ея характеристическую особенность.

Прекрасные образцы поэтического творчества въ проповѣдяхъ св. Ефрема представляютъ собою часто встрѣчающіяся въ нихъ художественныя изображенія событій второго пришествія и страшнаго суда. Интересно наблюдать здѣсь силу и плодovitость творческой фантазіи св. автора и богатство его чисто восточнаго воображенія. На основаніи немногихъ образныхъ чертъ, заимствованныхъ изъ Библии, св. Ефремъ создаетъ цѣлыя поэтическія картины, поражающія своею пластичностью и наглядностью. Событія кончины міра и всеобщаго суда представлены здѣсь въ такихъ сильныхъ, живыхъ и наглядныхъ чертахъ, что читатель какъ бы видитъ ихъ совершающимися предъ собственными глазами. Св. Григорій Нисскій такъ выражаетъ свое впечатлѣніе отъ чтенія этихъ словъ св. Ефрема о страшномъ судѣ: „Кто, говоритъ онъ, остановившись на поученіяхъ его (св. Ефрема) о судѣ, или о второмъ пришествіи Христовомъ, не вообразить себѣ, что онъ какъ бы предстоить предъ онымъ судилищемъ, и устранившись не представить себѣ, что противъ него уже произносится послѣдній приговоръ? Ибо такъ этотъ славный и прозорливѣйшій мужъ изобразилъ будущее судилище Божіе, что для пріобрѣтенія большаго познанія о немъ не осталось ничего другаго, какъ только опытно извѣдать и испытать его на самомъ дѣлѣ“¹⁾. Вотъ отрывокъ одного изъ такихъ словъ св. Ефрема о страшномъ судѣ. „При скончаніи міра, во второе пришествіе Господне, говоритъ св. Ефремъ, Крестъ первый явится на небѣ... А что потомъ, то есть, за Крестомъ послѣдуетъ... Это выше слова и понятія, превосходитъ всякое о томъ повѣствованіе, и устрашаетъ всякій слухъ. Увы мнѣ, братія мои Христолюбивые! Вспомнилъ я о

¹⁾ Похвал. слово св. Ефрему; твор. св. Григорія Нисскаго въ русск. перев., часть VIII, стр. 273—4.

семь часѣ, и пришелъ въ трепеть, и отъ великаго страха намѣревался здѣсь прекратить слово, помышляя о томъ, что откроется вслѣдъ за честнымъ Крестомъ. Ибо кто скажетъ сіе, или кто осмѣлится выговорить это? Какія уста возвысяться? Какой языкъ проглаголетъ? Какой голосъ объявить? Какой слухъ вмѣститъ въ себѣ, чего не въ состояніи стерпѣть и небеса? Ибо подобныхъ великихъ и страшныхъ чудесъ и не было и не будетъ во всѣ роды. Нынѣ нерѣдко, если сильнѣе блеснетъ молнія или прогремитъ громъ, всѣхъ приводитъ въ ужасъ, и всѣ, преклоняясь къ землѣ, трепещемъ отъ страха; какъ же снесемъ тогда, какъ услышимъ гласъ трубы, страшно звучащей и пробуждающей всѣхъ отъ вѣка почившихъ праведниковъ и грѣшниковъ? Тогда кости рода человѣческаго во адѣ, услышавъ гласъ трубы, со тщаніемъ потекутъ, ища своихъ составовъ. Какъ скоро увидимъ, что все естество человѣческое востало, и каждый встаетъ съ мѣста своего, и отъ концевъ земли ведутся всѣ на судъ; тогда какой страхъ, какой трепеть обниметъ насъ? Ибо повелитъ Великій Царь, и тотчасъ съ трепетомъ и тщаніемъ дадутъ и земля своихъ мертвецовъ, и море своихъ, и адъ отдастъ собственныхъ свсихъ мертвецовъ; и, если кого похитилъ звѣрь, или раздробила рыба, или расхитила птица, всѣ предстанутъ въ мгновеніе ока, и ни въ одномъ волосѣ не окажется недостатка. Когда увидимъ, что огненная рѣка съ яростію течетъ съ востока, подобно сварѣпому морю, и поядаетъ горы и дебри, пожигаетъ всю землю и *дѣла, яже на ней*; тогда, возлюбленные, отъ огня сего оскудѣютъ источники, исчезнутъ рѣки, иссохнетъ море, восколеблется воздухъ, звѣзды спадутъ съ неба, солнце затмится, луна превратится въ кровь, и небо *свіется аки свитокъ*. Когда же увидимъ, что Ангелы посланы, текутъ со тщаніемъ, и собираютъ избранныхъ рабовъ Божіихъ отъ *концевъ небесъ до концевъ ихъ*, когда увидимъ небо новое и землю новую, когда увидимъ уготовляемый страшный престолъ, когда узримъ знаменіе Сына человѣче-

скаго, явившееся на небѣ—честный и животворящій Кресть, озаряющій всѣ концы земли; тогда, узрѣвъ явившійся въ высотѣ сей царскій и страшный скипетръ, уразумѣетъ каждый, что вслѣдъ за нимъ въ оный часъ скоро явится Царь... Тогда будетъ великій вопль: *се Женихъ грядетъ*, се приближается Судія, се открывается Судія судей, се Богъ всяческихъ идетъ судить вселенную и воздать каждому по дѣламъ его. Тогда, братія мои возлюбленные, отъ вопля сего содрогнется и утроба земли отъ предѣловъ и до предѣловъ ея, и *море, и всѣ бездны*. Тогда, возлюбленные, всякаго человѣка обьымутъ страхъ, трепеть и изступленіе, отъ вопля сего и отъ гласа трубы и отъ чаянія того, что грядетъ на вселенную. Тогда силы небесныя подвигнутся; и вотъ предшествуютъ молніи, текутъ впереди воинства Ангельскія, уготовляются лики Архангеловъ, Херувимы, Серафимы и многоочитые съ крѣпостію громогласно взываютъ: *Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваоѣ, сый, Иже бѣ и грядый Вседержитель* (Апок. 4, 8). Тогда раздерутся небеса, и откроется Царь царей и Князь князей подобно страшной молніи съ силою многою и несравнимою славою, и *узритъ Ею всяко око, и иже Ею прободоша, и плачъ сотворятъ о себѣ вся колѣна земная* (Апок. I, 7). Тогда небо и земля предадутся бѣгству... Увы, гдѣ станемъ мы грѣшныя?.. Какая найдетъся душа, которая бы въ состояніи была вынести, когда поставлены будутъ престолы, возсядетъ Судія и раскроются книги? Тогда увидимъ безчисленныя ангельскія Силы, со страхомъ стоящія окрестъ; тогда дѣла каждаго по порядку будутъ прочтены и объявлены предъ Ангелами и человѣками... Великъ страхъ, братіе, будетъ въ часъ тотъ, когда откроются страшныя сіи книги, гдѣ написаны и дѣла наши, и слова наши, и что содѣлали мы въ жизни сей, и что думали скрыть отъ Бога, испытующаго сердца и утробы! Тамъ записаны всякій поступокъ и всякое помышленіе человѣческое, все и доброе и худое. О, сколько слезъ потребно намъ ради сего часа, о

которомъ нерадимъ; ибо слезами и милостынями можемъ изгладить написанныя вины! О, сколько будемъ стнать и жалобно плавать, когда увидимъ неизреченное небесное царство, и также по другую сторону увидимъ отгрывающіяся страшныя мученія, по срединѣ же все естество человѣческое отъ прародителя Адама до рожденнаго послѣ всѣхъ; и всѣ поклоняются на лице свое...

Христіолюбивые слушатели спросили: учитель, скажи намъ и о томъ, что послѣдуетъ за симъ, и какъ будутъ допрашиваемы. *Отвѣтъ.* Тогда, братія мои христіолюбивые, все человѣчество будетъ стоять между царствомъ и осужденіемъ, между жизнію и смертію, между радостію и печалію, и всѣ, поникнувъ долу, увидятъ стоящихъ предъ судилищемъ и допрашиваемыхъ, особенно же тѣхъ, которые жили въ нерадѣніи. И видя сіе, опять поникнуть долу и станутъ размышлять о дѣлахъ своихъ. И каждый увидитъ стоящими предъ собою собственныя дѣла свои, и добрыя и худыя, какія кто предпослалъ. Тогда поступавшіе худо и не покаявшіеся, сѣтуя скажутъ: „О, почему не подвизались мы, бѣдныя, погубили время въ нерадѣніи?.. Почему не были бдительны? Для чего не постились?.. Для чего не покаялись, когда было время покаянію, но провели жизнь, смѣсь, роскошествуя, предаваясь разсѣянности? И нѣтъ уже времени къ покаянію. Что будемъ дѣлать, потому что постигъ насъ страшный день и часъ, о которомъ часто мы слышали и смѣялись? Что будемъ дѣлать мы жалкіе, потому что книги разогнуты и судятъ всѣхъ“? Такъ разсуждая о себѣ, услышатъ они гласъ Судии, Ноторый страшно возгласитъ и скажетъ: „покажите дѣла свои и получите мзду“...

Христіолюбивые слушатели спросили: скажи намъ, рабъ Божій, еще о томъ, что услышатъ или потерпятъ они послѣ сего?

Отвѣтъ. Увы мнѣ, братія мои Христіолюбивые! желаю сказать, что будетъ и послѣ сего, но удерживаетъ меня

страхъ; оскудѣваетъ у меня голосъ, слезы предваряютъ слово, мутится мысль; потому что повѣствованіе страшно.

Христороубы: скажи, ради Господа, къ нашей пользѣ.

Учитель говоритъ: Тогда, христороубы, у каждаго будетъ освидѣтельствована печать христіанства... и доброе исповѣданіе, какое онъ далъ при многихъ свидѣтеляхъ "... Далѣе, сказавъ о томъ, какъ Праведный Судія разлучить „овцы отъ козлищъ“ и произнесетъ Свой страшный приговоръ, проповѣдникъ даетъ, вслѣдъ за тѣмъ, поразительно—мастерской анализъ душевнаго состоянія безнадежнаго отчаянія осужденныхъ грѣшниковъ. Онъ съ такою силою и художественностью изображаетъ здѣсь ихъ позднее раскаяніе, нестерпимыя мученія совѣсти и п., что на слушателей, не утратившихъ нѣжности религіознаго чувства, это изображеніе должно производить потрясающее впечатлѣніе: осужденный грѣшникъ здѣсь стоитъ какъ бы предъ нашими глазами, и мы видимъ его несчастный видъ и содрагаемся. „Тогда, наконецъ, (осужденные грѣшники) изгоняемые, понуждаемые и бичуемые свирѣпыми ангелами, побѣгутъ, скрежеща зубами и все чаще и чаще обращаясь назадъ, чтобы видѣть праведныхъ, съ которыми разлучены. И увидятъ ту радость и тотъ свѣтъ, съ которыми разлучены, и горько станутъ плакать, и наконецъ сокроются, потерявъ возможность видѣть что либо позади себя. И приблизятся къ самому страшному мѣсту, гдѣ опять будутъ разлучены и распредѣлены на всѣ роды мукъ. Тогда видя, что приговоръ рѣшителенъ, что нѣтъ за нихъ ходатая и не будетъ помилованія, чтобы возвратиться имъ назадъ, съ горькимъ рыданіемъ скажутъ: „О, сколько времени погубили мы въ нерадѣніи! О, какъ насмѣялся надъ нами суетный міръ! Почему мы, видя, что другіе подвизаются, сами не подвизались, но слыша божественныя Писанія смѣялись, издѣваясь надъ читающими? Тамъ Богъ говорилъ чрезъ Писанія, и мы не внимали; здѣсь мы вопіемъ, а Онъ отвращаетъ отъ насъ лице Свое. Что пользы принесъ намъ цѣлый міръ?

Гдѣ отецъ, родившій насъ? Гдѣ мать, чревоболѣвшая нами? Гдѣ дѣти? Гдѣ друзья? Гдѣ богатство? Гдѣ имѣнія? Гдѣ шумъ окружающихъ и обѣды? Гдѣ великая и бесполезная суетливость въ жизни? Гдѣ родные и знакомые? Гдѣ цари, властители и мудрецы? Почему нѣтъ намъ никакой отъ нихъ пользы? Тогда видя, что совершенно оставлены Богомъ и святыми, съ воздыханіями и горькими слезами взывая, скажутъ: „простите святые и праведные, съ которыми мы разлучены, простите друзья и сродники, простите отцы и матери, простите сыновья и дочери, простите Апостолы, простите Пророки и Мученики Господни; прости и Ты, Владычица Богородица, много потрудившаяся въ молитвахъ о нашемъ спасеніи, но мы сами не захотѣли покаяться и спастись; прости и ты, честный и животворящій Крестъ; прости рай сладости, насажденный Господомъ, прости горній Іерусалимъ, мать первородныхъ, прости царство небесное, которому не будетъ конца, простите всѣ; мы не увидимъ уже болѣе никого изъ васъ, и идемъ на осужденіе, которому не будетъ конца и послабленія“. И наконецъ пройдетъ каждый въ уготованное мѣсто, какое самъ себѣ приготовилъ, не захотѣвъ покаяться, чтобы избавиться отъ гнѣва и сей нужды. И за сіе-то будутъ мучиться во всѣ вѣки¹⁾.

Такъ св. Ефремъ бесѣдовалъ съ своими слушателями о страшномъ судѣ. Нужно себѣ представить, какое умиленное зрѣлище представляли эти искреннія задушевные бесѣды св. учителя съ толпой, внимавшей ему въ простотѣ искренней, живой вѣры, съ неподдѣльнымъ изумленіемъ и ужасомъ. Перенеситесь мыслію за много вѣковъ назадъ, вообразите себя въ одномъ изъ тѣхъ городовъ Азіи, которые еще полны были памятниками искусствъ Греціи и весьма недавно обращены изъ язычества къ христіанской вѣрѣ. Проповѣдникъ—

¹⁾ „Слово о всеобщемъ воскресеніи, о показаніи в любви, и о второмъ пришествіи Господа нашего Іисуса Христа“; часть III, стр. 10—16, 20—22.

аскетъ, поблѣднѣвшій въ постахъ и молитвѣ,—въ бѣдной одеждѣ, обличающей добровольную нищету, ради любви къ ближнему, вступаетъ на кафедру и начинаетъ рисовать потрясающія картины пришествія Судіи и страшнаго суда. При этомъ онъ содрогается и останавливается. И вотъ изъ среды пораженныхъ страхомъ слушателей его раздается голосъ: „учитель, скажи намъ и о томъ, что послѣдуетъ за симъ, и какъ будутъ допрашиваемы“. „Скажи, ради Господа, къ нашей пользѣ“. „Просимъ тебя, Божій рабъ, извѣстить насъ въполнѣ о томъ, какъ сіи несчастные пойдутъ въ муку“ и п. Проповѣдникъ продолжаетъ, хотя самъ сильно растроганъ, и на тревожные вопросы слушателей даетъ пугающіе своею краткостью отвѣты. Его рѣчь является тогда отрывистою,—какъ будто силою вырывается изъ груди. Онъ изображаетъ вопли осужденныхъ, ихъ безутѣшныя мученія совѣсти и, употребивъ всѣ краски для неподражаемаго описанія ихъ душевной горести, наконецъ, противопоставляетъ ему мысль о милосердіи Божиѣмъ: „Блаженны мы, братіе, если, ударяя въ дверь, не впадемъ въ уныніе; потому что отворить намъ, и не живъ Сказавшій: *толцыте и отверзится вамъ* (Матѣ. 7, 7), и еще: *врядущаго ко Мнѣ не изжену вонъ* (Іоан. 6, 37). Онъ Богъ нашъ, Онъ сотворилъ насъ“¹⁾... И изливъ душу свою въ этомъ упованіи, онъ сходитъ съ церковной кафедры и оставляетъ растроганныхъ благодарностью и любовью слушателей, до этой минуты объятыхъ ужасомъ.

Эти полныя фантазіи картины втораго пришествія и страшнаго суда могутъ бытъ отнесены къ области поэзіи въ строгомъ смыслѣ этого слова. Но на ряду съ ними въ проповѣдяхъ св. Ефрема встрѣчается много и другихъ художественныхъ описаній и изображеній, которыя, хотя и не отличаются такимъ же богатствомъ творческой фантазіи, но по своимъ художественнымъ достоинствамъ столь же высоки и

¹⁾ Ibid. стр. 23.

прекрасны, какъ и эти поэтическія изображенія послѣднихъ событій міра. Сюда относятся, во первыхъ, художественныя картины чисто описательнаго характера. Таково, напримѣръ, описаніе славной жизни „отцовъ пустынножителей“ въ словѣ „о скончавшихся отцахъ“ (слово 2-е). Здѣсь св. Ефремъ изображаетъ ихъ аскетическую жизнь въ пустынѣ,—среди горъ и скалъ, гдѣ земля служить имъ ложемъ, камень возглавіемъ, быліе пищею и п.. Въ сущности св. авторъ говоритъ здѣсь тоже, что передаетъ и историкъ Созоменъ о такъ называемыхъ у него „пасущихся“ подвижникахъ¹⁾. Но прочтите повѣствованіе Созомена и сравните съ нимъ описаніе св. Ефрема, и вы увидите разницу между историкомъ, спокойнымъ языкомъ свидѣтельствующимъ историческій фактъ, и вдохновеннымъ поэтомъ, въ одушевленной рѣчи рисующимъ наглядную и живую картину. „И такъ, воодушевившись,—пишетъ св. Ефремъ,—отбросимъ отъ себѣ оружіе сатаны, сколько можно очистивъ сердца свои, и сдѣлавъ себѣ голубиныя крылья, полетимъ посмотрѣть на первоначальныя правила людей, которые оставили города и городскую молву, и возлюбили лучше горы и пустыню. Отправимся взглянуть на ихъ жилища, на то, какъ заключены они въ нихъ, подобно мертвецамъ въ гробахъ... Въ вертепахъ, а также въ дебряхъ, живутъ они, какъ въ спокойныхъ ложницахъ. А горы и холмы, которые вокругъ нихъ, также имъ пріятны, какъ и высокія стѣны. Трапезою служить имъ вся земля и всякая гора; а подобно и вечерю составляютъ дикія былія. Преимущественное ихъ питіе—вода изъ ручьевъ; а подобно и вино ихъ течетъ изъ каменныхъ разсѣлинъ. Храмомъ служить имъ собственный ихъ языкъ, которымъ всегда совершаютъ молитвы свои. Всѣ двѣнадцать часовъ, которые во дни, идутъ у нихъ на молитву Владыкѣ ихъ... Какъ звѣри, питаются они въ пу-

¹⁾ Церк. исторія, кн. VI, гл. 33 Мы раньше приводили это мѣсто изъ церковной исторіи Созомена.

стѣнѣ быліями; потому что ждуть себѣ пріятнаго рая. Когда изнемогутъ, скитааясь по горамъ; тогда, какъ бы роскошествуя, возлежать на землѣ. А заснувъ, съ заботливостію пробуждаются; и, какъ трубы, воспѣвають вождельннаго Христа... Гдѣ зайдетъ солнце, тамъ для нихъ—ночлегъ; а гдѣ застигнетъ ночь, тамъ творять себѣ обитель. О надгробныхъ памятникахъ не заботятся они; потому что мертвы, изъ любви по Христу распявшись міру. Гдѣ кто либо изъ нихъ окончилъ постъ, тамъ, на этомъ самомъ мѣстѣ, и надгробный ему памятникъ. Многіе изъ нихъ преклонили колѣна для молитвы, и тихо упокоились предъ Владыкою. Другіе же, подобнымъ образомъ опершись о камень, предали души своему Владыкѣ. Иной умеръ, просто ходя по горѣ, и мѣсто сіе стало для него гробомъ и совершителемъ его погребенія; иной же, укрѣпившись благодатію своего Владыки, самъ себя опрыталъ и предалъ погребенію. Иной, питаясь лакомъ Владычнимъ и воздремавъ, испустилъ духъ на своей трапезѣ. Иной опять стоялъ на славословіи, и похищенъ у него гласъ его дыханія. Иной стоялъ на горѣ, поя и молебствуя, и пришла смерть, и запечатлѣла его молитву“¹⁾.

Иногда встрѣчаются въ проповѣдяхъ св. Ефрема прекрасныя описанія красоть природы, какъ напр., описаніе весны и др. Нужно, однакожь, замѣтить, что подобнаго рода художественныя картины, при всѣхъ своихъ художественныхъ достоинствахъ, не часто встрѣчаются у св. Ефрема. Онъ любитъ рисовать болѣе темными и мрачными красками, нежели свѣтлыми и радужными: въ этомъ отразилось основное настроеніе души его, всегда полной грусти и скорби. Картина, поражающая страхомъ, художественное воспроизведеніе скорбной души человѣка или какая либо печальная повѣсть,—

¹⁾ Часть I, стр. 309, 310, 312—13.

вотъ въ чемъ, обыкновенно, проявляетъ себя художественный талантъ св. сирскаго поэта; и если онъ касается того, что считается прекраснымъ и виликимъ на землѣ, то не привлекательность его выставляетъ на видъ, а суетность и обманчивость, когда безошаднымъ рѣзцомъ анализа разлагаетъ его на части и показываетъ во всей наготѣ то отвратительное безобразіе и ничтожество, которое скрывается здѣсь подъ благовидною наружностью. Такъ мысленно вскрываетъ онъ, какъ скоро увидимъ, гробъ полусогнившаго благообразнаго нѣкогда юноши, или откровицы, чтобы показать суетность и обманчивость земной красоты, и т. п. Но и изъ тѣхъ немногихъ художественныхъ описаній красотъ природы, которыя встрѣчаются въ проповѣдяхъ св. Ефрема, какъ бы въ видѣ исключеній, прекрасно видно, что художественный талантъ св. Ефрема и въ этой области при благопріятныхъ условіяхъ проявилъ бы себя съ такимъ же блескомъ и силой, какъ и въ другихъ видахъ художественныхъ изображеній. Для примѣра мы приведемъ описаніе весны изъ проповѣди „о воскресеніи мертвыхъ“. „Тогда земля, пишетъ здѣсь св. Ефремъ, благоухая для зрѣнія облекается, по Божію повелѣнію, въ свое благолѣпіе и услаждаетъ зрителей, какъ съ дорогими камнями позлащенный сосудъ; порхающія птицы, услаждаясь ясностію воздуха, выводятъ стройные звуки; скачутъ четвероногія по долинамъ, потому что долины пустынные покрылись злакомъ, восхищенные пастухи радуются дарамъ Господнимъ. Рѣки, послѣ бурнаго и неумѣреннаго стремленія водъ, протекая безмолвно, увеселяютъ наводняемые ими мѣста, и рыбы играютъ при солнечномъ сіяніи; деревья, лишенные дотолѣ листьевъ, одѣваются цвѣтами, и при обиліи плодовъ стоятъ, украшенные листьями. Горы и холмы и долины и вся земля, пестрѣя цвѣтами, возвѣщаютъ славу Господню; потому что Господь, какъ невѣсту, облекъ землю въ убранство. И мы, сыны человѣческіе, сложивъ съ себя зимнюю урюмость, веселимся, насладившись благорастворе-

ніемъ воздуха и обиліемъ плодовъ. Такъ сотворимъ мы и плоды правды, благоприятные Господу“¹⁾).

Между художественными красотами въ проповѣдяхъ св. Ефрема весьма видное мѣсто занимаютъ изображенія суетности и ничтожества всего земнаго. Здѣсь не знаешь, чему болѣе удивляться,—силѣ ли художественнаго таланта св. автора или глубинѣ его благочестиваго чувства, ибо такая сила изображенія, какая здѣсь наблюдается, доступна лишь тому, кто, *дѣйствительно* проникая мыслію о ничтожествѣ земнаго,—не ослѣпленъ, видитъ это ясно, потому что преданъ небу. Съ изумительною рельефностью умѣетъ выставить св. Ефремъ *текучесть* міра сего, когда показываетъ, какъ каждый день и часъ уносятъ съ собою въ могилу часть жизни его и ведутъ его все ближе къ концу,—какъ каждое живое существо уже съ самой минуты рожденія своего съ каждымъ новымъ шагомъ впередъ приближается къ гробу своему, въ которомъ его неизбѣжный удѣлъ. Когда хочетъ св. Ефремъ истребить въ сердцахъ своихъ слушателей пристрастіе къ суетной славѣ земной или земному богатству и показать имъ обманчивость земныхъ благъ, онъ рисуетъ предъ ними живую, наглядную картину, какъ нѣкогда могущественный богачъ или властелинъ, подкошенный смертію, лежитъ безмолвенъ и сталъ кротокъ, какъ овца,—прежній повелитель самъ внимаетъ повелѣніямъ и долженъ идти туда, куда повлекутъ его, и т. п. Мы не можемъ не привести здѣсь нѣсколькихъ примѣровъ этихъ въ высшей степени художественныхъ изображеній св. Ефрема²⁾. Вотъ, напр., какъ говоритъ св. Ефремъ въ одной изъ своихъ проповѣдей на занимаю-

¹⁾ Часть IV, стр. 98.

²⁾ Мы не стѣсняемся дѣлать здѣсь длинныя выдержки изъ проповѣдей св. Ефрема, такъ какъ онѣ, служа наглядному представленію объ особенностяхъ его изложенія, съ тѣмъ вмѣстѣ восполняютъ то, что нами сказано о *содержаніи* правоучительныхъ проповѣдей св. Ефрема. Тамъ мы съ намѣреніемъ опускали эти выдержки, чтобы привести ихъ здѣсь.

щую насъ тему: „Быстрое теченіе міра сего; заботы его, богатство. стяжанія проходятъ, какъ паръ. Преходитъ бо образъ міра сего, какъ даетъ знать Апостоль (1 Кор., 7, 31). Время за временемъ спѣшитъ, и протекаетъ, родъ за родомъ уходитъ, и исчезаетъ. И годы, и мѣсяцы, и дни взываютъ: преходитъ міръ. Кто вступаетъ въ міръ, тотъ уже на пути оставитъ его; и кто еще въ матерней утробѣ, тотъ приближается уже ко гробу, чтобы вселиться тамъ. Кто выходитъ на свѣтъ изъ матерняго чрева, тотъ идетъ уже въ область смерти. Одинъ приходитъ поселиться въ мірѣ, другой идетъ уже вонъ. Одинъ собираетъ и копить богатство, другой оставляетъ его, и отходитъ изъ жизни. Смотри, какъ богатство переселяется изъ дома въ домъ, и бѣдность также ходитъ изъ одного жилища въ другое. *Суета суетствій, всяческая суета*, какъ написано (Еккл. 1, 2). Міръ подобенъ колесу, съ котораго свиваются времена и годы. И бѣдствія его тоже, что паръ, и благо его—ничто; бѣдствія его—не настоящія бѣдствія, и блага его—не настоящія блага. Счастіе мгновенно превращается въ скорбь. Едва пришла и настала радость: и ея уже нѣтъ, а на мѣстѣ ея—скорби. Кто сегодня веселится, тотъ на-утро плачетъ и сѣтуетъ. Полонъ радости женихъ на брачномъ пиру, и восхищается юностью супруги своей; вдругъ постигаетъ смерть, разлучаетъ ихъ другъ съ другомъ, и послѣдовавшая скорбь—больше предшествовавшей радости. Иной блистаетъ одеждами, украшенъ великолѣпно; но убранство его проходитъ, какъ сонъ, и гробъ покрываетъ его паутинами. Иной строитъ высокій чертогъ, величаво ходитъ по обширнымъ сѣнямъ; вдругъ приходитъ конецъ его жизни, лежитъ онъ распростертый на ложѣ, связанъ по рукамъ и ногамъ, сомкнулись уста, не могутъ вымолвить слова; мракомъ покрылись очи. Вонъ несутъ его изъ дома, не даютъ и дня провести въ великолѣпныхъ палатахъ; какъ можно скорѣе, относятъ во гробъ, гдѣ и будетъ его обитель. Вся жизнь его была суета и крушеніе духа. Какъ

сонъ, пролетѣли дни его, и не стало его больше. Иный стоитъ на высокой степени могущества, полный высокоумія, тѣснить и гнететь другихъ, наполняетъ домъ свой неправеднымъ богатствомъ; наступаетъ же конецъ жизни его, и падаетъ онъ во прахъ. Все богатство его—суета и крушеніе духа. Ночи подобенъ міръ, и всѣ событія его—сонная греза. Какъ сновидѣніе обманываетъ ночью, такъ міръ обманываетъ своими обѣщаніями. Какъ сонъ обольщаетъ душу призраками и видѣніями, такъ міръ обольщаетъ своими удовольствіями и благами. Обманчивъ бываетъ ночной сонъ; онъ обогащаетъ тебя найденными сокровищами: дѣлаетъ властелиномъ, даетъ тебѣ высокіе чины; облакаетъ въ пышныя одежды, надмеваетъ гордостью, и въ мечтательныхъ призракахъ представляетъ, какъ приходятъ и честятъ тебя люди. Но миновалась ночь; сонъ разсѣялся и исчезъ: ты опять бодрствуешь, и всѣ снѣ видѣнія, какія представлялись тебѣ во снѣ, стали—чистая ложь. Такъ и міръ обманываетъ своими благами и богатствами; они проходятъ, какъ ночное сновидѣніе, и обращаются въ ничто... Не будемъ же забывать, что міръ проходитъ; не будемъ обольщаться его удовольствіями; не станемъ любить его обманчивость; потому что міръ проходитъ, какъ ночное сновидѣніе. Дни текутъ и улетаютъ; часы бѣгутъ, и не останавливаются; въ стремительномъ теченіи времени міръ приближается къ концу своему. Ни одинъ день не позволяетъ другому идти съ нимъ вмѣстѣ; ни одинъ часъ не ждетъ другаго, чтобы летѣть за-одно. Какъ воду невозможно удержать и остановить перстами; такъ не остается неподвижно и жизнь рожденнаго отъ жены. Възвѣшена и измѣрена жизнь всякаго вступающаго въ міръ; нѣтъ ему ни средствъ, ни возможности переступить за назначенный предѣлъ. Богъ положилъ мѣру жизни человѣка, и эту опредѣленную мѣру дни дѣлятъ на части. Каждый день, незамѣтно для тебя, беретъ свою часть изъ жизни твоей; каждый часъ съ своею частицей неудержимо бѣжитъ путемъ своимъ. Дни разоряютъ жизнь твою;



часы подламывають зданіе ея; и ты спѣшишь къ своему концу, потому что ты—парь. Дни и часы, какъ тати и хищники, обкрадываютъ и расхищаютъ тебя; нить жизни твоей постепенно прерывается и сокращается. Дни предають погребенію жизнь твою, часы кладутъ ее въ гробъ; вмѣстѣ съ днями и часами исчезаетъ на землѣ жизнь твоя“¹⁾...

Когда св. Ефремъ хочетъ научить своихъ слушателей цѣломудрію и охладить въ душахъ ихъ пламень нечистой похоти, онъ съ поразительною очевидностію изображаетъ предъ ними суетность юношеской красоты, когда въ своемъ словѣ ведетъ ихъ къ могиламъ, гдѣ зарыты люди всякаго возраста и вида,—юноши и старцы, благообразные и безобразные,—и показываетъ, какъ не различишь тамъ никакой юности, потому что всякій возрастъ тамъ изглаженъ, и благообразный нѣкогда юноша точно такъ же, какъ и разслабленный старецъ, представляетъ изъ себя одинъ прахъ, одинъ пепель, одно зловоніе, одну гнилость. Въ одной изъ своихъ проповѣдей св. Ефремъ обращается къ умершимъ предкамъ и спрашиваетъ ихъ: „Куда отошли вы, братія наши? Гдѣ обитаете?.. Подайте намъ голосъ, побесѣдуйте съ нами, какъ бесѣдовали нѣкогда, отвѣчайте намъ“. И затѣмъ влагаєтъ въ уста почившихъ рѣчь, въ которой съ поразительною наглядностію изображается эта суетность и обманчивость земной красоты. „Мы,—говорятъ отшедшіе отъ насъ, пребывающихъ еще въ жизни,—мы, то есть, душа каждого изъ насъ, находимся въ мѣстѣ, приличномъ душѣ, по достоинству ея. А этотъ прахъ, предъ вашими глазами лежащій въ могилахъ, этотъ пепель,—который видите, это зловоніе, эти согнившія кости, эти нечистые черви—тѣла тѣхъ юношей и отроковицъ, которые были нѣкогда для васъ возжелѣнны. Этотъ пепель—та самая плоть, которую заключали вы въ свои объятія и нена-

¹⁾ Слово „на слова: *вся суетство и срушеніе дѹха* (Еккл. 1, 14); часть V, стр. 430—32, 433—4.

сытно лобызали. Эти оскаленные зубы—то самое лицо, которое день и ночь покрывали вы несчетными лобзаніями. Этотъ гной и отвратительная влага—та самая плоть, въ объятіяхъ которой предавались вы грѣху. Посему смотрите, и въ точности увѣрьтесь, остающіеся еще во плоти, въ этой суетной жизни, знайте, что, обнимая на ложахъ своихъ юныхъ сожительницъ, обнимаете вы прахъ и тину. Знайте, что когда лобзаете члены ихъ, лобзаете вы смрадъ и гнилость. Вразумитесь, что когда возгораетесь къ нимъ любовію, предметъ вожделѣнія вашего—черви, пепелъ, смрадъ. Не предавайтесь заблужденію неразумные юноши и дѣвы. Не ободряйтесь суетною красотою юности, потому что и мы, лежащіе предъ вашими глазами, согнившіе мертвецы, нѣкогда, во время жизни своей, какъ и вы теперь, были видны и величавы, умащались благовоніями, были любимы, наслаждались и благоденствовали, и вотъ, какъ видите, все это стало брениемъ, прахомъ, пепломъ и зловоніемъ. Не обманывайте больше самихъ себя; но у насъ, которые предварили васъ, и теперь въ могилѣ, научитесь уцѣлѣмудритесь“¹⁾...

Нѣкоторыя проповѣди св. Ефрема представляютъ собою прекрасные образцы художественныхъ повѣствованій, или даже родъ эпической и драматической священной поэзіи. Таковы—цѣлый рядъ проповѣдей, имѣющихъ въ основаніи своемъ тѣ или другіе библейскіе рассказы²⁾. Эти проповѣди особенно важны для характеристики художественнаго таланта св. Ефрема, такъ какъ въ нихъ яснѣе и нагляднѣе, чѣмъ въ

¹⁾ „Слово на почившихъ о Христѣ“; часть IV, стр. 272—3.

²⁾ Таковы: „слово о прекрасномъ Іосифѣ“, слово „о женѣ грѣшницѣ, помазавшей Господа миромъ“, „слово о Авраамѣ и Исаакѣ“, „слово о пророкѣ Давидѣ и о трехъ святыхъ отрокахъ“..., „слово о святомъ пророкѣ Иліѣ“, слово на святой патокъ“ и слово „на слова пророчества Іоны: Встань, и иди въ Ниневію“... (Іон. 3, 2). Всѣ эти слова, за исключеніемъ послѣдняго, мы выше отнесли къ разряду похвальныхъ проповѣдей, такъ какъ тенденція, проповѣдающая ихъ, та, чтобы восхвалять тѣ или другія добродѣтели известнаго библейскаго лица и выставить ихъ въ качествѣ образца для подражанія.

другихъ проповѣдяхъ, выступаетъ сила поэтического таланта и самый процессъ поэтического творчества св. Ефрема. Интересно наблюдать здѣсь, какъ простой и въ большинствѣ случаевъ краткій библейскій рассказъ подѣ художническою кистью св. Ефрема является въ видѣ цѣлой художественной картины. Библейскій рассказъ служитъ здѣсь лишь общимъ фономъ, на которомъ поэтическая фантазія св. Ефрема расписываетъ разными красками и узорами. Здѣсь драматизмъ, художественныя сцены, діалоги; въ уста выводимыхъ въ рассказъ лицъ влагаются длинныя и всегда высокохудожественныя рѣчи. Но все это служитъ одной главной цѣли,—черезъ сильное и наглядное представленіе величія и привлекательности добродѣтелей извѣстнаго лица дать нравственный урокъ слушателямъ. Иногда, впрочемъ, св. Ефремъ даетъ здѣсь излишній просторъ своей фантазіи и допускаетъ поэтическія вольности, которыя не оправдываются ни библейскимъ рассказомъ, ни назидательными цѣлями проповѣди. Въ этомъ заключается довольно видный недостатокъ разсматриваемыхъ проповѣдей св. Ефрема съ гомилетической точки зрѣнія. Но въ общемъ онѣ, всетаки, прекрасны и высоко-назидательны. Хотя св. Ефремъ мало здѣсь дѣлаетъ специальныхъ нравственныхъ приложеній и увѣщаній, но художественно нарисованный портретъ того или другаго святаго во всемъ блескѣ и величіи его добродѣтелей самъ по себѣ поучителенъ и назидателенъ больше, чѣмъ всякія нарочитыя увѣщанія.—Разсмотримъ нѣкоторыя изъ этихъ проповѣдей св. Ефрема въ отдѣльности.

Остановимъ сначала свое вниманіе на словѣ о проповѣди пророка Іоны въ Ниневіи и покаяніи Ниневитянъ¹⁾.

¹⁾ Часть VI-я, стр. 247—89. Полное заглавіе слова такое: „на слова пророчества Іоны: Востани, и иди въ Ниневію градъ великій, и проповѣдай въ немъ по проповѣди, юже азъ глаголахъ тебѣ. И воста Іона, и иде въ Ниневію, якоже глагола Господь (Іон. 3, 2. 3)“.

Основаніемъ слова служить библейскій разсказъ объ этихъ предметахъ. Но то, что въ книгѣ пророка Іоны заключается на двухъ страницахъ, у св. Ефрема расписано болѣе, чѣмъ на 40 страницахъ. Каждая черта библейскаго разсказа, выраженная въ Библии въ нѣсколькихъ словахъ, даетъ основаніе художественному таланту св. Ефрема нарисовать цѣлую картину. Краткій библейскій разсказъ является у него въ видѣ цѣлой художественной повѣсти, рисующей сокрушеніе и покаяніе, скорби и отчаяніе ниневитянъ въ живыхъ, наглядныхъ чертахъ: предъ нами жители, поверженные въ отчаяніе приговоромъ пророка, съ часу на часъ ожидающіе своей гибели; мы слышимъ ихъ отчаянные вопли,—печальнаго юношу, которому не приходится жить,—мать, которая должна разстаться съ дѣтьми своими... Но отчаяніе ихъ не полное; лучъ надежды на милосердіе Божіе не окончательно угасъ въ ихъ сердцахъ.—Разберемъ частности и посмотримъ ближе, какъ работаетъ здѣсь поэтическая фантазія св. Ефрема, какъ она украшаетъ и расширяетъ библейское повѣствованіе.

Краткое замѣчаніе Библии о томъ, что ниневитяне повѣрили угрозѣ пророка ¹⁾, даетъ основаніе св. Ефрему нарисовать цѣлую художественную картину той нравственной метаморфозы, которая произошла въ ниневитянахъ. Ниневитяне представляются здѣсь праведниками: они оставили дѣла нечестія; всѣ въ благочестивомъ подвигѣ стараются пріобрѣсти душу свою; всякій старается избавиться не только отъ собственной своей неправды, но и ближняго располагаетъ къ молитвѣ и прошеніямъ. „Праведники молятся о грѣшникахъ, чтобы спасены были грѣшники, грѣшники молятся о праведникахъ, чтобы услышаны были праведники. Весь городъ сталъ однимъ тѣломъ“. Богатые отверзли сокровища свои для бѣдныхъ, заимодавцы, разодравъ рукописанія, стали ра-

¹⁾ Глава III, ст. 5.

сточать милостыни. Прекратился неправедный судъ. Всякій сѣчетъ щедроты, чтобы пожать отъ нихъ спасеніе и т. п. ¹⁾). Краткое замѣчаніе Библіи о томъ, что царь, услышавъ о приговорѣ надъ Ниневіей, всталъ съ престола своего, снялъ съ себя царское облаченіе, одѣлся во вретиче и провозгласилъ постъ и покаяніе ²⁾), даетъ основаніе св. Ефрему нарисовать цѣлую картину того, какъ жители города пришли въ жалость и трепетъ, увидѣвъ вретича царя и вельможъ и пепелъ на головахъ ихъ,—какъ царь собираетъ воинства свои, воспоминаетъ прежнія славныя побѣды, которыя теперь—ничто,—жизнь онъ произноситъ цѣлую рѣчь къ войску и народу, въ которой увѣщаетъ къ покаянію, напоминаетъ о событіяхъ потопа, бывшаго во дни Ноя, когда по мановенію правды погибло въ водахъ все человѣчество, не внимавшее проповѣди праведника Ноя и посмѣвавшееся стуку сѣкиры и долота и звуку рѣжущей пилы, громко вопіявшихъ о грядущемъ наводненіи,—указываетъ на безпредѣльность милосердія Божія ³⁾) и т. п. ⁴⁾). Эта рѣчь царя—цѣлая проповѣдь, очень назидательная. Но особенно прекрасны и трогательны картины города, поверженнаго въ ужасъ и печаль приговоромъ пророка, къ которымъ фантазія св. Ефрема возбуждается немногими замѣчаніями Библіи о томъ, что всѣ жители отъ большого до малаго покрыли себя вретичами въ знакъ печали и раскаянія ⁵⁾). „Пепломъ посыпали себя старцы, рвали и на землю повергали сѣдины свои старцы, безмолвіемъ облекалась почтенная старость“,—такъ рисуетъ св. Ефремъ свою скорбную картину.—Дѣти, смотря на старцевъ, еще болѣе рыдали и вопіали; старцы плакали о дѣтяхъ—этой доброй подпорѣ ста-

¹⁾ См. стр. 248—9, 251 и др.

²⁾ Гл. III, ст. 6—9.

³⁾ Въ Библіи есть замѣчаніе, что царь объявилъ постъ, надѣясь, что „можетъ быть, еще Богъ умиласердится, и отвратитъ отъ насъ пылающій гнѣвъ свой, и мы не погибнемъ“ (III, 9).

⁴⁾ См. стр. 256—63.

⁵⁾ Гл. III, ст. 5, 8.

рости, рыдали тѣ и другіе, потому что всѣ готовились къ погребенію, кому слѣдовало и быть преданнымъ и предать погребенію. Рыданіе обножило головы цѣломудренныхъ юношей и дѣвъ. Въ срединѣ стоитъ мать, ее окружаютъ возлюбленныя ея, держатся за края одежды ея, чтобы спастись отъ смерти. Испуганное дитя бѣжитъ на лоно къ матери своей, отъ гнѣва Божія младенецъ укрывается у груди, которая питала его млеко. Разсвѣтаетъ и вечерѣетъ день; считаютъ, сколько еще дней осталось до опредѣленнаго срока; считаютъ дни, которые протекли; день прошелъ, и плачутъ, что умалилась жизнь ихъ, что съ прошедшимъ днемъ прошла и жизнь. Съ плачемъ и слезами спрашиваютъ дѣти родителей своихъ: „скажите, родители наши, сколько остается еще до дня, опредѣленнаго еврейскимъ проповѣдникомъ; въ какой часъ, по назначенію его, низойдетъ мы въ шеолъ; въ какой день рушится прекрасный сей городъ; какой день будетъ послѣднимъ, и не станетъ уже насъ болѣе; когда всѣхъ насъ объметъ тьма; въ какой день понесется по вселенной слухъ, что мы погибли, и мимоходящіе увидятъ городъ, подавившій собою обитателей своихъ?“. Кто видалъ великій городъ весь въ вопль и плачъ? Кто можетъ снести вопль и плачъ дѣтей, желавшихъ себѣ долговременной жизни, когда слышали, что жизнь ихъ прекратится? Кто въ состояніи снести вопль старцевъ, искавшихъ себѣ гроба и погребающихъ, когда слышали, что городъ будетъ разрушенъ? Кто можетъ стерпѣть великій вопль юношей, которыя имѣли въ виду брачный пиръ, и внезапно обрекаются на смерть? Кто можетъ стерпѣть вопль и плачъ новобрачныхъ, которые изъ брачныхъ чертоговъ должны идти въ преисподнюю земли? Кто можетъ не плакать при видѣ плачущаго царя, который вмѣсто царскаго чертога принужденъ идти въ шеолъ, и, бывъ царемъ среди живыхъ, сдѣлаться прахомъ среди мертвыхъ? Не о великолѣпной слышитъ онъ колесницѣ, но о томъ, что градъ его будетъ разрушенъ; не объ удовольствіяхъ и пріятностяхъ слы-

шить онъ, но о томъ, что поглотить его смерть,—не о покойномъ ложѣ, но о томъ, что и царь и городъ внезапно обрекаются въ бездну гнѣва... Великая была тамъ печаль, великое было тамъ страданіе; живые готовились низойти въ преисподнюю земли. Чѣмъ менѣе оставалось дней, тѣмъ обильнѣе проливали слезы, какъ будто уже погибли.. Поставили предъ собою родители дѣтей своихъ, предъ ними и наслѣдство ихъ, оплакиваютъ вмѣстѣ и наслѣдниковъ и наслѣдство... Каждый объемлетъ персть и вызываетъ къ Богу; каждый молится съ воплемъ, и пепломъ наполняетъ горсть свою. Нѣтъ такого рыданія, котораго бы тамъ не было слышно. Самыя стѣны пролили бы слезы при видѣ вретичъ, посыпанныхъ пепломъ скорби. Всѣ—во вретичахъ, и цѣлые дни—непрестанная тьма, помутился самый воздухъ, въ смятеніе пришли небеса, вдругъ—тучи и бури, густая и непроницаемая мгла, ударъ—за ударомъ, громъ—за громомъ, молнія—за молніей, вездѣ трепеть и содроганіе сердца. Каждый смотритъ на землю, думая, что она уже рѣшится. Всѣ плачутъ другъ о другѣ, представляя, что тотъ-же часъ погибнуть. Всякій плачетъ о братѣ своемъ, рыдаетъ о возлюбленномъ своемъ. Каждый призываетъ къ себѣ ближняго своего, чтобы взглянуть на него и насытиться лицезрѣніемъ его, потому что скоро прекратятся ихъ свиданія, и вмѣстѣ сойдутъ они въ шеолъ. Когда къ концу приходили опредѣленные дни, взявъ другъ друга за руки, стояли и готовились къ смерти. Насталъ, наконецъ, день, отъемлющій всякую надежду, день, въ который надлежало совершаться гнѣву, наступила и ночь, послѣдовавшая за шестью седмицами. Всѣ со слезами размышляютъ: въ какой же часъ разрушится городъ, вечеромъ ли будетъ разоренъ или падетъ утромъ? Въ какую стражу раздастся болѣзненный гласъ? Думаютъ, что вечеромъ падетъ городъ,—но вечеръ насталъ, и городъ ихъ стоитъ. Думаютъ, что ночью поглощены будутъ, но и ночь сохранила ихъ живыми. Думаютъ, что будутъ они истреблены во время самой глубокой

темноты, но и темнота миновалась, а они не погибли. Предполагаютъ, что городъ падеть утромъ, но и утро настало, и возросла надежда. Въ то самое время, когда почитали себя уже погибшими, внезапно настало избавленіе. И каждый съ удовольствіемъ взираетъ на ближняго своего¹⁾.

Такъ св. Ефремъ украшаетъ библейское повѣствованіе о покаяніи и обращеніи ниневитянъ. И эти художественныя украшенія и картины у него и не безцѣльны,—онѣ служатъ практическимъ цѣлямъ назиданія: художественнымъ изображеніемъ искренняго покаянія и сокрушенія ниневитянъ св. Ефремъ хочетъ научить истинному покаянію своихъ слушателей. Это основная тенденція разсматриваемой нами проповѣди. Однако жъ, нужно сознаться, что св. Ефремъ не всегда сохраняетъ должныя границы въ указанномъ отношеніи. Иногда фантазія и любовь къ поэтическимъ изображеніямъ невольно увлекаютъ его дальше, чѣмъ сколько бы слѣдовало для цѣлей назиданія, и онъ начинаетъ рисовать картины, которыя, хотя и имѣютъ то или другое основаніе въ библейскомъ разсказѣ, однакожъ, не во всемъ своемъ объемѣ оправдываются практическою цѣлію его проповѣди. Таковы, напр., приведенныя нами, отчасти, изображенія поверженнаго въ печаль кающагося города. Но мало этого. Въ той же самой проповѣди св. Ефремъ иногда допускаетъ прикрасы уже чисто легендарнаго характера, не имѣющія никакого основанія въ библейскомъ повѣствованіи и заимствованныя, быть можетъ, изъ какого-либо апокрифическаго преданія, которыми такъ богатъ былъ древній востокъ. Напр., у него представляется дѣло такъ, что царь ниневійскій съ великими почестями, на царской колесницѣ и съ почтенною свитою проводилъ св. Іону въ его землю,—что на пути всѣ цари и народы выходили во срѣтеніе величественно шествовавшему пророку и съ трепе-

¹⁾ Стр. 252, 256—7, 270—3.

томъ преклонялись предъ нимъ¹⁾), что Іона, боясь обнаружить предъ сопровождавшими его ниневитянами нечестіе единоплеменнаго ему народа еврейскаго, старался отклонить ихъ отъ посѣщенія страны іудейской и для этой цѣли употребилъ даже хитрость, сказавъ имъ, что въ Іудеѣ великій теперь праздникъ, на которомъ не должны присутствовать необрѣзанные; простодушные вняли убѣжденіямъ Іоны и разстались съ нимъ у предѣловъ земли іудейской. Но, побуждаемые любопытствомъ, они взошли на высокую гору, чтобы, хотя сколько нибудь, видѣть землѣ обѣтованія, къ которой приходили, и съ ужасомъ увидѣли беззаконія евреевъ: „на горахъ—жертвенники, на возвышеніяхъ—идольскія капища, въ рощахъ—идолослуженіе, среди деревъ—любодѣйство“²⁾)...—Къ подобнаго же рода неумѣреннымъ поэтическимъ вольностямъ въ этой проповѣди нужно отнести также замѣчаніе о томъ, что ниневитяне слышали бесѣду пророка Іоны съ Богомъ о тывкѣ³⁾).

Возьмемъ теперь другую, не менѣе характерную въ разсматриваемомъ отношеніи, проповѣдь св. Ефрема,—„о прекрасномъ Іосифѣ“⁴⁾), и посмотримъ, какъ здѣсь проявляется поэтическій талантъ сирскаго благовѣстника.

Проповѣдь поражаетъ своею художественностью,—мастерскимъ, увлекательнымъ разсказомъ. Въ основаніи разсказа лежитъ пространное, на этотъ разъ, библейское повѣствованіе объ Іосифѣ,—о продажѣ его братьями, о славѣ его въ Египтѣ и о прибытіи Іакова съ семействомъ своимъ въ Египетъ⁵⁾). Авторъ въ своемъ разсказѣ иногда очень близко держится этого библейскаго повѣствованія,—почти до буквальности. Но интересно наблюдать здѣсь, какъ при этомъ, онъ немногими вставленными отъ себя замѣчаніями умѣетъ жи-

¹⁾ Стр. 277—8.

²⁾ Стр. 278—288.

³⁾ Стр. 275.

⁴⁾ Часть II, стр. 116—146.

⁵⁾ Быт. гл. XXXVII, XXXIX—XLVI.

вить рассказъ, сообщить ему силу, наглядность и впечатлительность, подобно тому, какъ талантливый художникъ однимъ смѣлымъ взмахомъ кисти на сдѣланномъ раньше изображеніи, одною чертою или тѣнью оживляетъ это изображеніе,—такъ сказать, влагаетъ въ него душу и жизнь. Но часто и здѣсь, какъ и въ предшествовавшемъ словѣ, авторъ допускаетъ поэтическія вольности,—вставляетъ въ библейскій рассказъ измышленія собственной фантазіи, въ большинствѣ случаевъ имѣющія то или другое основаніе и вѣроятіе и служащія практической тенденціи проповѣди¹⁾, иногда же, впрочемъ, представляющія собою излишнюю роскошь, мало имѣющую отношенія къ главной цѣли проповѣди. Но въ этихъ то продуктахъ собственной фантазіи автора и заключается, главнымъ образомъ, художественная, поэтическая цѣнность его слова. Такова, напр., жалобная рѣчь, вложенная въ уста Іосифа, брошеннаго въ ровъ. Рѣчь эта чрезвычайно художественно воспроизводитъ то душевное состояніе, какое долженъ былъ переживать Іосифъ во рву²⁾. Это—какъ бы прекраснѣйшая надгробная рѣчь Іосифа надъ самимъ собою, трогаящая душу читателя. Мы приведемъ ее здѣсь буквально. „Іосифъ“, ввергнутый въ пустынный ровъ,—такъ пишетъ св. Ефремъ,—

¹⁾ Цѣль этой проповѣди самъ авторъ указываетъ въ томъ, чтобы изобразить нравственную высоту Іосифа въ назиданіе слушателямъ. См. стр. 116—17.

²⁾ Мы должны замѣтить здѣсь, что въ проповѣдяхъ св. Ефрема весьма часто встрѣчаются подобныя изображенія душевныхъ состояній, и они всегда отличаются необыкновенною силою и художественностію. Примеры ихъ мы уже отчасти видѣли раньше. Таково изображеніе душевнаго состоянія осужденныхъ грѣшниковъ въ приведенной нами выдержкѣ изъ слова о второмъ пришествіи и страшномъ судѣ. При изложеніи содержанія нравоучительныхъ проповѣдей св. Ефрема, мы видѣли также, въ какихъ поразительныхъ чертахъ живописуетъ онъ зрѣлище смерти и душевное состояніе грѣшника въ часъ смертный,—его безпомощность и отчаяніе. Наме мы увидимъ и еще нѣсколько примѣровъ подобныхъ изображеній. Св. Ефремъ рѣдко воспроизводитъ душевное состояніе радости; онъ почти всегда изображаетъ печальную душу человека и, въ особенности, сокрушенную душу кающагося грѣшника.

въ самыхъ горькихъ слезахъ жалобнымъ плачемъ оплакивалъ себя и отца Іакова, заливаясь слезами съ несказанными воздыханіями велъ свою рѣчь, говорилъ же такъ: „Посмотри, отецъ Іаковъ, что случилось съ сыномъ твоимъ; вотъ брошенъ я въ ровъ, какъ мертвецъ. Вотъ ожидаешь ты, родитель, что возвращусь къ тебѣ; а я лежу теперь во рву, какъ убійца... Не увидишь ты меня больше, не услышишь голоса моего, не обопрется уже на меня старость твоя. И я не увижу сгнанныхъ сѣдинъ твоихъ, потому что ничѣмъ я не лучше погребеннаго мертвеца. Оплачь, родитель, чадо свое, и сынъ твой будетъ плакать по отцѣ, потому что въ дѣтствѣ отлученъ отъ лица твоего. Кто дастъ мнѣ вѣщаго голубя, чтобъ пере-сказалъ онъ старости твоей плачь мой? Не станетъ у меня, родитель, слезъ и воздыханій, ослабѣлъ и голосъ, и нѣтъ у меня помощника. О, земля, земля, вопіявшая къ святому Богу о праведномъ Авелѣ, неправедно убитомъ (какъ есть преданіе отъ предковъ отцовъ, что земля вопіяла къ Богу о крови праведника), ты и теперь возопи къ Іакову отцу моему, и ясно скажи ему, что приключилось мнѣ отъ братьевъ моихъ“¹⁾.

Такого же характера плачь Іосифа (рѣчь плачевная) на гробѣ матери своей Рахили: здѣсь столько силы и художественности, что по истинѣ удивляешься колоссальности таланта автора. Св. Ефремъ измышляетъ разсказъ о томъ, какъ купцы съ Іосифомъ по дорогѣ въ Египетъ зашли на то мѣсто, гдѣ былъ гробъ Рахили, матери Іосифа. И вотъ здѣсь то Іосифъ, какъ скоро увидѣлъ гробъ матери своей, „притекши упалъ на верхъ гробницы, и возвысивъ голосъ свой, возрыдалъ въ слезахъ, и въ горести души своей вопіялъ, говоря такъ: „Рахиль, Рахиль, мать моя, возстань изъ персти и посмотри на Іосифа, котораго любила ты, что съ нимъ случилось: вотъ преданный, какъ злодѣй, плѣнникомъ отводится онъ въ Египетъ въ чужія руки. Братъя мои, раздѣвъ меня

¹⁾ Стр. 122—3.

до-нага, отдали въ рабство, а Іаковъ и не знаетъ, что я проданъ. Открой мнѣ, мать моя, гробъ свой, и прійми меня въ свою могилу; пусть гробъ этотъ будетъ однимъ ложемъ и для меня и для тебя. Прійми, Рахиль, чадо свое, чтобъ не умирать ему насильственной смертью; прійми, мать моя, который также внезапно лишился Іакова, какъ въ дѣтствѣ лишился тебя. Услыши, мать моя, воздыханія сердца моего и прійми меня въ гробъ свой; потому что глаза мои не въ состояніи проливать слезъ, и душа моя не въ силахъ рыдать и воздыхать. Рахиль, Рахиль, не слышишь развѣ голоса сына твоего Іосифа? Вотъ насильно уводятъ меня; ужели не хочешь принять меня? Призывалъ я Іакова, и не услышалъ онъ голоса моего; вотъ и тебя также призываю, ужели и ты не слышишь меня? Здѣсь умру на гробѣ твоемъ, чтобъ не идти мнѣ въ чужую землю, какъ злодѣю“¹⁾). Далѣе св. Ефремъ рассказываетъ, что измаильтяне, увидѣвъ Іосифа, павшаго лицомъ своимъ на гробницу, думали, что онъ хочетъ произвести надъ ними волшебство, ослѣпить ихъ всѣхъ, чтобы можно было убѣжать и освободиться изъ ихъ плѣна, и хотѣли его связать. Но когда Іосифъ всталъ, и они увидѣли лице его, омоченное слезами, то перемѣнили свое мнѣніе и начали участливо спрашивать его, о чемъ онъ плачетъ, какой его промыслъ, чей онъ рабъ,—тѣхъ ли пастуховъ или другаго какого свободнаго человѣка и т. п. Іосифъ рассказъ имъ свою исторію. Они, выслушавъ это, пролили о немъ слезы, и говорятъ ему: „не бойся, молодой человѣкъ: для высокихъ почестей идешь ты въ Египетъ; черты твои показываютъ твое благородство; радуйся лучше тому, что освободился отъ зависти и ненависти продававшихъ тебя намъ братьевъ“²⁾).—Весь этотъ рассказъ о томъ, какъ купцы проходили чрезъ мѣсто, гдѣ былъ гробъ Рахилинъ, не имѣетъ ни малѣйшаго

¹⁾ Стр. 123—4.

²⁾ Стр. 124—7.

основанія въ Библии: тамъ говорится только, что Іосифъ отведенъ былъ Измаильтянами въ Египетъ, гдѣ купилъ его Потифаръ, царедворецъ Фараоновъ¹⁾. Такимъ образомъ, здѣсь уже чистое увлеченіе автора къ описаніямъ и поэтическимъ изображеніямъ.

Въ этомъ словѣ св. Ефрема есть много и другихъ поэтическихъ вольностей и изобрѣтеній собственной фантазіи автора, которыми онъ украшаетъ библейскую исторію Іосифа. Такъ, напр., рассказывая о томъ, какъ Іосифъ приблизился къ братьямъ своимъ и съ любовію привѣтствовалъ ихъ, принесъ имъ миръ отъ лица родительскаго, а тѣ, какъ дикіе звѣри, соевлекли пеструю ризу, которая была на немъ надѣта, св. Ефремъ прибавляетъ, что при этомъ братья въ ожесточеніи скрежетали зубами, желая пожрать его живаго, и въ бѣшенствѣ много мучили беззащитнаго отрока, а онъ заливался слезами, умолялъ и упрашивалъ ихъ не причинять новой скорби отцу, который и донинѣ плачетъ каждый день объ утратѣ любимой жены своей Рахили²⁾. Въ уста Іакова, получившаго одежду Іосифа, влагается болѣе пространная рѣчь, нежели въ Библии, и она прекрасно и съ силою воспроизводитъ печальную душу Іакова³⁾. Изъ другихъ изобрѣтеній собственной фантазіи автора въ этомъ словѣ⁴⁾ укажемъ слѣдующія два. Такъ, св. Ефремъ рассказываетъ, что когда возвышенный Фараономъ Іосифъ возсѣлъ на колесницу, и всѣ вельможи пошли впереди и вокругъ него, то Понтефрій, который прежде ввергнулъ Іосифа въ тюрьму, увидѣвъ, что Іосифъ сидитъ на Фараоновской колесницѣ, весьма уstraшилъ, и, непримѣт-

¹⁾ См. гл. XXXVII, 36, ср. XXXIX 1.

²⁾ Стр. 121—122. Основаніе для этой молебны Іосифа есть въ XLII гл. Быт., ст. 21, гдѣ говорится, что братья Іосифа въ Египтѣ вспоминали о томъ, какъ Іосифъ умолялъ ихъ, но они не послушали его, и вотъ теперь наказываются за грѣхъ противъ брата (Іосифъ потребовалъ оставить Симеона и привести Веніамина).

³⁾ Стр. 127—8. ср. Быт. XXXVII, 33—35.

⁴⁾ См. стр. 129, 130, 131—2, 240, 242—3, 245.

нымъ образомъ отдѣлившись отъ вельможъ, поспѣшно пришелъ въ домъ свой и съ великимъ страхомъ сказалъ женѣ своей: „Видѣла ли ты, жена, необычайное чудо? Великій угрожаетъ намъ страхъ; потому что этотъ рабъ нашъ Іосифъ сталъ господиномъ надъ нами и надъ всѣмъ Египтомъ, и со славою возсѣдаетъ на Фараоновой колесницѣ, и всѣ воздаютъ ему почести, какъ царю. Я не могъ видѣть сего и удалился непримѣтнымъ образомъ“. Тогда жена рассказала Пентефрію о своемъ коварствѣ по отношенію къ Іосифу,—какъ она сама виновата, заключила его въ темницу,—и ободряла мужа, указывая ему на праведность и святость Іосифа, потому что оклеветанный онъ никому не открылъ клеветы. „Поэтому, говорила она, встань теперь, пойди съ радостію и поклонись ему вмѣстѣ съ вельможами“¹⁾. Какъ видимъ, это измышленіе не безцѣльно въ рассказѣ св. Ефрема, но весьма наглядно представляетъ незлобіе и кротость Іосифа. Но вотъ другое украшеніе библейскаго повѣствованія, которое уже не оправдывается назидательными цѣлями проповѣди и представляетъ собою излишнюю роскошь. Св. Ефремъ выдумываетъ рассказъ о томъ, какъ Іосифъ за транезою съ братьями своими приводилъ ихъ въ сильный страхъ и смущеніе посредствомъ серебрянной чаши, показывая видъ, что по этой чашѣ онъ волхвуетъ и узнаетъ мысли людей. Поставивъ эту чашу и ударивъ по ней перстомъ правой руки своей, онъ говорилъ: „первый Рувимъ, первый пусть возляжетъ на почетномъ мѣстѣ“. Ударивъ другой разъ, называлъ имя втораго, говоря: „второй—этотъ Симеонъ пусть возляжетъ по рожденію“ и т. д. каждому изъ нихъ приказывалъ возлечь, называя каждого по имени и по порядку рожденія и каждому показывая видъ, что угадываетъ его по сосуду. Братья, приведенные въ робость этой волшебной чашей, думали: „не знаетъ ли онъ по оной и того, что прежде ложно сказали мы ему, будто бы Іо-

¹⁾ Стр. 136—7.

сифъ умерщвленъ злымъ звѣремъ“, и потому, были въ великомъ волненіи. Но какъ не произведенъ этотъ рассказъ св. Ефрема, однако жъ, и онъ имѣетъ нѣкоторое основаніе въ Библии. Именно, здѣсь говорится, что Іосифъ, посылая начальника своего дома догнать братьевъ, унесшихъ тайно вложенную въ одинъ изъ мѣшковъ ихъ чашу, приказываетъ ему такъ сказать братьямъ: „для чего вы заплатили зломъ за добро? (для чего украли у меня серебрянную чашу?). Не та ли это, что пьетъ господинъ мой? *И онъ гадаетъ по ней.* Худо это, вы сдѣлали“ (Быт. XLIV, 4—5) ¹⁾.

Въ словѣ „о женѣ грѣшницѣ, помазавшей Господа мѣромъ“ ²⁾, авторъ представляетъ эту женщину подобною греческой гетерѣ,—блестящею, прекрасною, уловляющею въ свои сѣти всякаго благообразнаго юношу.—Задачею своею св. Ефремъ поставилъ здѣсь—изобразить необыкновенную силу вѣры и горячность любви этой кающейся блудницы для назиданія слушателей. Съ этою цѣлію онъ влагаетъ рѣчи въ уста разныхъ выводимыхъ здѣсь лицъ. Такъ, въ самомъ началѣ авторъ влагаетъ рѣчь въ уста жены (женщина представляется разговаривающею сама съ собою), въ которой изображается ея твердая рѣшимость пойти и припасть къ великому Врачу и объявить Ему всѣ гнусныя дѣла свои ³⁾. Далѣе св. Ефремъ рассказываетъ, что, возымѣвъ такое намѣреніе, женщина, какъ скоро узнала о томъ, что Симонъ—фарисей, позвала къ себѣ Спасителя, съ великою поспѣшностію идетъ къ од-

¹⁾ Характерно слѣдующее преувеличеніе у св. Ефрема въ этой проповѣди: въ Библии сказано, что за обѣдомъ дома Вениамина была *въ пять* больше долей каждаго“ изъ братьевъ (Быт. XLII, 34); а въ проповѣди св. Ефрема говорится, что Вениамину Іосифъ „давалъ *въ десять* передъ прочими“ (стр. 141). Художественный рассказъ св. Ефрема въ этой проповѣди рельефно выставлеть добродѣтели Іосифа,—его цѣломудріе, незлобіе и п., а также—явные пути промысла Божія въ его исторіи, и потому, очень назидателенъ, не смотря на отсутствіе нравственныхъ приложений.

²⁾ Часть III, стр. 111—125.

³⁾ Стр. 112—113.

ному муровару и спросить у него самого лучшаго, драгоценнаго мұра. Но муроваръ не хочетъ продать ей мұро, не узнавъ предварительно, для кого изъ своихъ любовниковъ она покупаетъ такое дорогое мұро. Жена почти съ отчаяніемъ умоляетъ его, закликаетъ Богомъ и святыми дать ей скорѣе мұро и отпустить ее: „Побойся Бога отцовъ, человѣкъ. Дай мнѣ сосудъ мұра, чтобы скорѣе поспѣть... Для чего дѣлаешь мнѣ такое принужденіе, подробно спрашивая о томъ, чего невозможно сказать? Пламенѣетъ душа моя, сгораетъ сердце мое. Когда увижу Его, и исполнить меня радости? Побойся, человѣкъ, Бога, Пречистаго Владыки, и успокой меня добрымъ отвѣтомъ¹⁾... Наконецъ, жена принуждена была открыть муровару свою тайну, и тогда, получивъ мұро, съ радостію идетъ въ домъ Симона. Здѣсь св. Ефремъ снова влагаетъ рѣчи въ уста жены, которыя она произноситъ на пути въ домъ Симона и затѣмъ въ самомъ домѣ Симона, когда помазываетъ мұромъ ноги Спасителя. Въ этихъ рѣчахъ въ высшей степени художественно воспроизводится душевное состояніе кающейся грѣшницы,—сила ея вѣры, надежда ея на милосердіе Милующаго мытарей и глубина сокрушеннаго покаяннаго чувства. „Взявъ сосудъ, полный отличнаго мұра, рассказываетъ св. Ефремъ, жена пошла съ радостію и поспѣшностію, и молилась, говоря сама съ собою: а кто дастъ мнѣ это, чтобы найти дверь отворенную, тотчасъ взойти и припасть къ стопамъ святаго Врача? Обнявъ же ихъ, никакъ не выпущу, пока не получу прощенія долговъ моихъ. Усердно помолюсь Господу, Который вѣдаетъ всѣ мои сокровенности, прежде нежели приближусь къ Нему. Онъ все знаетъ. Иду же къ доброму Врачу, иду видѣть человѣколюбиваго и сострадательнаго, благаго Спасителя міра“... Съ такими мыслями и еще больше того наговоривъ сама въ себѣ, достигла она того дома, гдѣ былъ Христосъ, и находитъ, что всѣ две-

¹⁾ Стр. 114, 115.

ри ей отворены, и вошла она съ радостію, тотчасъ стала позади Господа, и съ великою вѣрою касается ногъ Его. Приклонивъ голову вмѣстѣ съ сердцемъ начала она, при воздыханіяхъ, ручьями слезъ орошать ноги Его въ сильнѣйшей любви, съ радостію лобзая ихъ, отирая власами главы, усердно помазывая ихъ мѣромъ и говоря: „Вотъ, Владыка, Ты Одинъ знаешь, какъ осмѣлилась я сдѣлать это. Не въ совершенномъ невѣдѣніи негодныхъ дѣлъ своихъ, Господи, съ безстыдствомъ приблизилась я къ Тебѣ, Пречистому Богу, но, желая спастись, припала въ Тебѣ, Владыка, какъ небоязненно припадаютъ мытари. Прими, Христе, желаніе бѣдной души моей. Да вмѣнено мнѣ будетъ дерзновение мое... Съ юнаго возраста слышала я восклицанія многихъ, что родился Богъ отъ Дѣвы... о чемъ слыхала я въ молодости, теперь вотъ дѣйствительно вижу то у себя предъ глазами, то есть великаго святаго Бога, Который, какъ смертный, видимъ во плоти нашей и хочетъ спасти насъ... Я заблудшая агница изъ Твоего стада. Возврати меня, Спаситель, въ ограду Твою... Я голубица Твоя, Владыка, похищенная лютымъ ястребомъ. Пламенѣетъ душа моя, уязвленная любовію къ великой святынѣ Твоей, Господи. По человеколюбію Твоему, Пречистый, выведи изъ меня гнусное зловоніе беззаконій. По благодати Твоей, Благоутробный, очисти струпы прегрѣшеній моихъ, вмѣсто мѣры смывые слезами. Благодать Твоя отверзла уста мои, и я осмѣлилась изречь это предъ Тобою, чтобы стать прекраснымъ образцомъ для грѣшниковъ, которыхъ самъ Ты, Благій, пришелъ спасти. Ей, Спаситель, умоляю Тебя, не презри слезъ бѣднаго сердца. Ибо знаю, что для Тебя нѣтъ ничего невозможнаго, но все Ты можешь сдѣлать“. Помолилась она сердцемъ Создавшему сердца человѣческія *наединѣ* (Псалом. 32, 15), и вмѣсто мѣры получила мѣро жизни“¹⁾... Такимъ образомъ, проповѣдь представляетъ собою цѣлую драму. Въ ре-

¹⁾ Часть III, стр. 11 — 121.

зультатъ получается прекрасно нарисованный, поучительный портретъ кающейся грѣшницы.

Въ словѣ „о Авраамѣ и Исаакѣ“¹⁾ св. Ефремъ изображаетъ несокрушимую вѣру и любовь Авраама къ Богу, преобладавшую въ немъ естественную склонность природы. Съ этою цѣлію св. Ефремъ въ уста Авраама влагаетъ рѣчь, которую онъ долженъ бы былъ произнести въ защиту своего непослушанія совершить дѣтоубійство, но которую онъ, однакожъ, не произнесъ, изъ-за покорности Богу пренебрегши узами естества. Эта рѣчь прекрасно и художественно воспроизводитъ горькое душевное состояніе Авраама, слушающаго отъ Бога приказаніе предать закланію собственного сына. Равнымъ образомъ, здѣсь влагаются рѣчь въ уста Сарры, воспроизводящая ея душевное состояніе и, по своей художественности и трогательности, отчасти напоминающая столь же прекрасное изображеніе печальной души матери прокаженного дитяти у св. Григорія Богослова²⁾. Благодаря этимъ приемамъ, проповѣдь является очень назидательною и способною произвести глубокое впечатлѣніе на душу. Но она не чужда нѣкоторой искусственности и намѣреннаго стремленія щегольнуть ораторскимъ изображеніемъ, которое иногда является излишнимъ. Такова, напр., только что упомянутая нами рѣчь Сарры, которая (рѣчь) вводится совершенно напрасно, хотя она истинно-художественна. По представленію св. Ефрема, Авраамъ, получивъ отъ Бога повелѣніе предать закланію Исаака, ничего не сказалъ объ этомъ Саррѣ, чтобы она, сѣтуя, какъ свойственно матери, не уменьшила въ немъ силы и чистоты любви его къ Богу. „Ибо съ какими бы плачевными жалобами обратилась Сарра и къ самому сыну и къ отцу его... и какъ скорбно стала бы вопіять“... Далѣе св. Ефремъ

¹⁾ Часть III, стр. 135—146.

²⁾ Стр. 139—140. Ср. Григорія Богослова „слово о любви къ бѣднѣмъ“; твор. въ русск. пер. т. II, стр. 11—12,



влагаетъ въ уста Сарры эту жалобную рѣчь, въ которой изображается, какъ бы она стала оплакивать своего сына ¹⁾).

Подобнаго же характера и другія, перечисленные нами, проповѣди св. Ефрема, имѣющія въ основаніи своемъ библейскіе рассказы.

П. Смирновъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Стр. 139.



Кіевская Академія во второй половинѣ XVII вѣка.

(Продолженіе)*).

На мѣсто Варлаама Ясинскаго избранъ былъ, по предложенію Лазаря Бараповича, на должность Кіево-Братскаго игумена и ректора, игуменъ и ректоръ „монастыря Гойскаго, надлежавшаго до монастыря Братскаго Кіевского Сильвестръ Головчичъ“¹⁾. Около 1672 года, во время татарско-турецкаго нашествія, Гойскій монастырь сгорѣлъ²⁾, что, вѣроятно, и было одною изъ причинъ перевода Головчича въ Кіево-Братскій монастырь. Сколько лѣтъ Головчичъ управлялъ Кіево-Братскимъ монастыремъ, объ этомъ существовали и существуютъ различныя мнѣнія. Митрополитъ Евгеній писалъ, что въ слѣдующемъ же (1674) году, по разстроенному здоровью, Головчичъ былъ переведенъ въ Михайловскій монастырь, гдѣ скоро и скончался³⁾. На основаніи нѣкоторыхъ документовъ, относящихся даже къ 1681 году, Н. О. Мухинъ продолжаетъ время игуменства Головчича въ Кіево-Братскомъ монастырѣ по крайней мѣрѣ до 1682 года⁴⁾. Мы

*) См. Труды Кіев. дух. Академіи, м. августъ 1895 г.

²⁾ Списки 1760-хъ годовъ. во II-мъ нашемъ приложеніи.

³⁾ „Письма Л. Бараповича“, письмо 114. По въ этомъ письмѣ, по нашему мнѣнію, говорится только о Гойскомъ, а не Кіево-Братскомъ монастырѣ. Гойскій монастырь, вѣроятно, сожженъ въ 1672 г., въ годъ взятія турками Каменца-Подольскаго.

⁴⁾ „Описаніе Кіево-Соф. собора“, м. Евгенія, Прилож. стр. 227.

⁵⁾ „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. О. Мухина, стр. 105 и др.

съ своей стороны имѣемъ данныя утверждать, что Головичъ былъ Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ до 1684 года, въ которомъ переведенъ въ Златоверхо-Михайловскій монастырь. Въ списокѣ Кіево-Братскихъ настоятелей, 1760-хъ годовъ, о Головичѣ сказано, что онъ, „по грамотѣ преосвященнаго Лазаря Барановича, епископа черниговскаго и сѣверскаго, переведенъ изъ монастыря Гойскаго, надлежавшаго до Братскаго монастыря, 1673, марта 25, а 1684 опредѣленъ въ Золотоверхо-Михайловскій монастырь“¹⁾. Да и въ списокѣ игуменовъ Кіево-Михайловскаго монастыря Головичъ значится не ранѣе 1684 года²⁾. У Закревскаго есть извѣстіе, что Головичъ назначенъ въ Михайловскіе игумены 10 марта 1684 года³⁾.

Опредѣленіе времени игуменства и ректорства Сильвестра Головичича въ Кіево-Братскомъ монастырѣ важно и въ томъ отношеніи, что проливаетъ свѣтъ на служебное значеніе преемника Сильвестра по ректурѣ, каковымъ обыкновенно считаютъ Теофана Прокоповича І. О послѣднемъ митрополитъ Евгеній говоритъ: „Теофанъ Прокоповичъ І, по возстановленіи Братскаго училища первый Богословіи учитель изъ намѣстниковъ Братскихъ произведенъ 1675 г. и должность сію исправлялъ до 1684 г., а скончался на покой въ томъ же монастырѣ 1689 апрѣля 5“⁴⁾. Это краткое и неясное извѣстіе В. Н. Аскоченскій украшаетъ цвѣтами своей фантазіи слѣдующимъ образомъ: „Мѣсто Головичича занялъ Теофанъ Прокоповичъ І, родной дядя знаменитаго іерарха церкви Русской, „мужъ,—по отзыву св. Димитрія Ростовскаго,—важный и знатный и въ церквѣ Божіей добръ послу-

¹⁾ „Списки 1760 хъ годовъ во П-мъ нашемъ приложеніи.

²⁾ „Кіево-Златоверхо-Михайловскій монастырь“, Кіевъ, 1889 г., стр. 133.

³⁾ „Описаніе Кіева“, Н. В. Закревскаго, ч. 1, Кіевъ, 1868 г., стр. 524; см. рукоп. Кіево-Соф. собора. № 444, л. 50 на обор. и 51.

⁴⁾ „Описаніе Кіево-Софійск. Собора и Кіевской епархіи“, м. Евгенія, 1825 г., прилож., стр. 227.

жившій, проповѣдникъ сладкоглаголивый“. Принявъ въ свое управленіе Коллегію и снабдивъ заведенныя до него низшіе классы способными наставниками, онъ въ 1675 году открылъ классъ богословія, отложивъ на время философію, такъ какъ въ ней не предстояло особенной надобности, да и не было преподавателя, къ тому годнаго. Прокоповичъ взялъ уроки богословія на себя одного и восемь лѣтъ несъ профессорскую службу среди многотрудныхъ и многообразныхъ занятій по должности ректора и возстановителя Коллегіи“. Къ этому и Аскоченскій прибавляетъ свидѣтельство какого-то непоименованнаго у него источника о томъ, что въ 1684 году Теофанъ Прокоповичъ I „ради своего смиренія, ректорства и жадной годности игуменской не восхотѣ, аще и на многія его промовано“, и умеръ на покой въ Кіево-Братскомъ монастырѣ 3 апрѣля 1689 года ¹⁾. Последнее свидѣтельство, очевидно, г. Аскоченскій понималъ въ томъ смыслѣ, что въ 1684 году Теофанъ Прокоповичъ I отказался отъ должности Кіево-Братскаго игумена и ректора, которую проходилъ дотолѣ. Но если дѣйствительно Сильвестръ Головичъ былъ Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ съ 1673 до 1684 года; то понятно, что въ тоже самое время не могъ быть Кіево-Братскимъ же игуменомъ и ректоромъ Теофанъ Прокоповичъ I. Да онъ,—по нашему мнѣнію,—никогда фактически и не занималъ этихъ должностей. Въ спискѣ Кіево-Братскихъ настоятелей и ректоровъ, 1760-хъ годовъ, который, по видимому, служилъ для г. Аскоченскаго его непоименованнымъ источникомъ, о Теофанѣ Прокоповичѣ I сказано слѣдующее: „Иеромонахъ Теофанъ Прокоповичъ, *обранный* ректоръ и намѣстникъ монастыря Братскаго Кевскаго, иже, смиренія ради своего, ректорства и жадной годности игуменской не восхотѣ, аще и на многія его промовано. Бѣ искуснѣй проповѣдникъ слова

¹⁾ „Кіевъ съ древнѣйшими его училищемъ Академією“, В. И. Аскоченскаго, ч. I. Кіевъ, 1866 г., стр. 211 и 212.

Божія. Преставился 1689, апреля 3 дня“¹⁾. Изъ этого свидѣтельства видно, что Теофанъ Прокоповичъ I только выбранъ былъ въ ректоры и намѣстники Кіево-Братскаго монастыря, но, по смиренію, отказался отъ этихъ должностей, не вступая въ ихъ отправление, что однако же не мѣшало племяннику его, знаменитому Теофану Прокоповичу II, называть своего дядю ректоромъ²⁾, хотя бы и „обраннымъ“ только, какъ называетъ его списокъ 1760-хъ годовъ. Что же касается тѣхъ хронологическихъ границъ, въ которыя митрополитъ Евгеній вдвигаетъ мнимое ректорство Теофана Прокоповича I, т. е. 1675 и 1684 годовъ; то, по всей вѣроятности, онѣ обозначаютъ только время преподавательской его дѣятельности въ Коллегіи по разнымъ наукамъ.

Такимъ образомъ, мы не признаемъ особой эпохи ректорства Теофана Прокоповича I въ Кіево-Братской Коллегіи и считаемъ его лишь однимъ изъ преподавателей ея въ ректорство Сильвестра Головчича.

О времени ректорства Сильвестра Головчича въ Кіево-Братской Коллегіи доселѣ принято было думать, будто бы при немъ существовали въ Коллегіи только низшіе классы, по реторику включительно, и не были еще открыты высшіе классы³⁾. Но мы уже видѣли, что классъ философіи открытъ былъ въ Кіево-Братской Коллегіи еще при Варлаамѣ Ясинскомъ, съ 1672 года⁴⁾, и, слѣдовательно, съ этого уже года Кіево-Братская Коллегія была въ томъ полномъ, нормальномъ составѣ, какой предначертанъ былъ грамотою Владислава IV отъ 18 марта 1635 года⁵⁾. Можно указать даже нѣкоторые

¹⁾ См. П-е наше приложение.

²⁾ „Труды Кіев. дух. Акад.“, октябрь, 1865 г., стр. 263 и 275.

³⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академією“, В. И. Аскоченскаго, ч. 1, Кіевъ, 1856 г., стр. 212.

⁴⁾ См. объ этомъ выше.

⁵⁾ Привилей Владислава IV см. въ I-мъ нашемъ приложеніи; см. „Исторію Русской Церкви“, м. Макарія, т. XI, кн. 2, 1882 г., стр. 477—479.

профессоровъ философіи за это время. Въ 1672—1676 годахъ префектомъ школъ Братскихъ Кіевскихъ и намѣстникомъ, а вѣроятно и профессоромъ философіи послѣ Паисія Лигарида, былъ Виссаріонъ Шулковский; въ 1678 году префектомъ школъ Кіевскихъ былъ Зосима Сагнѣкевичъ ¹⁾. Препосвященный Макарій Булгаковъ въ своей „Исторіи Кіевской Академіи“ указываетъ даже рукописный учебникъ по философіи, преподаанный здѣсь въ 1679—1681 годахъ ²⁾, но, кажется, ошибочно принимая за него учебникъ 1704—1706 годовъ ³⁾. Если Теофанъ Прокоповичъ I началъ свою преподавательскую дѣятельность въ Кіево-Братской Коллегіи съ 1675 года, и притомъ, по обычаю, съ низшихъ классовъ, то приблизительно съ 1680 года, уже послѣ префектовъ Шулковского и Сагнѣкевича, онъ долженъ быть преподавателемъ въ высшихъ классахъ Коллегіи и именно въ философскомъ. Можетъ быть, въ Кіево-Братской Коллегіи преподаана въ 1680—1681 году Краткая логика, сохранившаяся до настоящаго времени ⁴⁾. Въ 1681 году прибылъ изъ Москвы въ Кіево-Братскую Коллегію извѣстный Каріонъ Истоминъ, для слушанія философіи, съ перерывами слушавшій ее здѣсь и въ послѣдующіе годы; но онъ не слушалъ богословія ⁵⁾. Есть нѣкоторое указаніе на то, что Теофанъ Прокоповичъ I преподавалъ философію и въ 168³/₄ учебномъ году. Въ этомъ году префектомъ Кіево-Братской Коллегіи, т. е. вторымъ, послѣ игумена и ректора Головчича, начальствующимъ лицомъ въ ней былъ іеромонахъ Іоасафъ Кроковскій, преподававшій въ этомъ и

¹⁾ Списки 1760-хъ годовъ; см. во II-мъ нашемъ приложеніи.

²⁾ „Исторія Кіев. дух. Академіи“, іеромонаха Макарія Булгакова. С.-Петербургъ, 1843 г., стр. 66.

³⁾ Рукопись Кіево-Софійскаго собора, № 403.

⁴⁾ Тамъ же, № 390.

⁵⁾ „Св. Димитрій Ростовскій и его время“, И. А. Шляпкина. С.-Петербургъ, 1891 г., Приложен. стр. 77

слѣдующемъ годахъ реторику¹⁾, а не философію, хотя онъ и былъ человекомъ, вполне правоспособнымъ къ преподаванію философіи. Слѣдовательно, между префектомъ Кроковскимъ и ректоромъ Головчичемъ былъ еще какой-то преподаватель философіи, старшій Кроковского по службѣ, но отказавшійся отъ должности префекта, что вполне соответствуетъ смиренному характеру Теофана Прокоповича¹. Такимъ образомъ, Теофанъ Прокоповичъ І преподавалъ въ Кіево-Братской Коллегіи философію, а не богословіе. Ни списокъ 1760-хъ годовъ, ни св. Димитрій Ростовскій, называвшій Теофана Прокоповича І-го своимъ „любезнымъ братомъ“, ничего не говорятъ о преподаваніи имъ въ коллегіи богословія²⁾. Поэтому названіе Теофана Прокоповича І „первымъ богословіи учителемъ“, по восстановленіи Братскаго училища, нужно считать плодомъ какого-то недоразумѣнія.—Учителемъ грамматики въ 1684 г. былъ Елисей Завадовскій³⁾.

Изъ воспитанниковъ Кіево-Братской Коллегіи въ ректорство Сильвестра Головчича извѣстны: Іоасафъ Кроковскій около 1673 года выбывшій за границу для довершенія образованія⁴⁾; Іоаннъ Максимовичъ и Лаврентій Крщоновичъ, присланные сюда Лазаремъ Барановичемъ въ 1669 году⁵⁾ и

¹⁾ См. въ Кіево-Соф. бібліотекѣ, подъ № 444-мъ, рукопись: *Peuarium Tullianae eloquentiae ad usum politicum Roxolanae juventuti in collegio Kijovomohilaeano a reverendo patre praefecto et professore Rhetorices Ioasaph Krokowski accomodatum et reseratum anno... 1683*“. Скоро мы увидимъ, что философію Кроковскій преподавалъ съ 1685/6 учебного года; слѣдов., онъ преподавалъ реторику и въ 1684/5 году.

²⁾ „Сочиненія св. Димитрія, митрополита Ростовскаго“, Кіевъ, 1824 года, т. 1. стр. 326.

³⁾ Рукоп. Кіево-Печер. лавры, польская, № 4; см. у Шляпкина, стр. 237 и 238.

⁴⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академіею“, Аскоченскаго, т. 1, стр. 216.

⁵⁾ „Письма Л. Барановича“, Черниговъ, 1865 г., письмо 73.

окончившіе курсъ около 1673 года¹⁾; Іустинъ Базилевичъ, впоследствии епископъ Бѣлгородскій²⁾; Варлаамъ Голенковскій, Сильвестръ Крайскій, Захарія Корниловичъ, Іосифъ Лазаревичъ, Аѳанасій Миславскій, Антоній Одиновичъ, Оеодосій Яновскій³⁾; Стефанъ Яворскій, выбывшій въ 1684 году за границу для довершенія образованія⁴⁾, и Оеофанъ Леонтовичъ⁵⁾. Но г. Аскоченскій ошибочно утверждаетъ, будто бы въ 1679 году Кіево-Братскій іеромонахъ Лаврентій Горка былъ назначенъ игуменомъ Кіево-Выдубицкаго монастыря⁶⁾, такъ какъ Лаврентій Горка въ 1707/8 учебномъ году преподавалъ въ Кіевской Академіи пѣтику⁷⁾, и только послѣ этого года могъ быть назначенъ въ Кіево-Выдубицкіе игумены.

Послѣ перевода Сильвестра Головчича въ Кіево-Михайловскій монастырь и отказа Оеофана Прокоповича І занять его мѣсто, въ игумены Кіево-Братскаго монастыря и ректоры опредѣленъ, 26 апрѣля 1684 года, Лазаремъ Барановичемъ, архіепископомъ Черниговскимъ, блюстителемъ митрополіи Кіевскія, Іезекиль Филипповичъ и утвержденъ универсаломъ гетмана Іоанна Самойловича⁸⁾. По принятому доселѣ мнѣнію, онъ былъ на этой должности до 1686 или 1687 года; но,

¹⁾ „Черниговскіе іерархи“, въ „Трудахъ Кіевской дух. Академіи“, 1860 г. II, 233.—О книгѣ Л. Крщоновича *phoenix redivivus*, въ честь Лазаря Барановича, см. тамъ же, ноябрь, 1893 г., стр. 440.

²⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академію“, Аскоченскаго, I, 215. См. о „Канонѣ памяти ради смертной“ І. Базилевича въ моемъ „Описаніи рукописей церковно-археологич. музея“, № 336, стр. 356.

³⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академію“, Аскоченскаго, I, стр. 215—219 и 229.

⁴⁾ „Труды Кіевской дух. Академіи“, январь, 1864 г., стр. 51.

⁵⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академію“, Аскоченскаго, I, 251; (в. „Сочиненія св. Димитрія, митрополита Ростовскаго“, *Кіевъ*, 1924 г., ч. I, стр. 320 и 332.

⁶⁾ „Кіевъ“, Аскоченскаго, ч. II, стр. 47.

⁷⁾ „Описаніе рукописей церковно-археологич. музея при Кіевск. дух. Академіи“, Н. Петрова, № 420, стр. 387, и рукоп. Кіево-Михайл. мон. № 1721

⁸⁾ *Списки 1760-хъ г.г.*, во II-мъ нашемъ приложеніи.

вѣроятно, онъ былъ ректоромъ Коллегіи одинъ только 1684/5 годъ¹⁾. Въ это время префектомъ оставался Іоасафъ Краковскій, который съ 1684/5 учебного года сталъ преподавать въ коллегіи философію²⁾. Кто же до него преподавалъ философію въ 1684/5 году,—неизвѣстно: можетъ быть, заканчивалъ ее Теофанъ Прокоповичъ I, можетъ быть, и новый ректоръ Коллегіи Іезекіиль Филипповичъ. Сохранилась также отъ 1685/6 учебного года рукописная реторика, преподаваемая неизвѣстнымъ профессоромъ въ Кіево-Братской Коллегіи съ интереснымъ спискомъ учениковъ, участвовавшихъ въ составленіи упражненій. Вотъ списокъ этихъ учениковъ: „г. Ілья Левицкій, о Серафіонъ, Оома Збржискій, Іоаннъ Волчанскій, Іоаннъ Хоминскій; Іосифъ Дашкевичъ, Алексій Галаховскій, Іосифъ Сенютовичъ, Николай Ілляшевичъ, Іоаннъ Новицкій, Григорій Яснопольскій младшій, Молчанскій, о. Климентъ Недзвѣдскій, Василій Горленко, Симеонъ Ярмировскій, Іоаннъ Руновскій, Симеонъ Горленко младшій, Ілія Ломиковскій,

¹⁾ „Описаніе Кіево-Соф., собора“, м. Евгенія, Кіевъ, 1825 г., прилож., стр. 227; „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. О. Мухина, Кіевъ, 1893 г., стр. 107. Но 25 марта, 1687 г., Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ былъ уже Теодосій Гугуревичъ. Въ проповѣди на этотъ день, сказанной В. Ясинскимъ въ церкви Кіево-Братской Коллегіи, проповѣдникъ, обращаясь къ Богородицѣ, говоритъ: „мѣшь въ семь виноградъ твоємъ (т. е. Коллегіи) Богомъ данного въ Богу превелебного Теодосія чудного строителя; мѣшь, вмѣсто обручника твоего Іосифа, Іоасафа, добраго винограда сего Христова дѣлателя“. См. „Труды Кіев. дух. Академіи“, май, 1892 г., стр. 102, гдѣ, впрочемъ, допущены важныя ошибки въ чтеніи этого мѣста, теперь нами исправленныя. Въ „Діаріушѣ“ св. Димитрія Ростовскаго годы службы О. Гугуревича распредѣляются такимъ образомъ, что Гугуревичъ долженъ быть Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ уже съ 1685/6 учебного года. См. „Сочиненія св. Димитрія, м. Ростовскаго“, Кіевъ, 1824 г., ч. 1, стр. 332. Въ такомъ случаѣ, Іезекіиль Филипповичъ былъ бы Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ только одинъ 1684/5 годъ.

²⁾ Кіево-Соф. рук., № 450, л. 114 и слѣд.; самый курсъ см. въ рукоп Кіево-печерской лавры, № 88, и Кіево-Соф. Собора, № 393. См. „Исторію Кіевской Академіи“, Макарія Булгакова, С.-Петербургъ, 1843 г., стр. 67 и 68.

Черняховскій, Оеодоръ Гнѣвушевичъ, Василій Богацкій, Васковскій, Оеодоръ Яснопольскій, Андрей Волянскій, Стефанъ Тернавскій, Данилъ Шрамченко, Пасюкевичъ, Туранскій, Мокріевичъ, Савичъ, Дашкиевъ, Лисиневичъ, Максимовичъ, Терлецкій, Козловскій и Оеодоръ Кукуль¹⁾.

Преемникомъ Филипповича по игуменству и ректорству въ Кіево-Братскомъ монастырѣ былъ Оеодосій Гугуревичъ, бывшій до того,—по свидѣтельству св. Дмитрія Ростовскаго, пять лѣтъ игуменомъ Батуринскаго монастыря, и одинъ годъ игуменомъ Кіево-Михайловскаго Золотоверхаго монастыря. Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ,—по тому же свидѣтельству, онъ былъ три года, послѣ чего былъ одинъ годъ въ Максаковскомъ монастырѣ, „а въ бѣдахъ и скорбехъ, послѣ Максаковского игуменства, страдалъ также цѣлый годъ“, и умеръ 25 декабря 1690 года, простымъ іеромонахомъ въ Батуринскомъ монастырѣ²⁾. По разсчету времени выходитъ, что Кіево-Михайловскимъ игуменомъ Гугуревичъ былъ въ 1684¹/₅ году, а Кіево-братскимъ игуменомъ и ректоромъ,—съ 1685¹/₆ учебнаго года до конца 1688 гражданскаго года. Онъ упоминается въ проповѣди Варлаама Асинскаго 25 марта, 1687 года³⁾, и называется Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ въ одномъ документѣ 10 декабря, 1688 года⁴⁾. Судя по тому, какъ Гугуревичъ постепенно спускался внизъ по іерархической лѣстницѣ, къ нему нужно отнести тѣ „игуменныя дненощныя забавки начальствовавшихъ въ коллегіи лицъ, о которыхъ говоритъ Оеофанъ Пракоповичъ II, учившійся въ

¹⁾ Рукопись Кіево-Соф. Собора, № 479, и слѣд.

²⁾ „Сочиненія св. Дмитрія, митрополита Ростовскаго“, Кіевъ, 1824 г., ч. I, стр. 332.

³⁾ См. выше, и „Труды Кіевской дух. Академіи“, май, 1892 г., стр. 102.

⁴⁾ „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. О. Мухива, Кіевъ, 1893 г. стр. 363 и слѣд. Если О. Гугуревичъ дѣйствительно выбылъ изъ Кіево-Братскаго монастыря въ 1689 году; то во второй половинѣ 1688¹/₆ учебнаго года ректоромъ Кіево-Братской Коллегіи могъ быть или Юасафъ Кроковскій, переведенный въ 1689 году въ Никольскіе игумены, или же Пахомій Подлузскій

Кіево-Братской Коллегіи при ректорахъ ея Головичѣ, Гугуревичѣ и др. ¹⁾). Въ ректорство Гугуревича префектомъ Коллегіи по прежнему былъ Іоасафъ Кроковскій, въ 1687—1689 г.г. вторично проходившій здѣсь курсъ философіи ²⁾). Изъ другихъ преподавателей Кіево-Братской Коллегіи за это время можно указать на Силуана Озерскаго, который въ послѣдующее ректорство является уже префектомъ Коллегіи. Озерскому предположительно можно приписать два сохранившіеся отъ времени этого ректорства рукописные учебника: одинъ по пѣтииѣ, подъ заглавіемъ *Curiae Bethleemicae*, преподанный въ 168⁶/₇ учебномъ году ³⁾, а другой—по реторикѣ, подъ заглавіемъ *Orator e mente Fulliana*, преподанный въ 168⁷/₈ году ⁴⁾). Сохранилась также отъ этого времени пѣтика, подъ заглавіемъ *Fons Castalius*, преподанная въ 168⁸/₉ учебномъ году ⁵⁾, можетъ быть Іоанникиемъ Валявскимъ, преподававшимъ въ слѣдующемъ учебномъ году реторику ⁶⁾).

Въ ректорство Ѳ. Гугуревича совершилось весьма важное событіе, имѣвшее громадное вліяніе на всю послѣдующую судьбу какъ города Кіева, такъ и Кіево-Братской Коллегіи. Въ 1686 году, по трактату Россіи съ Польшей, Кіевъ, а вмѣстѣ съ нимъ и Кіево-Братская Коллегія, отошли навсѣгда къ Россіи. Въ матеріальномъ отношеніи Кіево-Братскій монастырь и Коллегія на первыхъ порахъ потеряли много, потому что польское правительство присвоило себѣ земельныя имущества Кіево-Братскаго монастыря, оставшіяся въ предѣлахъ Речи—Посполитой, и стало раздавать ихъ по своему

¹⁾ „Труды Киевской дух. Академіи“, октябрь, 1865 г., стр. 275 и 276.

²⁾ Въ реторикѣ 16⁸⁹/₉₀ года говорится, что до этого года І. Кроковскій преподавалъ въ Коллегіи два курса философіи. См. рукоп. Кіево-Соф. (собора), № 450, л. 114—17. Слѣдов., второй курсъ преподавъ въ 1687—1689 г.г.

³⁾ Рукоп. Кіево-Мих. монастыря, № 1729.

⁴⁾ тамъ же.

⁵⁾ Рукоп. Кіево-Соф. собора, № 446.

⁶⁾ Тамъ же, № 450. См. „Исторію Киевской Академіи“ іеромонаха Макарія Булгакова, С.-Петербургъ, 1843 г., стр. 64.

усмотрѣнію различнымъ лицамъ и учрежденіямъ. Въ силу этого распоряженія, Братскій монастырь навсегда лишился имѣній своихъ Саверова, Мухомидовъ, Черногородки и Новоселокъ съ тремя приселками¹⁾. Но эти потери, вознагражденные впослѣдствіи русскимъ правительствомъ, были ничтожны въ сравненіи съ тѣми выгодами, какія получала Кіево-Братская Коллегія вслѣдствіе окончательнаго присоединенія Кіева къ Россіи. Теперь уже рушились сами собою тѣ стѣснительныя ограниченія со стороны польскаго правительства, въ силу которыхъ въ Кіево-Братской Коллегіи могли преподаваться науки не далѣе діалектики и логики. Если польское правительство, пропитанное католическимъ фанатизмомъ, не желало видѣть въ Кіевѣ развитія православной богословской науки и, запрещая въ Кіево-Братской Коллегіи преподаваніе богословія, вынуждало русскихъ воспитанниковъ слушать богословіе въ католическихъ коллегіяхъ и академіяхъ, и притомъ подъ условіемъ принятія ими католичества или униі; то интересы русскаго правительства и русской православной церкви, наоборотъ, требовали, чтобы православное богословіе было введено въ кругъ наукъ, преподаваемыхъ въ Кіево-Братской Коллегіи, и получило здѣсь болѣе или менѣе самостоятельное развитіе. Эти интересы прежде всего и сознаны были въ самомъ Кіевѣ образованнѣйшими людьми того времени, которые, завершивъ свое образованіе въ католическихъ академіяхъ и принимая живое участіе въ судьбахъ Кіево-Братской Коллегіи, постарались немедленно ввести въ ней преподаваніе богословія и тѣмъ подготовить ее къ переименованію въ академію, т. е. въ высшее учебное заведеніе. То были бывшій ректоръ Кіево-Братской Коллегіи Варлаамъ Ясинскій, ученикъ его по Коллегіи Іоасафъ Кроковскій и Стефанъ Яворскій. Первымъ сталъ преподавать богословіе въ Коллегіи

¹⁾ „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. О. Мухина, Кіевъ, 1893 г., стр. 107 и 108.

Іоасафъ Кроковскій, вѣроятно не безъ совѣщанія съ Варлаамомъ Ясинскимъ, а упрочилъ его здѣсь Стефанъ Яворскій.

Во время преподаванія Іоасафомъ Кроковскимъ богословскаго курса, Кіево-Братскими игуменами и ректорами преемственно были: Пахомій Подлузскій въ 1690—1691 годахъ ¹⁾, изъ Кіево-Выдубицкихъ игуменовъ ²⁾, и сынъ извѣстнаго епископа Меводія Филимоновича іеромонахъ Кириллъ Филимоновичъ ³⁾, въ 1691—1693 годахъ ⁴⁾. Но эти игумены—ректора ступевывались передъ личностью Іоасафа Кроковского, который съ 1680 года былъ уже игуменомъ Кіевского Пустынно-Николаевского монастыря и въ этомъ же году началъ преподавать въ Коллегіи свой богословскій курсъ. Въ рукописной реторикѣ, преподанной въ Кіево-Братской Коллегіи въ 1689/90 учебномъ году, помѣщены школьныя „привѣтственныя рѣчи имени св. Іоасафа, сказанныя предъ превелебнѣйшимъ отцомъ Іоасафомъ Кроковскимъ, игуменомъ монастыря св. Николая, по названію Пустыннаго, читавшимъ въ Кіево-Могилянской Коллегіи два курса философіи, а тогда—профессоромъ священнаго богословія въ ней“ ⁵⁾. Богословскій курсъ Іоасафа Кроковского продолжался четыре года, т. е. до 1693 года. Къ сожалѣнію, этотъ богословскій курсъ Іоасафа Кроковского не дошелъ до нашего времени; а тотъ курсъ, который доселѣ ему приписывался, въ дѣйствительности не принадлежитъ ему, какъ это скоро увидимъ. Можетъ быть, Іоасафъ Кроковскій и не диктовалъ своихъ записокъ по богословію, а пользовался готовымъ руководствомъ по богосло-

¹⁾ Тамъ же, стр. 110, 111 и 370.

²⁾ „Описаніе Кіево-Соф. Собора“, м. Евгенія, Кіевъ, 1826г., приложен., стр. 123.

³⁾ „Лазарь Барановичъ“, Н. О. Сумцова. Харьковъ, 1885 г., стр. 68.

⁴⁾ „Описаніе Кіева“, Н. В. Закревскаго, т. I, Москва, 1868 г., приложіе; „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. О. Мухина, Кіевъ, 1893 г., стр. 112.

⁵⁾ Рукопись Кіево-Софійскаго Собора, № 450, л. 114—117.

вію Оомы Аквината, коментирую и исправляя его, какъ это дѣлалъ потомъ одинъ изъ преемниковъ его по богословской кафедрѣ Иннокентій Поповскій ¹⁾). Сохранились только тезисы богословскіе, защищавшіеся подъ предсѣдательствомъ Іоасафа Кроковскаго, въ августѣ 1691 года ²⁾).

Изъ другихъ преподавателей Кіево-Братской Коллегіи за 1689—1693 годы извѣстны: префектъ и профессоръ философіи Силуанъ Озерскій, въ 1689—91 годахъ, отъ котораго сохранились печатные философскіе тезисы, защищавшіеся подъ его предсѣдательствомъ въ августѣ 1691 года ³⁾; Стефанъ Яворскій, въ 1689 году возвратившійся изъ-заграницы, который въ 16^{90/91} учебномъ году преподавалъ въ Коллегіи реторику ⁴⁾, а въ 1691—1693 годахъ—философію, курсъ которой сохранился въ рукописи, подъ заглавіемъ *Agonium* ⁵⁾, и вмѣстѣ былъ префектомъ школъ ⁶⁾; Іоанникій Валявскій, преподававшій въ 16^{89/90} учебномъ году курсъ реторики, сохранившійся до настоящаго времени ⁷⁾. Кроме того, отъ этого времени дошли до насъ еще слѣдующіе учебники Кіево-Братской Коллегіи: Піитика, подъ названіемъ *Сатоена*, 16^{89/90} года ⁸⁾,

¹⁾ Рукописи Кіево-Соф. Собора, № 219, 221, 222; VII, 3; рукоп. Кіево-Печ. Лавры, № 18.

²⁾ „Подробный словарь русскихъ гравированныхъ портретовъ“, Д. А. Ровинскаго, С.-Петербургъ, 1889 г., т. II, стр. 1291—2. Но у Ровинскаго ошибочно опущено имя Іоасафа Кроковскаго.

³⁾ Тамъ же. Неизвѣстно, преподавалъ ли имъ рукописный философскій курсъ, принадлежавшій его библіотекѣ. См. о немъ въ моихъ „Описаніи рукописей церковно-археологич. музея“, № 46, стр. 23. См. „Кіево-Братскій училищный монастырь“ Н. О. Мухина, Кіевъ, 1893 г., стр. 111—112; „Описаніе рукоп. собраній“, вып. I, Москва, 1892 г., № 151, стр. 246.

⁴⁾ „Труды Киевской Дух. Академіи“, январь, 1864 г., стр. 59 и 60.

⁵⁾ Рукопись Кіево-Соф. собора, №№ 397 и 398, „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ“, Н. Петрова, вып. I. Москва. 1892 г., № 152, стр. 246 и 247.

⁶⁾ Списки 1760-хъ гг., во II-мъ нашемъ приложениі.

⁷⁾ Рукопись Кіево-Соф. собора, № 450.

⁸⁾ Тамъ же, №№ 448 и 449.

которую, судя по времени, можно приписывать Стефану Яворскому¹⁾; реторика 1691—92 года, подъ названіемъ *Promptuarium artis oratoriae*²⁾; шитика 169²/₃ года, подъ заглавіемъ *Amphion*³⁾, и реторика 169²/₃ года, подъ заглавіемъ *Subsidium rhetoricum*⁴⁾, можетъ быть, преподавшая Прокопіемъ Калачинскимъ⁵⁾.

Изъ воспитанниковъ Кіево-Братской Коллегіи за это время извѣстны: Іоаннъ Обидовскій, въ 1691 году бывшій уже „стольникомъ“ и въ этомъ званіи подносившій царямъ гравированные тезисы⁶⁾; Леонтій Боболинскій, Сильвестръ Волынский, Варлаамъ Коссовскій, Рафаилъ Краснопольскій⁷⁾, Ѳеодоръ Кошачковскій⁸⁾ и др., имѣвшіе окончить въ Коллегіи курсъ въ 1693 году; Каріонъ Завулонскій, въ 1693 году выслушавшій курсъ философіи⁹⁾, а въ 1697 году бывшій уже архимандритомъ Симонова монастыря въ Москвѣ¹⁰⁾.

Черезъ два года по открытіи въ Кіево-Братской Колле-

1) „Труды Кіевской дух. Академіи“, январь, 1864 г. стр. 57.

2) Рукопись Кіево-Соф. собора, № 394, л. 410 и слѣд.

3) „Описаніе рукописей, хранящихся въ бібліотекѣ Черниговской дух. Семинаріи, М. И. Дилеева, С.Петербургъ, 1880 г., № 175, стр. 200 и 201.

4) Рукоп. Кіево-Соф. собора, № 394, л. 192 и слѣд. Въ „Исторіи Кіев. Академіи“ Макарія Булгакова (стр. 63) эта реторика ошибочно отнесена къ 1670—1671 учебному году.

5) Со слѣдующаго года Калачинскій преподавалъ уже философію, какъ скоро увидимъ.

6) „Подробный словарь русскихъ гравированныхъ портретовъ“, Д. А. Ровинскаго, С.Петербургъ, 1899 г., т. II, стр. 1290 и слѣд.

7) „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академіею“, В. И. Асоченскаго, Кіевъ, 1856 г., ч. I, стр. 249 и 259, О Косовскомъ см. еще „Христ. Чтеніе“ май—іюнь, 1884 г., стр. 654; „Труды Кіевской Дух. Академіи“, Октябрь, 1879 г., стр. 170 и слѣд. и о Р. Краснопольскомъ „Исторію Московской Академіи“ С. Смирнова, Москва 1855 г.

8) Рукоп. Кіево-Соф. собора, № 444.

9) „Подробный словарь русскихъ гравированныхъ портретовъ“, Д. А. Ровинскаго, С.Петербургъ, 1899 г., т. I, стр. 869 и слѣд.; „Труды Кіев. дух. Академіи“, февраль, 18-8 г. стр. 299 и слѣд.

10) Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. Ѳ. Мухина, Кіевъ, 1893 г., стр. 129 и 130.

гій богословскаго курсу, тогдaшній Кіевскій митрополитъ Варлаамъ Ясинскій не преминувъ довести объ этомъ до свѣдѣнія Московскаго правительства, въ видахъ испрошенія для Коллегіи разныхъ правъ и преимуществъ. Лѣтомъ 1691 года Кіево-Братская Коллегія, по внушенію митрополита Ясинскаго и гетмана Мазепы, отправила въ Москву префекта Коллегіи Силуана Озерскаго съ тремя учителями и тремя студентами для челобитія царямъ Іоанну и Петру Алексѣевичамъ и выраженія имъ „достодолжнаго желательства и благопривѣтства; ибо кіево-братскіе иноки „разсудили сіе быти надлежащею и непремѣнною должностію, и понеже подъ высокодержавною Царскаго Величества рукою благополучно живутъ и въ высокихъ наказаніяхъ, кромѣ всякихъ препятствій, разширяются“¹⁾. При этомъ, какъ бы въ объясненіе того, какія „высокія наказанія“, т. е. высшія науки, безпрепятственно расширяются въ Коллегіи, поднесы были царямъ печатныя тезисы богословскіе и философскіе, съ гравированными иллюстраціями и витіеватымъ посвященіемъ²⁾. По окончаніи же полнаго богословскаго курсу, Іоасафъ Кроковскій въ 1693 году, чрезъ митрополита Ясинскаго и гетмана Мазепу, просилъ у царей Іоанна и Петра Алексѣевичей „жалованной грамоты на содержаніе и утвержденіе прежнихъ училищъ или школъ., и на мирное и свободное въ нихъ дѣтей російскихъ жителей и всякихъ православной вѣры ревнителѣй ученіе, въ которомъ дѣлѣ можетъ всегда вящее расти приумноженіе хвалы Божіей, а намъ великимъ государемъ,—какъ сказано въ отвѣтной грамотѣ,—нашему Царскому Величеству—всенародная слава, когда въ нашей Царскаго Величества богохранимой исконной отчинѣ въ богоспасаемомъ градѣ Кіевѣ тѣ науки имѣти будутъ свое дѣйствительное правленіе“. Царская грамота дана 11 января

¹⁾ Тамъ же, стр. 111 и 112.

²⁾ „Подобный словарь русскихъ гравированныхъ портретовъ“, Д. А. Ровинскаго, С. Петербургъ, 1889 г., т. II, стр. 1290 и слѣд.

слѣдующаго 1694 года. Государи „пожаловали его игумена и ректора съ братією, велѣли имъ въ прежнихъ училищахъ или школахъ Кіевскихъ, которыя давно основаны и построены при монастырѣ Братскомъ при бывшемъ преосвященномъ Кіевскомъ митрополитѣ Петрѣ Могилѣ, чрезъ своихъ православныхъ префектовъ и профессоровъ и учителей дѣтемъ російскаго народа всякихъ чиновъ и изъ иныхъ странъ приходящимъ благочестивой греко-россійской вѣры ревнителемъ не токмо Поетики и Реторики, но и Философіи и *Богословіи* ученія, раченія и вѣденія славенороссійскимъ, и еллино-греческимъ, и латинскимъ языкомъ преподавать съ усерднымъ тщаніемъ и радѣніемъ, отнюдь не отлучаясь ни въ чемъ святыя Восточныя церкви исповѣданія; и неспокойныхъ и кражды творящихъ унимать и смирять, и ни до какова своевольства ихъ не допускать, и таковыхъ въ собраніе ученическое не принимать, а наипаче остерегая того накрѣпко, чтобы ученіе было благочестивое христіанское восточнаго исповѣданія... И нашихъ царскаго Величества всякихъ чиновъ ратнымъ людемъ разныхъ полковъ, и Кіевскаго и иныхъ полковъ же полковникомъ и казакамъ и кіевскому войту и мѣщаномъ никакихъ ему ректору и учителемъ и ученикомъ, въ школахъ будучимъ, обиды и утѣсненія не чинить“. На содержаніе Коллегіи назначено было постоянное царское жалованье—по 50 рублей и по 50 четвертей ржи московской мѣры въ годъ¹⁾. Такимъ образомъ, этою царскою грамотою впервые разрѣшалось преподавать въ Кіево-Братской Коллегіи Богословіе, и начальству ея предоставлялось право самоуправленія и собственнаго суда надъ учащимися, безъ всякаго вмѣшательства воинскихъ и гражданскихъ чиновъ и властей,—чѣмъ Кіево-Братская Коллегія юридически приравнивалась въ своихъ правахъ къ заграничнымъ академіямъ, хотя пока и безъ названія академіи.

¹⁾ „Мамытныки, изд. Коммиссією для разбора древнихъ актовъ“, Кіевъ, т. II, 1816 г., стр. 316—324.

Между тѣмъ, пока испрашивалась эта царская грамота, Кіево-Братская Коллегія продолжала совершенствоваться. Съ 1693 и до 1697 года Іоасафъ Кроковскій, оставаясь Никольскимъ игуменомъ, былъ вмѣстѣ и Кіево-братскимъ игуменомъ и ректоромъ ¹⁾. Но онъ въ это время уже не былъ преподавателемъ богословія, да и не имѣлъ возможности преподавать его, по той простой причинѣ, что нерѣдко долженъ былъ отлучаться изъ Кіева по епархіальнымъ дѣламъ на продолжительное время ²⁾. Тотъ рукописный курсъ богословія 1693—1697 годовъ, который доселѣ приписывали Іоасафу Кроковскому ³⁾, на самомъ дѣлѣ принадлежалъ не ему, а непосредственному преемнику его по кафедрѣ богословія профессору и префекту Стефану Яворскому. Вторая половина этого четырехлѣтняго курса, читанная въ 1695—1697 годахъ, въ нѣкоторыхъ спискахъ прямо приписывается Стефану Яворскому ⁴⁾. А такъ какъ въ началѣ ея есть указаніе на то, что С. Яворскій преподавалъ въ Коллегіи богословіе и въ предыдущемъ году ⁵⁾, и вообще эта вторая часть имѣетъ тѣсную связь съ предыдущею первою; то, слѣдовательно, и первая половина этого курса, 1693—1695 годовъ, должна принадлежать тому же Яворскому. Прежніе историки Кіевской Академіи съ большою похвалою отзываются объ этомъ богословскомъ курсѣ, который, будучи въ общемъ составленъ по плану богословія Ѳомы Аквината, постоянно сопровождается обличительными

¹⁾ „Описание Кіево-Соф. собора“, м. Евгенія, Кіевъ, 1825 г., прилож., стр. 228.

²⁾ „Обзоръ русской духовной литературы“, архіепископа Филарета Гумилевскаго, 3 изд., С.Петербургъ, 1884 г., стр. 213 и 214. См. также письмо І. Кроковскаго къ Жабокрицкому, 1695 г., въ „Краткомъ Описаніи предметовъ древности Волынскаго Епархіальнаго Древнехранилища“, Почаевъ, 1894 г., стр. 47.

³⁾ „Исторія Кіевской духовной Академіи“, іеромонаха Макарія Булгакова, С.Петербургъ, 1843 г., стр. 73 и 74, и др.

⁴⁾ „Описание рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ“, Н. Петрова, вып. I, Москва, 1892 г., № 187, 259 и 260.

⁵⁾ Тамъ же: Alteram post naufragium tabulam arripimus, dum poenitentiam tractandam annuo labori assumimus.

или полемическими трактатами, направленными противъ католиковъ ¹⁾. Такимъ образомъ, Стефанъ Яворскій велъ параллельно два богословскихъ курса: курсъ созерцательнаго догматическаго и полемическаго или обличительнаго богословія.

Имена другихъ преподавателей въ ректорство Іоасафа Кроковскаго мало извѣстны, хотя учебниковъ по разнымъ наукамъ сохранилось достаточно отъ этого времени. Философію въ 1693—1695 годахъ преподавалъ, безъ званія префекта вѣроятно, Прокопій Калачинскій ²⁾, а въ 1695—1696 годахъ вѣроятно, Іеронимъ Симаровскій, тоже безъ званія префекта ³⁾; реторику въ 1696—1697 году, вѣроятно, преподавалъ Михаилъ Онихимовскій, съ слѣдующаго учебнаго года бывшій учителемъ философіи и префектомъ ⁴⁾, а пѣстику въ томъ же году—Иннокентій Поповскій ⁵⁾. Кромѣ того, сохранились еще отъ этого времени учебника по пѣстикѣ 1695⁵/₆ года ⁶⁾, и по реторикѣ—того же года ⁷⁾, неизвѣстно кому принадлежащіе.

Изъ воспитанниковъ Кіево-Братской Коллегіи за время

¹⁾ „Исторія Киевской Академіи“, іеромонаха Макарія Булгакова, С.Петербургъ, 1843 г., стр. 73 и 74; „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академіею“, В. Аскоченскаго, ч. I, стр. 275—281.

²⁾ Въ спискахъ 1760-хъ годовъ, во П-мъ нашемъ приложеніи. Сн. философскій курсъ 1693—1695 годовъ, подъ названіемъ *Meta scientiarum*, въ рукоп. Кіево-Соф. собора, № 394.

³⁾ „Св. Дмитрій Ростовскій и его время“, Н. А. Шляпкина, С.Петербургъ, 1891 г., стр. 251, примѣч. 3, гдѣ около 1696 г. упоминается учитель философіи Іеронимъ Симаровскій. Вѣроятно, ему принадлежитъ философскій курсъ 1695—1697 гг., въ рукописи Кіево-Печерской лавры, № 87. Послѣ оня былъ Кіево-Кирилловскимъ игуменомъ. См. „Письма Л. Барановича“, письмо 134, примѣч.

⁴⁾ О префектствѣ его будетъ сказано ниже. См. Реторику 1699⁹/₇ г., подъ названіемъ *Triumphus*, въ рукоп. Кіево-Соф. собора, № 471, и въ „Трудахъ Кіев. дух. Академіи, Октябрь, 1892 г., стр. 306.

⁵⁾ См. рукоп. Кіево-Соф. собора, №№ 451, 455 и 456; рукоп. Кіево-Мих. мон., № 1719, и „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ“, Н. Петрова, вып. 1, Москва, 1892 г., № 237, стр. 278. Съ 1699 года Поповскій былъ уже префектомъ, какъ увидимъ скоро.

⁶⁾ „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ“, вып. I, Москва, 1892 г., № 235, стр. 278.

⁷⁾ „Труды Кіев. дух. Академіи“, Октябрь, 1892 г., стр. 306.

ректорства Іоасафа Кроковскаго доселѣ извѣстны слѣдующіе: Григорій Вишніовскій ¹⁾, Антоній Стрежешевскій ²⁾, Антоній Стаховскій ³⁾, Иларіонъ Лежайскій ⁴⁾, Іоакимъ Богомолевскій, посланный префектомъ С. Яворскимъ за границу для довершенія образованія ⁵⁾, Іаковъ, въ монашествѣ Іоасафъ Кордашевскій ⁶⁾, Симеонъ Чуйко ⁷⁾, Симеонъ Чарновскій ⁸⁾, Михайлъ Быковскій ⁹⁾, Ипполитовичъ ¹⁰⁾, Михайлъ Канскій ¹¹⁾, Андрей Г. ¹²⁾, Теофанъ Прокоповичъ II, въ 1698 году выбывшій изъ Кіева за границу для довершенія образованія ¹³⁾, и др.

25 марта, 1697 года, Іоасафъ Кроковскій избранъ былъ въ печерскіе архимандриты, а на его мѣсто назначенъ былъ игуменомъ Никольскаго монастыря Стефанъ Яворскій. Но, получивъ новое назначеніе, Стефанъ Яворскій не оставилъ совершенно и Кіево-Братской Коллегіи и продолжалъ преподавать въ ней полемическое богословіе и слѣдующій 1697/8

¹⁾ Рукоп. Кіево-Мих. монастыря, № 1647, л. 142. Здѣсь, подъ 15 авг., 1696 г., Вишніовскій Григорій называется А. А—L—L. et Philosophiae Vasilense.

²⁾ „Описаніе рукоп. собраній, наход. въ г. Кіевѣ“, вып. 1, № 187, стр. 260.

³⁾ „Кіевъ“, Аскоченскаго, I, 215; „Черниговскіе іерархи“, въ „Трудахъ Кіев. дух. Академіи“, 1860 г., кн. II, стр. 239.

⁴⁾ „Православный Собесѣдникъ“, апрѣль, 1887г., стр. 467—8; „Кіевъ“, Асоч. I, 216.

⁵⁾ „Описаніе докум. и дѣлъ, хранящихся въ архивѣ Св. Синода“, С.П.-Бургъ, 1891, VIII, 298.

⁶⁾ „Описаніе рукоп. собраній, находящихся въ г. Кіевѣ“, вып. 1, № 186, стр. 259.

⁷⁾ Рукоп. Кіево-Печерской лавры, № 40.

⁸⁾ Рукоп. Кіево-Соф. собора, № 449.

⁹⁾ Тамъ же, № 450.

¹⁰⁾ Тамъ же, № 218.

¹¹⁾ Тамъ же, № 397.

¹²⁾ „Описаніе рукописей, хранящихся въ бібліотекѣ Черниговской дух. Семинаріи“, С.-Петербургъ, 1880 г., № 13, стр. 12.

¹³⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академію“, В. Н. Аскоченскаго, Кіевъ, 1856 г., ч. II, стр. 306.

учебный годъ. Въ библіотекѣ Московской духовной Академіи сохранились два рукописные полемическіе трактата, преподанные С. Яворскимъ въ Кіево-Могилинской Коллегіи, изъ коихъ одинъ—*De Deo, ut Trino, Ejusque processione*—оконченъ 24 сентября 1697 года, а другой—*De ecclesia*—оконченъ 7 іюля 1698 года¹⁾. Поэтому-то, вѣроятно, въ нѣкоторыхъ спискахъ, послѣ Іоасафа Кроковскаго, ректоромъ Кіево-Братской Коллегіи значится Стефанъ Яворскій²⁾. Въ дѣйствительности же, Кіево-Братскимъ игуменомъ и ректоромъ съ 1697 по 1701 учебный годъ былъ Прокопій Калачинскій³⁾. Онъ, вѣроятно, преподавалъ въ это время и созерцательное догматическое богословіе, въ первый годъ удѣляя нѣсколько времени и Стефану Яворскому для преподаванія его полемическихъ трактатовъ. Но отъ Калачинскаго не осталось никакой богословской системы; вѣроятно, онъ преподавалъ по печатному богословію *Θомы Аквината*, или же пользовался курсомъ Стефана Яворскаго. Префектами же и профессорами философіи въ ректорство П. Калачинскаго были: іеромонахъ Михаилъ Онихимовскій въ 1697—1699 годахъ⁴⁾, и іеромонахъ Иннокентій Поповскій въ 1699—1701 годахъ⁵⁾, преподававшій въ 1701—1705 годахъ, въ званіи префекта же, созерцательное богословіе по *Θомѣ Аквинату*, а полемическое—по Стефану Яворскому⁶⁾. Въ осталь-

¹⁾ „Труды Киевской дух. Академіи“, январь, 1864 г., стр. 67, 60 и 61.

²⁾ Списки 1760-хъ гг., во II-мъ нашемъ приложеніи.

³⁾ „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. О. Мухина, Кіевъ, 1893 г., стр. 131, 132 и 380.

⁴⁾ Въ спискѣ 1760-хъ гг., во II-мъ нашемъ приложеніи, М. Онихимовскій поставленъ по времени между префектами С. Яворскимъ и Ип. Поповскимъ.

⁵⁾ Тамъ же. Вѣроятно, ему принадлежитъ философскій курсъ съ 1699—1701 гг., подъ названіемъ *Universa philosophia*. См. экземпляры его въ рукоп. Кіево-Соф. собора, № 396; рукоп. Кіево-Мих. монастыря, №№ 1706 и 1707, и „Описаніе рукописей Церковно-археологич. музея, при Киевской дух. Академіи“, № 42, стр. 22.

⁶⁾ См. рукописи Кіево-Соф. собора, № № 219, 221, 222 и прибавл. VП, 3; рук. Кіево-Печерской лавры, № 18.

ныхъ классахъ преподавали: въ 1698/9 году реторику, вѣроятно, Иннокентій Поповскій¹⁾; а въ низшихъ классахъ—Іосифъ Туробойскій, въ 1701 году преподававшій уже реторику²⁾, Стефанъ Прибыловичъ съ 1698 года³⁾ и Иларіонъ Ярошевицкій, начавшій учительскую службу свою съ 1700—1701 учебнаго года⁴⁾. Кому принадлежитъ реторика 1699—1700 года, подъ названіемъ *Classis Fulliana*⁵⁾,—неизвѣстно.

Изъ воспитанниковъ Кіево-Братской Коллегіи за время ректорства Прокопія Калачинскаго извѣстны: Антонъ Антоновичъ⁶⁾, Гавріилъ Бужинскій, Барлаамъ Леницкій, Теофілактъ Лопатинскій, Иларіонъ Мигура, Іероодей Прилуцкій⁷⁾, Продіонъ Жураковскій⁸⁾, Иларіонъ Рогалевскій⁹⁾, и др.

Н. Петровъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. эту реторику, подъ названіемъ *Concha*, въ рукоп. Кіево-Соф. № 219, л. 206 и сл. и № 457; Кіево-Печер. лавры, № 121; Кіево-Мих. монастыря, № 1732; мое „Описаніе рукописей Церк.-арх. музея“, № 416, стр. 382.

²⁾ „Описаніе рукописныхъ собраній, находящихся въ г. Кіевѣ“, Н. Петрова, вып. 1, № 240; см. „Описаніе рукописей черниговской дух. Семинаріи“, М. И. Дилеева, С.-Петербургъ, 1880 г., стр. 203.

³⁾ „Обзоръ русской дух. литературы“, архіеп. Филарета, изд. 3, С.-Петербургъ, 1884 г., стр. 281; „Св. Димитрій Ростовскій и его время“, И. А. Шляпкина, С.-Петербургъ, 1891 г., прилож. стр. 51.

⁴⁾ См. о немъ въ *Cursus philosophicus*, 1704 г., на оборотѣ заглавнаго листа, въ рукописи Кіево-Печ. лавры, № 71. См. мое „Описаніе рукописей Церковно-Археологич. музея“, № 564, стр. 547 и 548.

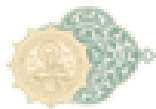
⁵⁾ Рукоп. Кіево-Михайлов. монастыря, № 1726.

⁶⁾ „Кіевъ“, Асскоченскаго, I, 261; „Кіево-Братскій училищный монастырь“, Н. Мухина, стр. 131—2; „Обзоръ русской дух. литературы“, архіеп. Филарета, изд. 3, стр. 285.

⁷⁾ „Кіевъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академіею“, Асскоченскаго, ч. I, 293—306. О Бужинскомъ и Лопатинскомъ см. „Исторію Московской славяно-греко-латинской Академіи“, С. Смарнова, Москва, 1855 г., стр. 194, 207 и слѣд.

⁸⁾ „Черниговскіе іерархи“, въ „Трудахъ Кіев. дух. Академіи 1860 г., кн. II, стр. 245.

⁹⁾ Тамъ же, стр. 259.



МОСКОВСКИЙ МИТРОПОЛИТЪ МАКАРІЙ БУЛГАКОВЪ.

(Продолженіе)*).

Преосвященный Макарій, епископъ Винницкій, въ должности ректора и профессора С.-Петербургской духовной Академіи.

Учено-литературная дѣятельность преосв. Макарія. Богословскіе труды его: „православно-догматическое богословіе“; отношеніе русскаго образованнаго общества и отзывы ученыхъ объ этомъ трудѣ преосв. Макарія; сравненіе догматическихъ системъ преосв. Макарія и преосв. Димитрія Муретова по содержанію ихъ; „начертаніе православно-догматическаго богословія“; характеристика преосв. Макарія, какъ богослова. Церковно-историческія сочиненія преосв. Макарія: „исторія русскаго раскола, извѣстнаго подъ именемъ старообрядства“; обстоятельства происхожденія этого труда и отзывы современныхъ ученыхъ о немъ; мелкія произведенія преосв. Макарія по исторіи русскаго раскола; изданіе первыхъ трехъ томовъ „Исторіи Русской Церкви“ и отзывы современной критики объ этомъ сочиненіи преосв. Макарія; мелкія произведенія и ученныя изданія его по исторіи русской церкви. Статьи, составленныя преосв. Макаріемъ по званію Предсѣдателя Комитета для изданія духовно-нравственныхъ книгъ. Проповѣди преосв. Макарія, произнесенныя имъ въ это время.

Въ первые два года своего ректорскаго служенія преосв. Макарій почти непрерывно продолжалъ печатаніе „православно-догматическаго богословія“. Оно печаталось имъ сначала на страницахъ „Христіанскаго Чтенія“ и затѣмъ постепенно выходило отдѣльными книгами. Въ 1851 г. вышли второй и третій томы, въ которые вошло ученіе о Богѣ въ общемъ отношеніи Его къ міру и человѣку (второй отдѣлъ первой части системы), ученіе о Богѣ, какъ Спасителѣ и особенномъ отношеніи Его къ человѣческому роду (весь первый отдѣлъ второй части системы и одинъ членъ первой главы втораго отдѣла, гдѣ излагается ученіе о церкви)¹⁾; въ 1852 году явился четвертый томъ, въ который вошло ученіе

*) См. Труды Киев. дух. Академіи. м. августъ 1895 г.

¹⁾ Второй томъ составилъ изъ статей, напечатанныхъ Макаріемъ еще въ бытность его инспекторомъ и помѣщенныхъ въ третьемъ отдѣлѣ іюльской

о благодати и таинствахъ: „крещеніи, миропомазаніи, причащеніи, покаяніи и елеосвященіи“ (вторая часть третьяго члена втораго отдѣла второй части системы)¹⁾ и, наконецъ, въ 1853 г. вышелъ пятый и послѣдній томъ православно-догматическаго богословія преосв. Макарія, куда вошло ученіе о таинствахъ брака и священства и ученіе о Богѣ, какъ Судіи и Мздовоздаятелѣ²⁾. Какъ статьи „Христіанскаго Чтенія“, такъ и постепенно выходившіе отдѣльные томы догматики преосв. Макарія встрѣчались всѣми представителями духовнаго и свѣтскаго просвѣщенія, какъ самое отрадное явленіе, и удостоивались самыхъ лестныхъ отзывовъ³⁾. Появленіе же всѣхъ пяти томовъ, всей догматической системы

книжки (стр. 3—39) 1849 г. и апрѣльск. (стр. 205—260), іюньской (стр. 383—416), іюльск. (стр. 25—74), сентябрьск. (стр. 208—236) и октябрьск. (237—270) книжекъ Христ. Чтен. за 1850 г.; третій же томъ составилъ изъ статей, помѣщенныхъ въ третьемъ отдѣлѣ январьской (стр. 17—63), февральск. (стр. 136—208), мартовской (стр. 209—248), апрѣльск. (стр. 338—362), майской (стр. 363—407) и іюньской (стр. 448—522) книжекъ Христ. Чтен. за 1851 г.

¹⁾ Онъ составилъ изъ статей, помѣщенныхъ въ третьемъ отдѣлѣ сентябрьской (стр. 251—294) и октябрьской (стр. 295—347) книжекъ того же журнала 1851 г., и январьской (стр. 16—57), февральской (стр. 119—152), мартовской (стр. 195—289) и майской (стр. 406—440) книжекъ за 1852 годъ.

²⁾ Онъ составилъ изъ статей, помѣщенныхъ въ іюльской (стр. 35—106) и августовской (стр. 107—171) книжкахъ за 1852 г., при чемъ часть этого тома была, очевидно, напечатана прямо отдѣльно.

³⁾ Такъ преосв. Анатолій Мартыновскій 11 окт. 1851 г. писалъ преосв. Макарію: „не умѣю выразить душевной моею благодарности за безцѣнный для меня даръ вашъ, состоящій въ III томѣ Богословія вашего сочиненія! Оно поистинѣ сокровище, собранное многотруднымъ терпѣніемъ вашего преосвященства на золотыхъ церковныхъ приискахъ и внесенное въ церковное казеохранилище. По позвольте сказать, что я въ трактатѣ вашего Богословія о церкви ожидалъ открытаго опроверженія догматовъ латинистовъ относительно церковнаго едино-властительства папъ и ожидалъ тѣмъ пламеннѣе, что въ здѣшнихъ областяхъ разбѣйна невидимомъ рукою въ безчисленномъ множествѣ книги и книжки, преимущественно на французскомъ языкѣ, доказывающія зтоѣ любимый догматъ латинистовъ, а у всякаго почти ксеніза имѣются Praelectiones Theologiae Perrone“ (Прав. Обзор. 1888 г. т. 3. стр. 698). Проф. А. В. Горскій, въ свою очередь, по полученіи отъ преосв. Макарія четвертаго тома его догматики, 14 октября 1852 года писалъ ему: „радовался и радуюсь, что наука богословія наша въ васъ себѣ такого усерднаго и неутомимаго дѣятеля и вѣрнаго охранителя священнаго достоянія вѣры“. См. Прав. Обзор. 1888 г. т. 3. стр. 467.

преосв. Макарія было справедливо отмѣчено всѣми, какъ эпоха въ исторіи православной богословской науки, какъ торжество всей православной русской церкви. Замѣчательнъ отзывъ, сдѣланный по этому поводу преосв. Анатоліемъ Мартыновскимъ. „Слава и благодареніе Богу, подавшему вамъ благодать“, писалъ онъ 1 февраля 1853 года преосв. Макарію, „изданіемъ полнаго, православнаго богатаго догматическаго богословія, на чистомъ, достойномъ предмета, русскою языкомъ, отнять поношеніе отъ русской церкви, которую укоряли иновѣрцы, что она не имѣетъ даже собственнаго, не зараженного чуждыми православію мнѣніями, Богословія! Слава и вамъ,—преосвященнѣйшій владыко, подъявшему тяжкіе, многолѣтніе труды, и довершившему, съ неохлажденною ревностію, поистинѣ великій подвигъ! Теперь мнѣ, немощному старцу, дожившему до столь счастливой для нашей церкви эпохи, остается только воскликнуть: *нынѣ отпушаеши Владыко!*¹⁾... Но самый обстоятельный, безпристрастный и вполне одобрительный отзывъ о догматическомъ трудѣ преосв. Макарія былъ данъ высшимъ русскимъ ученымъ учрежденіемъ въ лицѣ Академіи Наукъ. Этого отзыва искалъ и желалъ самъ преосв. Макарій. Тотчасъ же по выходѣ пятаго тома изъ печати онъ представилъ свое сочиненіе въ Академію Наукъ на Демидовскую премію. Академія Наукъ поручила разсмотрѣть представленное сочиненіе своему члену, херсонскому архіепископу Иннокентію. Преосв. Иннокентій былъ уже хорошо знакомъ съ произведеніемъ своего ученика. Еще 14 генваря 1851 года онъ писалъ Макарію: „ведите къ концу догматику, которая надолго останется представительницею степени успѣховъ нашихъ по богословской литературѣ“²⁾. Получивъ же офиціальное порученіе отъ Академіи Наукъ разсмотрѣть догматическій трудъ преосв. Макарія, онъ отнесся серьезно къ столь важному дѣлу и 3 апрѣля 1854

¹⁾ См. тамъ же 1888 г. т. 3. стр. 698—699.

²⁾ См. Церковн. Вѣстн. 1683 г. № 26.

года послалъ свой отзывъ въ Академію. Тогда же онъ написалъ объ этомъ и самому Макарію: „книга ваша отослана мною куда слѣдуетъ и съ чѣмъ слѣдуетъ, послана 3 апрѣля. Жаль, что время не позволило мнѣ распространиться въ разсмотрѣніи сего важнаго произведенія, но для цѣли будетъ достаточно“¹⁾. Согласно отзыву архіеп. Иннокентія, Академія Наукъ въ засѣданіи 17 апрѣля 1854 года присудила преосв. Макарію за его „Православно-догматическое Богословіе“ полную Демидовскую премію въ 1428 рублей²⁾.

Самый отзывъ, представляющій собою полный, обстоятельный и въ высшей степени основательный разборъ догматической системы преосв. Макарія, заслуживаетъ по справедливости того, чтобы быть здѣсь приведеннымъ въ наиболѣе замѣчательныхъ своихъ частяхъ.

„Разсматриваемое нами сочиненіе“, писалъ въ своемъ отзывѣ преосв. Иннокентій, „составляетъ собою рѣдкое и самое отрадное явленіе въ нашей богословской литературѣ, подобнаго коему она давно не видала на своемъ горизонтѣ и, по всей вѣроятности, не скоро увидитъ опять. Самыя иностранныя богословскія литературы, не смотря на ихъ давнее развитіе и вѣковыя усовершенствованія, не представляютъ, особенно въ современности, творенія съ такими достоинствами, какъ православная догматика преосв. Макарія. Богословіе, какъ наука, подвинута симъ многоученымъ твореніемъ далеко впередъ и много пріобрѣло уже тѣмъ, что разоблачено въ немъ совершенно отъ схоластики и латинскаго языка и такимъ образомъ введено въ кругъ русской литературы и предложено, такъ сказать, ко всеобщему употребленію для всѣхъ любителей богословскихъ познаній. Но самая большая заслуга автора состоитъ въ томъ, что въ сочиненіи его въ первый разъ изображены со всею силою и убѣдительностію, ученымъ и вмѣстѣ удобопонятнымъ языкомъ, тѣ догматы и положенія, коими православная Церковь Восточная отличается

¹⁾ См. Церк. Вѣстн. 1853 г. № 26.

²⁾ См. Журн. М. Н. Пр. 1854 г. т. 82. отд. VП стр. 86—87.

отъ всѣхъ прочихъ вѣроисповѣданій христіанскихъ. Послѣ сего иностранный богословъ никакъ не можетъ сказать, что въ Восточной Церкви привыкли вѣровать въ свои мнѣнія безотчетно: ибо въ новой православной догматикѣ содержится такой отчетъ во всемъ, подобнаго коему доселѣ не представляли большая часть церквей неправославныхъ“.

Потомъ, приступая къ разбору самаго сочиненія, ученый рецензентъ входитъ въ ближайше разсмотрѣніе его плана, метода, объема и способа изложенія.

„Во 1-хъ, относительно плана, преосвященный Макарій умѣлъ положить основу своему сочиненію гораздо лучше и прочнѣе своихъ предшественниковъ и вообще другихъ обработывателей догматическаго богословія. Принявъ за исходную точку самое понятіе о христіанской религіи, какъ не просто только первобытной, или представляющей естественный союзъ человѣка съ Богомъ, но религіи въ ея дополненномъ чрезъ откровение и исправленномъ видѣ,—какъ союзъ падшаго человѣка съ Богомъ, возстановленный сверхъестественно чрезъ таинство искупленія и благодати,—онъ раздѣлилъ свою догматику самымъ естественнымъ образомъ на двѣ части по самому роду догматовъ, изъ которыхъ одни принадлежать ей, какъ религіи вообще, а другіе, какъ религіи возстановленной, сверхъестественной, христіанской. Въ первой излагается общее ученіе о Богѣ, а во второй ученіе о Богѣ, какъ Спасителя челоѣковъ падшихъ и объ отношеніяхъ Его къ челоѣческому роду особенномъ, сверхъестественномъ, какое Богъ имѣетъ исключительно къ челоѣку въ религіи возстановленной, какъ нашъ Искупитель, Освятитель, Судія и Мздовоздаватель.

Во 2-хъ, въ отношеніи къ методу, или способу раскрытія истинъ богословскихъ у преосв. Макарія каждый догматъ обозрѣвается и раскрывается со всѣхъ сторонъ, съ какихъ онъ только можетъ явиться съ пользою въ наукѣ. Разсмотрѣніе всегда открывается обстоятельнымъ изложеніемъ о пред-

метѣ ученія церкви, какѣ хранительницы православія, и авторѣ, не ограничивался здѣсь приведеніемъ только главныхъ пунктовъ этого ученія касательно главныхъ догматовъ, составляетъ оное (первый) съ отчетливостію касательно всѣхъ прочихъ,—даже въ отношеніи къ нѣкоторымъ частнымъ истинамъ. За изложеніемъ ученія церкви, относительно каждаго догмата всегда слѣдуетъ подтвержденіе его изъ Св. Писанія, и гораздо превосходнѣе, нежели у прежнихъ догматистовъ, какъ относительно обилія текстовъ и выбора ихъ, такъ въ особенности относительно раскрытія и приложенія къ доказываемому предмету. Въ слѣдъ за указаніемъ на существованіе догматовъ въ Св. Писаніи, всегда съ подробностію приводится, какъ сіи же самые догматы постоянно существовали въ преданіи церкви вселенской и являются цѣлые ряды свидѣтелей сего преданія—отцы и учителя церкви первыхъ шести вѣковъ. За симъ, къ дальнѣйшему поясненію догматовъ, авторъ призываетъ на помощь и самую исторію ихъ, которая, по важности своей, давно составила изъ себя уже особую науку въ иностранныхъ литературахъ, а у насъ оставалась въ забвеніи, и даетъ въ своей догматикѣ мѣсто для безпристрастнаго взора здраваго разума на догматы христіанскіе, удачно избѣгая при этомъ двухъ недостатковъ: направленія раціоналистическаго и схоластическаго. И, наконецъ, нравственные выводы изъ догматовъ, какими заключается у автора каждая глава, вездѣ являются въ приличной полнотѣ, проникнутые христіанскимъ чувствомъ, и какъ зрѣлый, сочный плодъ, заставляютъ желать извѣдать ихъ собственнымъ вкусомъ—на опытѣ.

Въ 3-хъ, насчетъ объема содержанія, который предназначалъ себѣ преосв. Макарій, догматика его превосходитъ всѣ бывшіе до него опыты этого рода въ русской литературѣ. Этого онъ достигъ, кромѣ обширности самаго метода, во 1) тѣмъ, что далъ мѣсто въ своей догматикѣ нѣкоторымъ дотошъ невключеннымъ въ нее предметамъ, какъ, напр.,

очеркъ постепеннаго раскрытія догматовъ въ православной церкви, исторія самой догматики и пр.; а во 2) тѣмъ, что онъ съ необыкновенною обстоятельностью старался раскрыть тѣ догматы, которые составляютъ отличительный характеръ православнаго ученія восточной церкви и отвергаются, или превращаются въ другихъ христіанскихъ вѣроисповѣданіяхъ, какъ напр. ученіе о вѣчномъ происхожденіи Св. Духа отъ Бога Отца, о семи таинствахъ церкви, о почитаніи и призваніи на помощь святыхъ, о молитвѣ умершихъ и проч.

Въ 4-хъ, и по самому изложенію догматическое богословіе преосв. Макарія отличается отъ всѣхъ предшествовавшихъ ему сочиненій въ этомъ родѣ: оно написано чистымъ правильнымъ, современнымъ русскимъ языкомъ, который можетъ понимать каждый сколько-нибудь образованный и смыслящій русскій человѣкъ, притомъ это сочиненіе изложено не столько въ формѣ академическаго учебника, сколько въ видѣ общенароднаго руководства, и потому свободно отъ всѣхъ скучныхъ и тяжелыхъ формъ схоластики, почти неизбѣжныхъ въ краткихъ школьныхъ учебникахъ. Авторъ, при его особенномъ дарѣ выражаться о самыхъ возвышенныхъ предметахъ просто и ясно, умѣлъ достигнуть въ своемъ сочиненіи высшей степени общепонятности. Со всею справедливостію можно сказать, что наука православно-догматическаго богословія, которая доселѣ, какъ наука, была исключительнымъ достояніемъ школы, выведена авторомъ изъ тѣсныхъ стѣнъ ея въ область дѣйствительной жизни и изложена для общественнаго употребленія.

Сравнивъ затѣмъ разбираемое твореніе преосв. Макарія съ лучшими современными иностранными догматиками—Перроне, Клее и Штауденмайера, и доказавъ, что оно не только отъ того ничего не теряетъ, но еще выигрываетъ во многихъ отношеніяхъ, компетентный рецензентъ заключилъ свой критическій обзоръ слѣдующимъ выводомъ: „вообще православно-догматическое богословіе преосв. Макарія представляетъ: а)

трудъ совершеннѣйшій изъ всѣхъ, какіе являлись у насъ доселѣ на томъ-же поприщѣ, и не только равняющійся по учебной обработкѣ съ лучшими современными иностранными опытами, но и не въ малыхъ отношеніяхъ ихъ превосходящій;

б) трудъ самостоятельный и оригинальный: потому что авторъ ни въ системѣ, ни въ методѣ, ни въ способѣ изложенія истинъ не слѣдовалъ никакому изъ отечественныхъ и иностранныхъ богослововъ, а шелъ своимъ путемъ, глубоко обдуманнѣйшимъ и вѣрно предъизвѣреннѣйшимъ, черпалъ свѣдѣнія изъ первыхъ источниковъ, изъ коихъ многіе имъ собственно найдены и всѣ имъ значительно обработаны, и такимъ образомъ при неутомимомъ трудѣ воздвигнуто стройное и громадное цѣлое, которое при всемъ желаніи подобныхъ явленій, по всей вѣроятности, надолго останется единственнымъ;

в) трудъ, удовлетворяющій всѣмъ современнымъ требованіямъ науки, по стройной системѣ и выводу всѣхъ частей и истинъ изъ одного начала, по глубокой и обширной учености автора, по господствующему историческому направленію, столь сродному богословію, какъ наукѣ положительной, по отличной ясности и вразумительности въ способѣ раскрытія истинъ, даже по слогу чисто русскому, постоянно носящему, при томъ, на себѣ печать здраваго вкуса;

г) трудъ, составляющій важную заслугу не только для науки православнаго богословія, которую авторъ несомнѣнно подвинулъ весьма далеко впередъ,—не только для духовнаго нашего образованія, въ исторіи котораго появленіе на свѣтъ догматики его послужитъ нѣкогда одною изъ замѣчательнѣйшихъ эпохъ,—но вообще для всей церкви русской, для всѣхъ православныхъ соотечественниковъ, кои получаютъ въ этомъ трудѣ,—чего давно желали,—возможно полное, стройное, основательное и общедоступное изложеніе отличительныхъ догматовъ своей церкви, столь драгоцѣнныхъ для ихъ ума и сердца“¹⁾.

¹⁾ См. Журн. М. Н. Просв. 1854 г. часть 84, ноябрь отд. 3. стр. 1-6. Общій отчетъ о 23 присужденіи Демидовскихъ наградъ за 1853 г.

Приведенный нами отзывъ вполне компетентнаго богослова, въ совершенствѣ знавшаго русскую и иностранную богословскую литературу, о догматической системѣ преосв. Макарія, какъ „трудѣ самостоятельномъ и оригинальномъ“, очевидно, исключаетъ всякую мысль о зависимости догматическаго богословія Макарія отъ другаго какого-либо труда по догматикѣ, какъ русскаго, такъ и иностраннаго. Тѣмъ не менѣе, въ виду существующаго неправильнаго имѣнія о зависимости догматической системы преосв. Макарія отъ таковой же системы преосв. Димитрія, мы считаемъ необходимымъ сказать здѣсь нѣсколько словъ объ этомъ.

Раньше мы уже неоднократно имѣли случай говорить о взаимномъ отношеніи между догматическими чтеніями Димитрія и Макарія. Мы сравнивали эти двѣ системы въ ихъ программѣ и въ ихъ постепенномъ образованіи. Въ послѣдній разъ мы пришли къ тому заключенію, что окончательно и постепенно выработанная догматическая программа преосв. Макарія должна быть признана совершенно независимою отъ той программы, по какой преподавалъ догматику Димитрій курсу Макарія. Теперь намъ остается только сказать послѣднее слово объ отношеніи самыхъ догматическихъ системъ преосв. Макарія и преосв. Димитрія, такъ какъ совершенно резонно предположеніе, что, при различіи въ программахъ, системы эти могли быть сходны въ своемъ содержаніи.

Догматическая система преосв. Макарія уже извѣстна намъ. Что же касается догматической системы преосв. Димитрія, то она не была напечатана и, кажется, не сохранилась вполне даже и въ рукописномъ видѣ. При всемъ томъ у насъ есть нѣкоторыя данныя, по крайней мѣрѣ, для того, чтобы составить себѣ вполне вѣрное и ясное представленіе о содержаніи и внутреннемъ духѣ догматическихъ чтеній преосв. Димитрія. Разумѣемъ, прежде, всего студенческія записи лекцій преосв. Димитрія по догматикѣ. Мы имѣли подъ руками эти записи въ двухъ экземплярахъ. Одинъ изъ нихъ содер-

жится въ сборникѣ, хранящемся въ музейной библіотекѣ Кіевской д. Академіи и поступившемъ сюда отъ прот. Н. Я. Оглоблина ¹⁾). Есть основаніе думать, что содержащіяся въ этомъ сборникѣ лекціи по догматикѣ суть именно тѣ записки, по какимъ студенты X курса (а слѣд. и Макарій) готовились къ выпускному экзамену. Программа этихъ лекцій совершенно совпадаетъ съ программю Димитрія, представленною имъ къ курсовому экзамену 1841 г. ²⁾), и кромѣ того, на запискахъ есть собственноручныя поправки Димитрія. Впрочемъ, лекціи эти нельзя принимать за содержаніе, или сокращеніе подлинныхъ чтеній Димитрія по догматикѣ X-му курсу. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ разсматриваемыхъ записокъ встрѣчаются отрывки видимо изъ записокъ прежнихъ курсовъ и даже, быть можетъ, изъ лекцій другихъ профессоровъ; въ иныхъ мѣстахъ записокъ есть ссылки просто на печатныя статьи по догматикѣ, по которымъ, очевидно, и готовились студенты къ экзамену. Такимъ образомъ настоящій экземпляръ, служащій только краснорѣчивѣйшимъ доказательствомъ того, что студенты X-го курса не имѣли у себя полной системы подлинныхъ лекцій Димитрія по догматикѣ и сдавали экзаменъ по какимъ-то, очевидно, сборнымъ и традиціоннымъ запискамъ,—экземпляръ этотъ можетъ дать намъ слишкомъ мало для знакомства съ содержаніемъ и внутреннимъ характеромъ догматическихъ чтеній Димитрія. Гораздо большую цѣнность въ этомъ отношеніи представляетъ другой экземпляръ догматическихъ чтеній преосв. Димитрія, переданный прот. А. М. Ельчуковымъ проф. М. Ф. Ястребову. По свидѣтельству этого послѣдняго, рукопись прот. Ельчукова представляетъ „пока единственный экземпляръ записокъ, знакомящихъ насъ наиболѣе полно съ догматическими чтеніями преосв. Димитрія“ ³⁾). На основаніи

¹⁾ См. Муз. Рук. № 210.

²⁾ См. арх. Кіевск. дух. Акад. по Внутр. Правл. за 1841 г. № 54.

³⁾ См. Труд. Кіевск. д. Акад. 1887 г. т. 2. стр. 238.

этой-то рукописи, а равно и на основаніи живыхъ преданій, слышанныхъ нами отъ непосредственныхъ учениковъ преосв. Димитрія, питомцевъ X, XI и XII курсовъ нашей Академіи, мы и попытаемся установить истинное взаимное отношеніе между догматическими системами преосв. Макарія и преосв. Димитрія по ихъ содержанію и внутреннему характеру.

Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ догматическія системы преосв. Макарія и преосв. Димитрія существенно различаются между собою.

Конечно, содержаніе обѣихъ догматическихъ системъ, строго говоря, въ самомъ общемъ видѣ можетъ быть сведено къ почти тождественнымъ положеніямъ. Но это и понятно. Индивидуальность православнаго богослова должна проявляться не въ открытіи новыхъ догматовъ и даже не въ новомъ изложеніи ихъ, а исключительно въ способѣ раскрытія истинъ уже извѣстныхъ и принимаемыхъ всею православною церковью. Съ этой стороны между догматическими системами преосв. Макарія и преосв. Димитрія замѣчается громадное и существенное различіе. Оно сказывается, прежде всего, въ самомъ пониманіи и опредѣленіи догматическаго богословія, или науки. Преосв. Макарій предметомъ православно-догматическаго богословія признаетъ христіанскіе догматы, понимаемые въ смыслѣ откровенныхъ истинъ, преподаваемыхъ людямъ церковью, какъ непререкаемыя и неизмѣнныя правила спасительной вѣры¹⁾. У преосв. же Димитрія предметъ догматики опредѣляется такъ: „предметомъ догматики служить вѣра, изложенная въ символѣ“²⁾. Конечно, различіе съ перваго взгляда неважное и несущественное, но, какъ увидимъ, оно является таковымъ въ сопоставленіи съ другими догматическими опредѣленіями и понятіями преосв. Димитрія. Гораздо очевиднѣе является различіе между системами преосв. Макарія

¹⁾ См. т. I. § 2.

²⁾ См. рукоп. сборн., принадлежащій прот. А. М. Ельчукову, л. 9.

и преосв. Димитріи въ пониманіи задачи православно-догматическаго богословія. По разумѣнію преосв. Макарія, православное догматическое богословіе, понимаемое въ смыслѣ науки, должно изложить христіанскіе догматы въ систематическомъ порядкѣ съ возможною полнотою, ясностію и основательностію, и при томъ не иначе, какъ по духу православной церкви ¹⁾). Совсѣмъ не такъ понимаетъ задачу догматическаго богословія преосв. Димитрій. „Задача нашей науки“, говорится въ одномъ мѣстѣ рукописныхъ лекцій преосв. Димитрія по догматическому богословію, „состоитъ въ томъ, чтобы на основаніи данныхъ началъ довести до ясности сознанія, что Церковь теперь вѣруетъ такъ, какъ научена Апостолами. Этой цѣли можно достигать посредствомъ логическаго раздѣленія истинъ вѣры и изложенія ихъ въ систематическомъ порядкѣ и затѣмъ показать, какимъ образомъ догматическія истины служатъ сѣменемъ нашей духовной жизни“ ²⁾). Итакъ, у преосв. Макарія задача догматики полагается въ ясномъ, полномъ и основательномъ систематическомъ изложеніи православно-догматическихъ истинъ, а у преосв. Димитрія ее составляетъ живое уясненіе того, что православная церковь вѣруетъ такъ, какъ она была научена Апостолами. Различное пониманіе задачи нашими догматистами должно было въ силу необходимости повлечь за собою различіе и въ ея выполненіи. Если задача догматики состоитъ въ томъ, чтобы изложить систематически догматическое ученіе православной Церкви, то необходимо прежде всего привести точное опредѣленіе догмата изъ исповѣданія церкви и затѣмъ самыя основанія его изъ Св. Писанія и Св. Преданія. Такой именно путь при раскрытіи каждаго догмата и намѣчаетъ преосв. Макарій. Привести опредѣленія церковныя и подтвердить ихъ ссылками на Св. Писаніе и Св. Преданіе, по его пониманію задачи догматики,

¹⁾ См. т. I. § 1.

²⁾ См. сборн. лекцій прот. А. М. Ельчукова л. 2 об. и л. 3.

эта послѣдняя должна ¹⁾). Но сверхъ того она можетъ допустить и соображенія здраваго разума, призвать на помощь исторію догматовъ и показать ихъ отношеніе къ христіанской жизни, равно какъ можетъ и не дѣлать этого ²⁾). Само собою разумѣется, что такимъ взглядомъ на методъ изложенія догматическихъ истинъ не могъ удовлетвориться преосв. Димитрій, при своемъ иномъ пониманіи догматической задачи. Для преосвященнаго Димитрія, въ силу его своеобразнаго пониманія догматической задачи, научное изъясненіе догматовъ, при томъ—такое научное изъясненіе ихъ, которое бы одинаково питало умъ и сердце челоуѣка и дѣйствовало на его волю, было такъ же необходимо въ догматикѣ, какъ и православно-церковное изложеніе ихъ. Даже точнѣе: изъясненіе православно-догматическихъ истинъ (правильно и систематически, разумѣется, изложенныхъ) составляло главную и первую обязанность догматики.

Показавъ предварительно, что предметомъ науки служить символъ вѣры, заключающій въ себѣ такія истины, которыя, съ одной стороны, непостижимы, а съ другой стороны, опредѣлены такъ, что ихъ никто уже иначе не можетъ опредѣлить, показавъ, что непостижимыя истины не могутъ быть предметомъ науки, преосв. Димитрій затѣмъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: „итакъ, предметомъ науки“, говоритъ онъ, „остается одна сторона христіанскихъ истинъ, та, которая изложена церковію въ опредѣленныхъ словахъ, та, которая можетъ быть понята и принята. Что же будетъ дѣлать разумъ съ этими истинами, если онъ не можетъ ни прибавить къ нимъ, ни убавить отъ нихъ ничего? Не остается ли только читать символъ вѣры? По отношенію къ спасенію, дѣйствительно, болѣе нечего дѣлать здѣсь разуму, какъ остается только принимать и вѣровать. Но дѣло въ томъ, какъ вѣровать истинно? въ чемъ истинная вѣра апостольская? Это нужно теперь рѣшать посредствомъ изслѣдованія. Ибо теперь

¹⁾ См. т. I. § 5 стр. 32—34.

²⁾ См. тамъ же § 5 стр. 34—43.

исповѣдуютъ вѣру одни такъ, а другіе иначе. Это различіе есть и въ символахъ, а тѣмъ болѣе въ подробныхъ изложеніяхъ вѣры. У католиковъ и протестантовъ весьма много отличнаго отъ нашего исповѣданія. Не христіанами ихъ называть нельзя! Потому нельзя не спросить,—какое же вѣроисповѣданіе истинно? Правда, этотъ вопросъ рѣшаетъ полемика, но рѣшаетъ уже при помощи готоваго даннаго матеріала, и потому она рѣшитъ его только тогда, когда будетъ опредѣлено истинное вѣроисповѣданіе апостольское. Наука наша имѣетъ именно эту главную задачу,—она берется рѣшить, дать отчетъ, дѣйствительно-ли содержимое нами вѣроисповѣданіе дошло до насъ отъ Апостоловъ? Въ виду такой задачи, она обращается къ тѣмъ началамъ, на которыя всѣ христіане соглашались, имѣетъ дѣло съ внутреннею стороною вѣры и, слѣдовательно, имѣетъ въ виду привести въ сознаніе, почему христіанинъ вѣритъ такъ, а не иначе¹⁾?

Замѣчательно, что преосв. Димитрій рѣшительно отвергалъ то участіе разума человѣческаго, какое допускалъ преосв. Макарій. Послѣдній допускалъ возможность уясненія, приближенія къ человѣческому пониманію даже непостижимыхъ догматовъ. Преосв. же Димитрій рѣшительно отвергалъ какъ уразумѣніе, такъ даже изъясненіе непостижимыхъ догматовъ. „Оригенъ, Павелъ Самосатскій, Аполлинарій“, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, „впали въ неправославіе единственно чрезъ попытки умственно доказывать истины вѣры“²⁾. Попытка изъясненія догматовъ также вводила въ ереси. Напр., „Евтихій изъ желанія утвердить единство лица во І. Христѣ старался изъяснить и доказать единство въ Немъ естество и впалъ въ ересь.... Оттого церковь всегда требовала оставлять вѣру неприкосновенною“³⁾. И даже допуская участіе разума въ изъясненіи выше смыслъ, преосв. Димитрій указывалъ

¹⁾ См. сборн. прот. А. М. Ельчукова л. 1 об. и л. 2.

²⁾ См. тамъ же л. 1. об.

³⁾ См. тамъ же л. 1. об.

предосторожности, какія долженъ всегда наблюдать въ употребленіи разума догматистъ. Во 1-хъ, „наука можетъ быть вредною, какъ скоро преступить предѣлы свои, станетъ изводить истины христіанскаго откровенія въ область обыкновенныхъ истинъ, въ область вѣдѣнія, будетъ подводить ихъ подъ начала разума. Отсюда именно родились всѣ ереси. Возьмемъ напр. Праксеево ученіе. Праксей никакъ не хотѣлъ признать трехъ лицъ Божества, потому что это представлялось ему несообразнымъ съ началами разума, подобно тому, какъ невозможно представить двухъ высочайшихъ существъ совершенно равныхъ. Точно такъ же Павелъ Самосатскій хотѣлъ уяснить истины вѣры для пальмирской правительницы, напитанной іудейскими понятіями,—и дошелъ до того, что Троица въ его воззрѣніяхъ есть не что иное, какъ тройственное явленіе одного Бога. Въ средніе вѣка Абелярь хотѣлъ, чтобы богословіе, какъ наука, представляло научныя, разумныя доказательства христіанскихъ истинъ и дошелъ до антиномій. Отсюда-же и пренебреженіе къ вѣрѣ: социніанизмъ, раціонализмъ. Во 2-хъ, должно опасаться излишняго формализма, который любитъ наука; изъ него можетъ родиться схоластицизмъ, раздробленіе до самыхъ пустыхъ мелочей. Это дѣлаетъ истины вѣры мертвыми предметами забавы разсудка и въ приложеніи истинъ вѣры можетъ довести до пустой и бесполезной казуистики“... Въ 3-хъ, научное изложеніе вѣроученія можетъ-быть опасно еще и въ томъ случаѣ, если мы слишкомъ будемъ предаваться собственно свойствамъ науки. Свойство науки—питать и занимать одинъ разсудокъ, при чемъ жизнь человѣка обращается въ жизнь одного сухаго разсудка. А между тѣмъ глаголы Божіи суть духъ и животъ, они даны для питанія сердца, потому что въ немъ исходища живота, а не для изслѣдованія разсудка, который не можетъ оживить человѣка. Эта опасность оправдывается и опытами. Напр., простой человѣкъ, благоговѣйно вѣрующій, читаетъ слово Божіе съ величайшимъ уваженіемъ; а мы какъ? мы

привыкли разсуждать объ истинахъ вѣры, готовы говорить о нихъ, но не участвовать въ нихъ сердцемъ“¹⁾. Мы, кажется, достаточно показали различіе въ общихъ, можно сказать, принципиальныхъ воззрѣніяхъ преосв. Димитрія и преосв. Макарія на догматическое богословіе, какъ науку. Понятно, что и самыя догматическія системы ихъ, которыя были только осуществленіемъ этихъ основныхъ воззрѣній, должны были существенно различаться, подъ тѣмъ, конечно, условіемъ, если догматисты въ самомъ изложеніи своихъ системъ будутъ послѣдовательны. И, дѣйствительно, догматическія системы ихъ глубоко различаются между собою. Для того, чтобы это различіе было ясно, мы сравнимъ два параллельныхъ отдѣла изъ догматики преосв. Макарія и преосв. Димитрія. Изберемъ для этого сравненія догматическое ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, въ частности, первый отдѣлъ этого ученія, заключающій въ себѣ ученіе о Богѣ, единомъ въ существѣ.

У преосв. Макарія это ученіе излагается такъ. Сначала онъ показываетъ степень нашего познанія о Богѣ, по ученію Православной Церкви, при чемъ дѣлаетъ это исключительно на основаніи Св. Писанія и твореній св.св. отцовъ, устанавливаетъ сущность и раздѣленіе православнаго ученія о Богѣ въ Самомъ Себѣ и затѣмъ переходитъ къ самому изложенію этого ученія и, прежде всего, ученія о Богѣ, единомъ въ Существѣ. Здѣсь онъ снова предварительно показываетъ составъ и порядокъ изслѣдованія избраннаго догмата и потомъ уже излагаетъ сначала ученіе о единствѣ Божіемъ, а потомъ ученіе о существѣ Божіемъ. Ученіе о единствѣ Божіемъ онъ излагаетъ въ такомъ порядкѣ. Изложивъ ученіе церкви и исторію догмата, приводитъ затѣмъ доказательства единства Божія изъ Св. Писанія и изъ разума, изъ послѣднихъ тѣхъ, какія употребляли св.св. отцы и учителя церкви, и въ заключеніе показываетъ нравственное приложеніе догмата. Точно

¹⁾ См. тамъ же гл. 3.

также излагается у преосв. Макарія и догматическое учение о сущестѣ Божіемъ. Сначала идетъ краткая исторія, церковное ученіе о догматѣ в составъ этого ученія, потомъ разъясняются посредствомъ свидѣтельствъ Св. Писанія, отеческаго ученія и доводовъ здраваго разума понятія о свойствахъ существа Божія, ума Божія и воли Божіей, и вся рѣчь заканчивается нравственнымъ приложеніемъ догмата. Замѣтимъ здѣсь-же, что весь, кратко изложенный нами, отдѣлъ догматики преосв. Макарія занимаетъ 117 страницъ убористой печати¹⁾.

Совсѣмъ иное мы видимъ въ догматической системѣ преосв. Димитрія. Здѣсь сначала подробно разъясняется необходимость и важность Богопознанія по отношенію къ нашей земной жизни, къ вѣрѣ и жизни загробной. Безъ богопознанія невозможна правильная человѣческая жизнь—умственная, нравственная и сердечная. „Несомнѣнно“, заключаетъ всѣ свои разсужденія объ этомъ преосв. Димитрій, „что духъ человѣка живетъ въ собственномъ смыслѣ только тогда, когда онъ въ Богѣ и съ Богомъ“. Далѣе, „самое свойство познанія вообще показываетъ, какъ въ богопознаніи заключается именно жизнь. Отъ всякаго познанія предмета мы заимствуемъ что-либо духовное, но получаемъ, усваиваемъ себѣ болѣе, когда приходимъ въ соприкосновеніе съ предметомъ самымъ желаемымъ. Слѣд. познаніе Бога, какъ единой истинной цѣли жизни, почерпаетъ оттуда и жизнь и для нашего духа. Если истина, добро и, какъ необходимое слѣдствіе ихъ, блаженство заключаются въ Богѣ, то познаніе Бога есть, очевидно, участіе наше въ истинѣ, добрѣ и блаженствѣ Божественномъ... всякое отпаденіе отъ Бога есть отпаденіе отъ жизни. Такъ въ настоящемъ нашемъ состояніи. Но І. Христосъ говоритъ, что безъ познанія Бога не возможна и вѣчная жизнь. Жизнь вѣчная состоитъ: для ума—въ созерцаніи Бога, для воли—въ совер-

¹⁾ См. 1 т §§ 9—23 стр 81—198, издан 1-е 1849 г.

шенномъ уподобленіи и подчиненіи волѣ Божіей, для сердца— въ ощущеніи высшаго довольства. Все это Спаситель поставляетъ въ зависимость отъ познанія, говоря: „да знаютъ Тебе“. Затѣмъ слѣдуютъ такія же подробныя и въ высшей степени интересныя разсужденія о томъ, какъ мы приходимъ къ познанію Бога. Здѣсь сначала изображается естественный способъ богопознанія, состоящій въ созерцаніи и умствованіи, доказывается недостаточность этого одного способа и потомъ изображается сверхъестественный способъ богопознанія и подробно характеризуются отличительныя свойства его. Сдѣлавъ изъ всего этого разсужденія то заключеніе, что истинное и полное ученіе заключается въ откровеніи, преосв. Димитрій переходитъ затѣмъ къ рѣшенію вопроса о томъ, „что же Св. Писаніе говоритъ намъ о Богѣ“? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служить анализъ мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ говорится о существѣ Божіемъ и свойствахъ существа Божія, ума Божія и воли Божіей. Трактатъ заканчивается слѣдующимъ заключеніемъ: „Итакъ, повидимому, немного говоритъ Св. Писаніе о Богѣ. Это то, что Онъ Духъ безконечный, ни отъ кого пезависимый, безпредѣльный, вѣчный, знающій все, вездѣсущій, высочайше свободный, однакоже дѣйствующій по законамъ премудрости, благодти, правды и проч. Но это познаніе о Богѣ исполнѣ достаточное для насъ. Въ самомъ дѣлѣ, что намъ нужно? Представимъ себя однимъ и единственнымъ человѣкомъ среди міра и спросимъ,—кто мы, откуда и для чего? Внутренній нашъ голосъ прежде всего, говоритъ о высочайшемъ Существѣ, отъ Котораго произошло все. Затѣмъ всѣ возможные вопросы, могущіе смущать совѣсть человѣка, касательно его судьбы, рѣшаются только тремя понятіями о премудрости, благодти и всемогуществѣ Божіемъ. Въ этихъ же простыхъ христіанскихъ понятіяхъ о Богѣ заключается рѣшеніе и другихъ вопросовъ о мірѣ, потому что понятіе о премудрости, благодти и правосудіи Божіемъ ведетъ къ понятію о Промыслѣ. Слѣдов., со всѣхъ сторонъ познаніе, какое

даетъ намъ Св. Писаніе о Богѣ, совершенно достаточно, потому что оно, будучи просто, въ то же время истинно. Съ другой стороны познаніе это высокоутѣшительно и назидательно¹⁾. Замѣчательно, что все это ученіе о Богѣ въ Его Существо у преосв. Димитрія занимаетъ $3\frac{3}{4}$ листа обыкновенной писчей бумаги убористаго письма, при чемъ большую часть мѣста занимаетъ именно уясненіе догмата, а меньшую его изложеніе. Правда, что студенческія записки могли быть только сокращеніемъ самыхъ чтеній профессора; но все таки какъ-бы мы ни расширяли въ своемъ воображеніи этихъ чтеній, они никогда не могли бы равняться, или даже приближаться по объему къ соотвѣтствующему отдѣлу догматики преосв. Макарія. У преосв. Димитрія совсѣмъ отсутствуетъ исторія догмата, ученіе отцовъ и доводы разума. Онъ, повидимому, только излагалъ на основаніи Св. Писанія и затѣмъ разяснялъ избранный догматъ. Изъ другихъ мѣстъ его догматической системы можно заключить, что онъ излагалъ исторію только тѣхъ догматовъ, которые извращались еретиками, напр., о пресв. Троицѣ, о лицѣ Господа І. Христа, благодати и пр.

Изъ сказаннаго доселѣ не трудно видѣть, что догматическія системы преосв. Макарія и преосв. Димитрія существенно различались между собою, какъ въ принципіальныхъ воззрѣніяхъ, такъ равно и въ самомъ изложеніи. Замѣчены нами, кромѣ того, нѣкоторыя довольно характерныя различія между преосвящ. Макаріемъ и преосв. Димитріемъ и въ частныхъ догматическихъ мнѣніяхъ. Такъ, напр., преосв. Макарій ясно и настоятельно проводитъ въ своей догматикѣ мысль о безплотности ангеловъ²⁾. Преосвященный же Димитрій такъ рассуждалъ о природѣ ангеловъ: „духовныя существа имѣють различныя степени бытія. Изъ самой древности разнились мнѣнія

¹⁾ См. сборн. прот. А. М. Ельчукова т. I. 16—23.

²⁾ См. т. I. § 65. особ. пунктъ 2.

о семь предметѣ. Отцы Церкви, старавшіеся дать ученію вѣры практическое направленіе, не изслѣдовали этого предмета, называя ангеловъ просто духами, силами. Отцы болѣе ученаго направленія отличаютъ ангеловъ отъ Духа Безконечнаго, приписывая имъ тѣло тончайшее. Преимущества нельзя отдать ни тѣмъ, ни другимъ. Сказано въ Св. Писаніи, что ангелы духи. Слѣд., они духи и по природѣ и по жизни. Это догматъ. Но связаны ли они съ какимъ-либо тѣломъ, это не имѣетъ догматической важности. Если дать просторъ догматамъ, то нѣтъ неприличія, или безумія, если, слѣдуя за св. Григоріемъ Богословомъ, будемъ представлять ихъ тѣлесными, конечно, не такими, какъ люди. Основаніемъ къ этому можетъ быть слѣдующее. Все существующее есть составъ матеріальнаго и духовнаго, нравственнаго и нравственнаго, разумнаго и неразумнаго. Ангелы вѣдъ существуютъ не вѣи міра, слѣд., должны быть чѣмъ нибудь и соединены съ міромъ. Представить ихъ совершенно независящими отъ міра нельзя. Такое Существо Одно и Оно превышаетъ наше воображеніе. Если простираť догадки еще далѣе и взять во вниманіе степени развитія вещества, то можно полагать, что ангелы обитаютъ на свѣтящихся тѣлахъ. Св. Писаніе не безъ причины называетъ ангеловъ *живущими во свѣтъ*. Этого нельзя принимать исключительно о Богѣ, какъ свѣтѣ нравственномъ. І. Христосъ вознесся на небо съ тѣломъ. Тѣло человѣческое не вездѣсущее. Слѣдов., оно должно быть въ извѣстномъ мѣстѣ. Иисусъ Христосъ придетъ съ неба. Гдѣ это небо? Для вещественнаго и небо должно быть вещественное. Если мы будемъ почитать ангеловъ постоянными жителями извѣстнаго пространства, то какъ они могутъ быть между нами? Царство Божіе едино, возглавлено во І. Христѣ. Посему пространство ничего не значитъ для духовныхъ существъ, тѣмъ болѣе, что и силы физическія имѣютъ слишкомъ большую силу дѣйствования. При томъ человекъ теперь не такъ существуетъ, какъ ему надлежало-бы быть. Впрочемъ, все это догмата не касается. Апокалипсисъ даетъ нѣсколько поводовъ къ такимъ

предположеніямъ, когда говоритъ объ ангелахъ, поставленныхъ на солнцѣ, на четырехъ углахъ вселенной и проч.¹⁾

На основаніи показаннаго нами и раньше и теперь различія между догматическими системами преосв. Макарія и преосв. Димитрія мы считаемъ себя въ правѣ сдѣлать такое

¹⁾ См. сборн. прот. А. М. Ельчукова л. 35. Какъ видно, преосв. Димитрій въ своихъ догматическихъ чтеніяхъ позволялъ себѣ философскія разсужденія касательно только такихъ сторонъ православно-христіанскихъ догматовъ, какія не были опредѣлены Церковью. Выраженіе: „впрочемъ, это догмата не касается“ очень часто встрѣчается въ чтеніяхъ преосв. Димитрія и всегда сопровождаетъ именно его философско-богословскія разсужденія. Такихъ разсужденій, всегда глубоко интересныхъ, немало въ чтеніяхъ преосв. Димитрія. Напр., о паденіи діавола преосв. Димитрій разсуждаетъ такъ: „Источникомъ грѣха діавола было самолюбіе. Это видно изъ Св. Писанія. Но въ чемъ состоялъ самый грѣхъ и какой былъ поводъ къ тому, невидно. Въ Св. Писаніи только тотъ общій тонъ, что діаволъ представляется противникомъ собственно Второй Упостаси Пресв. Троицы. Дѣйствительно, трудно представить въ чистыхъ духахъ прямое противленіе воли Божіей. Но можно положить, что тайна Пресв. Троицы до нѣкотораго времени была сокрыта отъ ангеловъ и потомъ постепенно открыта. Такимъ образомъ, діаволъ могъ представить Сына Божія не выше себя, какъ и теперь старается внушить ту же мысль своимъ послѣдователямъ“ (См. тамъ же л. 37 об.). Или вотъ какъ преосв. Димитрій разсуждалъ о вѣнчаніи людьми первороднаго грѣха: „какъ грѣхъ Адамовъ переходитъ на всѣхъ? Переходитъ не собственно грѣхъ, — паденіе, а естество испорченное. И такъ какъ каждый человѣкъ можетъ свободною дѣятельностію усиливать въ себѣ зло, то, очевидно, съ дальнѣйшимъ бытіемъ человечества должно усиливаться и зло. Какимъ образомъ вѣнчается намъ грѣхъ Адамовъ? — Вѣнчается не грѣхъ, какъ преступленіе заповѣди, — грѣховное дѣйствіе, а вѣнчается *ἀμαρτία*, *vitiositas*, постоянное худое состояніе. Это состояніе грѣховно предъ Богомъ, потому что оно нечистое. За что же мы виноваты, когда родились со грѣхомъ? Мы не живемъ отдѣльною жизнію, а участвуемъ во всемъ, — во всей жизни человечества, составляемъ одно естество человѣческое, одно тѣло. Что дѣлается вообще въ церкви, въ томъ по необходимости участвуютъ всѣ и каждый. Одинъ ударъ отнялъ жизнь у всего человечества; слѣдов., долженъ умереть и каждый, какъ подвергается бездѣйственности, напр., рука, хотя человѣкъ пораженъ не въ нее, а въ голову. Притомъ если бы мы не любили живущаго въ насъ грѣха, то еще могли бы жаловаться нѣкоторымъ образомъ на правосудіе, вѣнчающее насъ порчу, не отъ насъ происшедшую. Но мы сердцемъ, сознаниемъ своимъ и свободою прилежимъ грѣху; слѣдов., справедливо наказываемся“ (См. тамъ же лл. 42 об. и 43; ср. разсужденіи преосв. Димитрія объ освобожденіи отъ грѣха; тамъ же лл. 43 об. и 44).

заключеніе. Во 1-хъ, всѣ сужденія и толки о какихъ-бы то ни было заимствованіяхъ, которыя будто-бы вошли въ догматику преосв. Макарія изъ лекцій преосв. Димитрія, не имѣютъ ни малѣйшаго основанія ¹⁾. Во 2-хъ, догматическія системы сейчасъ названныхъ нами іерарховъ были существенно различны какъ въ самомъ основаніи своемъ, такъ и въ частнѣйшемъ изложеніи. Наконецъ, въ 3-хъ, нисколько не удивительно то, если въ двухъ этихъ системахъ, принадлежащихъ учителю и ученику и вмѣстѣ съ тѣмъ ученикамъ одной и той же школы, мы находимъ нѣчто сходное. Напротивъ, въ высшей степени удивительно то, что преосв. Макарій, ученикъ замѣчательнаго богослова Димитрія, создалъ догматическую систему, такъ глубоко и существенно отличающуюся отъ системы преосв. Димитрія.

Съ изданіемъ пятитомной догматики, можно сказать, закончилась ученая богословская дѣятельность преосв. Макарія. Послѣдующая учено-литературная дѣятельность его имѣла почти исключительно своимъ предметомъ область исторіи русской Церкви и русскаго раскола. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что послѣ того, какъ преосв. Макарій напечаталъ свою пятитомную догматику, ему было поручено отъ начальства составить учебникъ по догматическому богословію для употребленія въ духовныхъ семинаріяхъ. „Не легкій и еще возложенъ на васъ трудъ составить учебникъ“, писалъ 27 января 1853 г. преосв. Елпидіфоръ преосв. Макарію, „но вы имъ много уже не затруднитесь, и тѣмъ окончательно довершите то, чего требуетъ общая польза духовнаго нашего образованія“ ²⁾. Преосв. Макарій, дѣйствительно, скоро и, повидимому, безъ большихъ затрудненій исполнилъ возложенное на него порученіе. Составленный имъ учебникъ въ томъ же 1853 г. былъ представленъ въ духовно-цензурный комитетъ, который въ свою очередь съ одобреніемъ представилъ его въ Св. Си-

¹⁾ См. Труды Кіевск. дух. Акад. 1887 г. т. 2. стр. 241.

²⁾ См. Прав. Обозр. 1888 г. т. I. стр. 123.

нодь. Св. Синодъ, прежде разрѣшенія напечатать, препроводилъ составленный преосв. Макаріемъ учебникъ по догматическому богословію на разсмотрѣніе м. Филарету, который продержалъ его у себя безъ всякаго отвѣта до самой смерти. Въ отчетѣ о своихъ трудахъ за 1855 годъ преосв. Макарій, между прочимъ, писалъ въ Правленіе Академіи, что онъ, „какъ профессоръ богословія, написалъ въ формѣ учебника „Начертанія Православно-догматическаго богословія“, уже болѣе года предоставленное изъ здѣшняго цензурнаго Комитета въ Св. Синодъ“¹⁾.

Въ заключеніе всей нашей рѣчи о богословскихъ трудахъ и о богословской учебной и ученой дѣятельности преосв. Макарія мы считаемъ весьма умѣстнымъ привести слѣдующую характеристику преосвящ. Макарія, какъ богослова,— характеристику, принадлежащую знаменитому херсонскому архіепископу Никанору. „Макарій“, говорилъ онъ въ день полугодичнаго поминовенія своего бывшаго учителя и начальника, „былъ не только великій, а пока и безпримѣрный, по нѣкоторымъ чертамъ, богословъ. Послѣ того, какъ живая апостольская проповѣдь, запечатлѣвшись на всѣ вѣка, въ боготкровенныхъ апостольскихъ писаніяхъ, умолкла, христіанская вѣра, передаваемая отъ сердца сердцу, изъ устъ въ уста живымъ словомъ и примѣромъ, уставами и обычаями, закрѣплялась и въ письмени, спервоначала въ краткихъ сокращеніяхъ или символахъ вѣры, затѣмъ въ церковныхъ поученіяхъ, посланіяхъ и отдѣльныхъ трактатахъ, затѣмъ въ пѣсняхъ церковныхъ и вѣроопредѣленіяхъ соборовъ и святыхъ отцовъ. Въ этихъ первоосновныхъ письменныхъ памятникахъ христіанская вѣра раскрыта въ полномъ своемъ объемѣ до крайнихъ доступныхъ человѣческому постиженію глубинъ. Но систематическаго изложенія вѣры церковь не знала до VIII вѣка, до системы точнаго изложенія вѣры Св. Іоанна Дамаскина. До и со времени Іоанна Дамаскина никто ни въ

¹⁾ См. а; х. (СІБ—ской дух. Акад. по Внутр. Правл. за 1855 г. дѣло № 41.

православной Восточно-греческой, ни въ Россійской церкви, не дерзаль дать другую,—другую, конечно, не по смыслу, но по самому объему, по распорядку изъясненія, систему нашей вѣры до послѣднихъ вѣковъ. Уже въ русской церкви въ послѣдніе вѣка приснопамятный Петръ Могіла, митрополитъ Кіевскій, вынужденъ былъ напоромъ иновѣрія и колебаніемъ мыслей у самихъ православныхъ дать не распространенное, а сокращенное систематическое изложеніе вѣры въ чисто катихизической, заимствованной отъ христіанскаго Запада, формѣ, подъ именемъ исповѣданія православныхъ вѣры.. Затѣмъ уже на нашей живой памяти получили мы отъ приснопамятнаго митрополита Филарета, съ благословенія Св. Синода, еще болѣе сокращенное изложеніе православныхъ вѣры, подъ именемъ Пространнаго Катихизиса. Упомянуть-ли о попыткахъ болѣе широкой систематизаціи вѣры, то въ печатныхъ, то въ письменныхъ изложеніяхъ недавнихъ русскихъ богослововъ, предшественниковъ Макарія, начиная съ трудовъ архіепископа Теофана Прокоповича и до множества другихъ позднѣйшихъ, хранящихся въ нашихъ библіотекахъ въ видѣ рукописей? Не всѣ эти изложенія зрѣлы, всесторонни, даже не всѣ во всемъ точны, почему въ большинствѣ и устранины изъ употребленія духомъ православія. Только Макарій (мы не говоримъ объ опытахъ богословствованія, предпринятыхъ по выходѣ въ свѣтъ богословскихъ трудовъ Макарія)—только Макарій, уже на нашихъ глазахъ, имѣлъ рѣдкое призваніе Божіе, имѣлъ высокое благословеніе Господа разумовъ, имѣлъ рѣдкій даръ, рѣдкое счастье, при рѣдкой поддержкѣ сильныхъ, при сочувствіи всѣхъ, дать всей православной церкви обширное, обстоятельное, научно-богословское, строго православное и благочестивое руководство православной вѣры въ шести большихъ книгахъ богословія. Онъ же, своимъ рѣдкимъ счастіемъ, проложилъ дорогу и другимъ къ дерзновенію предавать гласности свои богословскія изслѣдованія, которыя по прежнимъ печатнымъ при-

мѣрамъ пугали и отгоняли отъ себя даже способныхъ. Изъ качествъ его капитальнаго богословскаго труда отмѣтимъ одно только, слишкомъ рѣдкое, никому изъ богослововъ въ данной мѣрѣ не принадлежавшее качество,—это необыкновенную мѣрность и вѣрность богословскаго взгляда, необыкновенный даръ найти и указать границу между положеніемъ богословскимъ и не богословскимъ, между догматическою богооткровенною истиною вѣры и положеніемъ человѣческаго, хотя и богословскаго, мнѣнія, качество,—которое называли необыкновеннымъ чутьемъ православія... Филаретъ, Иннокентій и Іоаннъ Смоленскій—тѣ поэтичнѣе, выше и глубже Макарія. Но Макарій безпримѣренъ по полнотѣ своей выработанной въ опредѣленныхъ научныхъ рамкахъ и законченной богословской системы¹⁾. Закончивъ свой великій богословско-догматическій трудъ, преосв. Макарій послѣ того тотчасъ преданъ всецѣло изслѣдованіямъ по исторіи русской церкви и русскаго раскола. Къ изученію исторіи русскаго раскола его побудила, кромѣ исполненія обязанностей наставника въ миссіонерскомъ противораскольническомъ отдѣленіи, можно думать, и прямая воля начальства. Результатомъ занятій преосв. Макарія исторіей русскаго раскола было изданіе имъ въ свѣтъ книги подъ заглавіемъ: „Исторія русскаго раскола, извѣстнаго подъ именемъ старообрядства“. Сочиненіе это сначала печаталось на страницахъ академическаго журнала, при чемъ должно было предварительно пройти чрезъ *ignem purgatorium* самой строгой и даже непріятной для автора цензуры²⁾. „Не знаю“, писалъ 18 мая 1854 года преосв. Макарій архіеп. Иннокентію, „какъ покажется вашему высокопреосвя-

¹⁾ См. Черниг. Епарх. Вѣд. 1882 г. № 15.

²⁾ См. Христ. Чтен. 1853 г. кн. XI. отд. 1. стр. 377—420; 1854 г. кн. I. отд. 3, стр. 24—64. кн. 3 стр. 184—259; кн. V. стр. 446—474; кн. VI стр. 475—519; кн. VIII стр. 102—154; кн. X стр. 270—328; кн. XI стр. 351—400 и кн. XII. стр. 470—522.

щенству моя исторія русскаго раскола: но она надѣлала мнѣ много крайнихъ огорченій, когда проходила мытарства синодальной цензуры ¹⁾. По напечатаніи книги, при чемъ кажется, по требованію цензуры было перемѣнено самое заглавіе ея ²⁾, она была снова представлена въ св. Синодъ и уже съ его благословенія выпущена была въ свѣтъ. „Моя исторія раскола“, писалъ преосв. Макарій 10 сентября 1854 года Иннокентію, еще не кончена; кончится не прежде декабря, потомъ должна поступить въ св. Синодъ и, вѣроятно, выйдетъ въ свѣтъ отдѣльною книгою не прежде великаго поста“ ³⁾. Это предположеніе преосв. Макарія сбылось съ буквальною точностію. Въ декабрьской книжкѣ „Христ. Чтенія“ за 1854 г. было окончено печатаніе „Критическаго очерка исторіи русскаго раскола“, а 25 апрѣля 1855 года преосв. Макарій уже подносилъ „экземпляръ новоизданнаго его сочиненія архіеп. Иннокентію ⁴⁾).

Какъ статьи Христ. Чтенія по исторіи русскаго раскола, такъ и самая „исторія русскаго раскола“ были приняты образованнымъ обществомъ—духовнымъ и свѣтскимъ—весьма сочувственно и съ общимъ почти интересомъ. „Съ особеннымъ удовольствіемъ“, писалъ архіеп. Иннокентій преосв. Макарію 2 января 1854 года, „читаю я ваши (безъ сомнѣнія?) статьи въ Христ. Чтеніи о раскольникахъ. Пишите, если можно, дальше и больше: вещь истинно нужная и полезная“ ⁵⁾. „Примите искреннѣйшую благодарность мою“, писалъ 14 апрѣля 1855 г. преосв. Макарію академикъ Плетневъ, „за

¹⁾ См. Христ. Чтен. 1884 г. т. 1. стр. 814

²⁾ Автографъ настоящаго сочиненія преосв. Макарія имѣлъ сначала такое же заглавіе, какъ и статьи, которыя печатались въ Христ. Чтеніи, т. е. „Критическій очеркъ исторіи русскаго раскола“; но потомъ самъ преосв. Макарій измѣнилъ это заглавіе на то, подъ какимъ извѣстно и теперь его сочиненіе по расколу.

³⁾ См. Христ. Чтен. 1884 г. т. I. стр. 815.

⁴⁾ См. тамъ же.

⁵⁾ См. Церк. Вѣст. 1883 г. № 26.

прекрасный подарокъ, который отъ васъ я имѣлъ честь получить сегодня. Новое сочиненіе ваше „Исторія русскаго раскола“ для нашихъ ученыхъ будетъ служить образцомъ, какъ надобно собирать историческіе матеріалы, какъ приводить ихъ къ единству прагматическаго сочиненія и, наконецъ, какъ излагать исторію въ высокомъ ея значеніи.... Читая новое сочиненіе ваше, я остаюсь въ недоумѣніи, какъ вы могли, будучи еще молодымъ человѣкомъ, извлечь совершенно изъ новыхъ источниковъ, никѣмъ не указанныхъ, столько подробныхъ свидѣтельствъ о предметѣ, можно сказать, никѣмъ не тронутымъ, и внести столько занимательности и убѣдительности въ повѣствованіе чисто спеціальное¹⁾.

Отзывы преосв. Иннокентія и П. А. Плетнева были частные и при томъ они были высказаны ими въ письмахъ къ самому же преосв. Макарію. Но не менѣе лестные отзывы о трудѣ преосв. Макарія были сдѣланы и лицами официальными въ ученыхъ изданіяхъ того времени. Такова, напр., библиографическая записка предсѣдателя 2-го отдѣленія Императорской Академіи Наукъ И. И. Давыдова, которую онъ читалъ въ одномъ изъ засѣданій этого отдѣленія въ 1855 году. Сказавъ предварительно о томъ, что къ искорененію русскаго раскола у насъ издавна прилагали стараніе святители и знаменитые архипастыри, академикъ Давыдовъ затѣмъ такъ продолжалъ: „послѣ столь многихъ ученыхъ и богословскихъ трудовъ, преосв. Макарій предпринялъ исторически раскрыть происхожденіе, возрастаніе и укорененіе раскола и мысль свою въ разсматриваемомъ сочиненіи осуществилъ превосходно. Сочиненіе преосв. Макарія, обнимающее всѣхъ предшествовавшихъ ему писателей, обогащено новыми свѣдѣніями, добытыми имъ самимъ изъ нетронутыхъ доселѣ по сему предмету источниковъ, каковы: сокровища Румянцевскаго Музея, описанныя академикомъ Востоковымъ, Агты

¹⁾ См. Письмо къ м. Макарію въ отдѣльномъ оттискѣ изъ „Русск. Стар.“ (т. 66) стр. 205.

и Лѣтописи Археографической Коммисіи, Полное Собраніе законовъ... Составленная имъ исторія раскола достигаетъ двоякой цѣли: ученой и нравственной. Въ первомъ отношеніи онъ изображаетъ съ возможною вѣрностію, отчетливостію и полнотою одно изъ замѣчательнѣйшихъ событій нашей церковной жизни, доселѣ еще не разъясненное вполне, во второмъ отношеніи сочиненіе преосв. Макарія представляетъ историческую картину русскаго раскола такъ, что и заблуждающіеся должны ясно видѣть свои заблужденія и православные могутъ получить настоящее понятіе о расколѣ и надежное предостереженіе отъ уклоненія съ пути истины¹⁾.

Въ виду сейчасъ приведенныхъ нами, должно согласиться, совершенно компетентныхъ и безпристрастныхъ отзывовъ о трудѣ преосв. Макарія по исторіи русскаго раскола, представляется довольно страннымъ мнѣніе преосв. Филарета Гумилевскаго о немъ. „Слышно“, писалъ онъ 17 декабря 1853 года А. В. Горскому, „въ духовныхъ журналахъ нашихъ предписано помѣщать статьи о расколѣ. Пожалуйста— не допускайте такихъ безтолковыхъ статей, какова помѣщена въ ноябрьской книжкѣ Христіанскаго Чтенія. Такія статьи могутъ только сбивать съ толку нетолковитыхъ нашихъ бородачей“²⁾. Въ ноябрьской же книжкѣ Христ. Чтенія за 1853 г. была помѣщена первая статья преосв. Макарія изъ его сочиненія: „Исторія русскаго раскола“.

Кромѣ капитальнаго изслѣдованія по исторіи русскаго раскола, преосв. Макарій написалъ въ данное время нѣсколько мелкихъ произведеній, въ которыхъ изслѣдовалъ различные вопросы по тому же предмету. Таковы его статьи: 1) „Два древніе символа вѣры, по рукописямъ XIII вѣка, какъ два новыя свидѣтельства противъ неправды раскольнической“ и 2) „о сектѣ странниковъ“. Первое изъ названныхъ нами

¹⁾ См. Извѣстія Импер. Акад. Наукъ по отд. русск. яз. и слов. т. IV СПб. 1855 г. стр. 185—186.

²⁾ См. *Извѣстія къ деп. св. синода 1855 г. т. IV, стр. 449*
 Подготовлено Киевской Духовной Академіей и Семинаріей,
<http://kdais.kiev.ua>

сейчасъ произведеній преосв. Макарія было напечатано на страницахъ академическаго журнала¹⁾ и въ немъ сначала приводились буквально два древнихъ символа, которые до того времени оставались неизвѣстными, а потомъ, въ видѣ обращенія къ раскольникамъ, дѣлалось заключеніе, что „должно, по всей справедливости, отдать преимущество нашему церковному символу предъ вашимъ, въ которомъ вопреки за-прещенію третьяго вселенскаго собора, сдѣлано уже позднѣйшее произвольное прибавленіе; „истиннаго“ въ членѣ о Св. Духѣ, и что разночтеніе въ символѣ вѣры: „его же царствію не будетъ конца“ и „его же царствію нѣсть конца“ совершенно безразлично въ догматическомъ отношеніи, хотя чтеніе первое болѣе древнее“. Второе изъ названныхъ произведеній преосв. Макарія доселѣ еще остается не напечатаннымъ въ полномъ своемъ видѣ. Обстоятельства происхожденія этого сочиненія были таковы. Въ 1855 г. преосв. Макарію было поручено начальствомъ разсмотрѣніе огромнаго дѣла о „сектѣ странниковъ“. Результатомъ исполненія этого порученія и было составленіе преосв. Макаріемъ подробной статьи о новой раскольнической сектѣ. Статья, по собственному свидѣтельству преосв. Макарія, была тогда же пред-

¹⁾ См. 1853 г. кн. IX отд. 3. стр. 217—223. Кромѣ того мы предлагаемъ только въ видѣ болѣе или менѣе вѣроятной догадки, что преосв. Макарію принадлежать нѣкоторыя изъ мелкихъ статей по предмету русскаго раскола за 1853—1857 г. въ Христ. Чтеніи, напр. „о святительскомъ жезлѣ, „обличеніе неправды мнимыхъ старообрядцевъ“ (1853 г. кн. XII отд. 3 т. л. 493—500), „о изображеніяхъ св. евангелистовъ, въ обличеніе неправды мнимыхъ старообрядцевъ“ (1854. VI. 3 370—388), „о церкви для вразумленія мнимыхъ старообрядцевъ изъ сочиненія, существующаго въ рукописи подъ заглавіемъ: „о церкви и раскольникахъ, іером. Виталія, обратившагося въ единовѣріе изъ раскола“. (См. у Н. И. Петрова. Описаніе укуп. собр., наход. въ Кіевѣ М. 1892 г. вып. 1 стр. 139—140). Впрочемъ, сейчасъ названныя нами статьи могли быть написаны и другимъ авторомъ, напр. іером. Никаворомъ, который въ то время также занимался исторіей русскаго раскола.

ставлена имъ въ Св. Синодъ¹⁾. Съ содержаніемъ ея мы имѣли возможность познакомиться по автографу—рукописи, переданной намъ С. А. Булгаковымъ. Статья раздѣляется на 6 небольшихъ главъ, изъ коихъ въ первой дается понятіе о сектѣ странниковъ и указываются источники предлагаемыхъ о ней свѣдѣній, во второй излагается краткая исторія и статистика секты, въ третьей говорится о составѣ и устройствѣ секты, въ четвертой—излагается ученіе секты, въ пятой говорится о богослуженіи секты и въ шестой авторъ знакомитъ насъ съ духомъ и нравственностію секты. Считаемо необходимымъ замѣтить при этомъ, что содержаніе первыхъ трехъ главъ настоящей статьи вошло съ самыми незначительными пропусками и перемѣнами въ „Исторію русскаго раскола“; а послѣднія три главы доселѣ остаются въ рукописи. Содержаніе ихъ въ высшей степени интересно, какъ основанное на секретныхъ документахъ, предоставленныхъ начальствомъ въ распоряженіе преосв. Макарія.

Напечатанныя преосв. Макаріемъ сочиненія по исторіи русскаго раскола, показавъ въ немъ основательнаго знатока дѣла, скоро доставили ему справедливую славу перваго русскаго расколовѣда. Между тѣмъ начало 50-хъ годовъ настоящаго столѣтія было временемъ особеннаго оживленія въ изученіи русскаго раскола. Были открыты противораскольническія миссіонерскія отдѣленія при всѣхъ академіяхъ и семинаріяхъ, епархіальнымъ преосвященнымъ было поручено обратить особенное вниманіе на дѣло изученія и борьбы съ раскольниками, наконецъ, предписано было въ духовныхъ журналахъ помѣщать статьи по исторіи раскола²⁾. Въ случаяхъ особенно важныхъ, возникавшихъ по дѣламъ о расколѣ, обращались главнымъ образомъ къ преосв. Макарію, какъ Св.

¹⁾ См. у Н. И. Петрова. Описаніе рукоп. соб., наход. въ Кіевѣ М. 1892 г. стр. 134.

²⁾ См. стр. 279—283 (Изд. 1855 г. С.П.Б.).

Синодъ, такъ и епархіальные преосвященные. Такъ, мы уже знаемъ, что преосв. Макарій былъ собственно организаторомъ противораскольниковскихъ миссіонерскихъ отдѣленій, открытыхъ въ 1853 г. при академіяхъ и семинаріяхъ, и онъ же составилъ уставъ для нихъ. Ему же поручались Св. Синодомъ важнѣйшія дѣла, поступавшія по дѣламъ раскола отъ гражданскаго начальства и епархіальныхъ преосвященныхъ. Такъ, напр., въ 1855 г. онъ, по порученію Св. Синода, разсматривалъ синодальную библіотеку старопечатныхъ книгъ и рукописей и выбралъ изъ нея множество книгъ для миссіонерскихъ отдѣленій противъ раскола, учрежденныхъ при семинаріяхъ, разсматривалъ нѣсколько раскольниковскихъ рукописей и книгъ, присланныхъ въ Министерство Внутреннихъ Дѣлъ отъ черниговскаго генераль-губернатора, и представилъ объ этомъ свое мнѣніе въ Св. Синодъ, разбиралъ многія бумаги о современномъ состояніи раскола въ Смоленской губерніи и представилъ свои соображенія объ этомъ въ Св. Синодъ, наконецъ, разсматривалъ уже раньше упомянутое дѣло о „сектѣ странниковъ“ ¹⁾. Очень многія порученія исполнялъ и очень многіе совѣты давалъ преосв. Макарій по дѣламъ раскола также и нѣкоторымъ епархіальнымъ преосвященнымъ, обращавшимся къ нему съ просьбами объ этомъ, напр. архіеп. Иннокентію, еп. Анатолю Мартыновскому и еп. Елпидифору Бенедиктову. Архіеп. Иннокентію преосв. Макарій собиралъ и доставлялъ выписки по дѣлу о скопцахъ ²⁾, преосв. Анатолю оказывалъ содѣйствіе въ изданіи имъ своихъ посланій къ раскольникамъ ³⁾, а преосв. Елпидифору давалъ разъясненія по поводу единовѣрія ⁴⁾.

Изслѣдованія преосв. Макарія по исторіи русскаго рас-

¹⁾ См. арх. СПБ-ской дух. Акад. по Внутр. Правл. за 1855 г. дѣло № 41.

²⁾ См. Церк. Вѣстн. 1883 г. № 26.

³⁾ См. Правосл. Обозр. 1888 г. т. 3 стр. 699—700.

⁴⁾ См. тамъ же 1888 г. т. I, стр. 126—127.

кола были, можно сказать, плодомъ его должностныхъ занятій и исполненія имъ различныхъ порученій. Наоборотъ, изслѣдованія его по русской церковной исторіи были, видимо, результатомъ удовлетворенія собственному расположенію преосв. Макарія къ занятіямъ этимъ предметомъ. Занятій этимъ предметомъ преосв. Макарій, видимо, не прерывалъ никогда и даже въ то время, когда онъ былъ занятъ такимъ важнымъ дѣломъ, какъ сочиненіе и печатаніе „Православно-Догматическаго Богословія“. Объ этомъ можно заключать, между прочимъ, на томъ основаніи, что преосв. Макарій приступилъ къ продолженію своей исторіи русской церкви тотчасъ-же послѣ того, какъ кончилъ печатаніе догматики. Въ теченіе первой половины 1853 года онъ уже закончилъ печатаніе видимо еще раньше подготовленныхъ, но, по случаю занятій догматикой, прерванныхъ статей подъ заглавіемъ: „Церковь Русская во дни св. Владиміра и Ярослава до избранія м. Иларіона“¹⁾. Статьи эти впоследствии составили первый томъ известной „Исторіи Русской Церкви“ преосв. Макарія. Съ половины 1853 г. печатаніе изслѣдованій преосв. Макарія по исторіи русской церкви снова прерывается. Это произошло отъ того, что тогда онъ былъ всецѣло занятъ составленіемъ и печатаніемъ своей „Исторіи русскаго раскола“, а также исполненіемъ различныхъ другихъ порученій по дѣламъ раскола. Когда же преосв. Макарій окончилъ свои занятія по расколу, онъ снова предается вполне свободно и съ видимымъ, чисто юношескимъ, увлеченіемъ занятіямъ по своему любимому предмету,—исторіи русской церкви. Плодомъ этихъ занятій былъ цѣлый почти непрерывный рядъ изслѣдованій, которыя печатались въ академическомъ журналѣ, а также и въ изданіяхъ втораго отдѣленія Императорской Академіи Наукъ.

Въ Христіанскомъ Чтеніи печатался въ теченіи 1855, 1856 и 1857 годовъ рядъ статей преосв. Макарія подъ за-

¹⁾ См. Христ. Чтен. 1853 г. кн. I. отд. 3. стр. 15—78. Кн. III. отд. 3. стр. 183—232 и кн. VI отд. 3. стр. 463—497.

главіями: „Состояніе Русской Церкви со времени избранія митрополита Иларіона до митрополита Климента“ ¹⁾ и „Состояніе Русской церкви со времени избранія митрополита Климента до митрополита Кирилла“ ²⁾ II-го“. Всѣ эти статьи отмѣчались обозрѣвателемъ періодической литературы въ Журналѣ Министерства Народнаго просвѣщенія, какъ выдающіяся и превосходныя ³⁾. Выходъ же въ свѣтъ всѣхъ этихъ статей отдѣльнымъ изданіемъ въ видѣ трехъ томовъ въ 1857 году былъ отмѣченъ всѣми, какъ замѣчательная и рѣдкая эпоха въ области церковно-исторической литературы. Конечно, было-бы непослѣдовательно и несправедливо оцѣнивать значеніе церковно-историческаго труда преосв. Макарія, изданнаго имъ въ 1857 году, съ точки зрѣнія современнаго состоянія науки исторіи русской церкви. Съ того времени прошло уже 40 лѣтъ, за это время естественно долженъ былъ измѣниться взглядъ на нѣкоторые событія древней русской церковной исторіи. Сдѣланныя же за это время многочисленныя открытія и изслѣдованія установили и совершенно новое рѣшеніе вопросовъ, затронутыхъ преосв. Макаріемъ 40 лѣтъ тому назадъ. Поэтому, слѣдуя принятому нами правилу оцѣнивать значеніе трудовъ преосв. Макарія съ точки зрѣнія тогдашняго состоянія русской науки, мы то же самое сдѣлаемъ и относительно первыхъ трехъ томовъ его „Исторіи Русской Церкви“.

Среди многочисленныхъ отзывовъ, появившихся вскорѣ послѣ выхода этого сочиненія преосв. Макарія, наиболѣе об-

¹⁾ См. 1855 г. кн. IV отд. 3 стр. 295—293; кн. VI стр. 431—482; кн. IX стр. 235—300; кн. X, стр. 201—356; кн. XII стр. 437—476; 1856 г. кн. I, отд. 3, стр. 24—59; кн. III стр. 137—169.

²⁾ См. 1856 г. кн. V, отд. 3 стр. 322—357; кн. VII стр. 3—44; кн. IX стр. 165—209; кн. XI стр. 344—404, кн. XII стр. 405—443; 1857 г. кн. I, стр. 27—63; кн. II, стр. 142—160; кн. III, стр. 161—177.

³⁾ См. 1853 г. 78 ч. отд. VI стр. 195; 1855 г. ч. 88 от. VI стр. 93; 1856 г. ч. 89 отд. VI стр. 114; 1857 г. ч. 94 отд. VI стр. 4.

стоятельными были два. Одинъ изъ нихъ былъ помѣщенъ въ Извѣстіяхъ 2-го отдѣленія Императорской Академіи Наукъ и принадлежалъ профъ И. А. Чистовичу. Этотъ послѣдній отмѣчалъ слѣдующія достоинства труда преосвящ. Макарія. Первымъ изъ нихъ онъ признавалъ всесторонность излѣдованія и сообщеніе новыхъ матеріаловъ и фактовъ изъ нашей древней церковной исторіи. „Ни одинъ выводъ не прошелъ незамѣченнымъ, ни одно предположеніе не осталось безъ оцѣнки. Борьба противоположныхъ мнѣній нерѣдко вызывала автора на усиленныя изысканія и онъ открываетъ истину или высшую вѣроятность со всѣмъ безпристрастіемъ правдиваго историка. Изученіе и употребленіе источниковъ обнаруживаетъ въ сочинителѣ при многосторонней и основательной учености критическій навыкъ. Размѣщеніе (группировка) и искусное освѣщеніе лицъ и событій на исторической картинѣ показываютъ историческій тактъ, приобретаемый опытностію и навыкомъ въ семъ родѣ сочиненій. Разборъ литературныхъ памятниковъ—поученій древнихъ русскихъ іерарховъ, пастырскихъ посланій, духовныхъ сказаній постоянно управляется тонкимъ вкусомъ. Церковныя правила русскихъ пастырей, предложенія на вопросы духовныхъ и свѣтскихъ лицъ,—лучшее выраженіе понятій и нравовъ эпохи, изложены съ такою полнотою, какая необходима для характеристики вѣка; въ канонической части изъяснены чрезъ снесеніе съ правилами вселенскихъ и мѣстныхъ соборовъ, св. отецъ и съ каноническими опредѣленіями греческихъ патріарховъ. Большая часть источниковъ для русской исторіи доселѣ не изданы въ печать, а остаются въ рукописяхъ. Сочинитель исторіи русской Церкви имѣлъ возможность пользоваться такими, часто драгоценными, матеріалами, которые не для всякаго доступны какъ-то: рукописи Софійской Новгородской бібліотеки и Румянцевскаго Музеума“...

Другимъ не менѣ замѣчательнымъ достоинствомъ сочиненія преосв. Макарія рецензентъ признавалъ естественность

и правильность плана. „Планъ сочиненія“, говоритъ онъ, „выведенъ изъ одного основнаго начала отношенія русской церкви къ константинопольскому патріарху. Русская церковь есть только часть церкви восточной, православно-каѳолической. Съ этою церковію она всегда, со времени происхожденія своего и до нынѣ, сохраняла и сохраняетъ самое полное внутреннее единеніе, содержа одну и ту же православную вѣру, одни и тѣ же основные каноны и постановленія. Идея чрезвычайно вѣрная исторически и плодотворная по своему примѣненію и слѣдствіямъ. Здѣсь факты говорятъ сами за себя. Прочтите VI—VII страницы предисловія къ Исторіи Русской Церкви, чтобы убѣдиться въ чрезвычайной вѣрности и обширномъ примѣненіи этого начала... Высказываемое иногда требованіе, что начало для обозрѣнія Русской церковной исторіи надлежитъ заимствовать изъ внутренней исторіи церкви, изъ развитія народнаго пониманія религіи и усвоенія нравственныхъ истинъ въ дѣятельной жизни, сколько несправедливо—потому что удаляетъ изъ обозрѣнія внѣшнюю сторону церкви, существенно принадлежащую исторіи ея, какъ религіознаго общества, развивающагося во внѣшнихъ формахъ и отношеніяхъ, столько и неосуществимо, потому что никто изъ людей не можетъ опредѣлить мѣры нравственнаго совершенства и преуспѣянія одного человѣка, тѣмъ болѣе цѣлаго народа. Добродѣтели же и благочестіе избранныхъ, которые вводятся въ исторію, какъ образцы христіанской жизни, не могутъ служить мѣрою духовнаго совершенства „для цѣлаго христіанскаго общества въ данное время“.

„Несправедливо было бы“, говорилъ далѣе рецензентъ, „оставить незамѣченнымъ еще одно достоинство исторіи преосв. Макарія,—прекрасное изложеніе, какимъ отличаются, впрочемъ, всѣ произведенія этого писателя. Трудъ его, сохраняя все достоинство ученаго труда, составляетъ въ то же время пріятное, замѣчательное и поучительное чтеніе для всѣхъ классовъ общества. Сочинитель такъ искусно разнообразить изложеніе, такъ незамѣтно перемѣшиваетъ свой рассказъ съ

выписками изъ древнихъ писателей, такъ удачно вводить лѣтописныя сказанія, сужденія очевидцевъ, поученія пастырей церкви, сказанія путешественниковъ и біографическія подробности, наконецъ рельефнымъ очертаніемъ событій и характеристикой лицъ такъ вводитъ въ духъ стараго времени, его нравы и обычаи, что занимательность чтенія одинаково поддерживается отъ начала до конца. При этомъ способъ изложенія сочинитель упростилъ рѣчь до послѣдней возможности. Но эта простота изыщна въ высшей степени; это—чистая, правильная, текущая русская рѣчь, безъ примѣси не собственныхъ ей реченій и оборотовъ“. Въ заключеніе, перечисливъ выдающіеся труды по исторіи русской церкви и замѣтивъ, что собственно ученый опытъ церковной исторіи сдѣланъ преосв. Филаретомъ (Гумилевскимъ), рецензентъ признавалъ трудъ преосв. Макарія значительно превосходящимъ исторію преосв. Филарета въ слѣдующихъ четырехъ отношеніяхъ: 1) полнотою, 2) строгостію и отчетливостію въ планѣ, 3) точностію въ изложеніи событій, строгостію выводовъ и безпристрастіемъ въ оцѣнкѣ событій, лицъ и характеровъ и 4) простотою, обстоятельностью и общепонятностію изложенія“¹⁾.

Другой такой же обстоятельный отзывъ о трудѣ преосв. Макарія былъ помѣщенъ въ свое время на страницахъ „Отечественныхъ Записокъ“. Отзывъ этотъ принадлежитъ видимо лицу компетентному въ области русской церковной исторіи. Авторъ его отдаетъ полную честь труду преосв. Макарія. Трудъ этотъ онъ поставляетъ безспорно выше всѣхъ другихъ предшествовавшихъ трудовъ по предмету русской церковной исторіи, не исключая при этомъ и сочиненія преосв. Филарета. Рецензентъ возражалъ только противъ плана, или, точнѣе, даже противъ дѣленія на періоды, принятаго преосв. Макаріемъ. „Дѣленіе на періоды“, говорилъ онъ, „очень ча-

¹⁾ См. Извѣстія Импер. Акад. Наукъ по отдѣл. русскаго языка и словесности т. VI. 1858 г. стр. 72—78.

сто имѣетъ невыгодныя стороны, какъ вещь, въ сущности не имѣющая въ себѣ ничего необходимаго; если же оно основано на какомъ нибудь случайномъ обстоятельстве, какъ здѣсь, то тѣмъ менѣе можетъ быть принято за вѣрное распредѣленіе событій.... Внутренняя исторія церкви, религиозное развитіе народа, выраженіе его вѣрованій въ общественномъ быту, исторія его нравственныхъ понятій и убѣжденій, конечно, важнѣе другихъ внѣшнихъ событій церковной исторіи и, разумѣется, не зависѣла отъ того, какимъ образомъ устроено было наружное чиноначаліе и управленіе. Другое дѣло, еслибы съ измѣненіемъ внѣшней іерархіи происходили и внутренніе перевороты, которые были-бы причиной измѣненій, но подобныхъ случаевъ авторъ, вѣроятно, не признаетъ въ нашей церковной исторіи. Что, дѣйствительно, дѣленіе на періоды, по внѣшнимъ случайнымъ обстоятельствамъ бываетъ почти излишне. можно видѣть и изъ настоящей книги преосв. Макарія, гдѣ говорится не прямо объ іерархическихъ отношеніяхъ, принятыхъ имъ за основу дѣленія: такъ авторъ весьма часто принужденъ въ каждомъ періодѣ повторять почти одни и тѣ же выводы и заключенія, напр., о внутреннемъ устройствѣ церкви, законодательствѣ, обрядахъ и т. п.; разница въ томъ только. что въ одномъ случаѣ приводятся указанія изъ памятниковъ XI вѣка, въ другомъ—XII XIII в. ⁴⁾ Рецензентъ, далѣе, поставлялъ въ „особенную

⁴⁾ Замѣтимъ, что проф. Чистовичъ, какъ мы выше видѣли, призналъ дѣленіе русской церковной исторіи, принятой у преосв. Макарія, вѣрнымъ и, наоборотъ, призналъ дѣленіе съ точки зрѣнія начала, заимствованнаго изъ внутренней исторіи церкви, несправедливымъ и неосуществимымъ. Уже изъ этого можно заключить, какъ трудно было установить правильное дѣленіе русской церковной исторіи на періоды, особенно преосв. Макарію, который долженъ былъ первый дѣлать это. Считаю необходимымъ замѣтить здѣсь, что мы совершенно несогласны съ мнѣніемъ рецензента, будто у преосв. Макарія—то же самое дѣленіе на періоды, какое принято и преосв. Филаретомъ въ его исторіи, точнѣе мы все согласны съ мнѣніемъ, что преосв. Макарій заимствовалъ дѣленіе на періоды, у преосв. Филарета. Мнѣніе это высказывалось не однимъ только рецензентомъ, но и другими. Его, напр., держится и біографъ преосв. Филарета Гункилевскаго г. Листовскій (См. Рус. Арх. 1887 г. кн. II-я стр. 389). Преосв.

заслугу преосв. Макарію чрезвычайно внимательное изученіе древнѣйшихъ памятниковъ въ нашей духовной литературѣ". При этомъ онъ перечисляетъ весьма длинный рядъ разныхъ памятниковъ древне-русской письменности, напр., богослужебныхъ книгъ, службъ русскимъ святымъ, житій русскихъ святыхъ, поученій и посланій и т. д.,—памятниковъ, которые приводятся у преосв. Макарія или въ совсѣмъ новыхъ спискахъ, или, по крайней мѣрѣ, въ новыхъ редакціяхъ. Въ заключеніе рецензентъ одобрялъ чисто фактическій, подробный и объективный характеръ изложенія у преосв. Макарія, и только выражалъ пожеланіе, чтобы въ дальнѣйшихъ томахъ онъ не ограничивался однимъ изложеніемъ видимыхъ фактовъ, но раскрывалъ и внутренній смыслъ тѣхъ разнообразныхъ событій, которыми такъ богата исторія нашей церкви¹⁾.

Въ тѣснѣйшей связи съ главнымъ трудомъ преосв. Ма-

Макарій началъ свои работы по русской церковной исторіи, если не раньше, то по крайней мѣрѣ одновременно съ ними и при томъ—что самое главное—работалъ совершенно независимо отъ него. Макарій, еще будучи бакалавромъ Кіевск. дух. Академіи, трудился самостоятельно надъ установленіемъ плана и дѣленія русской церковной исторіи. То же самое онъ продолжалъ и въ бытность инспекторомъ и профессоромъ С.-Петербургской духовной Академіи, когда опять такая исторія преосв. Филарета была еще не напечатана. Выработанный въ это время преосв. Макаріемъ планъ положенъ былъ имъ въ послѣдствіи въ основу всей его исторіи Русской церкви. Преосв. Макарій самъ признавалъ, съ одной стороны, крайне труднымъ дѣломъ установленіе плана и дѣленія русской церковной исторіи, а съ другой, считалъ принятое имъ дѣленіе далекимъ отъ совершенства. „Планъ для будущаго моего сочиненія“, писалъ онъ 9 апрѣля 1846 года преосв. Иннокентію, „я уже троекратно перестраивалъ и тотъ, который у меня въ головѣ, уже не нравится мнѣ“. Представивъ затѣмъ краткій очеркъ этого плана, сходный въ общемъ съ тѣмъ планомъ, какой видимъ въ послѣдующихъ трудахъ преосв. Макарія, онъ замѣчалъ: „раздѣленіе по времени, здѣсь представленное, кажется, измѣнять не буду; но раздѣленіе по предмету непременно устрою. Это насильственный разрывъ главныхъ событій, который неизбежно лишаетъ жизни и самую исторію. Но чѣмъ замѣнить это, на что лучше рѣшиться, еще не думалъ“. (См. Христ. Чтен. 1884 г. т. 1 стр. 800—801). Однакоже въ послѣдствіи обстоятельства заставили преосв. Макарія сохранить въ общемъ прежній планъ.

¹⁾ См. Отеч. Зап. 1857 г. CXIII отъ. 3 стр. 1—12 Рецензія А. Н. П.—на.

карія по исторіи русской церкви находились и всѣ другія мелкія произведенія его по тому же самому предмету. Эти послѣднія были результатомъ его занятій по особенно важнымъ, или просто интереснымъ въ какомъ-либо отношеніи вопросамъ изъ области русской церковной исторіи. Всѣ эти изслѣдованія помѣщались преосв. Макаріемъ почти исключительно на страницахъ изданій втораго отдѣленія Императорской Академіи Наукъ—его „Извѣстій“ и „Ученыхъ Записокъ“. Таковы были слѣдующія его произведенія: 1) „Еще объ Іаковѣ мнихѣ“ 2) „Записка о Θεодосіѣ, списателѣ житія Володимерова“ 3) „Преподобный Θεодосій Печерскій, какъ писатель“ 4) „Обзоръ редакцій кіево-печерскаго патерика, преимущественно древнихъ“ и 5) „Св. Кирилль, епископъ туровскій, какъ писатель“. Названныя нами сейчасъ сочиненія преосв. Макарія были напечатаны въ „Извѣстіяхъ“ втораго отдѣленія Академіи Наукъ, при чемъ всѣ они, за исключеніемъ перваго, предварительно читались имъ въ засѣданіяхъ отдѣленія.

Въ статьѣ „Еще объ Іаковѣ мнихѣ“ преосв. Макарій разбиралъ мнѣнія Буткова и Тюриня, съ одной стороны, и Погодина съ другой, объ Іаковѣ мнихѣ и въ концѣ концовъ приходилъ къ такому заключенію, что „вопросъ о мнихѣ Іаковѣ нельзя еще считать рѣшеннымъ, пока не сдѣлается извѣстнымъ наибольшее число списковъ приписываемыхъ ему сочиненій“¹⁾.—Въ разсужденіи „о Θεодосіѣ, списателѣ житія Володемирова“, преосв. Макарій, на основаніи патерика новгородской софійской бібліотеки XV вѣка, доказывалъ, что инокъ Θεодосій, упомянувшій о себѣ въ словѣ о крещеніи св. Владиміра, былъ не сочинитель, а переписчикъ. Слово о Владимірѣ онъ выписалъ изъ лѣтописи Несторовой, а другія слова изъ посланій св. Симона и Поликарпа, св. Кирилла

^{1) См. с. 110 и 148 в. 144.}

Туровскаго, Климента, еп. болгарскаго¹⁾. Въ разсужденіи „о преп. Оеодосіѣ печерскомъ, какъ писателѣ“ преосв. Макарій сначала раздѣлялъ всѣ сочиненія великаго печерскаго игумена на 4 разряда (поученіе къ народу, инокамъ кіево-печерскимъ и в. к. Изяславу и двѣ молитвы) и затѣмъ кратко характеризовалъ каждый изъ этихъ родовъ²⁾.—Далѣе, въ четвертомъ изъ названныхъ нами сочиненій преосв. Макарій дѣлаетъ подробное критическое обозрѣніе всѣхъ древнѣйшихъ редакцій кіево-печерскаго патерика и приходитъ къ такому заключенію. Патерикъ печерскій не есть сочиненіе одного автора. Ни Несторъ, ни Симонъ, ни Поликарпъ не написали патерика. Первый только составилъ житіе преп. Оеодосія и помѣстилъ въ своей лѣтописи нѣкоторыя сказанія о подвижникахъ печерскихъ. Второй записалъ свое посланіе къ частному лицу, гдѣ въ назиданіе ему упомянулъ о нѣкоторыхъ подвижникахъ печерскихъ. Третій хотя и предназначалъ свое посланіе для чтенія всей братіи печерской обители, но разсказывалъ также только о нѣкоторыхъ печерскихъ подвижникахъ и дѣлалъ обращеніе къ частному лицу. Изъ этихъ отдѣльныхъ сочиненій составилъ общій патерикъ разныхъ редакцій, изъ коихъ древнѣйшія слѣдующія: арсеніевская, оеодосіевская, ананіевская и кассіановская³⁾. Наконецъ, въ изслѣдованіи „о св. Кириллѣ, епископѣ туровекомъ, какъ писателѣ“ преосв. Макарій сначала дѣлалъ обозрѣніе по возможности всѣхъ извѣстныхъ сочиненій, св. Кирилла какъ печатныхъ, такъ и рукописныхъ, затѣмъ опредѣлялъ, какія сочиненія его не дошли до насъ и какія несправедливо ему приписываются и, въ заключеніе, показывалъ отличительныя свойства подлинныхъ его произведеній, со стороны содержанія, духа и изложенія⁴⁾.

¹⁾ См. т. IV. СПб. 1855 г. стр. 113—116 ср. т. V СПб. 1856 г. стр. 7.

²⁾ См. т. IV СПб. 1855 г. стр. 273—293 ср. т. V СПб. 1856 г. стр. 7.

³⁾ См. т. V СПб. 1856 г. стр. 129—167 ср. т. VI СПб. 1858 г. стр. 11.

⁴⁾ См. т. V СПб. 1856 г. стр. 225—263 ср. т. VI СПб. 1858 г. стр.

Въ „Ученыхъ запискахъ“ втораго отдѣленія Академіи Наукъ за 1856 г. были помѣщены „Творенія преп. Ѳеодосія Печерскаго въ подлинникѣ“, приготовленные для изданія преосв. Макаріемъ ¹⁾).

Кромѣ перечисленныхъ нами мелкихъ произведеній по русской церковной исторіи, преосв. Макарію безспорно принадлежитъ еще одно небольшое церковно-историческое изслѣдованіе, которое было напечатано имъ въ своемъ академическомъ журналѣ. Разумѣемъ „Обозрѣніе священныхъ древностей, находящихся въ Свято-Троицкой Александро-невской лаврѣ“ ²⁾. Здѣсь говорилось: 1) о мощахъ угодниковъ Божіихъ и другихъ священныхъ останкахъ, 2) о крестахъ, 3) евангеліяхъ, 4) иконахъ и 5) колоколахъ. Считаемо необходимымъ замѣтить здѣсь, что преосв. Макарій занимался одно время и составленіемъ исторіи Александро-невской лавры. Въ его бума-

¹⁾ См. кн. II вып. I. II СПб. 1856 г. ср. „Извѣстія“ т. IV СПб. 1855 г. стр. 357 и т. V СПб. 1856 г. стр. 167.

²⁾ Статья „Обозрѣніе священныхъ древностей, находящихся въ Свято-Троицкой Александро-Невской Лаврѣ“ была напечатана безъ подписи (См. Христ. Чт. 1853 г. кн. II отд. 3 стр. 151—176). Но она приписывается преосв. Макарію—академикомъ П. А. Плетневымъ. (См. Отчетъ Импер. Акад. Наукъ по отд. рус. яз. и слов. за 1854 г. Ж. М. Н. Просв. 1855 г. ч. 86-я отд. II. стр. 55). Въ видѣ догадки предлагаемо, съ своей стороны, предположеніе—не были ли произведеніемъ преосв. Макарія еще слѣдующія статьи Христ. Чтенія, помѣщенные безъ подписи автора: 1) Свѣдѣнія о миссіонерѣ архим. Веніаминѣ (См. 1851 г. кн. I отд. 3 стр. 85—88 ср. Церк. Вѣстн. 1883 г., № 26 и Христ. Чт. 1884 г. т. I стр. 815); 2) Краткое обозрѣніе древнихъ церквей въ Новгородѣ, построенныхъ до присоединенія его къ Московской Державѣ въ 1478 г. (См. 1855 г. кн. VIII отд. 3 стр. 159—203); 3) Очеркъ жизни преосв. митрополита Никанора (См. 1856 г. кн. XI отд. 3 стр. 289—293); 4) Свѣдѣнія о бывшей типографіи Александро-Невскаго монастыря и о напечатанныхъ въ ней книгахъ (См. 1857 г. кн. V отд. 3 стр. 340—354). Наконецъ, мы считаемъ весьма вѣроятной принадлежность преосв. Макарію предисловія и примѣчаній къ рукописи преосв. Игнатія, архіеп. воронежскаго, подъ заглавіемъ: „Объ иконѣ св. Софіи въ Новгородскомъ Софійскомъ Соборѣ“ (см. въ бумагахъ м. Никанора, находящихся нынѣ въ музеѣ Киевской д. Академіи, т. I статья 4-я на 20 полулистахъ, изъ коихъ 9 приходятся на предисловіе и примѣчанія).

гахъ мы нашли два плана для этой исторіи. Первый планъ былъ такой: А (1710—1725: 1) основаніе лавры: мѣсто, время, средства для строенія и содержанія; 2) внутреннее устройство: а) уставъ б) чинопочинаніе лавры в) мѣсто въ составѣ іерархіи и число братіи, 3) перенесеніе мощей св. благовѣрнаго князя Александра-Невскаго; 4) значеніе лавры для народа: а) многіе богомольцы посѣщаютъ ее и самъ Петръ В. б) типографія в) мѣсто погребенія даже для царскихъ особъ. Б) 1725—1775 г.: 1) внѣшнее строеніе и устройство: а) медленность и неудачи б) кто завѣдывалъ строеніями 2) внутреннее устройство: а) измѣна въ настоятеляхъ, б) число братій, 1) рака св. Александра Невскаго отъ императрицы Елисаветы, другіе священные дары и вообще святыни лавры; 4) значеніе Лавры для народа: а) погреб. б) типогр. в) училище на счетъ Лавры. В) 1775—1797 г. 1) сооруженія при Гавріилѣ: а) соборъ б) его освященіе в) перенесеніе мощей г) подарки Екатерины II 2) внутреннее устройство и 3) значеніе а) прежнее б) семинарія въ самой лаврѣ Г 1797—1850 г., гдѣ также намѣчались три пункта: внѣшнее устройство, внутреннее устройство и значеніе лавры. Въ самомъ началѣ этого плана рукою преосв. Макарія было замѣчено: „пѣть, см. другой, лучший планъ въ концѣ листа“. Этотъ лучший планъ былъ слѣдующій: 1) періодъ *первый* (1710—1739 г.): Александро-невскій монастырь занимаетъ *первое* мѣсто въ ряду монастырей, хотя подъ властію *Архимандритовъ* 2) періодъ *второй* (1739—1797 г.): занимаетъ *второе* мѣсто, но уже подъ властію архіереевъ 3) періодъ *третій* (1797—1850 г.): занимаетъ *третье* мѣсто, но называется лаврою и состоитъ подъ властію митрополитовъ. Въ первый періодъ положено основаніе всего, что нынѣ есть въ монастырѣ; во второй—все это устроилось и устроилось; въ третій—только поддерживается и усовершенствуется... НВ. Когда киноіа? Дѣлалъ-ли что либо преосв. Макарій по осуществленію своихъ плановъ исторіи Александроневской Лавры, неизвѣстно. По крайней мѣрѣ, мы не встрѣ-

чали ни печатныхъ, ни рукописныхъ статей преосв. Макарія по исторіи Александро-невской Лавры.

Съ служеніемъ преосв. Макарія въ качествѣ предсѣдателя Комитета для изданія духовно-нравственныхъ книгъ былъ тѣсно связанъ особый родъ литературной дѣятельности его. Въ качествѣ предсѣдателя этого Комитета преосв. Макарій былъ однимъ изъ самыхъ дѣятельныхъ издателей небольшихъ народныхъ разсужденій и разсказовъ. Они заимствовались преосв. Макаріемъ преимущественно изъ свято-отеческихъ твореній. Такъ, въ 1855 г. онъ составилъ и издалъ разсужденія: 1) притча о гостяхъ, званныхъ на вечерю, 2) христіанинъ-ли я? и 3) о піянствѣ; въ 1856 г. онъ издалъ слѣдующія статьи: 1) о покаяніи, 2) краткое житіе св. Митрофана, перваго епископа воронежскаго, 3) изъ твореній св. отца нашего Іоанна Златоуста избранныя мысли о воспитаніи дѣтей, 4) должно избѣгать не только грѣховъ, но и всего того, что ведетъ ко грѣху, 5) о св. таинствахъ Церкви, 6) извлеченіе изъ слова св. отца нашего Іоанна Златоустаго—о богатствѣ и нищетѣ, 7) св. отца нашего Іоанна Златоустаго о непамятозлобіи, 8) не грѣши, Господь тебя видитъ, 9) какъ мы можемъ приносить тѣло наше въ жертву Богу, 10) благодари Господа въ счастья и несчастія и 11) назидательныя мысли.

Изъ проповѣдей, произнесенныхъ преосв. Макаріемъ въ настоящую эпоху его жизни, сохранилось только пять: а) рѣчь Св. Синоду, при нареченіи во епископа винницкаго 24 января 1851 г.¹⁾, б) Краткая рѣчь по причащеніи Св. Таинъ, сказанная въ церкви С.-Петербургской духовной Академіи. 24 февраля 1851 г.²⁾, в) рѣчь къ окончившимъ курсъ ученія воспитанникамъ Императорскаго воспитательнаго общества

¹⁾ См. Слова и Рѣчи СПб. 1891 г. стр. 178—181 ср. Христ. Чт. 1851. г. кн. 3 отд. 3 стр. 257—261.

²⁾ См. Слова и Рѣчи СПб. 1891 г. стр. 182 ср. Христ. Чт. 1851 г. кн. 3 отд. 3 стр. 28.

благородныхъ дѣвицъ и С.-Петербургскаго александровскаго училища, сказанная по совершеніи литургіи въ мѣстной церкви, 24 февраля 1854 года ¹⁾; г) слово предъ погребеніемъ тѣла м. Никанора 21 сентября 1856 г. ²⁾ и д) рѣчь, сказанная при послѣднемъ священно-служеніи въ церкви С.-Петербургской духовной Академіи 12 мая 1857 г. ³⁾. Первая изъ названныхъ сейчасъ проповѣдей преосв. Макарія намъ уже извѣстна, а съ послѣднею мы познакоимся скоро. Что же касается трехъ остальныхъ, то содержаніе ихъ было очень хорошо приспособлено къ тѣмъ обстоятельствамъ, при которыхъ онѣ были произнесены. Такъ, въ рѣчи 24 февраля 1851 г. витія привѣтствовала воспитанниковъ Академіи съ очищеніемъ совѣсти въ таинства покаянія и принятіемъ св. Таинъ и выражала имъ свои благожеланія по этому поводу; въ рѣчи 24 февраля 1854 года говорилъ о томъ, въ чемъ состоитъ истинное счастье, пожеланіемъ котораго напутствовалъ своихъ воспитанницъ, и, наконецъ, въ словѣ 21 сентября 1856 г. благословлялъ Господа за тѣ благодѣянія, какія Онъ явилъ въ жизни почившаго архипастыря, какъ для него самого, такъ и чрезъ него для церкви и государства, и въ заключеніе напутствовалъ своего покровителя и начальника въ загробную жизнь.

Нельзя не замѣтить нѣкотораго различія между проповѣдями настоящей эпохи въ жизни преосв. Макарія и предшествующими его проповѣдями. Несмотря на ограниченное число первыхъ, можно ясно видѣть, что въ данное время начинаетъ преобладать наклонность у преосв. Макарія къ краткимъ, но живымъ и видимо свободнымъ экспромптнымъ поученіямъ. При этомъ мы считаемъ весьма вѣроятнымъ, что число сохранившихъ

¹⁾ См. Слова и Рѣчи стр. 183—185 ср. Ж. М. Н. 1854 г. ч. 82 отд. VI стр. 180.

²⁾ См. Слова и Рѣчи стр. 183—190 ср. Хр. Чт. 1856 г. кн. X отд. 3 стр. 183—188.

³⁾ См. Слова и Рѣчи стр. 191—194 ср. Хр. Чт. 1857 г. кн. VI отд. 3 стр. 419—424.

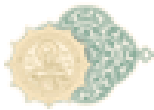
ся проповѣдей преосв. Макарія далеко не совпадаетъ съ тѣмъ числомъ, сколько ихъ было произнесено въ дѣйствительности. Есть основаніе думать, что преосв. Макарій, въ бытность ректоромъ Академіи, выступалъ на кафедрѣ въ академической церкви болѣе, чѣмъ одинъ—два раза. По крайней мѣрѣ, г. Рыбаковъ въ своихъ воспоминаніяхъ о преосв. Макаріи свидѣтельствуетъ, что „такъ, т. е. экспромптомъ всегда онъ говорилъ и проповѣди, при чемъ, конечно, имъ предварительно былъ строго обдуманъ планъ и вполнѣ изучена тема¹⁾. Думаемъ, что г. Рыбаковъ едва ли бы употребилъ въ настоящемъ случаѣ выраженіе о преосв. Макаріи „всегда говорилъ проповѣди“, если бы онъ слышалъ только одну прощальную рѣчь преосв. Макарія, произнесенную имъ 12 мая 1857 г., такъ какъ рѣчи по причащеніи св. Таинъ 24 февраля 1851 г. г. Рыбаковъ не могъ лично слышать. Въ этомъ случаѣ мы рѣшительно не соглашаемся съ проф. Кипарисовымъ²⁾. Въ подтвержденіе своего мнѣнія о томъ, что преосв. Макарій, въ бытность ректоромъ Академіи, по крайней мѣрѣ, нерѣдко говорилъ проповѣди въ академической церкви, мы позволяемъ себѣ сослаться на свидѣтельство другого воспитанника С.-Петербургской дух. Академіи, учившагося вмѣстѣ съ г. Рыбаковымъ. Прот. П. А. Солицевъ въ своемъ письмѣ къ намъ отъ 8 марта 1895 года говоритъ: „въ мое время, при какихъ либо особенныхъ случаяхъ, преосв. Макарій произносилъ краткія импровизаціи, напр., при началѣ ученія, предъ причащеніемъ св. Таинъ; длинныхъ проповѣдей не говорилъ“. Остается, поэтому, допустить, что нѣкоторые проповѣди, произнесенныя преосв. Макаріемъ въ данное время безъ предварительной записи ихъ на бумагу, остались не напечатанными, какъ это мы видѣли въ прежней практикѣ преосв. Макарія и какъ увидимъ то же самое впослѣдствіи.

Θ. Титовъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

¹⁾ См. Прав. Обозр. 1883 г. т. 2. стр. 536.

²⁾ См. его цитом. сочин. стр. 11, примѣч. 20.



ОПЫТЪ О СВОБОДѢ ВОЛИ.

(Продолженіе)*).

ГЛАВА II.

Малебраншъ.

Богословская и философская тенденціи въ его умозрѣніи. Ученіе о Богѣ, какъ единственной истинной причинѣ міра и всего въ немъ происходящаго, и слѣдствія этого ученія. Бездѣйственность (Inefficacitas) причинъ вторичныхъ и основаніе для этой доктрины въ представленіи времени, какъ дискретной величины. Вторичныя причины, какъ простыя occasiones. Свобода воли, требуемая моралью и религіею. Доказательства въ ея пользу изъ простаго сознанія и изъ разума. Мотивы и отношеніе къ нимъ воли. Противорѣчія въ ученіи Малебранша и указываемая имъ самимъ причина ихъ

Въ ученіи Малебранша о свободѣ воли двойственность и даже противорѣчивость выступаетъ еще энергичнѣе и рельефнѣе, чѣмъ у Декарта. И не удивительно: будучи по теологіи искреннимъ послѣдователемъ бл. Августина, а по философіи не менѣе искреннимъ послѣдователемъ Декарта—онъ, понятво, не хотѣлъ дойти ни до полнаго отрицанія свободы воли, чтобъ не оказаться явнымъ отступникомъ отъ церковной традиціи, ни до полнаго признанія ея, чтобъ не стать отступникомъ отъ принциповъ своей философіи. Догматизма Малебранша вовсе не есть детерминизмъ чистый, строгій, самодовлѣющій, какъ она большинствомъ историковъ трактуется, но такой, который принимаетъ близко къ сердцу и религію и мораль, немыслимыя безъ свободной воли. Малебраншъ какъ послѣдователемъ былъ не одного только Декарта, но также бл. Августина и схоластиковъ, такъ и предтечею былъ не Лейбница только со Спинозою, но въ нѣкото-

*) См. Труды Киевской дух. Академіи за м. іюнь 1894 г.



ромъ смыслѣ также и Канта. вмѣстѣ съ тѣмъ не слѣдуетъ и такъ представлять себѣ дѣло, что въ его умѣ или убѣжденіи лежали рядомъ совершенно покойно и уютно, не затрагивая другъ друга, — тутъ вѣра въ свободу воли, внушаемая религіею и моралью, а тамъ полная детерминація воли, логически вытекающая изъ принятыхъ философскихъ принциповъ. Нѣтъ, — онъ не наслѣдовалъ отъ большинства философовъ 16-го вѣка способности носить въ себѣ покойно подобный уживчивый параллелизмъ двухъ противоположныхъ воззрѣній; напротивъ онъ живо и глубоко чувствовалъ разладъ и противорѣчіе между своими религіозными вѣрованіями съ одной стороны и своими философскими теоріями съ другой, и употреблялъ всѣ усилія, — чтобы по возможности сгладить, если не уничтожить этотъ разладъ и противорѣчіе, чтобы хоть въ какомънибудь пунктѣ установить примиреніе между этими двумя областями. Обладая умомъ тонкимъ и вмѣстѣ строгимъ, онъ далеко былъ отъ мысли со-всѣмъ уничтожить или, какъ пустой призракъ, устроить свободу воли, но зато онъ сѣумѣлъ ее до такой степени, такъ сказать, утончить, что, допуская ее въ такомъ видѣ, какъ казалось ему по кр. мѣрѣ, онъ оставался вѣрнымъ и своей религіи и своей философіи. Поэтому — то онъ, какъ въ своихъ повидимому чисто — философскихъ сочиненіяхъ (каковъ напр. прежде всего „*Sur la recherche de la verite*“) никогда не забываетъ о религіи и Богѣ, такъ и наоборотъ въ сочиненіяхъ повидимому чисто-богословскихъ (каковы напр. *traité de la nature et de la grace*, или *Reflexions sur la prémotion physique*) никогда не забываетъ основныхъ принциповъ своей философіи, на которыхъ и основываетъ всѣ свои положенія и заключенія.

За исходный пунктъ философіи Малебранша можетъ быть принято слѣдующее его положеніе: бытіе Бога мы познаемъ посредствомъ чистой идеи, безъ помощи чувств. воспріятія, ибо такъ какъ бытіе Его ни зависитъ ни отъ какой причины и содержится въ самой идеѣ существа необходимаго и безконечнаго, то, мысля эту идею Его, мы вмѣстѣ съ нимъ необходимо должны мыслить Его существую-

щимъ¹⁾. Это, очевидно, есть такъ называемое онтологическое доказательство: въ нашемъ разумѣ есть чистая идея Бога, какъ существа необходимаго и совершеннѣйшаго, и въ это идеѣ уже содержится признаніе дѣйствительнаго бытія Бога, потому что, безъ такого признанія, сама идея была бы противорѣчивою, безсмысленною, саму себя отрицающею: существо безъ бытія, вмѣсто того чтобъ быть необходимымъ и совершеннѣйшимъ, было бы тогда чистое ничто. Игакъ, Богъ существуетъ и есть всесовершенный. Но если Онъ таковъ, то и дѣйствовать Онъ можетъ не иначе, какъ сообразно съ этою своею природою, т. е. совершеннымъ образомъ. Посему, хотя Онъ ничѣмъ отвнѣ не былъ вынужденъ, но по собственной волѣ создалъ міръ, однако ео ipso, что дѣйствіемъ собственной воли сотворилъ міръ, Онъ долженъ былъ сотворить его насколько возможно болѣе прекраснымъ, совершеннымъ и себѣ подобнымъ. Это значить, что въ міръ самымъ актомъ созданія все соразмѣрено, устроено, упорядочено съ превышающею ограниченное разумнѣе точностію какъ въ составѣ своихъ часлей, такъ и въ смыслѣ ихъ дѣйствій,—и что этотъ изначала устроенный міровой порядокъ также неуклоненъ и неизблѣмъ, какъ его причина—вѣчная и неизмѣнная воля Божія. А затѣмъ, полагать, что этотъ порядокъ можно какъ нибудь и чѣмъ нибудь нарушить, разстроить, что то или другое тутъ можно измѣнить, замѣнить, одно вновь создать, другое уничтожить, значило-бы допускать, что что либо или кто либо можетъ оказывать противодѣйствіе Богу и состязаться съ нимъ въ мудрости и силѣ. Но кто же можетъ допустить и повѣрить, чтобъ какая бы то ни было сила, особенно такая, какъ наша человеческая, могла хоть на одно мгновеніе поколебать въ ту или другую сторону ту всемогущую силу, отъ которой сама она происходитъ? Поэтому человѣку можетъ иногда только казаться, что онъ силенъ и передъ Богомъ, на самомъ же дѣлѣ онъ совсѣмъ безсиленъ предъ силою или волею Бо-

¹⁾ Eclaircissements sur la recherche de la Verite. X p. 232

жією; значить, и дѣйствительнаго безпорядка въ мірѣ никакого онъ произвести не можетъ, можетъ же совершать лишь тѣ кажущіеся безпорядки, которые мугутъ быть разсматриваемы какъ одинъ изъ интегрирующихъ элементовъ въ стройномъ цѣлостномъ божеств. планѣ. Конечно, такъ какъ міръ не тождественъ съ своимъ Творцомъ и даже не равенъ Ему, то онъ и не обладаетъ полнымъ, абсолютнымъ совершенствомъ, и вотъ почему въ немъ встрѣчается не мало того, что называется безпорядкомъ, противорѣчіемъ, даже зломъ.

Но, если такъ, если въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть ничего кромѣ того, что самъ Богъ творить или допускаетъ, то спрашивается, не дѣйствуетъ ли Богъ противъ себя самого; не противорѣчитъ ли себѣ въ этихъ явленіяхъ безпорядка, противорѣчія, зла? Нисколько, отвѣчаетъ Малекравшъ, ибо зло, которое мы видимъ въ мірѣ, вовсе не есть какое либо бытіе, которое Богъ производитъ, а напротивъ есть простое отсутствіе бытія или совершенства, недостатокъ его, чистое ничто, — оно есть неизбѣжный спутникъ, или отрицательное выраженіе ограниченности, условности тварнаго бытія. Слѣдов., Богъ тутъ вовсе не противорѣчитъ себѣ: онъ сохраняетъ міръ съ его несовершенствами и недостатками, потому что онъ наилучшій изъ всѣхъ міровъ, какіе онъ могъ создать, и потому что мнимый безпорядокъ тутъ составляетъ одно изъ условій дѣйствительнаго порядка. Даже зло такъ называемое нравственное, т. е. производимое злою волею человека, не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія, ибо человекъ какъ ничего не можетъ отъ себя прибавить къ порядку міра т. е. увеличить сумму добра, въ немъ существующаго, такъ ничего не можетъ убавить въ этомъ порядкѣ или прибавить къ безпорядку. Самъ онъ есть созданіе Божіе со всѣми своими силами и способностями, а потому все, что онъ дѣлаетъ, что можетъ и долженъ дѣлать, входитъ въ неизмѣнный планъ бож. провидѣнія точно также, какъ и всякое другое событіе въ мірѣ; каждый актъ его воли, каждый шагъ его поступанія предусмотрѣнъ, предначертанъ, предопредѣленъ. Кромѣ того, разъ допускается, что Богъ всегда

промышляетъ о мірѣ, т. е. непрерывно воздѣйствуетъ на него, то какъ вмѣстѣ съ этимъ допустить, что въ мірѣ можетъ происходить что либо такое, что не было бы производимо самимъ Богомъ? И отсюда, значить, слѣдуетъ то же заключеніе: человѣкъ не можетъ самъ собою увеличить ни порядка или добра въ мірѣ, ни безпорядка или зла; и даже еще болѣе широкое: въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть никакой другой реальной силы, или истинной производящей причины, кромѣ Бога; всѣ такъ называемыя вторыя причины не суть причины дѣйствующія, движущія, производящія, а суть приводимыя Богомъ въ дѣйствіе, движимыя, производныя¹⁾, потому что Богъ одинъ въ строгомъ смыслѣ дѣйствуетъ вся во всемъ по слову Апостола.

Итакъ, прежде всего тѣла не способны имѣть никакой эффикаціи, т. е. быть настоящими производящими причинами²⁾, учить Малебраншъ, повторяя почти буквально Декарта. Но, чтобъ быть послѣдовательнымъ, онъ идетъ гораздо дальше Декарта и прибавляетъ: да и души нисколько не большею въ этомъ отношеніи мощію обладаютъ, чѣмъ тѣла³⁾. Слѣдов., душа человѣка не имѣетъ никакой реальной силы ни надъ своимъ тѣломъ, ни даже надъ самой собою; она не можетъ сама изъ себя по собственной инициативѣ и собств. силою производить всѣ свои модификаціи, она не пользуется никакою свободою или независимостію. Что же касается присущей людямъ вѣры въ свободу, то она по мнѣнію Малебранша, „должна быть трактуема, какъ чистозыческое измышленіе; въ нашемъ же міровоззрѣніи ей нѣтъ совсѣмъ мѣста, ибо допущеніе такой свободы развѣ не равносильно отрицанію нашей всецѣлой зависимости отъ всемогущества Божія“⁴⁾?

Но, вѣдь наше собственное сознаніе говоритъ намъ противное, насколько каждый изъ насъ сознаетъ себя при-

¹⁾ Eclairc. 1 p. 23. Conf. Principes de la nature et de la grace.

²⁾ Recherche de la Verite l. VI pars 2. c. 3. t. III, p. 111. Conf. Entretiens metaph. 7. Meditat. chret. 5. 6.

³⁾ Recherche de Vcr. p. 114.

⁴⁾ Ibid. p. 106.

чиною или силою дѣятельною, производителемъ не мнимыхъ, а дѣйствительныхъ слѣдствій—или модификацій; притомъ не только внутреннихъ, но и вѣшнихъ. Предусматривая такое возраженіе, Малекраншъ отвѣчаетъ: „когда мы дѣлаемъ движеніе рукою, то имѣемъ внутреннее чувство активного хотѣнія, предшествующаго и сопровождающаго эти движенія, и мы, пожалуй, не обманываемся, полагая, что имѣемъ такое т. е. активное хотѣніе или волю. Мало того, мы имѣемъ при этомъ также внутреннее чувство вѣкотораго усилія, соединяющагося съ этимъ хотѣніемъ, и мы можемъ вѣрить, что дѣйствительно производимъ это усиліе. Наконецъ, я допускаю, что мы внутренне чувствуемъ даже то, что рука движется какъ разъ въ моментъ этого усилія, а затѣмъ я не въ претензіи и на то, когда говорятъ, что рука, начавъ двигаться съ момента этого усилія, продолжаетъ двигаться дотолѣ—пока есть это усиліе, и что слѣдов., мы тутъ обладаемъ практическимъ или активнымъ хотѣніемъ движеній руки, или другаго члена¹⁾. Но,—вотъ что я отрицаю,—что моя воля есть истинная дѣйствительная причина движенія моей руки, движенія мыслей въ моей душѣ, и другихъ состояній, сопутствующихъ моимъ хотѣніямъ,—отрицаю, потому что не вижу никакого отношенія между столь различными вещами, напротивъ ясно вижу, что даже не можетъ быть никакого отношенія между моимъ внутреннимъ желаніемъ, чтобъ рука двигалась, съ одной стороны, и движеніемъ анимальныхъ паровъ съ другой,—т. е. нѣкихъ тончайшихъ тѣлъ, ни о движеніи, ни о формѣ которыхъ я ничего не знаю,—которые избираютъ извѣстные нервныя каналы изъ милліона другихъ ваваловъ, о которыхъ тоже у меня нѣтъ никакой ни мысли, ни заботы,—и это для того, чтобъ произвести для меня желаемое мною движеніе посредствомъ безконечнаго множества такихъ движеній, которыхъ я и не думалъ желать. Мало того, я отрицаю даже, что моя воля производитъ во мнѣ мои идеи, на томъ осно-

¹⁾ Eclairc. XV p. 383.

ваній, что не вижу, какъ она можетъ производить ихъ, ибо воля не можетъ же ни желать ни дѣлать безъ знанія того, чего ей желать, что дѣлать, и, значитъ, предполагаетъ идеи, а не производить ихъ¹⁾. Правда, что и тутъ изъ внутренняго чувства мы знаемъ, что хочемъ о такомъ-то предметъ думать, что съ этимъ явленіемъ соединяется нѣкоторое усиленіе, и наконецъ—даже, что вслѣдъ за желаніемъ и усиленіемъ является въ душѣ какъ разъ то, что нужно, идея именно желаемаго предмета; но мы вовсе не знаемъ изъ того же внутренняго чувства, что наша воля, или наше усиленіе производитъ эту нашу идею. Съ своей стороны и разумъ этого допускать и утверждать не можетъ, ибо и овъ не знаетъ, какъ это можетъ тутъ что-нибудь производиться; не по основаніямъ и внушеніямъ разума, а по простому предразсудку мы думаемъ, что наши желанія или наши усиленія суть причины, производящія идеи,—думаемъ такъ именно вслѣдствіе того простаго опыта, стократно повторяющагося ежедневно, что желанія и усиленія и предшествуютъ и сопутствуютъ нашимъ идеямъ²⁾. Это, очевидно, та самая доктрина, которою прославился Юмъ: опытъ не открываетъ намъ производящей причинности ни въ области природы, ни даже въ области духа, а даетъ только простую преемственную смѣну феноменовъ; мы можемъ усматривать и уловлять въ области природы и духа не продукцію, не причиненіе, а только простое чередованіе одного феномена послѣ другого. Мало того, Малебраншъ предвараилъ Юма даже въ способъ изъясненія того факта, что мы всѣ неминуемо перестраиваемъ идею преимущественности въ идею причинности или, что мы всѣ какъ-бы вынуждаемся принимать каждое неизмѣнное предъидущее за причину своего послѣдующаго. „Люди, говоритъ онъ, всегда обыкновенно принимаютъ предъидущее за причину послѣдующаго, когда то и другое постоянно соединяется, конечно, по незнанію истинной причины слѣдствія, и вотъ почему весь

¹⁾ Eclaircis. XV p 380

²⁾ Ibid., p. 386.

міръ умоаключаетъ, что воля души есть истинная и главная причина движенія руки, т. е. потому что движенія руки почти всегда совершаются только вслѣдъ за тѣмъ, какъ мы того пожелали, и что мы при этомъ не знаемъ ни изъ какого ощущенія, что бы это такое другое могло быть причиною этихъ движеній¹⁾. Итакъ, по ученію Малебранша, опытъ вовсе не открываетъ и не удостовѣряетъ той свободной независимой дѣепричинности воли, которою люди такъ гордятся.

Источникъ этого ученія, по всѣмъ соображеніямъ, лежитъ въ томъ самомъ понятіи времени, на которое мы указывали уже у Декарта. Время, данное въ воображеніи какъ континуумъ, имѣетъ реальность только въ феноменахъ, которые оно объемлетъ и содержитъ; но феномены-то сами другъ отъ друга отличны и отдѣльны, потому что мы настолько ихъ и знаемъ, понимаемъ, на сколько различаемъ и раздѣляемъ. Слѣдов. и въ дѣйствительности все дискретно, раздѣлено, разобщено, и непрерывность, связность ихъ есть лишь фиктивное представленіе нашего воображенія. Направляя аналитическую функцію разсудка не въ глубину, а почти всегда въ ширину, не на содержаніе, а на объемъ представленій и понятій, Декартъ и Малебраншъ естественно въ концѣ концовъ получаютъ атомъ протяженія отъ анализа пространства, недѣлимое мгновеніе отъ анализа времени, и единичную простѣйшую идею въ результатѣ анализа души. Вслѣдствіе этого, пространство для нихъ есть не что иное, какъ простой *compositum* или *aggregatum* безконечнаго множества атомовъ протяженія (или, быть можетъ, даже есть одинъ всеобъемлющій атомъ, растяженный на безконечное пространство), время тоже есть простой *compositum* послѣдовательныхъ мгновеній; а затѣмъ естественно возникаетъ у нихъ склонность даже душу разсматривать, какъ распредѣляющееся по моментамъ времени мышленіе или какъ простую совокупность, какъ преемственный рядъ мыслей, идей. Такое представленіе въ свою очередь можетъ быть разсматриваемо, какъ слѣдствіе строгаго примѣненія

¹⁾ Rech. d. I. Verste t. III. par. 2 е. 3. t. II. p. 80.

основнаго правила картезіанской гносеологіи и метафизики, гласящаго, что критерій истины лежитъ всецѣло и единственно только въ разумѣ или въ ясности, отчетливости, несомнѣнной очевидности его понятій: все, что разумомъ ясно различается, то и въ дѣйствительности различно, что имъ раздѣляется, то и на самомъ дѣлѣ раздѣлено. Но, послѣ того, какъ все такимъ образомъ различено и раздѣлено анализомъ, требуется все совмѣстно изъяснить посредствомъ такого или иного синтеза. И легко понять, что чѣмъ рѣшительнѣе и полнѣе совершенъ былъ картезіанскою философіею показываемый выше анализъ, тѣмъ труднѣе оказался для нея синтезъ раздѣленнаго: какъ извѣстно, самую трудною проблемою — поистинѣ камнемъ преткновенія оказалась въ картезіанской метафизикѣ проблема общенія, или взаимодѣйствія субстанцій. Чтобы избѣжать этой трудности по отношенію къ міру тѣлесному, Декартъ училъ, что этотъ міръ представляетъ бытіе полное, безъ всякихъ промежутковъ, безъ всякой пустоты; чтобы не трудиться долго надъ вопросомъ о взаимодѣйствіи между тѣлесными субстанціями, онъ допускалъ, что въ дѣйствительности всѣ онѣ составляютъ одинъ цѣлостный міръ — одно тѣло. Что касается далѣе взаимодѣйствія между душою и тѣломъ, то его сдѣлать возможнымъ и понятнымъ должна была у Декарта его извѣстная гипотеза анимальныхъ паровъ (*spiritus animales*), гипотеза, впрочемъ, на которую повидимому и самъ онъ не вполне полагался, прибавляя въ раздумьи, — что вѣроятно тутъ, т. е. въ этомъ неясномъ для нашего разума взаимодѣйствіи двухъ различныхъ до противоположности субстанцій дѣло не обходится безъ божественнаго содѣйствія (*non sine divina assistentia*). Наконецъ, частію эта самая *divina assistentia*, частію же *creatio continua* призваны у Декарта служить причиною или изъясняющимъ основаніе синтетическаго единства всѣхъ феноменовъ психическихъ.

Въ этой доктринѣ уже цѣликомъ заключался, или по крайней мѣрѣ прямо изъ нея вытекалъ окказіонализмъ Гейлиуса и Малебранша: отсюда вытекало и отрицаніе дѣйственности вторыхъ причинъ (*causae secundae non agunt*), и

отрицаніе дѣйственности или независимости воли, а затѣмъ и перенесеніе всѣхъ дѣйствій на одну всеобъемлющую верховную причину. Послѣ того, какъ міръ разорвавъ былъ на элементы столь различные и дискретные, что всякое внутреннее общеніе между ними казалось не мыслимымъ, конечно, для объединенія этого безконечнаго дискретнаго множества нельзя было ничего лучше придумать, какъ заключить его въ кругъ, который бы охватилъ его собою по крайней мѣрѣ отвнѣ. Такъ какъ опытъ не открываетъ намъ истинной причинности или внутренней связности явленій, а разумъ съ своей стороны тоже не можетъ понять, какъ возможна внутренняя связь между различными и отдѣльными вещами, то ничего болѣе не остается, какъ допустить, что вещи объединяются единою мыслию Божіею и явленія связываются единою силою Божіею. Итакъ, все объединяется въ Богѣ и чрезъ Бога: единая мысль Божія, произведшая по своимъ идеямъ вещи, всегда потомъ и объединяетъ ихъ собою, единая сила Божія, разъ приведшая вещи въ движеніе, остается и всегда потомъ единою истинною причиною всѣхъ ихъ движеній и вмѣстѣ единою реальною связію между ними; на нашъ грубо-чувственный взглядъ вещи и событія тоже кажутся связанными, но на самомъ дѣлѣ они ничѣмъ не связываются, кромѣ дѣйствія этой единой бож. силы. Слѣдов., въ мірѣ нѣтъ никакого другого подлиннаго дѣйствованія, кромѣ этого одного: Богъ одинъ непрестанно движетъ раздѣленными вещами по единому закону или плану, содержимому Его мыслию и Его волею, Онъ же всякой душѣ внушаетъ каждую новую мысль и есть истинный виновникъ всѣхъ ея состояній и дѣйствій; въ областяхъ подлуннаго міра—какъ въ вещественной, такъ и въ духовной—нѣтъ никакой истинной причинности, — вся она цѣликомъ перенесена въ самую высшую сферу трансцендентнаго и супранатуральнаго. Послѣ всего этого, казалось бы, что у Малеванша для свободы воли, въ которую простые люди такъ склонны вѣрить, не могло остаться никакого другого слова, кромѣ полнаго и рѣшительнаго отрицанія, а между тѣмъ напротивъ онъ не просто только допускаетъ ее, сердцемъ

въ нее вѣруеть, но даже пытается довести себя и другихъ до разумнаго убѣжденія въ ней. „Что наша душа желаетъ, дѣйствуетъ, сама себя опредѣляетъ,—въ этомъ, говоритъ онъ, я нисколько не сомнѣваюсь, такъ какъ въ этомъ убѣждаетъ каждаго изъ насъ наше внутреннее чувство. Да и быть оно иначе не можетъ, еслибы мы не имѣли свободной воли, то не могло бы быть и рѣчи ни о наградахъ, ни о наказаніяхъ въ будущей жизни, ибо безъ свободы нѣтъ ни добрыхъ, ни дурныхъ поступковъ, мало того,—въ такомъ разѣ даже вся религія обратилась бы въ чистую иллюзію, въ чистый фантомъ“¹⁾). Считая, что даже одного этого соображенія достаточно для обоснованія вѣры въ свободу воли, Малебраншъ, очевидно, предваряетъ аргументацію основателя критической философіи и ея новѣйшихъ послѣдователей. Свобода есть необходимый постулатъ нравственности или, что для Малебранша есть одно и то же,—религіи; слѣдов., она и на самомъ дѣлѣ есть, т. е. принадлежитъ нашей волѣ. Если религія истинна, то и свобода есть по истинѣ; но религія истинна, слѣдов., и въ бытіи свободы нельзя сомнѣваться—„человѣкъ желаетъ и самъ себя опредѣляетъ въ своихъ желаніяхъ“. „Богослову, говоритъ Малебраншъ, слѣдуетъ всегда блюсти установленные догматы и, во вниманіе къ ограниченности человѣческаго разума, не придавать большаго значенія возраженіямъ съ его стороны противъ того или другого догмата, особенно же когда дѣло касается догмата столь существеннаго, какъ догматъ свободы, ибо по уничтоженіи свободы, Богъ дѣлается несправедливымъ и жестокимъ, да и вся вообще религія и вся мораль испровергается этою ересью, потому что сомнѣнія въ одномъ этомъ догматѣ довольно, чтобы ввергнуть умы людей въ замѣшательство, а ихъ самихъ въ самую ужасную разнузданность“²⁾). И еще: „ясно, что это заблужденіе разрушаетъ самыя основы всякой религіи и всякой

¹⁾ Eclaircis. XV. 379. 378.

²⁾ Reflexions sur la premot. phys. VIII p. 42.

морали—правду Божию и справедливость человѣческую,—неоспоримое доказательство, что мы свободны¹⁾.

Кромѣ этого—нравственнаго доказательства свободы воли, Малекраншъ даетъ еще два другія,—одно, почерпнутое изъ свидѣтельства внутренняго чувства, а другое изъ разума. „Когда представляется намъ какое либо частное благо, мы всегда имѣемъ внутреннее сознаніе нашей свободы по отношенію къ нему точно такое же, какъ и сознаніе удовольствія или страданія, когда мы то или другое испытываемъ. Можно сказать даже, что мы убѣждаемся въ нашей свободѣ на томъ же основаніи, какъ и въ нашемъ существованіи, ибо не что иное, какъ внутреннее чувство, которое мы имѣемъ о нашихъ мысляхъ, удостовѣряетъ насъ, что мы существуемъ“²⁾. Итакъ, чтобъ убѣдиться, что мы свободны, намъ слѣдуетъ обращаться къ своему внутреннему чувству, и оно подтвердитъ намъ это ясно всякій разъ, какъ намъ предлагается то или другое частное благо, ибо нѣтъ человѣка, который бы сомнѣвался въ томъ, что ничто неодолимое не заставляетъ его вкусить плодъ, или избѣгнуть легкаго неудовольствія“³⁾. Предчувствуя, что, на основаніи принциповъ его собственной философіи, могутъ возразить, что въ свободѣ можно сомнѣваться именно потому, что мы имѣемъ лишь неясное внутреннее чувство ея и никакой ясной отчетливой идеи, Малекраншъ отвѣчаетъ: „если намъ скажутъ, что въ то время, какъ мы чувствуемъ нашу свободу по отношенію къ тому или иному частному благу, мы можемъ сомнѣваться въ ней, потому что не имѣемъ о ней ясной идеи, то мы скажемъ, что въ такомъ разѣ можно точно также сомнѣваться и въ нашемъ страданіи и въ нашемъ существованіи въ то самое время, когда мы чувствуемъ что страдаемъ,—и это на томъ только основаніи, что мы не имѣемъ ясной идеи ни души, ни страданія, а одно

¹⁾ Eclairc. 1. p. 25.

²⁾ Ibid. p. 19.

³⁾ Eclairc. 1. p. 20.

только внутреннее чувство ихъ. Между тѣмъ я вовсе не обманываюсь, думая, что вижу, пока вижу, что рассуждаю, пока рассуждаю, что страдаю, когда страдаю. Итакъ, тутъ внутреннее чувство никогда не обманываетъ насъ? ¹⁾).

Впрочемъ, прибавляетъ Малекбраншъ, еслибы это свидѣтельство внутренняго чувства оказалось безсильнымъ убѣдить насъ, что мы свободны, то мы можемъ убѣдить себя въ этомъ и другимъ путемъ—изъ разума ²⁾). „Не слѣдуетъ забывать, что отъ Бога зависитъ и влеченіе нашей души къ Нему самому и влеченіе къ частнымъ благамъ. Теперь,—еслибы это послѣднее влеченіе было принудительнымъ и неодолимымъ, то оно дѣлало бы для насъ невозможнымъ то стремленіе къ Богу, которое одно Онъ и вложилъ въ нашу природу, и предпочтеніе частныхъ благъ представляло бы для насъ нѣчто неизбѣжное и неотразимое, не смотря на то, что намъ запрещаетъ это и Богъ, и законъ, и разумъ ³⁾). Слѣдовательно, мы должны быть свободны уже потому, что въ противномъ случаѣ вышло бы, что самъ Богъ оказывается виновникомъ безпорядка и грѣха.

Однако, что же это за свобода, которою обладаетъ наша воля, въ чемъ собственно состоитъ она? „Когда меня спросятъ, говоритъ Малекбраншъ, что есть свобода,—я дамъ въ общихъ терминахъ такой отвѣтъ: она есть власть давать или не давать согласіе на то или другое дѣйствіе. Когда же, не удовлетворяясь этимъ, настойчиво пожелають знать, въ чемъ именно состоитъ эта власть, эта активность души, этотъ имманентный актъ воли,—то я отвѣчу: это есть то, что каждый въ себѣ чувствуетъ, когда соглашается или несоглашается на что нибудь; а больше я ничего не знаю ⁴⁾). Итакъ, свобода есть власть души соглашаться или несоглашаться на что-нибудь, слѣдовательно, есть нѣчто существенно отличное отъ самостоятельной эффикаціи воли, ибо

¹⁾ Eclairc. 1 p. 19.

²⁾ Eclairc. 1. 21.

³⁾ Ibid. 1. 20.

⁴⁾ Reflex. sur la premot. ph. VIII, 46.

понятно, что когда душа даетъ согласіе на такую или иную вещь, то это не значить еще ни того, что она сама произвела идею этой вещи, ни того, что она сама совершить рядъ дѣйствій для овладѣнія этой вещію. Но, и для самаго согласія или несогласія, чтобъ оно появилось, необходимо вѣчто возбуждающее, или вызывающее его,—необходимъ мотивъ, или, какъ выражается Малекбраншъ, *il faut sentir avant que de consentir*¹⁾; чистая же индифференція есть вѣчто совсѣмъ немислимое, такъ какъ понятіе ея „содержитъ въ себѣ явное противорѣчіе“²⁾. Если Декартъ такую индифференцію соглашается принять по крайней мѣрѣ за самую низшую ступень свободы, то Малекбраншъ, предваряя Лейбница, признаетъ ее невозможною, немислимою, чисто-фигтивною и тѣмъ болѣе нелѣпою, что она, если бы въ самомъ дѣлѣ намъ принадлежала, изымала бы насъ изъ зависимости отъ Творца“³⁾. Итакъ, не иначе какъ только по поводу такихъ или иныхъ мотивовъ мы раздумываемъ, какъ намъ поступать, а затѣмъ соглашаемся или не соглашаемся на то или другое дѣло, и вотъ что собственно значить хотѣть чего нибудь или изволить на что нибудь, „ибо хотѣть чего нибудь значить ни больше ни меньше, какъ согласиться на такой или иной мотивъ“⁴⁾.

Откуда же, спрашивается, идутъ всѣ тѣ мотивы, которые возбуждаютъ нашу волю къ этому акту хотѣнія, или нехотѣнія, согласія или несогласія? „Прежде всего, отвѣчаетъ Малекбраншъ, Богъ постоянно нѣкимъ неодолимымъ дѣйствіемъ (*par une impression invincible*) движетъ насъ къ добру или благу вообще, потому Онъ же представляетъ намъ идею или даетъ чувство того или иного частнаго блага, наконецъ, Онъ же и направляетъ нашу мысль или волю на это частное благо“⁵⁾, или другими словами,—въ собствен-

¹⁾ Eclairc. 1. p. 23.

²⁾ Eclairc. 1. p. 23.

³⁾ Reflex. V. p. 23. Conf. XV p. 128, XVIII. p. 181. Eclairc. 1 p. 24.

⁴⁾ Reflex. XXIII p. 265.

⁵⁾ Eclairc. 1. p. 2.

номъ смыслѣ не что другое, какъ самъ Богъ вызываетъ въ насъ и желаніе блага или благополучія вообще и желанія благъ частныхъ“. „И та основная, общая, и эти частныя детерминаціи, которыя Богъ производитъ въ насъ безъ насъ, могутъ быть названы мотивами физическими“¹⁾. Не смотря однако на то, что воля наша дѣйствуетъ не иначе, какъ возбуждаемая мотивами, или привлекаемая благами, она остается свободною, „ибо для того, чтобъ хотѣніе ея было свободнымъ, требуется только, чтобы мотивъ его не былъ нецесситирующимъ и непреодолимымъ“²⁾. А что мотивы на самомъ дѣлѣ не таковы, это видно изъ того, что мы можемъ давать свое согласіе на нихъ, можемъ и не давать: „эта власть (согласія или несогласія) дѣлаетъ то, что душа не похожа на чашку вѣсовъ, идущую внизъ отъ лежащей на ней большой тяжести, потому, что хотя въ тотъ моментъ, когда она уже детерминировала себя, или перестала взвѣшивать дѣйствовавшіе въ ней мотивы, она обыкновенно всегда соглашается на то, что ей показалось лучшимъ, и значить какбы склоняется на сторону мотива болѣе вѣскаго, но до этого момента отъ нея одной зависѣло склониться, или не склониться на эту сторону, потому что отъ нея одной зависѣло детерминировать себя такъ, или иначе“³⁾. Итакъ мы имѣемъ въ себѣ принципъ нашихъ детерминацій, и этотъ принципъ по отношенію къ частнымъ благамъ всегда свободенъ⁴⁾. Конечно, этотъ принципъ не имѣетъ силы ни дѣйствовать прямо на тѣло, ни даже въ самой душѣ производить новыя реальности; тѣмъ не менѣе самъ онъ реаленъ и на немъ основывается свобода нашей воли. Таково въ главныхъ чертахъ ученіе Малебранша, и Лейбницъ не былъ неправъ, говоря о немъ: „Малебраншъ, при своей теоріи единого универсальнаго духа, повидимому, допускалъ по кр. мѣрѣ внутреннее дѣйствіе духовъ частныхъ“⁵⁾.

¹⁾ Reflex. X. p. 76.

²⁾ Reflex. XXIII p. 265.

³⁾ Reflex. XII p. 84.

⁴⁾ Eclairc. 1. p. 6.

⁵⁾ Considerat. sur un esprit. universel.

Но, допуская свободу воли, Малебраншъ отрекается ли въ пользу ея отъ тѣхъ доктринъ своихъ, которыя совсѣмъ не мирятся съ нею, отвергаетъ ли, или по кр. мѣрѣ сколь ко нибудь ослабляетъ мнѣніе о бездѣйственности вторыхъ причинъ, склоненъ ли онъ признать дѣйствующею причиною по кр. мѣрѣ нашу душу, или волю, во имя признанной за нею свободы? Вовсе нѣтъ, тѣмъ болѣе что необходимость такой уступки легко отстраняется слѣдующею дилеммою, вытекающею изъ смысла его доктринъ: одно изъ двухъ,—или мы дѣлаемъ добро по влеченію къ благу вообще, и тогда мы соблюдаемъ законъ, или міровой порядокъ, или мы дѣлаемъ зло по влеченію къ частнымъ благамъ, и тогда мы выходимъ изъ подчиненія закону, или порядку. Въ послѣднемъ случаѣ, давая свое согласіе или предпочтеніе въ сторону частнаго блага, мы тѣмъ самымъ, конечно, оказываемъ сопротивленіе влеченію со стороны общаго или истиннаго блага, но производимъ ли этимъ какое либо реальное дѣйствіе? Никакого, потому что весь результатъ этого нашего сопротивленія ограничивается только пріостановкою благотворнаго воздѣйствія на насъ со стороны Бога, или общаго блага. Поелику же безъ этого воздѣйствія сами мы добраго ничего совершить не можемъ, то пріостановка его равняется нашей пріостановкѣ; слѣдов., это наше сопротивленіе есть не движеніе впередъ, а остановка—покой, оно, значитъ, есть дѣйствіе чисто-фигтивное, такъ какъ не производитъ абсолютно ничего,—и въ этомъ собственно состоитъ всякій нашъ грѣхъ: „итакъ, вотъ что дѣлаетъ грѣшникъ—онъ останавливается, онъ находится въ покой, ибо не слѣдуетъ внушенію, идущему отъ Бога, онъ ничего не дѣлаетъ, ибо грѣхъ есть ничто“¹⁾). Съ другой стороны, когда мы поступаемъ хорошо, мы ничего больше не дѣлаемъ, какъ оказываемъ повиновеніе Богу, т. е. отдаемся во власть того внушенія, которымъ Богъ влечетъ насъ къ себѣ, или къ общему благу, и вся заслуга наша тутъ состоитъ въ томъ, что мы не сопротивляемся этому внуше-

¹⁾ Eclairc. 1. p. 4.

нію, или что насъ не задерживаетъ на себѣ какое либо частное благо. Слѣдов., и тутъ все, что въ нашемъ движеніи есть реальнаго, эффективнаго, происходитъ отъ Бога, мы же съ своей стороны ничего такого не производимъ: „что мы дѣлаемъ, когда не грѣшимъ? Тогда мы дѣлаемъ все то, что Богъ въ насъ совершаетъ, ибо движимые любовію, которую Онъ намъ внушаетъ къ истинному благу, мы тогда не останавливаемся ни на какомъ частномъ или ложномъ благѣ. А когда грѣшимъ, что тогда мы производимъ? Ничего; ибо мы тогда только перестаемъ искать истиннаго блага, и отъ этого воздѣйствіе на насъ со стороны Бога остается для насъ бесполезнымъ, тщетнымъ, мы только останавливаемся, не двигаемся“ ¹⁾).

По всѣмъ соображеніямъ, эта доктрина у Малевбранша есть не что иное, какъ своеобразная форма той извѣстной уже намъ богословской доктрины, что только зло есть собственное произведеніе чловѣка, между тѣмъ какъ добро мы можемъ творить только при помощи благодати Божіей. Но, если такъ, то прежде всего теологія выравъ упрекнуть нашего философа за то, что онъ явно отступилъ отъ ея ученія, слишкомъ уже умаливъ, почти уничтоживъ вмѣстѣ съ дѣйствительностію воли и ея свободу. Да и философія съ своей стороны можетъ кое что возразить ему. У него, вѣдь, покой трактуется какъ чистое небытіе, почему и причина, его производящая, трактуется какъ чисто фиктивная, или совсѣмъ не эффективная. Такъ ли? Покой *in abstracto* по отношенію къ движенію *in abstracto*, пожалуй, есть ничто, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что покоиться значить ничего не дѣлать. Но совсѣмъ не таково отношеніе между тѣломъ, реально движущимся, и тѣмъ же тѣломъ, реально приходящимъ въ покой: когда тѣло, двигавшееся останавливается, то это можетъ произойти или оттого, что приведшая его въ движеніе посторонняя сила въ немъ истощается, и въ такомъ разѣ можно еще сказать, что не само тѣло есть

¹⁾ Eclairc. 1 p. 24.

причина своего покоя, что оно подвергается покою, но не производитъ его, или оттого, что тѣло употребляетъ свою силу на сопротивленіе движенію другой силы, и въ такомъ разѣ нельзя уже сказать, что тѣло тутъ ничего не дѣлаетъ и не производитъ, такъ какъ оно своимъ сопротивленіемъ отражаетъ другое движеніе, хотя послѣ того само приходитъ въ покой. Точно также, когда мы покоимся на какомъ либо частномъ благѣ, то это можетъ произойти или оттого, что благо общее перестаетъ влечь насъ къ себѣ, и въ такомъ разѣ, пожалуй, не мы сами причина нашего покоя или грѣха, а само истинное благо, или Богъ,—или оттого, что мы сами оказываемъ сопротивленіе истинному благу настолько сильное, что притяженіе на насъ съ его стороны совсѣмъ парализуется, и въ такомъ разѣ мы, приходя въ покой, не чистое ничто, а весьма значительное нѣчто производимъ—развиваемъ силу, способную отстоять себя и не попасть въ сферу очень сильнаго притяженія. Быть можетъ, все это имѣлъ въ виду и самъ Малебраншъ, дѣлая слѣдующую, незначительную впрочемъ, поправку въ понятіи того „покоя“ или бездѣйствія, о которомъ идетъ рѣчь: „этотъ покой, безъ сомнѣнія, производится нѣкимъ актомъ, но такимъ имманентнымъ актомъ, который не производитъ ничего физическаго въ нашей субстанціи“ ¹⁾; „когда же кромѣ того миѣ поставляютъ на видъ, что желать различныхъ вещей не иное что значитъ, какъ давать себѣ различныя модификаціи, или, что различные акты согласія, которые я рассматриваю какъ случаи покоя, или какъ свободныя пріостановки размышленія, суть реальности физическія, то я готовъ согласиться, что душа наша въ этомъ смыслѣ можетъ модифицировать себя различно дѣйствіемъ или желаніемъ блага, вложеннымъ въ нее Богомъ, и что она въ этомъ смыслѣ имѣетъ дѣйствительную власть“ ²⁾.

Итакъ, Малебраншъ ни за что не хочетъ согласиться только съ тѣмъ, что душа производитъ „модальности физи-

¹⁾ Eclairc. 1. p. 15.

²⁾ Eclairc. 1. 16.

ческія—какъ-бы бытія, которыя только одинъ Богъ можетъ производить“, но готовъ допустить, что „она производитъ модальность волевыхъ имманентныхъ актовъ, которые одна-кожъ бездѣйственны (inefficaces), потому что вовсе не суть реальности или модальности физическія“ ¹⁾. Не трудно понять, что собственно заставляетъ Малебранша искать убѣжища въ этой терминологіи, больше затемняющей, чѣмъ уясняющей его подлинную мысль; это—принятая имъ отъ Декарта теорія непрерывно—продолжающагося творенія Божія, какъ и самъ онъ признаетъ, что главное возраженіе противъ свободы воли идетъ отсюда, и формулируетъ его такъ: „когда мы говоримъ, ходимъ, мыслимъ, желаемъ, то Богъ насъ дѣлаетъ таковыми, какими мы есть—говорящими, ходящими, мыслящими, желающими; когда человекъ примѣчаетъ плодъ и вкушаетъ его, то Богъ дѣлаетъ его примѣчающимъ и вкушающимъ, или когда онъ соглашается на движеніе, вызванное этимъ предметомъ, и останавливается на этомъ предметѣ—какъ-бы покоится на немъ, то Богъ дѣлаетъ его соглашающимся, останавливающимся, покоящимся,—словомъ, Богъ дѣлаетъ человека такимъ, каковъ онъ есть въ этотъ именно моментъ,—творитъ въ немъ согласіе или несогласіе, въ которомъ душа человека столь-же мало принимаетъ участія, какъ и тѣло—въ тѣхъ движеніяхъ, которыми выражается или осуществляется согласіе или несогласіе. На это отвѣчу, что Богъ, дѣйствительно, творитъ насъ говорящими, ходящими, мыслящими, желающими, что Онъ производитъ въ насъ наши воспріятія, чувствованія, движенія,—словомъ, что Онъ производитъ въ насъ все то, что есть реальнаго или физическаго; но я отрицаю, что Богъ насъ дѣлаетъ соглашающимися именно какъ соглашающихся (que Dieu nous fasse consentants precisement en tant que consentants), или покоящимися на какомъ ли частномъ благѣ истинномъ, или мнимомъ; Богъ творитъ насъ постоянно только могущими остановиться на такомъ благѣ“ ²⁾... „Несомнѣнно, что

¹⁾ *Refle x. X. p. 76.*

²⁾ *Eclaircis. I. p. 26.*

Богъ творить насъ всегда только могущими соглашаться или не соглашаться на частное благо, ибо въ то время, когда мы соглашаемся, мы можемъ и не соглашаться. Такъ обр., когда мы соглашаемся, Богъ творить насъ соглашающимися лишь потоплику, поволику творить насъ таковыми, каковыми мы оказываемся въ этотъ моментъ. Богъ творить насъ вмѣстѣ и могущими не соглашаться и соглашающимися,—могущими не соглашаться,—потому что творить волю активную, свободную, владычицу своихъ согласій, соглашающимися же насъ творить, лишь насколько мы самымъ дѣломъ соглашаемся; но нельзя говорить, что мы становимся дѣйствительно соглашающимися только потому, что Богъ творить насъ соглашающимися,—нельзя, не отнимая у души ея активности ¹⁾? Вотъ какъ усиливается Малебраншъ примирить существенный въ теологіи догматъ свободы воли съ своими метафизическими доктринами. Но, такъ какъ эти послѣднія у него формулируются слишкомъ абстрактно, развиваются слишкомъ послѣдовательно, выдерживаются слишкомъ строго, то вмѣсто желаемого примиренія и согласенія повсюду, повидимому, только еще яснѣе выступаетъ разногласіе и противорѣчіе. Здѣсь напр. Малебраншъ вынужденъ былъ согласиться, что можно признать за нашу душею нѣкоторую активность въ ея согласіи или несогласіи на то или другое дѣйствіе лишь подъ тѣмъ условіемъ, если Богъ творить насъ соглашающимися лишь насколько мы дѣйствительно соглашаемся. Но это есть явное противорѣчіе его основной доктринѣ: въ ней Богъ есть универсальная или тотальная причина, и единственный виновникъ всего, а здѣсь наоборотъ наше согласіе или несогласіе претендуетъ стать причиною, или по кр. мѣрѣ основаніемъ бож. дѣйствія. Какъ метафизикъ, Малебраншъ ставитъ все въ непосредственную зависимость отъ единой универсальной всепроизводящей причины и у вторыхъ причинъ отнимаетъ всякую реальную силу и дѣйственность, а какъ теологъ и моралистъ, онъ чувствуетъ себя

¹⁾ Reflex. X. p. 61.

обязаннымъ допустить свободу воли, чтобъ имѣть возможность изъяснить добро и зло, правду и грѣхъ; поелику же эти двѣ доктрины исключаютъ одна другую, то онъ пытается примирить свободу воли съ бездѣйственностію вторыхъ причинъ такъ, об., что свободная воля оказывается причиною и силою, которая даже дѣйствуетъ, но ничего реальнаго не производитъ. Какъ-бы-то ни было, впрочемъ, но не подлежить сомнѣнію одно,—что онъ искренно вѣрилъ или по крайней мѣрѣ хотѣлъ вѣрить въ свободу воли. А почему у него эта вѣра не превратилась въ обоснованное убѣжденіе и знаніе, а вмѣсто этого ввела даже нѣкоторую спутанность и нескладность въ философскую систему, по какой причинѣ и вообще всякое философское мышленіе формируется въ систему детерминизма, отчасти и ~~исключало~~ ^{исключало} исключающую свободу воли,—это отчасти онъ ^{сказываетъ} въ слѣдующемъ признаніи: „когда мы, вмѣстѣ съ другими, хотимъ прислушаться къ своему внутреннему голосу, то обращаемъ свое вниманіе на абстрактныя и конкретныя принципы, а не на живыя существа, живущія въ насъ, то мы теряемъ себя изъ виду, совсѣмъ забудемъ, кто мы, и тогда, перенеся на Бога все знаніе, которое имѣемъ надъ нами, полагая, что мы свободны и такъ, мы отрицаемъ всѣ принципы религіи и нравствъ“.

Г. Малеванскій.

(Продолженіе 12).

Объ источникахъ къ изученію фѣлософіи Сократа.

Въ недавнее время появился сочиненіе *Карла Юэля: Der echte und der Xenophontische Sokrates, Bd. 1. Berlin 1893, VI+554*, обратившее уже на себя вниманіе въ западной литературѣ ¹⁾. Самое заглавіе этого сочиненія показываетъ, что авторъ его съ недовѣріемъ относится къ показаніямъ Ксенофонта о Сократѣ: ксенофоновскій Сократъ есть, по нему, Сократъ не настоящій, не подлинный. Такое недовѣріе къ Ксенофону, какъ свидѣтелю о Сократѣ, въ наукѣ не ново. Оно впервые со всею опредѣленностью высказано было Шлейермахеромъ, въ его небольшой рѣчи: „О значеніи Сократа, какъ философа“ ²⁾; затѣмъ повторено, хотя съ нѣкоторыми измѣненіями, Брандисомъ и Риттеромъ ³⁾. Въ болѣе близкое къ намъ время, не смотря на защиту показаній Ксенофонта о Сократѣ такими изслѣдователями, какъ Целлеръ, Ибервегъ, Кехли, Кронъ, Брайтенбахъ, Вильдауеръ, Дерингъ ⁴⁾, весьма

¹⁾ *Deummler* въ Berlin. Philolog. Wochenschrift, 1893, № 6. 7; *Natorp* въ Philosoph. Monatshefte, XXX, S. 337—370.

²⁾ Ueber den Werth d. Sokrates, als Philosophen въ Sammtliche Werke, 1838, Bd. III, S. 287—308. Раньше Шлейермахера Диссенъ (De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gott. 1812; см. также Kleineren Schriften, 1839, S. 57—88) доказывалъ, что ксенофоновскій Сократъ есть Сократъ экзотерическій.

³⁾ Brandiss, Handbuch d. griech. rom. Philosophie, Berlin, 1844, Th. I, 1, s. 20 ff; Ritter, Geschichte d. Philosophie, 1836, II, S. 43—45.

⁴⁾ E. Zeller, Die philosophie d. Griechen, 3 Aufl. 1874, Th. II, Abth. 1, S. 150—155; F. Ueberweg, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, Berlin, 1886, Th. 1, S. 109. 110; Köchly, Sokrates und sein Volk въ Akademische Vorträge und Reden, Zürich, 1859, s. 225 ff; Krohn, Sokrates und Xenophon, 1875

скептически относятся къ „Меморабиліямъ“ Ксенофонта Рибингъ, Шенкль, Зитль, Лерсъ, Нат ~~Деммлеръ~~ и др. ¹⁾). Хотя, такимъ образомъ, недоверіе къ Сократу, фактъ въ наукѣ далеко, но въ назван-комъ трудѣ К. Юэля оно полу-ко болѣе полную, но во многомъ новую, своеобразную антировку, съ ко-торою настоятельно необходи-Наша задача со-стоитъ въ томъ, чтобы излож-Юэля на „Мемора-билии“ Ксенофонта, какъ и-изученія философіи Сократа, и подвергнуть этотъ-альной критикѣ. Но, говоря о Ксенофонте, какъ-Сократу, нельзя, ко-нечнo, умолчать и о друг-шихъ свидѣтеляхъ о томъ же великомъ филос-юлѣ, что одинъ изъ нихъ, именно Аристотель, Юэля, какъ видно, рѣ-шающее значеніе при изл-софіи Сократа. Поэто-му дальнѣйшая наша задача, еще-ѣе трудная, чѣмъ пер-вая, состоитъ въ разъясненіи того, какъ необходимо относить-ся къ свидѣтельствамъ о Сократѣ Платона и Аристотеля. Кто изучалъ философію Сократа, тотъ хорошо знаетъ, что великія трудности, встрѣчающіяся здѣсь, зависятъ главнымъ образомъ отъ сложности и запутанности вопроса объ источникахъ этой философіи, а потому пролить возможный свѣтъ на эти источ-ники, значить, безъ сомнѣнія, содѣйствовать уясненію самой философіи Сократа.

Breitenbach, Xenophons Memorabilien, Berlin, 1863 (въ Sammlung griech. und lateinischer Schriftsteller herausg. v. Haupt und Sauppe), Einleitung, S. 9, 11—13, 19—21; *T. Wildauer*, Die Psychologie d. Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, Th. I, 1877; *Döring* въ Archiv f. Geschichte d. Philosophie, Bd. IV, 34—60. 185—197; Bd. V, 61—66.

¹⁾ *Ribbing*, Ueber das Verhältniss zwischen den xenophontischen und den platonischen Berichten über die Persönlichkeit und d. Lehre d. Sokrates, Upsala, 1870; *Schenk*, Xenophontische Studien, II, Sitzungsber. d. Wiener Akademie d. Wissensch. Bd. LXXX; *Natorp* въ Philosoph. Monatshefte, Bd. XXI. XXIV; *Deummler*, Antisthenica, Berol. 1882.



1. Ксенофонтъ, какъ свидѣтель о Сократѣ.

I.

До сихъ поръ, говорить Карлъ Іоэль въ названномъ трудѣ, на „Меморабилии“ Ксенофонта смотрѣли, какъ на простую передачу ученикомъ философіи своего учителя, а потому поднимали только вопросъ: достаточно, или, напротивъ, недостаточно представилъ намъ Ксенофонтъ эту философію. Одни изслѣдователи давали на этотъ вопросъ утвердительный, другіе—отрицательный отвѣтъ. При этомъ первые, явно усматривая въ „Меморабилияхъ“ много не соотвѣтствующаго духу ученія Сократа и въ то же время желая всячески защитить авторитетъ Ксенофонта, какъ свидѣтеля о Сократѣ, пришли къ утверженію, что въ разсматриваемомъ сочиненіи находится много позднѣйшихъ вставокъ, которыя необходимо исключить въ текстъ „Меморабилій“ (Кронъ). Были же между этими изслѣдователями и такіе, которые, въ виду поддержанія авторитета Ксенофонта, не затруднились низвести сына Софрониска съ того философскаго пьедестала, на который его прежде ставили,—уменьшивши силу, оригинальность, діалектичность его мышленія и приписавши ему много узкихъ, односторонне практическихъ взглядовъ (Целлеръ). Но есть, говорить Іоэль, другая, болѣе вѣрная, точка зрѣнія на „Меморабилии“ Ксенофонта, которая до сихъ поръ не была ясно поставлена на видъ: въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ о Сократѣ Ксенофонтъ является не столько простымъ передатчикомъ ученія Сократа, сколько самостоятельнымъ писателемъ, который, сознательно или безсознательно, уклоняется отъ философіи своего учителя. Въ „Меморабилияхъ“ проходятъ два совершенно различныя міровоззрѣнія: сократовское и ксенофоновское; при чемъ первое совершенно оттѣсняетъ второе. Ксенофонтъ относится къ Сократу съ большею, можно сказать, свободою, чѣмъ Платонъ: онъ многое самъ измышляетъ, творитъ и это свое собственное творчество выдаетъ за ученіе Сократа,—за

то, что послѣдній когда то говорилъ. Короче говоря, „Меморабилии“ вовсе не могутъ быть признаны историческимъ воспроизведеніемъ ученія Сократа, а они не больше, какъ историческій романъ.

Чтобы оправдать этотъ свой крайній взглядъ на „Меморабилии“, Іоэль, прежде всего, ставитъ на видъ общія характеристическія черты Ксенофонта, какъ историка. Ксенофонтъ, говоритъ онъ, писатель—историкъ мало объективный; передать что нибудь вѣрно, правдиво, безъ преувеличенія онъ, какъ будто, совершенно не могъ. Такъ, въ „Анабазисѣ“, руководясь узкою, партійною точкою зрѣнія, онъ изображаетъ однихъ лицъ (Клеархъ, Проксенъ) исключительно свѣтлыми, другихъ (Менонъ, Неонъ)—исключительно темными красками. Характеристика завоевателя Кира вышла у него блестящею только потому, что въ ней умалчивается о нѣкоторыхъ важнѣйшихъ фактахъ изъ жизни Кира,—обстоятельство, бросающее значительную тѣнь на нашего историка, на его несомнѣнную будто бы любовь къ истинѣ. Съ третьей книги „Анабазиса“ Ксенофонтъ представляетъ себя руководителемъ и организаторомъ отступленія грековъ, спасителемъ эллинскаго отряда, находившагося въ самомъ затруднительномъ положеніи; но такая руководящая роль нашего историка вовсе не мирится съ тѣмъ, что Діодоръ, пишущій объ отступленіи грековъ по другимъ источникамъ, вовсе не упоминаетъ о Ксенофонтѣ, а говоритъ о другомъ стратегѣ, участникѣ отступленія, Софенетѣ, о которомъ Ксенофонтъ упоминаетъ рѣдко и при томъ говоритъ о немъ недружелюбно. А что сказать о сочиненіи Ксенофонта 'Ελληνικά? Лучшую характеристику этого труда, чѣмъ какую даетъ Нибуръ, едва ли можно представить. Въ этомъ сочиненіи, по словамъ Нибура, отражается низкое коварство ренегата, непонятное ослѣпленіе спартанскимъ устройствомъ, доводящее чуть не до обоготворенія послѣдняго. Каждый изслѣдователь теперь ясно видитъ, что здѣсь Ксенофонтъ унижаетъ аѳинскихъ и еврейскихъ

дѣятелей изъ пристрастія къ вождямъ спартанскимъ, при томъ такимъ, которые никогда никѣмъ не ставились высоко, какъ напр. Деркиллидъ. Уже въ 1876 г. Нитше констатировалъ, что объективный тонъ 'Ελληνικά всѣми учеными, ктомѣ Брайтенбаха, оспаривается. Новѣйшій историкъ греческой литературы Зитль говоритъ: исторіографія Ксенофонта служитъ печальнымъ свидѣтельствомъ, какъ изъ-за партійныхъ счетовъ могутъ прикрывать собственныя заплаты и, наоборотъ, всячески клеймить противниковъ. Подобно „Анабазису“ и 'Ελληνικά, по его словамъ, не есть историческій трудъ въ собственномъ смыслѣ, а—это скорѣе тенденціозное сочиненіе. Произведеніе это не дѣлаетъ чести ни характеру Ксенофонта, ни его историческимъ способностямъ. Плохо было бы съ греческою исторіею того времени, если бы къ намъ дошло только сочиненіе Ксенофонта 'Ελληνικά. Ксенофонтъ этимъ трудомъ ясно показываетъ, что ему не достаетъ историческаго смысла, способности понимать главное, существенное. Онъ обнаруживаетъ здѣсь удивительную любовь къ побочнымъ, мелочнымъ фактамъ, при чемъ вездѣ сказывается его пристрастіе; наоборотъ, многое главное, существенное отодвигается у него на задній планъ, такъ какъ объ этомъ сообщается или кратко, или неявно. Подобныя рѣзкія сужденія объ 'Ελληνικά высказываются болѣе или менѣе всѣми изслѣдователями, и такимъ образомъ bona fides Ксенофонта, какъ историка, рѣшительно подвергается сомнѣнію. Въ своихъ историческихъ трудахъ Ксенофонтъ выступаетъ панегиристомъ и, гдѣ нужно, апологетомъ своимъ друзей, а остальныхъ лицъ онъ помѣщаетъ въ тѣни; онъ можетъ, сообразно своимъ цѣлямъ, комбинировать данный матеріалъ и такъ, и иначе.

Если Ксенофонтъ не является объективнымъ писателемъ—историкомъ въ указанныхъ своихъ сочиненіяхъ, то тѣмъ менѣе онъ могъ сохранить объективность въ изображеніи своего учителя Сократа,—личности такъ различно въ то время понимаемой и освѣщаемой. „Меморабилии“ Ксенофонта—простой

панегирикъ Сократу. Мало того, такъ какъ Ксенофонтъ имѣлъ здѣсь дѣло не съ фактами, точными результатами, а съ извѣстною суммою мыслей, рѣчей, т. е. такимъ матеріаломъ, который допускалъ неограниченную свободу въ его обработкѣ, то панегирический тонъ въ „Меморабіліяхъ“ прямо переходитъ въ творчество. Кто, въ самомъ дѣлѣ, могъ поставить Ксенофонту въ вину, если, въ порывѣ краснорѣчія, желая возможно болѣе восхвалить своего героя, онъ примѣшалъ къ настоящему золоту, принадлежащему другому лицу, и свое собственное поддѣльное золото?... Только бы блестѣло, а Ксенофонтъ вѣдь, плохой знатокъ различать монеты!... Достаточно ему было знать, что мудрый Сократъ разсуждалъ когда то объ извѣстномъ предметѣ хорошо, а затѣмъ—онъ развивалъ эту сократическую тему самостоятельно, пользуясь собственными аргументами, носящими на себѣ отпечатокъ узости его міровоззрѣнія. Многія изъ такихъ „фикцій“ внесены въ „Меморабіліи“ безсознательно, а нѣкоторыя требовались самимъ планомъ, составленнымъ панегиристомъ. Творчество Ксенофонта въ „Меморабіліяхъ“ тѣмъ болѣе понятно, что это сочиненіе написано имъ въ поздніе годы, точнѣе въ годъ его смерти. Въ пользу этой даты написанія „Меморабілій“ можно привести много основаній. Такъ какъ Ксенофонтъ обнаружилъ удивительное рвеніе принять участіе въ походѣ Кира, чѣмъ даже вызвалъ неудовольствіе со стороны Сократа, то можно думать, что царственный покровитель и мечты о военной славѣ его болѣе занимали, чѣмъ бесѣды Сократа. А отсюда, далѣе, есть право заключать, что, принявшись за литературную дѣятельность, Ксенофонтъ желалъ восхвалить сначала себя самого (въ Анабазисѣ), а затѣмъ уже своего учителя. И жизнь Ксенофонта, и характеръ его мышленія болѣе склоняли его приняться прежде всего за составленіе трудовъ о Персіи и Спартѣ, а равно сочиненій теоретико-практическаго содержанія, каковы сочиненія „О конницѣ“, „Доходы“. „Меморабіліи“, при томъ, второстепенное сочиненіе нашего писателя;

въ общей совокупности его трудовъ сократическія сочиненія составляютъ только пятую часть. Если Сократъ такъ интересуется насъ, то отсюда, конечно, нельзя заключать, что Ксенофонтъ долженъ былъ поспѣшить съ составленіемъ „Воспоминаній“ о своемъ учителѣ. Позднее происхожденіе „Меморабилій“ подтверждается и предполагаемымъ въ нихъ существованіемъ богатой сократической литературы, которая, можно думать, послужила для автора стимуломъ къ написанію своего труда о Сократѣ. Самый тонъ „Меморабилій“—мирный, патріотическій, не можетъ быть понятъ, если это сочиненіе написано Ксенофонтомъ изгнанникомъ, а не Ксенофонтомъ уже примирившимся съ своими соотечественниками.

Обратимъ теперь вниманіе, продолжаетъ Іоэль, на характеръ собесѣдованій Сократа, передаваемыхъ намъ Ксенофонтомъ. Психологически невозможно, чтобы Ксенофонтъ удержалъ вѣрно въ своей памяти такіе длинные разговоры Сократа, какіе встрѣчаются въ „Меморабиліяхъ“, и при томъ разговоры, касающіеся часто весьма маловажныхъ предметовъ. Пусть спросятъ кого нибудь, можетъ ли онъ передать точно тѣ длинныя бесѣды, которыя онъ велъ много лѣтъ тому назадъ съ своимъ отцемъ. Если намъ приходится воспроизвести по памяти даже недавно прослушанную рѣчь, или диспутъ, мы и въ этомъ случаѣ непременно многое присочинимъ сами. Скажутъ, Сократъ велъ сходные разговоры со многими лицами, и Ксенофонтъ объединилъ эти разговоры, придавши имъ типическій характеръ. Но развѣ разговоръ съ Гиippiемъ носить типическій характеръ? Или развѣ Сократъ могъ часто въ присутствіи Ксенофонта давать совѣты Θεодотѣ, или обличать своего сына въ непочтительности къ матери и недружелюбномъ отношеніи къ братьямъ и т. п.? Разговоры Сократа, передаваемые Ксенофонтомъ, дѣйствительно, типичны, но типичны по своей сухости, безжизненности, однообразію ¹⁾. А между тѣмъ

¹⁾ Еще Шлейермахеръ иронически замѣчалъ, что такого рода собесѣдованіями, какія передаются Ксенофонтомъ, Сократъ могъ, пожалуй, обезлюдить Аѳины (Ueber den Werth d. Sokrates, als Philosophen, S. 296).

результаты этихъ собесѣдованій были, по Ксенофонтѣ, по истинѣ изумительны: въ нѣсколько, можно сказать, мгновеній Сократъ перерождалъ людей, и нужно удивляться, какимъ образомъ, по истеченіи одного бы только года дѣятельности Сократа, осталась въ Аѣинахъ еще хотя одна слеза неосушенною, хотя одинъ порожекъ не исправленнымъ, хотя одно заблужденіе не устраненнымъ... Вымышленный у Ксенофонта характеръ собесѣдованій Сократа подтверждается и другими особенностями ксенофоновской діалогіки, напр. тѣмъ, что Сократъ здѣсь всегда имѣетъ только одного собесѣдника, а остальные присутствующіе изображаютъ собою молчаливую, довольно смѣшную аудиторію. Платонъ не допустилъ подобной крайности, потому что въ своихъ діалогахъ онъ представляетъ Сократа бесѣдующимъ съ нѣсколькими лицами, и только въ рѣдкихъ случаяхъ собесѣдникомъ Сократа выступаетъ одно лицо, присутствіе же другихъ лицъ явно или скрыто исключается (напр. въ діалогѣ „Критонъ“, „Федръ“). Обращаетъ на себя вниманіе и то, что самого себя Ксенофонтъ выводитъ только одинъ разъ собесѣдникомъ Сократа, и при томъ въ небольшомъ разговорѣ. Это, скажутъ, простая скромность со стороны Ксенофонта. Но отчего нашъ писатель не является такимъ же скромнымъ въ своемъ „Анабазисѣ“? Или, быть можетъ, онъ забылъ тѣ разговоры съ Сократомъ, въ которыхъ самъ принималъ участіе?... Подобная скромность скорѣе обличаетъ въ авторѣ „Меморабилій“ художника—творца, а во все не историка, такъ какъ послѣдній въ указаніи на свое личное участіе во многихъ разговорахъ Сократа видѣлъ бы лучшее доказательство вѣрности передаваемого имъ. Удивительно также, что Ксенофонтъ не сообщаетъ намъ никакихъ замѣчательныхъ фактовъ изъ жизни Сократа, а между тѣмъ эти факты должны были его особенно интересовать, какъ практика, старавшаяся показать полное согласіе ученія и жизни своего учителя. Если исключить то, что Ксенофонтъ говоритъ объ образѣ жизни Сократа, а равно не имѣтъ въ виду его

весьма недостаточныхъ сообщеній объ осужденіи и смерти Сократа, то останется только два анекдотическихъ случая встрѣчи сына Софрониска съ Критіемъ и эпизодъ объ аргинувскомъ дѣлѣ. Если бы Ксенофонтъ зналъ больше о жизни Сократа, онъ не повторялъ бы дважды однихъ и тѣхъ же фактовъ, что мы у него видимъ. Могутъ сказать, что аристократъ по рожденію Ксенофонтъ мало интересовался прошлымъ своего учителя, и жизнь послѣдняго бѣдна была выдающимися событіями. Однако удивительно все-таки, какимъ образомъ Ксенофонтъ, при своей религіозности, ничего не сообщаетъ объ изреченіи дельфійскаго оракула, назвавшаго Сократа мудрѣйшимъ изъ людей, не упоминаетъ о дѣлѣ Леонта, чуть было не стоившемъ жизни Сократу, гдѣ со всею ясностью обнаружилась вся сила духа сына Софрониска, дѣлаетъ только одно краткое замѣчаніе объ участіи Сократа въ битвѣ при Потидеѣ, Деліонѣ и Амфиполѣ. Очевидно, всѣхъ этихъ фактовъ Ксенофонтъ не зналъ.

Если, говоритъ Іоэль, „Меморабилии“ имѣютъ историческій характеръ, въ такомъ случаѣ историческое изображеніе Сократа нужно видѣть и въ другомъ сочиненіи Ксенофонта, подъ названіемъ „Икономикъ“, потому что оба эти сочиненія, какъ показываютъ начальныя слова „Икономика“ ¹⁾, находятся между собою въ тѣснѣйшей связи. Но на самомъ дѣлѣ „Икономикъ“ есть продуктъ творчества, а вовсе не историческое воспроизведеніе ученія Сократа. Это видно изъ того, что личность Исомаха, которому, начиная съ седьмой главы, принадлежитъ главная роль въ разговорѣ, явно Ксенофонтомъ измышленна; пространныя разсужденія о хозяйствѣ, на которыхъ сосредоточивается весь интересъ сочиненія, суть не что иное, какъ передача личныхъ скиллунтскихъ опытовъ самого же Ксенофонта; въ сочиненіи есть немало анахронизмовъ и явныхъ несообразностей, въ родѣ напр. того, что Сократъ разсказываетъ о смерти Кира въ битвѣ при Кунаксѣ, или по-

1) Ἡκοοσά δὲ ποτὲ αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιαύτῃ διαλεγόμενον

дробно трактуетъ о жизни и государственномъ устройствѣ Персовъ. Странно, безъ сомнѣнія, звучать въ устахъ Сократа и необычайныя похвалы его земледѣлію, которымъ онъ никогда не занимался, а зналъ, въ продолженіе своей долгой жизни, только городскую площадь и улицы. При томъ необыкновенномъ интересѣ, какой обнаруживаетъ здѣсь Сократъ ко всѣмъ мелочамъ занятія земледѣліемъ, не понятно,—шутливо замѣчаетъ Іоэль,—почему онъ не перемѣнилъ своей профессіи и не поселился въ деревнѣ, гдѣ жилъ бы „при водѣ, на свѣжемъ воздухѣ, въ тѣни“. Очевидно, „Икономикъ“ вовсе не претендуетъ на историческую достовѣрность: въ этомъ сочиненіи Ксенофонтъ, въ роли Исомаха, желалъ изложить свои собственные хозяйственные опыты и наблюденія, пріобрѣтенныя имъ въ Скиллунтѣ, при чемъ его Исомахъ—хозяинъ часто говоритъ такъ, какъ можетъ разсуждать только Исомахъ—полководецъ. Говорятъ, что „Икономикъ“ сочиненіе неподлинное, или, по крайней мѣрѣ, подвергшееся значительнымъ интерполяціямъ. Но какой, спрашивается, интерполяторъ могъ допустить, чтобы, разсуждая о хозяйствѣ, тутъ же постоянно говорить и объ искусствѣ военачальника, или, ведя рѣчь объ охотѣ, дѣлать экскурсы въ сторону софистики и морали. Подобныя свободныя ассоціаціи характеризуютъ не интерполятора, а подлиннаго автора сочиненія, въ душѣ котораго, благодаря передуманному и перечувствованному, могла образоваться такая тѣсная связь между нѣкоторыми мыслями, которая не укладывается въ рамки обыкновенной логики. Тѣ особенности „Икономика“, на которыя ссылаются въ доказательство его неподлинности, на самомъ дѣлѣ, въ общей своей совокупности, даютъ намъ прекрасную характеристику Ксенофонта. Незвѣстный авторъ разсматриваемаго сочиненія, говоритъ Линке¹⁾, человѣкъ ума практическаго, теоретическое же мышленіе у него развито слабо; онъ не можетъ подавить въ себѣ ста-

¹⁾ Разумѣется сочиненіе Линке: *De Xenophontis libris Socraticis*, Gymnpr. Iena, 1890.

рой страсти къ войнѣ, къ военачальничеству и любить распространяться о качествахъ, необходимыхъ хорошему правителю; его живо интересуесть персидская исторія, персидскіе обычаи и особенно жизнь Кира Младшаго; нѣкоторыя его мысли наминають „Киропедію“; онъ любитель земледѣлія, охоты, дрессировки лошадей... Читая эту характеристику неизвѣстнаго, по Линке, автора „Икономика“, каждый, не безъ усмѣшки, тотчасъ сообразить, что этотъ неизвѣстный авторъ не кто другой, какъ Ксенофонтъ,—Ксенофонтъ усерднѣйшій практикъ, предводитель десятитысячнаго эллинскаго отряда, Ксенофонтъ скиллунтскій хозяинъ, авторъ сочиненій „Объ охотѣ“, „О конницѣ“, который въ „Агезилаѣ“, „Гіеронѣ“, особенно въ „Киропедіи“ рисуетъ образъ идеальнаго, по его мнѣнію, правителя.

Чтобы доказать историческій характеръ „Меморабилій“ ссылаются на то, что рассматриваемое сочиненіе Ксенофонта есть по своему существу апологія Сократа и при томъ апологія стройная, написанная по опредѣленному плану, такъ что одна глава „Меморабилій“ тѣснѣйшимъ образомъ связана съ другою. Но эти положенія, по мнѣнію Іоэля, при внимательномъ ихъ разсмотрѣніи, совершенно не выдерживаютъ критики. Что „Меморабиліи“ на самомъ дѣлѣ не могутъ быть строго логически расчленены, это въ послѣднее время лучше всего доказалъ Дерингъ, одинъ изъ усердныхъ защитниковъ историческаго характера „Меморабилій“, своею неудачною попыткою раздѣленія заключающагося въ нихъ матеріала. По мнѣнію Деринга, „Меморабиліи“ состоятъ изъ двухъ частей; въ первой опровергаются обвиненія, возведенныя на Сократа его противниками, а во второй дается положительная защита сына Софрониска. Сообразно двоякому характеру обвиненій противъ Сократа, первая часть раздѣляется на два отдѣла, изъ которыхъ каждый заключаетъ въ себѣ одну главу (первый отдѣлъ—1 гл., второй—2 гл.). Во второй положительной части нужно различать: 1) опредѣленіе характера дѣятельности Сократа, насколько она была выраженіемъ его внутренняго настроенія (гл. 3) и 2) изложеніе ученія Сократа (ос-

тальныя главы „Меморабилій“). Искусственность такого расчлененія „Меморабилій“, предложеннаго Дерингомъ, бросается сразу въ глаза. Въ самомъ дѣлѣ, первая часть „Меморабилій“ состоитъ, по Дерингу, изъ двухъ, а вторая—изъ 37 главъ; во второй части первый отдѣлъ обнимаетъ одну, а второй—36 главъ. Если всмотрѣться ближе, то оказывается, что части дѣленія, установленнаго Дерингомъ, смѣшиваются, переходя одна въ другую. Такъ уже въ I, 1 Сократъ изображается, какъ человѣкъ благочестивѣйшій въ рѣчи и поступкахъ; относительно I, 2, 1—8 самъ Дерингъ допускаетъ, что здѣсь не имѣется въ виду обвиненіе, возведенное на Сократа противниками, а Ксенофонтъ въ данномъ мѣстѣ упреждаетъ дальнѣйшіе положительные доводы своей апологіи. Начатое, затѣмъ, съ I, 2, 9 опроверженіе обвиненій противъ Сократа тотчасъ же прерывается разсужденіемъ о Критіѣ и Алкивіадѣ, продолжающимся до I, 2, 49, а дальше остается небольшой отдѣлъ второй главы первой книги, состоящій изъ 16 параграфовъ, въ которомъ однако Дерингъ счѣмѣлъ найти и заключеніе ко всему раньше сказанному. Цѣль I, 3 гл., съ которой начинается вторая часть „Меморабилій“, положительное разъясненіе пользы дѣятельности Сократа. Но объ этомъ говорилось раньше (I, 2, 16) и будетъ еще впослѣдствіи рѣчь (IV, 4, 1—4; IV, 5, 1). Для остающейся, весьма обширной, части „Меморабилій“ Дерингъ не могъ уже подыскать никакого принципа дѣленія, а ограничился объединеніемъ отдѣльных главъ въ извѣстныя группы подъ однимъ общимъ названіемъ, какія группы, если ихъ внимательно разсмотрѣть, окажутся составленными весьма искусственно.

Несправедливо и то, что „Меморабиліи“ по существу своему представляютъ не что иное, какъ апологію Сократа. Съ третьей главы первой книги „Меморабилій“ нигдѣ уже нѣтъ рѣчи объ обвиненіяхъ, возведенныхъ на Сократа, и только путемъ явныхъ натяжекъ и искусственности можно усмотрѣть въ многочисленныхъ разговорахъ, какіе, по Ксе-

нофонту, Сократъ, вель съ различнаго рода людьми, опроверженіе взгляда, что Сократъ не отвергалъ боговъ и не развращалъ юношества. Допустивши апологетическую цѣль „Меморабилій“, нельзя понять смысла разсужденій Сократа о воздержаніи, значеніи тѣлесныхъ упражненій, о военномъ начальствованіи и т. п., какимъ разсужденіямъ посвящено немало главъ. Такіе отдѣлы „Меморабилій“, какъ II, 7—9; III, 8—11, апологетическаго значенія не имѣютъ, и при чтеніи ихъ вовсе не напрашивается заключеніе, что обвинители Сократа были по отношенію къ нему совершенно несправедливы. „Меморабилии“—не защита Сократа отъ возведенныхъ на него обвиненій, а панегирикъ ему, и если первая двѣ главы „Меморабилій“ дѣйствительно имѣютъ апологетическій характеръ, то это объясняется тѣмъ, что осужденіе Сократа было не простымъ только юридическимъ процессомъ, а и важнѣйшимъ фактомъ въ его жизни, который не могъ опустить панегиристъ. Апологіей можно бы признать „Меморабилии“ только въ томъ случаѣ, если бы методъ, замѣчающійся въ первыхъ двухъ главахъ этого сочиненія, былъ распространенъ на все сочиненіе,—чтобы, такимъ образомъ, отдѣльныя части „Меморабилій“ предварялись и опредѣлялись изложеніемъ частныхъ пунктовъ обвиненія Сократа, чего на самомъ дѣлѣ вовсе нѣтъ.

„Меморабилии“ не могутъ быть названы апологіею Сократа, а они образуютъ, по выраженію Іоэля, sokratische Cop-curenzschrift. Въ Memorab. I, 4, 1 Ксенофонтъ говоритъ: „Если кто думаетъ о Сократѣ,—какъ нѣкоторые пишутъ и говорятъ о немъ, имѣя нѣкоторыя основанія,—что онъ былъ весьма способенъ побуждать людей къ добродѣтели, довести же до нея не могъ!), то пусть обратятъ вниманіе не только

1) Εἰ δέ τις Σωκράτην νομίζουσι, ὡς ἔνιοι γράφουσι τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαίρονται, προτρέψασθα μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν ἀρετὴν ἰσχυρόν, πρᾶγμα δ' ἐπ' αὐτὴν οὐκ ἰκανόν.

на то, какъ онъ ради внушенія обличалъ въ вопросительной формѣ людей, которые думали, что все знаютъ, но и какъ онъ ежедневно разсуждалъ съ своими учениками, и тогда пусть судятъ, въ состояніи ли онъ былъ дѣлать своихъ слушателей лучше. Я прежде всего разскажу, что я нѣкогда слышалъ отъ него, когда онъ говорилъ о божествѣ съ Аристодемомъ“. Изъ этого мѣста, говорить Іоэль, ясно видно, что свою сократовскую діалогіку Ксенофонтъ противопоставляетъ нѣкоторому другому пониманію сократовскаго ученія. Что это другое пониманіе принадлежало обвинителямъ (Сократа), никто не будетъ утверждать... Кого же имѣеть въ виду здѣсь Ксенофонтъ? Внимательно всмотрѣвшись (въ приведенное мѣсто), мы находимъ, что въ немъ различается двѣ группы людей: 1) *νομίζοντες* и 2) *τετραγρόμενοι*. Первые опираются на томъ, что послѣдніе пишутъ и говорятъ о Сократѣ; (тутъ же) указывается и предметъ ихъ писанія и рѣчей, именно изображеніе Сократа въ разговорахъ, имѣющихъ эленхическій характеръ, человѣкомъ побуждающимъ къ добродѣтели. На основаніи такого рода разговоровъ первая группа людей—*τινες* заключала, что Сократъ могъ только побуждать къ добродѣтели, но не въ состояніи былъ довести до нея. Слѣдовательно, здѣсь вовсе не сказано, что пишущіе о Сократѣ порицали его, какъ односторонняго протрептика, въ противоположность тѣмъ, которые способны привести къ добродѣтели, а послѣдній упрекъ, какъ выводъ, сдѣлала первая группа людей, *νομίζοντες*. Это были отчасти противники Сократа, о *τετραγρόμενοι* же говорится только, что они въ своихъ сочиненіяхъ и рѣчахъ изображали Сократа протрептикомъ, пользующимся эленхическими разговорами. Одного, по крайней мѣрѣ, изъ этой группы людей мы доподлинно знаемъ: это былъ Платонъ, который въ „Апологіи“ и небольшихъ своихъ разговорахъ изображаетъ Сократа преимущественно, какъ собесѣдника—обличителя. Однако (это былъ не одинъ Платонъ а) были (по выраженію Ксенофонта) *ἑνιοι*, и самое

слово „протрептикъ“ стоитъ здѣсь, какъ терминологически твердо установленное понятіе, и употребляется въ технически ограниченномъ смыслѣ, какой смыслъ оно имѣетъ въ діалогахъ „Клиtoffъ“ и „Евтидемъ“, но гдѣ, несомнѣнно, оно не впервые употреблено. Нельзя ли поэтому построить предположеніе, что понятіе сократовской протрептики установлено тѣмъ изъ учениковъ Сократа, который написалъ сочиненіе подъ названіемъ „Протрептикъ“. Это предположеніе находитъ для себя рѣшительное подтвержденіе въ томъ, что діалогъ Платона „Евтидемъ“, гдѣ главнымъ образомъ осмѣивается Антисоенъ, составляетъ, по своему изображенію Сократа, противовѣсъ сочиненію протрептикой λόγος. Имѣетъ ли, или не имѣетъ Диммлеръ право утверждать, что для характеристики Антисоена Ксенофонтъ пользовался преимущественно „Протрептикомъ“, во всякомъ случаѣ антисоеновское пониманіе ученія Сократа было ему извѣстно. Что же отсюда слѣдуетъ? Въ „Меморабиліяхъ“ Ксенофонтъ желалъ противопоставить протрептической діалогикѣ другихъ сократиковъ и въ частности Антисоена свою сократовскую діалогіку. Не вѣрно, значитъ, утвержденіе Диммлера, что „Меморабиліи“ носятъ вездѣ циническую окраску. Нельзя, затѣмъ, принять мнѣніе о раннемъ написаніи „Меморабилій“, такъ какъ это сочиненіе предполагаетъ существованіе уже богатой сократической литературы, которая не позволяетъ связывать написаніе „Меморабилій“ съ появленіемъ памфлета риторы Поликрата, а заставляетъ относить происхожденіе ихъ къ болѣе позднему времени. Но что самое важное, сказаннымъ ясно заподозривается апологетическій и историческій характеръ разсматриваемаго сочиненія, потому что, какъ видно изъ Memorab. I, 4, 1, Ксенофонтъ не имѣлъ въ виду возстановленіемъ истиннаго образа Сократа опровергнуть обвиненія, возведенныя на него, а желалъ своимъ сочиненіемъ составить конкуренцію другимъ сократикамъ. „Меморабиліи“ написаны въ живомъ потокѣ сократовской литературы; они продуктъ твор-

чества, какъ и произведенія другихъ сократиковъ; Ксенофонтъ не считаетъ своего изображенія Сократа истиннымъ, изображеніе же его другими сократиками ложнымъ, а желаетъ только отрицательному пониманію сократовскаго ученія противопоставить свое пониманіе болѣе положительное¹⁾. Что бы кто не подумалъ, что Ксенофонтъ высказываетъ свой взглядъ на „Меморабиліи“, какъ на *Concurrenzschrift*, только въ I, 4, 1, можно привести еще слѣдующее мѣсто изъ разсчитываемаго сочиненія: „другія лица, присутствовавшія, когда онъ бесѣдовалъ такимъ образомъ съ разными лицами, передали (объ этихъ бесѣдахъ), а я находился при немъ, когда онъ вотъ о чемъ говорилъ съ Евтидемомъ“²⁾.

Такимъ образомъ, „Меморабиліи“ вовсе не могутъ быть признаны историческимъ воспроизведеніемъ ученія Сократа, а они продуктъ творчества. Однако же,—продолжаетъ Іоэль,—истинно сократовскіе элементы въ нихъ всетаки находятся, и вопросъ, значить, въ томъ, какъ опредѣлить эти элементы, или какъ отличить ихъ отъ элементовъ „ксенофоновскихъ“. Что въ „Меморабиліяхъ“,—категорически, прежде всего, заявляетъ Іоэль,—согласно съ показаніемъ Аристотеля о Сократѣ, то несомнѣнно принадлежитъ послѣднему, и, наоборотъ, тѣ разсужденія или тѣ мысли въ „Меморабиліяхъ“, которыя находятся въ противорѣчій съ этими показаніями, должны быть приписаны не Сократу, а Ксенофону.—Во вторыхъ, нужно сравнить „Меморабиліи“ съ другими сочиненіями Ксенофонта, и если при этомъ мы найдемъ въ „Меморабиліяхъ“ такія положенія, которыя не имѣютъ для себя ничего аналогическаго въ другихъ сочиненіяхъ Ксенофонта, или не

¹⁾ Ксенофонтъ, какъ выражается Іоэль, „nimmt nicht die Wahrheit, sondern die Positivität für seine Sokratik speciell in Anspruch“.

²⁾ *Memorab.* IV, 3, 2: ἄλλοι μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο, ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιαύτα διελέγετο, παρεγένόμην.

падаютъ въ сравнительно узкій кругъ его міровоззрѣнія,—эти положенія съ большою вѣроятностью принадлежать Сократу, а не Ксенофону, особенно, если они стоятъ въ полномъ согласіи съ несомнѣнно сократовскимъ ученіемъ. О демоніумѣ напр. Сократа Ксенофонтъ говоритъ только въ „Меморабіліяхъ“ и нигдѣ не упоминаетъ о немъ въ другихъ своихъ произведеніяхъ; значить, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ подлинно сократовскимъ ученіемъ, хотя, правда, глубокій его смыслъ остался Ксенофону непонятнымъ. Что же касается такихъ мыслей, или воззрѣній, которыя одинаково встрѣчаются въ „Меморабіліяхъ“ и въ другихъ сочиненіяхъ Ксенофонта, то только тѣ изъ нихъ могутъ быть считаемы съ нѣкоторою вѣроятностью принадлежащими Сократу, которыя „необходимо, или легко и естественно укладываются въ рамки истинной сократики“; „многое же другое, что имѣетъ очевидную связь съ особеннымъ призваніемъ Ксенофонта, направленіемъ его духа и въ этой связи находитъ для себя самое лучшее и естественное объясненіе, нужно, съ такою же вѣроятностью, считать принадлежащимъ Ксенофону, особенно, если оно разсматривается въ „Меморабіліяхъ“ кратко, побочнымъ путемъ, эпизодически, чѣмъ явно указывается на первоначальное, болѣе обстоятельное разъясненіе его въ другихъ сочиненіяхъ Ксенофонта“. О мантикѣ напр. рѣчь идетъ въ „Меморабіліяхъ“ и въ другихъ произведеніяхъ Ксенофонта; но такъ какъ это ученіе не мирится съ основнымъ положеніемъ Сократа о добродѣтели, какъ знаніи, то оно должно быть приписано не Сократу, а Ксенофону,—тѣмъ болѣе, что послѣдній самъ былъ усерднымъ мантикомъ, считалъ мантику необходимою для людей государственныхъ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ говоритъ о ней очень часто. Указаннымъ путемъ, говоритъ Іоэль, мы надѣемся выдѣлить въ „Меморабіліяхъ“, хотя не вездѣ съ одинаковою вѣроятностью, настоящіе сократовскіе элементы. Тамъ же, гдѣ для такого выдѣленія не будетъ у насъ основаній, мы не постѣсняемся откровенно сказать: *non liquet*.

II.

Переходя къ разбору изложеннаго взгляда Іоэля на „Меморабиліи“ Ксенофонта, мы прежде всего остановимся на вопросѣ о времени написанія „Меморабилій“, потому что этотъ вопросъ, какъ легко было замѣтить раньше, имѣетъ для Іоэля важнѣйшее значеніе: позднимъ происхожденіемъ „Меморабилій“ значительно—думаетъ онъ—объясняется ихъ не историческій, вымышленный характеръ.

Въ сочиненіяхъ Ксенофонта мы не находимъ точныхъ датъ о времени ихъ написанія, а потому происхожденіе ихъ естественно опредѣляется весьма различно, и едва ли въ рѣшеніи этого вопроса, при неопредѣленности существующихъ данныхъ, будетъ достигнуто когда нибудь полное соглашеніе ¹⁾. Исслѣдователи расходятся даже относительно того, когда Ксенофонтъ началъ свою литературную дѣятельность. Одни думаютъ, что нѣкоторые свои сочиненія Ксенофонтъ написалъ еще въ молодые годы, въ Аѣинахъ, до участія въ походѣ Кира ²⁾; другіе относятъ начало его литературной дѣятельности къ его поселенію въ Скиллунтѣ ³⁾; третьи допускаютъ, что,

¹⁾ Каталогъ сочиненій Ксенофонта сообщаетъ намъ Диогенъ Лаэртій: Συνέγραψε δὲ βιβλία πρὸς τὰ τετταράκοντα ἄλλων ἄλλως διαιρούτων· τὴν τ' Ἀνάβασιν, ἧς κατὰ βιβλίον μὲν ἐποίησε προοίμιον, ὅλης δ' οὐ καὶ Κόρου παιδείαν καὶ Ἑλληνικὰ καὶ Ἀπομνημονεύματα· Συμπόσιον τε καὶ Οἰκονομικὸν καὶ περὶ ἱππικῆς καὶ Κονηγετικὸν καὶ Ἱππαρχικόν, Ἀπολογίαν τε Σωκράτους καὶ περὶ πόρων, καὶ Ἱέρωνα ἢ Τυραννικόν, Ἀγροῦλαόν τε καὶ Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων πολιτείαν, ἣν φησιν οὐκ εἶναι Ξενοφῶντος ὁ Μάγνης Δημήτριος (II, 56. 57; p. 118. 119 по изданію: Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem graece et latine. Lipsiae. 1759)

²⁾ Cobet, Novae lectiones, Lugd. 1858; Roquette, De Xenophontis vita 1884, p. 46; Дж. Мараффи, Исторія κ ассиическаго періода греческой литературы, 1883 г., т II, стран. 251. 252.

³⁾ Pauly, Real-Encyclopädie, Stuttgart, 1852, Bd. VI, 2. S. 2791—2797; Ranke, De Xenoph. vita et scriptis, Berlin, 1851.

начавши свою литературную дѣятельность въ Аѳинахъ, онъ затѣмъ продолжалъ ее и въ Азіи, среди военныхъ тревогъ¹⁾,— предположеніе само по себѣ мало вѣроятное. Относительно „Меморабилій“ большинство изслѣдователей признаетъ, что они написаны Ксенофонтomъ сравнительно рано, но когда именно написаны и по какому поводу, объ этомъ существуетъ немало разногласія. Ученый Кобе первый высказалъ предположеніе, что „Меморабилии“ написаны противъ памфлета риторика Поликрата: *Kat'ηγορία Σωκράτους* и появились почти одновременно съ написаніемъ этого памфлета, именно въ 393 г. Въ своемъ предположеніи Кобе руководился главнымъ образомъ тѣмъ, что, во-первыхъ, по свидѣтельству Діогена Лаэртія, риторъ Поликрать написалъ рѣчь съ указаннымъ раньше заглавіемъ²⁾; во вторыхъ, что въ дошедшихъ къ намъ фрагментахъ Поликрата, изъ которыхъ одинъ сохранился у Исократы, а другой—въ схолиі къ рѣчи Аристиды *Ὑπὲρ τῶν τεττάρων*³⁾, на Сократа возводятся обвиненія, сходныя съ тѣми, которыя опровергаетъ Ксенофонтъ въ *Memorab. I, 2, 12 и 58*⁴⁾. Мнѣніе Кобе, что поводомъ къ написанію „Меморабилій“ послу-

¹⁾ *Dellbrück*, Xenophon. Zur Rettung seiner durch Niebuhr gefährdeten Ehre dargestellt, Bonn, 1829.

²⁾ Diogen. Laert. II, 39 (p. 108): *Φαβωρίνος δὲ φησιν ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἀπομνημονευμάτων, μὴ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον τὸν Πολυκράτους.*

³⁾ Isocrat. *Busiris c. IV* (по изданію Іеронима Вольфа *Isocratis scripta Basileae*, p. 423): *Σωκράτους δὲ κατηγορεῖν ἐγχειρήσας ὥσπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητὴν, ὃν ὅτ' ἐκεῖνου μὲν οὐδεὶς ἤσθητο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν ἄλλων, ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν.*—Въ схолиі: *τοῦτο δ' οὐκ ἀργῶς εἶπεν, ἀλλ' ἐπειδὴ οἶδε τὸν Σωκράτην πρὸς τοὺς νέους ἀεὶ Ὀδυσσεὰ θαυμάζοντα διὰ τὴν τοιαύτην πράξιν, ὡς Πολυκράτης ἐν τῷ κατ' αὐτοῦ λόγῳ θήσει καὶ Λδσίας ἐν τῇ πρὸς Πολυκράτην ὑπὲρ αὐτοῦ· ὁ μὲν συνιστῶν, ὅτι τὴν δημοκρατίαν ἐκ τοῦτου καταλθεῖν ἐπεχειρεῖ, ἐπαινῶν τὸν Ὀδυσσεὰ τοῖς μὲν βασιλεῦσιν ἐπιτιμῶντα λόγῳ, τοὺς δὲ ἰδιώτας τύπτοντα, ὁ δὲ οὐδὲν λέγων φροντίζειν μάλλον αὐτὸν τῆς πράξεως* (*Roquette*, p. 67. 68).

⁴⁾ Cobet, *Novae lectiones*, p. 664—676.

жилъ памфлетъ Поликрата, раздѣляютъ Диндорфъ, Шенкль Бергкъ, Гартманъ, Гирцель, Наторпъ и др. ¹⁾), но каждый изъ нихъ опредѣляетъ время написанія „Меморабилій“ различно. Такъ Диндорфъ относитъ происхождение „Меморабилій“ къ 99 Ол., т. е. къ 384—380 г.; по мнѣнію Шенкля, рѣчь Поликрата написана была въ 392 г., а „Меморабиліи“ появились около 390 г.; Бергкъ утверждаетъ, что „Меморабиліи“ написаны не раньше 394 г. Съ другой стороны, мнѣніе Кобе встрѣтило не мало и противниковъ, каковы Бюксеншютцъ, Брайтенбахъ, Блясъ, Рокетъ, изъ которыхъ одни относятъ появленіе „Меморабилій“ къ 394 г. (Брайтенбахъ), другіе—къ 384—380 г. (Рокетъ) ²⁾. Не примыкая ни къ сторонникамъ, ни къ противникамъ Кобе, на раннемъ происхожденіи „Меморабилій“ настаиваютъ Магаффи, Гротъ, Нитше, а за нимъ Редантъ и др. ³⁾.

Этотъ краткій сводъ мнѣній различныхъ изслѣдователей о времени происхожденія „Меморабилій“ ясно показываетъ, что разсматриваемый взглядъ Іоэля не находитъ для себя поддержки. Ни одинъ изслѣдователь, насколько намъ извѣстно, не рѣшается утверждать, что Ксенофонтъ написалъ свои „Воспоминанія“ о Сократѣ въ позднѣйшіе годы своей жизни, а тѣмъ болѣе—въ годъ своей смерти. Дж. Магаффи хорошо разсуждаетъ о времени написанія „Меморабилій“: „Признаки

¹⁾ *Schenkl*, *Xenophontische Studien*, II, *Sitzungsberichte d. Wiener Akademie*, historisch-phil. Klasse. Bd. LXXX, 1875, p. 87; *Bergk*, *Griech. Literaturgeschichte*, Berlin, 1887. Bd. IV, S. 302; *Hartmann*, *Analecta Xenophontea*, Lugd. 1887, p. 104, 108 ff.; *Hirzel*, *Polykratis Anklage und Lysias Vertheidigung d. Sokrates*. Rein. Mus., 1887, 2, 239 f. *Natorp*, *Philosoph. Monatshefte*, 1894, Bd. XXX, 7. 8. S. 340. 341.

²⁾ *Buechsenschutz*, *Philologus*, XXII, II. 4. s. 691—695; *Breitenbach*, *Xenoph. Memorabilien*, Berlin, 1863 Einleit. s. 5. 6; *Roquette*, *De Xenoph. vita*, p. 68--71.

³⁾ *Магаффи*, *Исторія классич. періода греческой литературы*, т. 2. стр. 255. 264; *Grote G.* *Histoire de la Grèce*, Paris, 1866, v. XIII, p. 209; *Redantz C.* *Xenoph. Anabasis*, Bd. I, Berlin, 1873, s. 53, Anmerk. 119.

времени въ „Мемуарахъ“ и „Апологiи“ немногочисленны и ненадежны. Въ первомъ сочиненiи авторъ говоритъ, что все еще чувствуется потеря Сократа (*ἔτι καὶ νῦν διατλάομεν... πολλοὶα ποθοῦντες ἐκεῖνον*), что какъ бы указываетъ на истечение многихъ лѣтъ со времени его казни... Тѣмъ не менѣе, зная измѣнчивость настроенiя аѳинскаго общества, я не полагаю, чтобы „Мемуары“ произвели какой нибудь эффектъ, или „Апологiя“ нашла читателей чрезъ много лѣтъ послѣ смерти Сократа. Если такъ, то этотъ очеркъ его личности долженъ быть отнесенъ къ той эпохѣ, когда Ксенофонтъ впервые пользовался литературными досугами въ Скиллѣ¹⁾.

Что „Меморабилии“ написаны противъ памфлета на Сократа ритора Поликрата, это мало можетъ помочь точному установленiю времени ихъ происхожденiя, потому что самое время написанiя Поликратомъ своей рѣчи опредѣляется, какъ мы видѣли, различными изслѣдователями далеко неодинаково. А главное въ томъ, что предположенiе Кобе не имѣетъ для себя твердыхъ основанiй. Самъ Кобе, вмѣстѣ съ Перизонiемъ (Perizonius), Бентлеемъ и другими, допускаетъ, что Поликратъ написалъ свою рѣчь только для того, *ut materiae difficultate, ingenium exerceret et ostentaret*²⁾, и потому мало вѣроятно чтобы Ксенофонтъ употребилъ столько серьезнаго труда на опроверженiе этой софистической, явно вымышленной рѣчи; въ Мемораб. I, 1, 1 Ксенофонтъ опредѣленно говоритъ, что онъ будетъ имѣть дѣло съ обвиненiями, возведенными на Сократа въ судѣ, и почти буквально, если имѣть въ виду платоновскую „Апологiю Сократа“, приводитъ здѣсь обвиненiе Мелита. „Я не разъ удивлялся, говоритъ онъ, какими доводами обвинители (*οἱ γραφεύμενοι*) Сократа убѣдили аѳинянъ, что онъ заслуживаетъ отъ государства смерти. Самое же обвиненiе на него было приблизительно таково: Сократъ обвиняется въ

1) Исторiя классич. періода греческой литературы, т. 2, стр. 264.

2) *Novae Lectiones*, p. 662

томъ, что не признаетъ боговъ, которыхъ принимаетъ государство, а вводитъ новыя божества; обвиняется кромѣ того и въ развращеніи юношества“. Слово „обвинители“—οἱ γραφεύμενοι Ксенофонтъ, въ заключеніи общей апологіи Сократа, замѣняетъ словомъ „обвинитель“—ὁ γραφεύμενος, подъ которымъ, какъ видно изъ предшествующаго выраженія „какъ написано въ приговорѣ“, разумѣется судебный обвинитель¹⁾. Ничто поэтому не препятствуетъ и подъ ὁ κατηγορὸς²⁾ разумѣть того же судебного обвинителя, частіе Мелита. Исслѣдователи Брайтенбахъ и Рокетъ основательно обращаютъ вниманіе на то, что въ „Меморабиліяхъ“ Ксенофонтъ нигдѣ не упоминаетъ о Поликратѣ, а называетъ Мелита (Memorab. IV, 4, 4 и IV, 8, 4), что, безъ сомнѣнія, удивительно, если предположеніе Кубе справедливо: лицо Мелита каждому, можно сказать, было извѣстно, кто слышалъ о судебномъ процессѣ Сократа, и слѣдовательно, лицо это можно было не называть; обвинительная же рѣчь Поликрата не пользовалась такою извѣстностью, чтобы авторъ ея былъ знакомъ читателямъ „Меморабилій“ и безъ обозначенія его имени³⁾. Нельзя, вѣдь, согласиться со взглядомъ Диндорфа, что Ксенофонтъ не называетъ обвинителей Сократа вообще⁴⁾ и Поликрата въ частности по ненависти къ нимъ, какъ нѣтъ основанія принять и мнѣніе Шенкля, что причина молчанія Ксенофонта въ данномъ случаѣ его желаніе вести свою апологію sine ira et studio. Наиболѣе же препятствуетъ согласиться съ мнѣніемъ Кубе то, что обвиненія противъ Сократа риторика Поликрата, насколько они намъ извѣстны изъ сохранившихся фрагментовъ его рѣчи, не сов-

¹⁾ Memorab. I, 2, 64.

²⁾ Memorab. I, 2, 9 и др.

³⁾ Breitenbach, Xenoph. Memorabillen, Einleit. s. 5; Roquette, De Xenoph. vita, p. 68. 69.

⁴⁾ Тѣ мѣста „Меморабилій“, въ которыхъ называется Мелитъ (IV, 4, 4; IV, 8, 4), Диндорфъ и Шенкль считаютъ безъ всякаго основанія позднѣйшею вставкою

падаютъ вполнѣ съ тѣми обвинительными пунктами, которые имѣются въ виду въ „Меморабиліяхъ“. Поликрать ставилъ въ вину Сократу, что ученикомъ его былъ Алкивіадъ, а въ „Меморабиліяхъ“ обвинитель говоритъ, что учениками Сократа были *Критій* и Алкивіадъ ¹⁾). Поликрать считалъ Сократа разрушителемъ демократіи, такъ какъ онъ (т. е. Сократъ) хвалилъ Одиссея, обуздывающаго словомъ царей и наказывающаго толпу, въ „Меморабиліяхъ“ же читаемъ, что Сократъ, по обвинителю, толковалъ Гомера въ томъ смыслѣ, „будто поэтъ одобряетъ подвергать ударамъ плебеевъ и бѣдняковъ ²⁾“. Эта, повидимому, незначительная разница между обвинениями Поликрата и тѣмъ, что опровергается въ „Меморабиліяхъ“, имѣетъ громадное значеніе тамъ, гдѣ на основаніи скудныхъ данныхъ устанавливаютъ извѣстное предположеніе, и потому, естественно, она ослабляетъ достовѣрность самаго предположенія.

Въ доказательство своего тезиса о позднемъ происхожденіи „Меморабилій“ Іоэль ссылается на то, что „Меморабиліи“ предполагаютъ существованіе уже богатой сократической литературы, въ живомъ потокѣ которой они были написаны. Указаніе на обширную сократическую литературу Іоэль видитъ въ двухъ мѣстахъ „Меморабилій“, именно въ I, 4, 1 и IV, 3, 2. Впослѣдствіи мы будемъ имѣть случай остано- виться подробно на разъясненіи Мемораб. I, 4, 1, а теперь замѣтимъ только слѣдующее. Появленіе значительной сократической литературы вовсе не предполагаетъ истеченія со времени осужденія Сократа трехъ или четырехъ десятилѣтъ, какъ думаетъ Іоэль. Сократъ былъ личностью настолько оригинальною, онъ произвелъ такое глубокое впечатлѣніе на людей самаго различнаго склада и направленія и его смерть была полна такого высокаго героизма, что въ непродолжительномъ времени послѣ его осужденія могли появиться многочислен-

¹⁾ Мемораб. I, 2, 12.

²⁾ Мемораб. I, 2, 58.

ные рассказы о его жизни и учении, а особенно о его смерти. Не было бы такимъ образомъ ничего удивительнаго, если бы къ 393 г., т. е. къ предполагаемому нами времени написанія „Меморабилій“ о Сократѣ было написано уже немало. Но на такую обширную софратическую литературу въ разсматриваемомъ мѣстѣ „Меморабилій“ указаній нѣтъ. О той категоріи людей, пишущихъ о Сократѣ, которая здѣсь разумѣется, Ксенофонтъ говоритъ: $\omega\varsigma\ \epsilon\upsilon\omicron\iota\varsigma\ \gamma\rho\alpha\phi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$, а не— $\omega\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\ \gamma\rho\alpha\phi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$. Какъ вообще много было писано тогда о Сократѣ, Ксенофонтъ не сообщаетъ, но изъ дальнѣйшей его прибавки къ слову $\gamma\rho\alpha\phi\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ словъ $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ можно заключать, что Сократъ жилъ тогда еще на половину въ устномъ преданіи, и слѣдовательно письменная литература о немъ едвали тогда была уже значительна. Относительно втораго указаннаго мѣста „Меморабилій“, на которое ссылается Іовль, идутъ споры, слѣдуетъ ли здѣсь разумѣть письменныя, или же устныя сообщенія о Сократѣ. Целлеръ держится втораго пониманія этого мѣста, ничѣмъ, впрочемъ, его не аргументируя ¹⁾. Употребленный здѣсь глаголъ $\delta\iota\gamma\gamma\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ дѣйствительно какъ будто оправдываетъ это пониманіе. Если же толкованіе Целлера невѣрно, во всякомъ случаѣ выраженіе $\text{\AA}\lambda\lambda\omicron\iota\ldots\ \delta\iota\gamma\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\tau\omicron\iota$, или, по предполагаемому лучшему чтенію, $\delta\iota\gamma\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\tau\alpha\iota$ (ср. Мемораб. I, 4, 1) ²⁾, настолько неопредѣленно, что видѣть въ немъ указаніе на образовавшуюся въ то время уже богатую письменность о Сократѣ нѣтъ достаточнаго основанія.

Не могутъ быть приняты и тѣ психологическія основанія, какія приводитъ Іовль въ доказательство поздняго происхожденія „Меморабилій“. Разсматриваемое свое сочиненіе Ксенофонтъ заканчиваетъ такими словами: „Изъ тѣхъ, которые знаютъ, каковъ былъ Сократъ, всѣ, преданные добродѣтели, и теперь еще всегда чувствуютъ крайнюю тоску

¹⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 1, s. 87—88. Anmerk. 2.

²⁾ Breitenbach, Memorabilien, p. 193, Anmerk. 2.

по немъ, какъ человѣкъ весьма полезномъ въ стремленіи къ добродѣтели. Для меня онъ былъ такимъ, какимъ я его описалъ,—настолько благочестивымъ, что ничего не дѣлалъ безъ совѣта боговъ, настолько справедливымъ, что ни въ чемъ никому не повредилъ, напротивъ приносилъ величайшую пользу людямъ, обращающимся съ нимъ, настолько воздержнымъ, что никогда не предпочиталъ пріятное доброму, настолько разумнымъ, что не погрѣшалъ въ сужденіи, что добро и что зло... Онъ казался мнѣ такимъ, какой только можетъ быть человѣкъ самый лучший и счастливѣйшій. Если же кто не согласенъ съ этимъ, то пусть судить, сопоставивши съ сказаннымъ нравы другихъ людей¹⁾. Изъ этого мѣста видно, что Ксенофонтъ писалъ „Меморабилии“, кромѣ другихъ причинъ, еще по настоящему влеченію своего сердца,—въ силу той тоски о потерѣ Сократа, которую онъ чувствовалъ вмѣстѣ съ другими его друзьями. Ксенофонтъ не былъ такимъ сухимъ, черствымъ, бездушнымъ практикомъ, какимъ представляетъ его нашъ критикъ: военные подвиги должны были отойти у него на задній планъ, при воспоминаніи о пережитомъ въ молодые годы, когда онъ находился въ общеніи съ тѣмъ, кто имѣлъ такое сильное вліяніе на людей и въ частности на него самого, кто всегда казался ему человѣкомъ самымъ лучшимъ и счастливѣйшимъ. Поэтому, если вращаться, подобно Іоэлю, въ области предположеній, то гораздо вѣроятнѣе думать, что, поселившись въ Скиллунтѣ, Ксенофонтъ посвятилъ первые свои литературные досуги воспроизведенію идеального для него образа его учителя; возстановить этотъ образъ было для него нравственною потребностью, и потому Сократъ болѣе, конечно, занималъ его, чѣмъ интересуется онъ насъ. Ксенофонтъ былъ усерднымъ ученикомъ Сократа до 401 г., когда онъ, по предложенію стараго своего друга Проксена, отправился въ Азію и принялъ участіе въ походѣ Кира Млад-

¹⁾ Memorab. IV, 8, 11.

шаго. Но на этотъ важнѣйшій шагъ въ своей жизни Ксенофонтъ рѣшился, испросивши только совѣта своего учителя, что ясно говоритъ о внутреннемъ тѣснѣйшемъ общеніи между нимъ и Сократомъ¹⁾. Намѣреніе его принять участіе въ походѣ Кира само по себѣ не вызвало неудовольствія Сократа, но только послѣдній, благоразумно опасаясь, чтобы это участіе не навлекло на Ксенофонта негодованія со стороны соотечественниковъ, сказалъ ему обратиться за совѣтомъ къ дельфійскому оракулу. Вина Ксенофонта, на что указалъ ему Сократъ, заключалась въ томъ, что онъ поставилъ оракулу не тотъ вопросъ, какой слѣдовало предложить, именно, онъ спрашивалъ, какому богу нужно молиться, чтобы задуманное предпріятіе его окончилось благополучно, тогда какъ на самомъ дѣлѣ необходимо было прежде спросить, хорошо ли, или нѣтъ само его предпріятіе,—слѣдуетъ ли избрать задуманное рѣшеніе, или оставить²⁾. Рвеніе, такимъ образомъ, отправиться въ Азію и тамъ искать счастья Ксенофонтъ, дѣйствительно, обнаружилъ большое, но это не значить, что бесѣды учителя мало его интересовали: вліяніе на него Сократа было несомнѣнное. Кромѣ извѣстной сократической трилогіи, т. е. „Меморабилій“, „Икономика“ и „Пира“, духъ сократовскихъ бесѣдъ лежитъ и на нѣкоторыхъ другихъ сочиненіяхъ Ксенофонта, особенно на „Киропедіи“, гдѣ Ксенофонтъ, выходя изъ

¹⁾ Cp. Th. Klett, Sokrates nach den Xenoph. Memorabilien, Programm. Leipzig, 1893, S. 12.

²⁾ Объ этомъ фактѣ изъ своей жизни Ксенофонтъ сообщаетъ намъ въ „Анабазисѣ“: III, 1, 4—7. Диогенъ Лаэртій только сокращаетъ показаніе самого Ксенофонта: Πρόξενος.... ἐν Σάρδεσι διατρίβων παρὰ τῷ Κίρῳ, ἐπεμψεν εἰς Ἀθήνας ἐπιστολὴν Ξενοφῶντι, καλῶν αὐτὸν ἵνα γένηται Κίρῳ φίλος· ὁ δὲ τὴν ἐπιστολὴν δεικνύει Σωκράτει, καὶ σύμβουλον ἤρειτο. καὶ ὅς ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς Δελφοὺς χρῆσόμενον τῷ θεῷ. πείθεται Ξενοφῶν ἤκει παρὰ τὸν θεόν· πονθάνεται, οὐχὶ εἰ χρή ἀπίνειν πρὸς Κῆρον, ἀλλ' ὅπως. ἐφ' ᾧ καὶ Σωκράτης αὐτὸν ἠτιᾶτο μὲν, συνεβούλευσε δὲ ἐξελθεῖν (II, 49—50. p. 114. 115).

началь сократовой философии, желалъ нарисовать, въ лицѣ Кира Старшаго, образъ идеальнаго правителя¹⁾.

Не имѣетъ, наконецъ, убѣдительности и ссылка Іоэля въ данномъ случаѣ на патріотическій тонъ „Меморабилій“²⁾. Какъ извѣстно, афиняне приговорили Ксенофонта къ изгнанію, а затѣмъ этотъ приговоръ надъ нимъ былъ отмѣненъ. Когда случилось то и другое и по какой причинѣ, опредѣлить точно нельзя, потому что самъ Ксенофонтъ въ своихъ сочиненіяхъ ничего не сообщаетъ намъ о причинѣ и времени этихъ фактовъ изъ своей жизни, а здѣсь мы должны довольствоваться свидѣтельствами сравнительно позднихъ писателей. Павзаній говоритъ, что Ксенофонтъ былъ изгнанъ своими соотечественниками за то, что принялъ участіе въ походѣ Кира противъ расположеннаго къ афинянамъ персидскаго царя, т. е. Артаксеркса³⁾. Но это свидѣтельство съ полнымъ правомъ подвергается сомнѣнію, такъ какъ о благорасположенности персидскаго царя къ афинянамъ не можетъ быть рѣчи раньше мѣропріятій Конона и заключенія греческаго союза противъ Спарты, т. е. раньше 396 или 395 г.⁴⁾. Другіе древніе писатели говорятъ объ изгнаніи Ксенофонта не такъ опредѣленно, какъ Павзаній. Діо Хризостомъ передаетъ, что Ксенофонтъ былъ изгнанъ за свое участіе въ походѣ Кира;

¹⁾ Ср. Zeller, Die philosophie d. Griechen, II, 1, s. 202; Ueberweg, Grundriss d. Philosophie, Berlin, 1886, I, s. 116; Krohn, Sokrates und Xenophon, s. 61 ff.; Pauly, Real-Encyklop. VI, 2, s. 2792; Веберъ, Всеобщая исторія, пер. Андреева, Москва, 1886, т. II, стран. 763.

²⁾ Іоэль не указываетъ, гдѣ онъ усматриваетъ въ „Меморабиліяхъ“ патріотическій тонъ. Вѣроятно, онъ разумѣетъ такія мѣста „Меморабилій“, какъ III, 5, или III, 7 и др.

³⁾ Pausan. V, 6, 4: ἐδωχθη ὁ Ξενοφῶν ὑπὸ Ἀθηναίων ὡς ἐπὶ βουλῇ τῶν Πέρσων σφίσιν εἶναι ὄντα στρατείας μετασχὼν Κόρυς πολωτάτῳ τοῦ δήμου.

⁴⁾ G Grote, Histoire de la Grèce, v. XII, p. 210. 211; Roquette, De Xenophontis vita, p. 19; Redundtz, Xenoph. Anabasis, Einleit. s. 50, Anmerk. 111.

по свидѣтельству Діогена Лаэртія, изгнаніе Ксенофонта вызвано было его привязанностью къ Киру ¹⁾. Имѣя въ виду эти одинаково неясныя свидѣтельства и сопоставляя ихъ съ показаніемъ, находящимся въ „Анабазисѣ“, что во время прибытія къ Севоу Ксенофонтъ еще не былъ изгнанъ ²⁾, многіе изслѣдователи относятъ приговоръ объ изгнаніи Ксенофонта къ веснѣ 399 г., когда Ксенофонтъ передалъ приведенныя имъ войска спартанскому полководцу Оимброну (Θιμπρόν) ³⁾. Но болѣе вѣроятнымъ является второе мнѣніе, что Ксенофонтъ былъ осужденъ на изгнаніе послѣ битвы при Коронѣѣ (394 г.), гдѣ онъ сражался въ рядахъ враговъ своихъ соотечественниковъ ⁴⁾. Мнѣніе это опирается на словахъ Діогена Лаэртія,

¹⁾ Dion Chrys. 8, 1. Ξενοφῶν ἔφυγε διὰ τὴν μετὰ Κίρου στρατείαν.—
Діогенъ Лаэртскій приводитъ такую апаграмму о Ксенофонтѣ:

Εἰ καὶ σε Ξενοφῶν Κραναοῦ Κέχροπός

τε πολίται

Φεύγειν κατέγων, τοῦ φίλου

χάριν Κίρου.

Ἀλλὰ Κόρινθος ἔδεχτο φιλό-

ξενος, ἣ σὺ φιληδῶν

Οὕτως ἀρέσκη, καὶθι καὶ μέ-

νειν ἔγνως (II, 58; p. 120).

Въ основѣ проведенныхъ свидѣтельствъ Діо Хризостова и Діогена Лаэртія лежатъ, безъ сомнѣнія, слова „Анабасиса“: ὁ Σωκράτης ὑποπτεύσας μὴ τι πρὸς τῆς πόλεως ὑπείκτιον εἶη Κόρυφ φίλον γενέσθαι... (III, 1, 5).

²⁾ Anab. VII, 7, 57

³⁾ Krüger, Historisch philol. Studien, Berlin, 1851, Bd. II, s. 276, 277 ff; Schenkl, Xenoph. Studien, I, s. 639; Pauty, Real-Encyklop. VI, 2, s. 2791; Redantz, Xenoph. Anabasis, Einleit. s. 50—51, Anmerk. 111; Манассѣи, Исторія классическаго періода греч. литературы, 2, стран. 237.

⁴⁾ Grote G, Histoire de la Grèce, v. XIII, p. 210; Zeller, Die Philosophie d. Griechen, II, 1, s. 199; Веберъ, Всеобщая исторія, т. 2, стран. 763; Wilamowitz Mollendorf, Antigonos von Karystos в Philol. Untersuchungen herausg. v. Kiessling, Berlin, 1881, II, 4, s. 334; Roquette, De Xenoph. vita, p. 20. Изъ болѣе раннихъ изслѣдователей этого взгляда держались Нибуръ, Дегреть. — Мнѣніе Николая (Jahrb. für Phil. 1864, s. 811) и Реданца (Xenoph.

который въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что Ксенофонтъ былъ осужденъ афинянами, по приходѣ къ Агезилаю, за свою привязанность къ спартамцамъ¹⁾. Отмѣненіе приговора надъ Ксенофонтомъ большинство изслѣдователей относятъ къ тому времени, когда афиняне вступили въ союзъ съ Спартою въ борьбѣ противъ еивянъ, при чемъ, по мнѣнію однихъ, это отмѣненіе могло произойти до битвы при Мантинѣѣ или послѣ нея, а по мнѣнію другихъ отмѣна приговора послѣдовала около 369—367 г.²⁾ Хотя, такимъ образомъ, наиболѣе вѣроятно, что Ксенофонтъ былъ осужденъ на изгнаніе за свою привязанность къ Спартѣ, а потому получилъ амнистію послѣ перемѣны отношеній афинянъ къ лакедемонянамъ, тѣмъ не менѣе нельзя считать его врагомъ отечества, „дурнымъ гражданиномъ“, „ренегатомъ“. Любовь къ Спартѣ, ея государственному устройству Ксенофонтъ раздѣлялъ вмѣстѣ съ другими учениками Сократа; эта любовь особенно отличала Платона, какъ видно изъ многихъ его сочиненій, преимущественно же „Республики“. Объ афинской демократіи Ксенофонтъ отзывался неодобрительно и въ „Меморабіліяхъ“³⁾. Если вѣрно предположеніе, что приговоръ объ изгнаніи Ксенофонта былъ отмѣненъ только послѣ битвы при Мантинѣѣ, то мы имѣемъ ясное до-

Анабасис, Einleit. s. 51, Anmerk. 111), что Ксенофонтъ былъ простымъ зрителемъ коронейской битвы, которую впоследствии, какъ извѣстно, онъ описалъ (Hell. IV, 3, 15)—но не принималъ въ ней, будто, участія, мало вѣроятно, особенно если принять во вниманіе показаніе Плутарха (Agesil. с. XVIII: παρ' ἑν αὐτός, т. е. Ксенофонтъ τῷ Ἀγησίλαῳ συναγωνίζομενος) и самого Ксенофонта (Анаб V, 3, 6).

¹⁾ Diog. Laert. II, 51 (p. 115): παρ' ὃν καὶ τὸν (т. е. послѣ прихода къ Агезилаю) ἐπὶ Λακωνισμῷ φεγγὺν ὅπ' Ἀθηναίων καταγνώσθη.

²⁾ Перваго мнѣнія держится напр. Целлеръ (Die Philosophie d. G. II, 1, s. 199), втораго — Ибергеръ (Geschichte d. Philosophie, I, s. 116), Веберъ (Всеобщая исторія, т. 2, стран. 761), Беръ (Pauly, Real-Encyklop. VI, 2, s. 2792), Рокетъ (De Xenoph. vita, p. 30), Редантъ (s. 52).

³⁾ Memorab. III, 7, 5—7.

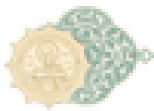


казательство дружественнаго отношенія нашего писателя къ своимъ соотечественникамъ и до его амнистіи, такъ какъ Ксенофонтъ, какъ извѣстно, послалъ сражаться при Мантинѣ двухъ своихъ сыновей, изъ которыхъ одинъ—Гриллъ былъ убитъ, при чемъ смерть его была воспроизведена на одной изъ картинъ, которыя видѣлъ Павзаній въ афинскомъ Акрополѣ.

Такимъ образомъ, если Іоэль всячески желаетъ отнести происхожденіе „Меморабилій“ къ болѣе позднему времени, чтобы вслѣдствіе этого ксенофоновскія „фикціи“ въ „Воспоминаніяхъ“ о Сократѣ явились для каждаго, по его мнѣнію, яснѣе и понятнѣе, то въ этомъ случаѣ, какъ видно, онъ совершенно неправъ.

Д. Богдашевскій.

(Продолженіе будетъ).



МОИ ВСТРѢЧИ СЪ АБИССИНЦАМИ ВЪ ІЕРУСАЛИМѢ.

(Изъ воспоминаній путешественника въ св. Землю).

Въ первый разъ я повстрѣчался съ абиссинцами въ св. градѣ въ 1879 г. Когда въ этомъ году я прибылъ въ Іерусалимъ, то приснопамятный начальникъ Русской Православной миссіи, о. архимандритъ Антонинъ поручилъ іеродіакону миссіи В... быть моимъ путеводителемъ на первыхъ порахъ моего странствованія въ св. градѣ. 10-го іюля, въ день памяти пр. Антонія Печерскаго—день досточтимый для жителя града Кіева, іеродіаконъ В... рано утромъ провелъ меня въ Храмъ Гроба Господня. Съ сего Святаго мѣста и подобало начать поклоненіе въ Іерусалимѣ. Священные минуты, когда я въ первый разъ узрѣлъ Голгоѳу и пещеру Гроба Господня, будутъ для меня незабвенными минутами въ моей жизни. Къ полудню я окончилъ поклоненіе святынь Храма Гроба Господня. Іеродіаконъ В... любезно предложилъ мнѣ познакомить меня съ тѣми историческими мѣстами внутри и внѣ Храма Гроба Господня, которыя принадлежатъ *инославнымъ* исповѣданіямъ. Мы осмотрѣли капеллы католиковъ, престолы армянъ и коптовъ и храмъ абиссинцевъ. Сей послѣдній находился внѣ стѣнъ Храма Гроба Господня, непосредственно примыкая къ восточной стѣнѣ сего св. храма. „Мы у абиссинъ“, сказалъ іерод. В..., когда, вышедши изъ обширнаго Храма Гроба Господня и обогнувъ храмъ Гол-

гомы, мы мимо развалинъ рыцарскихъ сооруженій „Храмовниковъ“ и мимо Аврааміева монастыря поднялись по узкому проходу на наружную площадку предъ алтарной стѣной Храма Гроба Господня.—Какая первобытная простота, какая бѣдность и убожество!—невольно вырвалось у меня изъ груди, когда я взглянулъ на эту абиссинскую обитель. Храмъ ихъ, точно гнѣздо ласточки, прилѣпился къ наружной стѣнѣ Храма Гроба Господня... Храмъ ихъ, какъ и гнѣздо ласточки, былъ слѣпленъ изъ необожженной глины. Это скорѣе малая часовня, а не храмъ. Внутри—иконы самой простой иконописи. Иконостаса нѣтъ. Къ стѣнѣ приставленъ столъ—это и есть престолъ. Священныя одежды изъ простой крапанины. Предъ входомъ въ храмъ, на площадкѣ, глубокой старецъ, въ одеждѣ изъ верблюжей шерсти, очищаль отъ сора зерна пшеницы. Это былъ игуменъ монастыря, трудившійся для братской пекарни. На противоположащей сторонѣ площадки ютилось нѣсколько мазанокъ, тоже изъ необожженной глины. Это женскій абиссинскій монастырь. Посѣтилъ я и сей монастырь. Его населяло нѣсколько старицъ. Онѣ не были людьми отъ міра сего. Это были скорѣе видѣнія изъ загробнаго міра: такъ онѣ были изсушены и измождены постомъ и бдѣніемъ. Подъ открытымъ небомъ онѣ готовили свою трапезу. Запахъ ихъ похлебки не возбуждалъ аппетита.

Среди многочисленной братіи мужскаго абиссинскаго монастыря башелся одинъ діаконъ, говорившій по-русски. Это былъ діаконъ Михайлъ, экономъ монастыря. Онъ попросилъ насъ зайти въ его келлію. Конечно, я охотно зашелъ. Болѣе примитивнаго жилища мнѣ не приходилось видѣть. Началось угощеніе. Алкалъ я изрядно. Нашъ хлѣбосольный хозяинъ принесъ намъ горячую лепешку. Тарелокъ у него не было. Лепешку онъ положилъ на кружель, сплетенный изъ соломы. Соль подаль смѣшаную съ перцемъ—это по восточному вкусу. Купилъ онъ и мѣстнаго вина—„командеріи“. Мы испили здравицу и укрѣпились. А были очень голодны и утомлены.

Встрѣча съ абиссинскимъ діакономъ Михайломъ впоследствии мнѣ сослужила добрую службу. Въ лицѣ его я имѣлъ усерднаго и недорогого проводника. Я видѣлся съ нимъ почти каждый день. Онъ меня водилъ и по окрестностямъ св. града. Съ нимъ я спускался и въ „подземный Іерусалимъ“. Онъ мнѣ сопровождалъ и въ древнія жилища мертвыхъ—въ *царскія погребальныя пещеры*, въ пещеры съ именемъ *Судей* и многія другія мѣста св. града. Онъ очень любилъ слушать, когда на какомъ-либо осматриваемомъ нами историческомъ мѣстѣ я читалъ по Библіи повѣствованіе, относящееся къ сему мѣсту. Когда, по окончаніи дневнаго путешествія, я угощалъ его въ своей квартирѣ чаемъ, онъ говорилъ мнѣ: я очень желаю побывать въ Россіи...

Желаніе абиссинскаго діакона Михаила—посѣтить Россію—исполнилось, но при обстоятельствахъ, нѣсколько запутанныхъ. Онъ вмѣстѣ съ абиссинскимъ іеромонахомъ,—кажется, Іоанномъ по имени,—очутился, по всей вѣроятности неожиданно для себя, въ томъ кружкѣ Апинова, который заявлялъ себя въ качествѣ абиссинскихъ уполномоченныхъ. И вотъ, сверхъ чаянія, я встрѣтилъ діакона Михаила въ Кіевѣ, когда части кружка Апинова возвращались изъ нашей столицы къ мѣстамъ прежняго своего жительства. Возвращаясь изъ С.-Петербурга чрезъ Кіевъ въ Іерусалимъ, діакономъ Михайлъ посѣтилъ въ Кіевѣ и мое жилище. По старой памяти я его угостилъ русскимъ чаемъ.

Въ прошломъ 1894-мъ году Богъ благословилъ мнѣ вторично поклониться великой святынѣ св. града. Не прошло и двухъ дней послѣ моего пріѣзда туда, какъ абиссинскій діакономъ Михайлъ разыскалъ меня и посѣтилъ въ занимаемомъ мною номерѣ на Палестинскихъ постройкахъ. Абиссинецъ видимо постарѣлъ, одряхлѣлъ и палъ духомъ. „Что съ тобой?“—спросилъ я его. „Меня постигло тяжкое горе“. „Какое?“—„Меня выгнали изъ Іерусалимскаго абиссинскаго монастыря. Я старъ и немощенъ. Я скоро умру. Меня оста-

вать безъ погребенія. И русскіе чуждаются меня“. Изъ разсказовъ старика оказалось, что спутникъ его въ Россію въ составѣ Апиновскаго кружка, упомянутый выше іеромонахъ Іоаннъ, по возвращеніи Абиссинцевъ въ Іерусалимъ, наклеветалъ на простеца Михаила, яко-бы сей послѣдній отрекся отъ своей абиссинской вѣры. Предъ своимъ выѣздомъ изъ Іерусалима я словесно просилъ въ нашей миссіи, чтобы на случай приближенія часа смертнаго не лишили стараго абиссинца Михаила исповѣди и причастія св. таинъ. Сіи св. таинства дали-бы основаніе похоронить Михаила по чину православной Церкви. Это было-бы поучительно для іерусалимскихъ абиссинцевъ, такъ жестоко поступившихъ съ своимъ виновнымъ собратомъ.

Въ послѣднее время абиссинская колонія въ Іерусалимѣ замѣтно развилась и количественно и качественно. Года три тому назадъ абиссинцы построили себѣ новый храмъ въ св. градѣ. Храмъ сей каменный, довольно изящной народной абиссинской архитектуры. Форма его—круглая, вродѣ храма у насъ въ Кіевѣ на Аскольдовой могилѣ. Но абиссинскій храмъ гораздо выше по своему корпусу. Построенъ онъ въ предмѣстьи Іерусалима, въ такъ называемомъ „Новомъ Іерусалимѣ“, т. е. за стѣнами древняго града.

Какое внутреннее украшеніе новаго абиссинскаго храма?—Онъ представляетъ собою полную противоположность тому старому храму, который въ видѣ гнѣзда ласточки прилѣпился къ Храму Гроба Господня. Здѣсь видна и позолота и обиліе новыхъ иконъ. Иконостасовъ, видно, не знаютъ въ Абиссинской церкви. Ихъ храмы, по ихъ взгляду, должны воспроизводить Ветхозавѣтную сканію. Мѣсто для священнодѣйствія устроено въ новомъ храмѣ посрединѣ храма. Оно обставлено иконами и затянута парчей. На абиссинскомъ богослуженіи я не присутствовалъ, но пріѣхавшій съ послѣднимъ абиссинскимъ посольствомъ въ Россію о. архимандритъ

Ефремъ говорилъ мнѣ, при встрѣчѣ въ Петербургѣ, что у нихъ 14 отдѣльныхъ чиновъ литургій. Надо полагать, что богослуженіе ихъ главнымъ образомъ состоитъ въ чтеніи псалтири и молитвъ изъ *рукописныхъ* ихъ богослужебныхъ книгъ. Я и прежде еще замѣтилъ, что большинство абиссинцевъ всегда носятъ при себѣ свой мѣшокъ съ богослужебными книгами и держать въ рукѣ большой дорожный посохъ, по срединѣ котораго есть желѣзный крючекъ, въ видѣ вѣшалки. Іерусалимскіе абиссинцы во время поста любятъ странствія на Іорданъ. Когда наступаетъ часъ молитвы, по ихъ уставу, они вонзаютъ свой посохъ въ землю, на крючекъ вѣшаютъ мѣшокъ съ книгами, вынимаютъ одну изъ таковыхъ и начинаютъ читать. Молитвенныя бдѣнія у абиссинцевъ очень продолжительны. Таково должно быть и ихъ богослуженіе.

Чистота нравовъ у абиссинъ заслуживаетъ всякой похвалы. Они истинные постники. О роскоши въ одеждѣ они не заботятся. Ихъ одежда состоитъ изъ длинной черной власяницы, чернаго клобука на головѣ и грубыхъ башмаковъ на ногахъ. Въ рукахъ посохъ, черезъ плечо—мѣшокъ съ книгами.

Я въ прошломъ году каждый почти день встрѣчалъ абиссинцевъ за божественной службой въ Троицкомъ соборѣ въ нашей русской миссіи въ Іерусалимѣ. За всенощной и литургіей они большею частію занимаютъ мѣсто на паперти собора. Здѣсь, вынувъ изъ своего мѣшка свою богослужебную книгу, они большую часть службы читаютъ эту книгу. На паперти соборной они не отказываются и отъ полученія подаванія. Здѣсь встрѣчались и абиссинскія женщины. Цвѣтъ лица ихъ, какъ и у всѣхъ абиссинцевъ, почти черный.

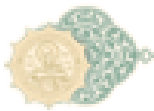
Въ чемъ состоитъ вѣра абиссинъ?—Евангельскую проповѣдь къ нимъ о Христѣ Искупителѣ принесъ тотъ Еѳіопскій вельможа, котораго крестилъ св. апостолъ Филиппъ (Дѣян. VIII, 26—40). Отъ вселенской Церкви они отдѣлились послѣ 4 вселенскаго Собора, осудившаго *монофизизмъ*.



тошъ. Они не чуждаются нѣкоторыхъ и ветхозавѣтныхъ обрядовъ. Они люди простые и вѣрующіе.

Несомнѣнно, что Абиссинія теперешняя представляетъ широкое поле для миссіонерской дѣятельности нашей Православной Церкви и поле благодатное...

Протоіерей *Кл. Хоменко.*



ИЗЪ ЗАГРАНИЧНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ.

Вопросъ о соединеніи церквей, затронутый послѣдними энцикликами папы Льва XIII, не могъ не вызвать въ католическихъ кругахъ интереса къ православной Церкви въ Россіи. Католическая печать, весьма живо заинтересованная униєю, должна была такъ или иначе отозваться на вопросъ объ униіи съ Римомъ и церкви Русской. Считаемо не лишнимъ познакомить читателей нашего журнала съ взглядами на Русскую церковь, которые можно встрѣтить среди современныхъ западныхъ католиковъ. „Церковь Русская,—говоритъ одинъ изъ органовъ католическаго духовенства во Франціи,—безспорно является одною изъ самыхъ важныхъ церквей *восточнаго*, или, болѣе точно,—*греческаго обряда*, какъ по числу своихъ членовъ, такъ и по вліянію, оказываемому ею на всѣ другія отрасли церкви того же самаго обряда, съ которыми она находится въ единеніи вследствие единства догматовъ, литургическихъ обрядовъ и дисциплины, хотя съ точки зрѣнія іерархіи и церковнаго управленія между ними нѣтъ никакой связи. Въ виду этой важности Церкви Русской, въ виду огромнаго вліянія, которое она оказываетъ на всѣ другія восточныя церкви, какъ ихъ покровительница, церковь Русская должна привлекать особенное вниманіе всѣхъ тѣхъ, которые заинтересованы вопросомъ о соединеніи церквей. Если бы Россія, или церковь Русская,—что одно и то же,—соединилась съ церковью Римскою, то это произвело бы въ другихъ восточныхъ церквахъ такое потрясеніе, что онѣ не могли бы

долго противиться уніи. Правда, онѣ могутъ и сами по себѣ осуществить воссоединеніе съ Римомъ, даже если бы Россія и упорствовала въ своемъ отдѣленіи отъ католической церкви; но онѣ несомнѣнно присоединятся къ Риму, если Россія подастъ имъ примѣръ“. Затѣмъ авторъ этой статьи дѣлаетъ замѣчаніе, что церковь Русская въ періодъ своего происхожденія была въ единеніи съ Римомъ, потому что въ то время еще не произошло окончательнаго разрыва между Востокомъ и Западомъ (Константинополемъ и Римомъ),—этотъ разрывъ авторъ относитъ только къ половинѣ XI вѣка. Вражда къ Риму была внесена въ русскую церковь Константинополемъ: послѣдній же былъ причиною ея развитія до степени ненависти. Воспитанная въ этой враждѣ Русь осталась враждебною Риму и послѣ того, какъ Константинополь утратилъ свое вліяніе (послѣ XV в.). Такъ дѣло осталось до новаго времени, т. е. до времени введенія въ Русской церкви синодальнаго управленія... Въ синодальномъ управленіи Русской церкви авторъ видитъ не что иное, какъ цезаре-папизмъ, который, по его мнѣнію служитъ источникомъ всѣхъ несчастій Русской церкви. Послѣ краткаго очерка, говорящаго о современномъ устройствѣ церкви русской, авторъ статьи переходитъ къ характеристикѣ литургіи русской церкви, причемъ очеркъ современнаго положенія церкви русской заключается словами: „Въ то время, какъ простой народъ склоняется къ сектантству, общество высшее (въ Россіи) ищетъ возможности применить или къ протестантству или къ католицизму, такъ что даже русскіе писатели“,—якобы,—„не затрудняются заявлять, что только половина православнаго населенія принадлежитъ къ церкви официальной и притомъ только по имени, по внѣшности“. Разсужденія автора о литургіи заканчиваются словами: „Что въ литургіи русской есть много сходства съ литургіями греческими, восточными и латинскими,—это естественно въ виду ихъ первоначальнаго тождества“. **Касательно церковной дисциплины въ церкви русской, какъ и**

въ другихъ церквахъ восточныхъ, авторъ говоритъ, что въ нихъ сохранилось гораздо больше сходства съ древнею практикою, чѣмъ въ церкви латинской. То же нужно сказать и о множествѣ обрядовъ. Но заявивъ объ этомъ, авторъ спѣшить подыскать и оправданіе этому въ томъ, что всѣ отступленія отъ древней практики въ этомъ отношеніи были одобрены св. престоломъ, и прибавляетъ, что св. престолъ допустилъ возможность всѣмъ этимъ отступленіямъ оставаться въ церквахъ греческихъ и въ церкви латинской неизмѣнными... Переходя къ вопросамъ догматическаго характера, авторъ заявляетъ, что „трудно опредѣлить точныя границы между церковью латинскою и русскою въ догматическомъ отношеніи, потому что разности между ними ни съ той ни съ другой стороны никогда не были предметомъ ясныхъ опредѣленій“. Съ другой стороны, церковь латинская, будто бы, никогда формально не осуждала церковь русскую и не составляла оффиціального списка заблужденій, которыя необходимо ей приписать. То же нужно сказать и наоборотъ о церкви русской по отношенію къ латинству, такъ что оффиціально эти двѣ церкви нераздѣлены одна отъ другой однимъ или нѣсколькими пунктами вѣроученія. Затѣмъ, основываясь на нѣкоторыхъ словахъ г. Оберъ-прокурора св. Синода К. П. Побѣдоносцева, взятыхъ изъ одного англійскаго журнала, авторъ говоритъ, что съ точки зрѣнія представителей церкви русской главенство верховнаго первосвященника въ сущности есть единственная вѣроисповѣдная разность между церковью русскою и церковью латинскою. То же самое авторъ видитъ и въ томъ фактѣ, что при воссоединеніи униатовъ съ церковью русскою послѣдняя не гребовала отъ униатовъ отреченія отъ какихъ-нибудь догматовъ, а желала только отторгнуть ихъ изъ-подъ власти папы. Но основываясь на словахъ автора брошюры: „Схизматична ли Россія?“—авторъ статьи, излагаемой нами, говоритъ, что богослужебныя книги русской церкви со всею очевидностію говорятъ въ пользу латинской церкви, утверж-

дая догматъ главенства папы непререкаемо. Послѣ указанія своимъ читателямъ на нѣкоторыя обряды и особенности въ практикѣ церкви русской, авторъ статьи приходитъ къ тому заключенію, что для воссоединенія церкви русской съ латинскою нѣтъ никакихъ препятствій, если только дѣло единенія будетъ вестись на религіозной почвѣ. Совсѣмъ иначе представляется автору вопросъ объ единеніи православія съ латинствомъ, когда онъ разсматриваетъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія управленія русскою церковію. На основаніи неправильно понимаемыхъ на западѣ выраженій „Регламента“, авторъ приходитъ къ тому выводу, что церковь русская стоитъ въ полной зависимости отъ государственной власти; поэтому онъ рѣшительно заявляетъ, что унія русской церкви съ латинскою не можетъ осуществиться безъ вмѣшательства въ это дѣло правительства. Отсюда естественный выводъ тотъ, что католичеству необходимо позаботиться внушить русскому правительству ту мысль, что разъединеніе съ Римомъ служить главнымъ (?) препятствіемъ къ возрастанію величія и преуспѣянія Россіи, что, наоборотъ, только унія съ Римомъ можетъ дать Россіи новую силу, которая необходима для блага входящихъ въ составъ ея народовъ. Но осуществленіе уніи невозможно до тѣхъ поръ, пока русское правительство будетъ разсматривать католическую церковь, какъ въполнѣ враждебное русской церкви учрежденіе. Народъ русскій религіозенъ, но онъ совершенно не знаетъ о религіозныхъ разногласіяхъ, а потому совершенно не трудно будетъ ему признать папу главою церкви. Этотъ народъ въ простотѣ своего сердца признаетъ всѣ догматы, признаваемые католиками, и если правительство захочетъ признать унію, то народъ этого даже не замѣтитъ (!?) Что касается русскаго клира, то онъ сознательно уже удаляется отъ своихъ прежнихъ протестантскихъ тенденцій, которыя были замѣтны къ немъ немного раньше; конечно, этотъ клиръ сознательно пойдетъ туда, куда пойдетъ его царь, такъ что въ сущности дѣло уніи съ Ри-

мощь, по мнѣнію автора, зависитъ исключительно отъ Русскаго царя.—Изъ всѣхъ приведенныхъ разсужденій видно, что авторъ этой статьи мало знакомъ съ Православною русскою церковію и въ частности съ вопросомъ объ отношеніи ея къ государству. Что касается его разсужденій о православіи народа, то приходится изумляться разпорѣчивости этихъ разсужденій. Если бы онъ обратилъ вниманіе на исторію вопроса о воссоединеніи церквей, затѣмъ на исторію происхожденія синодальнаго управленія въ Россіи и затѣмъ на происхожденіе и распространеніе русскихъ сектъ и ихъ взаимоотношеніе и отношеніе къ православію, то онъ увидѣлъ бы, что русскій народъ соотѣмъ не такъ пассивно относится къ дѣламъ вѣры и церкви, какъ это представляетъ авторъ. Исторіи возникновенія русскаго раскола—старообрядчества какъ нельзя болѣе ясно показываетъ, что нельзя незамѣтно для народа совершить какую бы то ни было религіозную реформу въ Россіи. Правда, та же исторія показываетъ, что русскій народъ еще не высоко стоитъ въ отношеніи къ просвѣщенію вообще и религіозному въ частности, но это еще не доказываетъ, будто народъ не способенъ усвоить той важной перемѣны, которая должна произойти съ введеніемъ уніи. Прежде всего вниманіе народа постарайтесь обратить на это тѣ же сектанты, которымъ авторъ излагаемой статьи приписываетъ столь большое значеніе въ русской жизни, и они не замедлятъ это сдѣлать въ видахъ прозелитизма среди православныхъ христіанъ въ пользу своихъ сектъ. Наконецъ, и само духовенство русское не можетъ скрыть отъ народа никакой религіозной перемѣны, да и не должно скрывать отъ него всѣхъ болѣе или менѣе важныхъ перемѣнъ въ отношеніяхъ между латинствомъ и православіемъ. Русскій катихизисъ не допускаетъ никакихъ исключеній въ догматахъ вѣры и въ цѣломъ видѣ передаетъ христіанское вѣроученіе, такъ что въ жизни русскаго народа невозможны такіе факты, чтобы та или другая истина, такое или иное ученіе были удержаны,

были обойдены молчаніемъ, какъ это дѣлается съ догматами католицизма, изъ которыхъ послѣдній по времени происхожденія (о непогрѣшимости папы), кажется, еще и до настоящаго времени не раскрытъ вполне предъ глазами народныхъ массъ и не введенъ въ катихизисы.

Въ то время, какъ римская курія направляетъ все усилія къ тому, чтобы устроить воссоединеніе церквей подъ главою римскаго епископа, среди протестантовъ дѣлаются попытки къ религіозному единенію разныхъ обществъ посредствомъ устраненія тѣхъ или другихъ особенностей въ различныхъ вѣроисповѣданіяхъ. Уніонисты разнаго рода нисколько не стѣсняются даже тогда, когда приходится пожертвовать основными истинами христіанства, т. е. отрицать самое христіанство. Къ числу такого рода попытокъ относится, между прочимъ, франкмасонство. Тайнственность, которою окружено существованіе этого общества, дѣйствуетъ обаятельно на многихъ, и многіе представители различныхъ сектъ вступаютъ въ масонскія ложи, не зная сущности масонства. Это обстоятельство побудило американскую религіозную печать обратить вниманіе на отношеніе масонства къ христіанству и вступить съ масонствомъ въ полемику. Оказывается, что франкмасоны совершенно индифферентно, а въ большинствѣ случаевъ и прямо враждебно относятся къ имени І. Христа. Одинъ изъ „братьевъ“ (франкмасоновъ) прямо заявляетъ, что основныя положенія франкмасонства противорѣчатъ ученію христіанства. Поэтому всякій членъ братства, призывающій имя І. Христа, уклоняется отъ масонскаго характера молитвы и обычныхъ ея формъ. Нельзя поэтому допустить, чтобы въ собраніи франкмасонской ложи что нибудь дѣлалось или что-нибудь говорилось такое, что можетъ „оскорбить братьевъ арабовъ, іудеевъ или турокъ“. Почти такое же заявленіе встрѣчается въ постановленіи собранія франкмасонской ложи въ штатѣ Георгія (Георгинѣ) именно: „Ни одинъ франкмасонъ изъ іудеевъ, магометанъ или деистовъ не долженъ быть оскорбляемъ молитвою къ Богу во имя І. Христа“. Масонскій

журналь „The mystic Star“, обсуждая рѣчь одного изъ ораторовъ, говоритъ: „Мы сожалѣемъ, что братъ нашъ употребилъ выраженіе: *Iesusъ Христосъ Спаситель людей*. Это выраженіе сектантское и не согласуется съ содержаніемъ его рѣчи,—вообще весьма хорошей. Вѣдь и десятая часть его слушателей въ это не вѣрять, именно всѣ универсалисты, спириты и евреи. Если бы всѣ невѣрующіе во Христа, какъ Спасителя, оставили ложу, то въ ней осталось бы весьма немного членовъ“. Поэтому изъ всѣхъ чтеній въ ложѣ всегда выбрасывается все, могущее напомнить о имени І. Христа. Такое отношеніе къ христіанству основано на извѣстномъ мѣстѣ св. Писанія: *Сими яко каменіе живо зиждитесь въ храмъ духовенъ, святительство свято, возносити жертвы духовны благопріятны Богови* (1 Петр. 2, 5); не обращая вниманія на то, что это мѣсто оканчивается словами: *Iesusъ Христомъ*, франкмасоны считаютъ себя въ правѣ строить свои разсужденія безъ этого святѣйшаго имени. По той же причинѣ франкмасоны отвергаютъ и христіанское лѣтосчисленіе; они никогда не употребляютъ: *такой или такой годъ по Р. Христовомъ*. Одни начинаютъ свое лѣтосчисленіе отъ года возобновленія втораго храма Іерусалимскаго Зоровавелемъ (за 530 до Р. Христова), такъ что настоящій годъ, по ихъ счету, 2425-й годъ Anno Inventionis. Это счисленіе употребляютъ Royal Arch Masons. Другіе масоны ведутъ счетъ времени отъ окончанія построенія храма Соломонова (за 1000 лѣтъ до Р. Хр.), такъ что настоящій годъ—2895-й годъ Anno Depositionis. Третьи считаютъ время отъ творенія міра (Anno Lucis) и настоящій годъ по ихъ счету—5895-й. Эти даты въ настоящее время въ Америкѣ нерѣдко встрѣчаются при закладкѣ общественныхъ зданій и молитвенныхъ домовъ для христіанъ, потому что закладка происходитъ при участіи членовъ масонскихъ ложъ.—Но, отрицая сущность христіанства, франкмасоны продолжаютъ пародировать таинства христіанскія,—крещеніе и причащеніе. Вотъ какъ совершенно было въ одной

масонской ложѣ въ Вашингтонѣ таинство крещенія. Въ залѣ для собраній было приведено нѣсколько дѣтей. Послѣ пѣнія хоромъ: „Величитъ душа моя Господа“ всѣ приклонили колѣна и читали молитву. Предсѣдатель собранія окропилъ дѣтей водою, произнося слова: „Эгимъ символомъ я посвящаю тебя на служеніе добродѣтели и истинѣ“. Затѣмъ крещающій взялъ масло и, изображая на лбу каждаго равносторонній треугольникъ, говорилъ: „я изображаю на челѣ твоємъ символъ божественной мудрости, силы и любви“. Бывшіе при этомъ кумовья клали дѣтей на алтарь. Затѣмъ крещающій бралъ въ руку соль и, положивши каждому ребенку немного на языкъ, говорилъ: „Этою солью я запечатлѣваю мой (?) обѣтъ“. (Подразумѣвается какой то арабскій обѣтъ, произносимый при этомъ). Затѣмъ дѣтямъ надѣвали бѣлый франкмасонскій фартухъ,—символъ чистоты и невинности,—а предстоятель при этомъ говорилъ: „Торжественно заявляю, это эти дѣти посвящены на служеніе истинѣ и добродѣтели, чрезъ франкмасонское крещеніе и помазаніе, по древнему масонскому обычаю“. Подобнымъ образомъ, хотя въ нѣсколько другихъ формахъ, совершается крещеніе и при принятіи въ разныя степени франкмасонства.—О конюнственномъ подражаніи таинству причащенія мы имѣемъ слѣдующія свѣдѣнія. Совершается оно при принятіи въ степень рыцаря св. Гроба. Кандидаты въ это званіе преклоняютъ колѣна предъ алтаремъ, находящимся въ ложѣ. Совершающій священнодѣйствіе въ ложѣ (Logepriester) подаетъ имъ хлѣбъ и говоритъ: „Братья, вкушайте всѣ отъ этого хлѣба любви и научитесь взаимно помогать другъ другу и поддерживать другъ друга“. Затѣмъ онъ беретъ чашу и говоритъ: „Пейте всѣ изъ этой чаши, чтобы усилить обѣты, которые вы дали, и научитесь содѣйствовать другъ другу“. Если совершается принятіе въ какую-нибудь другую степень, то причащеніе совершается такъ. На алтарѣ стоитъ пирогъ въ видѣ агнца (Lammes), сосудъ съ виномъ и чаша. Пирогъ разрѣзывается и раздается присутствующимъ со словами: „Бе-

и и ѣшь“; а чашу подаютъ съ словами: „Бери и пей“. Такимъ образомъ, мы видимъ, что у франкмасоновъ таинства крещенія и причащенія утратили и то немногое, что осталось для нихъ у крайнихъ протестантовъ, т. е. значеніе символовъ общенія вѣрующихъ и смерти І. Христа.

Въ заключеніе мы не можемъ не сказать нѣсколькихъ словъ по поводу слѣдующаго весьма характернаго факта. Въ Женевѣ въ концѣ апрѣля мѣсяца скончался извѣстный профессоръ—дарвинистъ Карлъ Фохтъ. Въ день его похоронъ въ коридоры университета собрались всѣ женевскія студенческія корпораціи. Но участвовать въ проводахъ „Обезьяняго факта“ (прозвище К. Фохта среди студентовъ) ни одна корпорація не выразила желанія. Когда процессія съ гробомъ двинулась по городу, всѣ студенты и знамена студенческихъ корпорацій исчезли. *Остались только русскіе студенты*, которые и проводжали гробъ до кладбища, неся большой вѣнокъ. Кромѣ русскихъ студентовъ, которые въ Женевѣ извѣстны подъ именемъ „русскихъ нигилистовъ“, было еще около пяти карегъ, въ которыхъ находились родственники и знакомые покойнаго, а также нѣкоторые профессора университета. Процессія двигалась медленно, никто не произнесъ во время пути ни одной рѣчи. Едва только гробъ былъ опущенъ въ могилу, какъ всѣ участвовавшіе въ процессіи исчезли, и *опять только русскіе студенты остались, покрыли гробъ цвѣтами и потомъ медленно разошлись*. При возложеніи вѣнка на могилу была произнесена только одна рѣчь.. евреемъ, профессоромъ Шиффомъ. Такое невниманіе къ человѣку, котораго немного времени тому назадъ считали свѣтиломъ науки, объясняется тѣмъ, что въ настоящее время односторонній материалистическій принципъ утратилъ свое научное значеніе, именно какъ односторонній и потому ненаучный, и К. Фохтъ, какъ самый крайній приверженецъ этого принципа, не замѣтившій научнаго движенія впередъ, движенія происходившаго не въ пользу материализма, уже давно утратилъ свое пражнее



обаяніе среди студентовъ, болѣе или менѣе серьезно относящихся къ научнымъ изслѣдованіямъ. Только русскіе студенты сохранили къ нему полное уваженіе, вполне доказавъ этимъ свою научную односторонность и отсталость отъ своихъ заграничныхъ сотоварищей.

Z.

скую и церковно-каноническую литературу, а также въ значительной мѣрѣ и нашу русскую, какъ стоящую подъ вліяніемъ запада. Какъ будто вся длинная работа новой науки церковно-канонической, западной и православной вмѣстѣ, такъ ужъ безплодна и даже превратна! Но работать *такъ* самостоятельно, какъ работаетъ авторъ, т. е. уединившись отъ всего движенія науки, не значитъ еще работать правильно и успѣшно. И дѣйствительно, на многихъ страницахъ сочиненія видно, какъ сильно затрудняли автора, какъ много потребовали отъ него усилій и все-таки нерѣдко остались нерѣшенными или рѣшены не совсѣмъ правильно многіе такіе вопросы, которые давно уже и окончательно рѣшены наукой. Отказавшись отъ помощи современной науки и возвратившись на 5 вѣковъ назадъ, авторъ очутился если не въ темной, то въ примрачной области; принужденъ идти ощупью, шагами, какъ онъ самъ признается въ предисловіи, „медленными и колеблющимися“. Къ сожалѣнію, онъ дѣлаетъ шаги, вдобавокъ, и невѣрные. Въ томъ-же предисловіи авторъ, пользуясь словами Моисея и Василия Великаго, говоритъ, что наука права церкви православной, *чтобы быть достойною своего имени*, должна умѣть износить изъ своихъ сокровищницъ ветхая ветхихъ и ветхая предъ лицомъ новыхъ. Авторъ дѣйствительно внесъ въ свое сочиненіе изъ своихъ сокровищъ ветхое и даже ветхое ветхихъ, но не поставилъ ветхаго предъ лицомъ новыхъ,—нынѣшней христіанской науки....

Основная идея, проникающая все сочиненіе „Право церковное“, не есть что-нибудь новое. Если папство въ своихъ правовыхъ идеяхъ и политическихъ попыткахъ искало подчиненія государства церкви почти до уничтоженія самостоятельной власти государственной, искало сліянія вѣдомствъ церковнаго и гражданскаго въ одно церковное,—то въ протестантствѣ не было недостатка въ попыткахъ теоретически обосновать и практически осуществить подчиненіе церкви государству. Въ протестантствѣ довольно сильно направленіе, ко-

торое отрицаетъ различіе вѣдомствъ церковнаго и гражданскаго и которое выражаетъ пожеланія и надежды, что наступитъ время, когда государство окончательно возьметъ въ свои руки удовлетвореніе высшимъ духовно-нравственнымъ интересамъ челоѣчества и такимъ образомъ сдѣлаетъ церковь лишнею, по крайней мѣрѣ, только одной изъ функцій общегосударственной машины. Выраженіемъ этого направленія и служить такъ называемая культурная борьба въ Германіи, съ моментомъ крайняго напряженія которой и совпадаетъ начало канонической трилогіи автора.

Говоря это, я никому не позволю упрекнуть меня въ какомъ-либо недостойномъ, ненаучномъ заподозриваньи. Быть можетъ, наша каноническая наука дѣйствительно слишкомъ односторонне изслѣдуетъ и указываетъ то только въ развитіи права церковнаго, что опирается на основахъ спеціально церковныхъ, и не выставляетъ въ надлежащемъ свѣтѣ того, насколько въ извѣстныхъ вопросахъ права церкви скрывается законное вліяніе государства и его права. Систематическое научное изслѣдованіе этой, можетъ быть, пренебреженной стороны, сдѣланное даже въ одностороннемъ направленіи, проливая на эту сторону свѣтъ, только содѣйствовало-бы окончательной надлежащей установкѣ права церкви православной. „*Quaestionis res ista, non haeresis*“, скажу съ однимъ свободномыслящимъ древнимъ западнымъ богословомъ. „Когда дерево очень наклонено въ одну сторону“, соглашусь съ однимъ отцомъ древней восточной церкви, „садовникъ наклоняетъ его въ другую противоположную сторону, чтобы потомъ оно установилось и росло прямо“.—Но когда, разъ выразивши одностороннія, недостаточно обоснованныя идеи, затѣмъ на дальнѣйшее время упорно ихъ поддерживаютъ, отказываясь заново переслѣдовать при помощи научнаго аппарата, то отъ такихъ одностороннихъ трудовъ для культуры науки и выправленія ея въ прямой ростъ пользы немного“.

Справка: 1) Въ Высочайше утвержденномъ 20 апрѣля 1884 года уставѣ духовныхъ академій сказано: „§ 142. Степени доктора богословія, равно какъ церковной исторіи и церковнаго права, удостоиваются магистры богословія безъ устнаго испытанія, по представленіи печатной диссертациі или сочиненія, хотя бы и написаннаго не съ цѣлю полученія ученой степени. § 143. Лица, пріобрѣтшія извѣстность отличными по своимъ достоинствамъ учеными трудами, возводятся въ степень доктора также безъ испытанія. § 144. Подробныя правила испытаній на ученые степени опредѣляются особымъ положеніемъ“.

2) Въ утвержденномъ Святѣйшимъ Синодомъ 22 августа 1874 года „положеніи объ испытаніяхъ на ученые степени въ духовныхъ академіяхъ“ сказано: „§ 47. Диссертациа на степень доктора должна заключать въ себѣ самостоятельное изслѣдованіе какого-либо научнаго вопроса, относящагося къ богословію. § 48. Диссертацию на степень доктора можетъ замѣнить самостоятельное ученое сочиненіе, хотя бы написанное и не съ цѣлю полученія ученой степени“.

Постановили: Въ виду важности недостатковъ въ сочиненіи профессора Лашкарева, указанныхъ въ отзывахъ обоихъ рецензентовъ и особенно второго, признать это сочиненіе неудовлетворяющимъ тѣмъ требованіямъ, которыя въ уставѣ духовныхъ академій (§§ 142 и 143) и въ особомъ положеніи (§§ 47 и 48) предъявляются въ отношеніи къ сочиненіямъ на степень доктора.

Статья II журнала Совѣта Академіи отъ 29 апрѣля 1887 года.

Въ собраніи Совѣта Академіи *слушали* внесенныя Ректоромъ Академіи въ Совѣтъ ся:

а) докладную записку экстраординарного профессора Петра Лашкарева отъ 8 апрѣля 1887 года: „Имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Преосвященство доложить Совѣту Академіи, до подписанія имъ протокола засѣданія его отъ 28 прошлаго марта, прилагаемое при семъ на имя Совѣта прошеніе мое“.

б) прошеніе его отъ 8 того-же апрѣля: „Для соисканія ученой степени мною представлено Совѣту сочиненіе подъ заглавіемъ: „Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ“. Но въ отзывѣ объ этомъ сочиненіи, представленномъ профессоромъ Ковальницкимъ, г. рецензентъ самъ же говоритъ, что онъ призналъ нужнымъ подвергнуть разсмотрѣнію сверхъ представленнаго мною сочиненія напечатанную мною въ 1873 году „Рѣчь объ отношеніи древней христіанской церкви къ римскому государству“ и вышедшее въ 1876 году еще другое сочиненіе мое подъ заглавіемъ: „Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности до Константина В. включительно“; а изъ содержанія самаго отзыва оказывается, что г. Ковальницкій въ существѣ дѣла подвергаетъ разбору только одну „Рѣчь объ отношеніи древней христіанской церкви къ римскому государству“ (и притомъ не всю) и кое-что изъ сочиненія „Объ отношеніи римскаго государства къ религіи и христіанству“; къ сочиненію же „Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ“ приурочиваетъ разборъ рѣчи лишь затѣмъ, чтобы найти въ этомъ послѣднемъ доказательства неизмѣнности въ направленіи, которое яко-бы принято мною съ той рѣчи 1873 г., но которое онъ, г. Ковальницкій, одобрить не можетъ. Не имѣя основаній питать какія-либо опасенія относительно выраженнаго въ рѣчи направленія (такъ какъ рѣчь въ свое время была предварительно съ особымъ вниманіемъ разсмотрѣна и одобрена къ произнесенію на публичномъ актѣ Академіи членомъ Св. Синода, покойнымъ высокопреосвященнымъ митрополитомъ Кіевскимъ Арсепіемъ и читалась какъ въ его-

же присутствіи, такъ и въ присутствіи бывшаго Г. Оберъ-Прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого), я тѣмъ не менѣе не могу признать согласнымъ съ § 142 устава духовныхъ академій уклоненія г. Ковальницкаго отъ разбора и оцѣнки того именно сочиненія, которое мною Совѣту представлено, и осмѣливаюсь покорнѣйше просить Совѣтъ дать дѣлу разсмотрѣнія моего сочиненія болѣе правильную постановку“.

Справка: 1) Въ 142 § уст. дух. акад., на который ссылается профессоръ Лашкаревъ, сказано: „Степени доктора богословія, равно какъ церковной исторіи и церковнаго права, удостоиваются магистры богословія безъ устнаго испытанія, по представленіи напечатанной диссертациі или сочиненія, хотя бы и написаннаго не съ цѣлю полученія ученой степени“.

2) Представленное профессоромъ Лашкаревымъ сочиненіе на степень доктора, по порученію Совѣта Академіи отъ 5 ноября 1886 года, разсмотрѣно профессоромъ догматическаго богословія Митр. Ястребовымъ и профессоромъ церковной исторіи Мих. Ковальницкимъ. Рецензіи ихъ заслушаны въ собраніи Совѣта Академіи 28 марта 1887 года. Въ отзывѣ одного рецензента указаны вкратцѣ, а въ отзывѣ другого разсмотрѣны подробно такіе важные недостатки сочиненія г. Лашкарева, которые вызвали въ собраніи Совѣта слѣдующее единогласное рѣшеніе: „Въ виду важности недостатковъ въ сочиненіи профессора Лашкарева, указанныхъ въ отзывахъ обоихъ рецензентовъ и особенно второго, признать это сочиненіе неудовлетворяющимъ тѣмъ требованіямъ, которыя въ уставѣ духовныхъ академій (§§ 142 и 143) и въ особомъ положеніи (§§ 47 и 48) предъявляются въ отношеніи къ сочиненіямъ на степень доктора“.

3) Изъ рецензіи профессора Ковальницкаго на сочиненіе „Право церковное“ явствуетъ, что въ ней онъ сдѣлалъ разборъ напечатанной г. Лашкаревымъ въ 1873 году рѣчи „Объ отношеніи древней христіанской церкви къ римскому государству“ и коснулся другого изданнаго имъ въ 1876 го-

ду сочиненія „Объ отношеніи римскаго государства къ религіи вообще и къ христіанству въ особенности до Константиана Великаго включительно“ вовсе не потому, чтобы рецензентъ желалъ, какъ думаетъ г. Лашкаревичъ, „подвергнуть ихъ своему разсмотрѣнію сверхъ представленнаго сочиненія“, и не „затѣмъ только, чтобы въ нихъ пайти доказательства неимѣнности принятаго имъ направленія“, но потому, что а) эта рѣчь, какъ замѣчаетъ рецензентъ, „цѣликомъ внесена въ послѣднее сочиненіе, съ нѣкоторыми только дополненіями соотвѣтственно новой темѣ“ и „составляетъ центръ и сущность этого сочиненія“, б) „не однѣ идеи, но и кое-что изъ содержанія второго сочиненія нашло мѣсто въ третьемъ“; кромѣ того „принимать во вниманіе кое-гдѣ и второе сочиненіе“ рецензенту нужно было „тѣмъ болѣе, что и самъ авторъ отсылаетъ къ нему“.

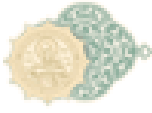
4) Въ дѣлахъ Совѣта Академіи за 1873 г. нѣтъ документальнаго подтвержденія сдѣланной г. Лашкаревичемъ ссылки на особое одобреніе рѣчи его со стороны высокопреосвященнаго Арсенія, бывшаго митрополита Кіевскаго.

Постановили: Такъ какъ вообще дѣло разсмотрѣнія представленнаго на степень доктора профессоромъ Лашкаревичемъ сочиненія „Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ“ произведено въ установленномъ порядкѣ на основаніи устава духовныхъ академій и особенно положенія объ испытаніяхъ на ученыя степени и такъ какъ въ частности профессоръ Ковальницкій въ рецензій своей коснулся двухъ прежнихъ сочиненій г. Лашкарева настолько, насколько они вошли въ составъ послѣдняго и имѣли значеніе въ немъ, и не уклонялся отъ разбора и оцѣнки того именно сочиненія, которое представлено имъ на степень доктора и въ которомъ указаны недостатки и другимъ рецензентомъ, то, за отсутствіемъ нарушенія 142 § уст. дух. акад. въ данномъ случаѣ, оставить прошеніе профессора Лашкарева безъ послѣдствій.

IV. Отзывъ экстраорд. проф. В. Малинина о сочиненіи профессора П. Линицкаго „Изящная литература и философія“, представленномъ на соисканіе Макарьевской преміи для наставниковъ Академіи:

„Названное сочиненіе уважаемаго профессора имѣетъ свои недостатки, но и безспорныя достоинства. Начнемъ съ оглавленія. Оно общаетъ больше, чѣмъ даетъ. На основаніи его можно ожидать, что предметомъ изслѣдованія автора будетъ установленіе такого взаимоотношенія философіи и словеснаго художественнаго творчества, которое составляетъ ихъ сущность, постоянный законъ ихъ историческаго сосуществованія. Въ дѣйствительности рѣчь идетъ о философскихъ воззрѣніяхъ Достоевскаго и Тургенева, насколько воззрѣнія эти отразились въ ихъ художественныхъ произведеніяхъ. При этомъ невольно возникаетъ вопросъ, всѣ ли поэты есть съ тѣмъ вмѣстѣ и философы, или же способность философскаго мышленія составляетъ особенность лишь нѣкоторыхъ изъ нихъ? Нужно-ли, затѣмъ, допустить, что отраженіе философскихъ воззрѣній поэтовъ встрѣчается лишь въ произведеніяхъ творчества письменнаго, или же оно неизбѣжно и въ произведеніяхъ поэзіи устной? Эти и другіе вопросы, рѣшеніе которыхъ тѣсно связано съ вопросомъ о взаимоотношеніи философіи и словеснаго художественнаго творчества, авторомъ не затронуты.

Нелегко согласиться съ уважаемымъ авторомъ и въ рѣшеніи нѣкоторыхъ литературныхъ вопросовъ, напр., объ отличительныхъ особенностяхъ творчества Пушкина, Лермонтова и Гоголя, о причинахъ недостатковъ художественной формы въ сочиненіяхъ Достоевскаго и проч. Встрѣчается по мѣстамъ односторонность въ освѣщеніи воззрѣній изучаемыхъ писателей. Такъ, при разборѣ воззрѣній Тургенева сдѣлано много выдержекъ изъ сочиненія „Дымъ“, но совершенно оставлено безъ вниманія капитальное произведеніе Тургенева „Дворянское гнѣздо“, изученіе котораго можетъ повести къ инымъ существенно выводамъ. Самыя философскія



возрѣнія Тургенева и Достоевскаго, особенно перваго изъ нихъ, не разобраны съ исчерпывающею полнотою, столь желательною у спеціалиста по исторіи философіи. Оставленъ, напр., безъ надлежащаго освѣщенія вопросъ о пессимизмѣ въ сочиненіяхъ Тургенева, важный особенно потому, что пессимизмъ отражается и въ сочиненіяхъ поэтовъ современныхъ Тургеневу и предшествовавшихъ ему. Поэтому становится неяснымъ, что въ возрѣніяхъ Тургенева и Достоевскаго принадлежитъ эпохѣ и что составляетъ ихъ особенность. Въ свою очередь развитіе основныхъ положеній и выводовъ уважаемаго автора заставляетъ желать восполненій. Что Тургеневъ, какъ одинъ изъ образованнѣйшихъ людей своего времени, высоко цѣнилъ знаніе и науку, гораздо выше, чѣмъ Достоевскій, это, конечно, бесспорно; но что онъ одновременно съ этимъ признавалъ и важное значеніе чувства въ проявленіи воли человека, это доказывается цѣлымъ рядомъ его произведеній.

Но отмѣчая недостатки сочиненія уважаемаго профессора, мы съ тѣмъ вмѣстѣ считаемъ долгомъ справедливости указать и существенныя достоинства его труда. Уже самая попытка освѣтить литературныя произведенія съ философскою точки зрѣнія можетъ вызвать со стороны историковъ литературы только чувство глубокой признательности. Если принять во вниманіе, что трудъ такого освѣщенія предпринять авторомъ, хорошо освѣдомленнымъ въ предметѣ своей спеціальности, то мы поймемъ тотъ интересъ, который представляетъ разсматриваемая нами книга. Читая ее, встрѣчаешь то своеобразную обоснованную мысль, то искусную группировку воззрѣній, уже извѣстныхъ. Даже въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ съ положеніями автора не находишь возможнымъ согласиться, ясно понимаешь, что имѣешь дѣло съ мыслью твердой, продуманной. Разногласія, не исключая и принципиальныхъ, въ вопросахъ существенной важности не только возможны, но и желательны, потому что вызываютъ на размышленія, требуютъ пересмотра и новаго обоснованія наблюденій и выводовъ и такимъ образомъ ведутъ къ выясненію

истины. Книга проф. Линицкаго служить и послужить толчкомъ къ наилучшему разъясненію сочиненій Тургенева и Достоевскаго. Несомнѣнно, многіе не раздѣляютъ всѣхъ положеній и выводовъ уважаемаго автора, но каждый въ тоже время долженъ будетъ считаться съ его аргументаціею. Причина этого заключается въ томъ, что сочиненіе проф. Линицкаго является плодомъ тщательнаго и подробнаго знакомства съ произведеніями затронутыхъ имъ писателей.

На основаніи всего сказаннаго мы позволяемъ выразить надежду, что Совѣтъ Академіи не оставитъ названнаго выше труда проф. П. И. Линицкаго безъ поощренія“.

Справка: 1) Полная Макарьевская премія для наставниковъ Академіи, по § 3 положенія о ней, равняется 800 р., а половинная 400 р.

2) При сужденіи объ удостоеніи сочиненія проф. Линицкаго Макарьевской преміи, присутствовавшіе члены Совѣта, въ виду ограниченности остающейся еще для текущаго года суммы на Макарьевскія преміи, высказались за присужденіе проф. Липицкому половинной преміи.

Постановили: Сочиненіе проф. П. Линицкаго „Изящная литература и философія“ удостоить половинной Макарьевской преміи въ 400 р., о чемъ, на основаніи 7 § положенія о ней, представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства, Митрополита Кіевскаго Іоанникія, а по утвержденіи сообщить Правленію Академіи для зависящихъ распоряженій касательно выдачи преміи по принадлежности.

V. Представленіе заслуж. орд. профессоровъ И. Малышевскаго и В. Пѣвницкаго отъ 3 текущаго мая: „Совѣту Академіи извѣстна научная цѣнность сочиненія бывшаго студента Академіи, а нынѣ преподавателя Кишиневской семинаріи Стадницкаго, подъ заглавіемъ: „Гавріиль Банулеско—Бодони“ (Кишиневъ, 1894 г.), за которое авторъ удостоенъ Совѣтомъ степеніи магистра. Принимая во вниманіе, что это сочиненіе требовало особеннаго и продолжительнаго труда

какъ обработанное на основаніи по преимуществу архивныхъ источниковъ и при пособіяхъ къ тому малозвѣстныхъ изданій на молдавскомъ языкѣ и что на самые поиски въ области такихъ источниковъ и пособій и затѣмъ особенно на изданіе въ печати сочиненія затрачены г. Стадницкимъ значительныя для него средства, считаемъ справедливымъ предложить Совѣту удостоить ученаго труженика, бывшаго воспитанника Академіи, Макарьевской преміи въ суммѣ 300 р.“

Справка: 1) Большая студенческая Макарьевская премія, по 9 § положенія о ней, равняется 300 р., а малая 150 р.

2) Въ виду ограниченности остающейся въ текущемъ году суммы на Макарьевскія преміи, присутствовавшіе члены Совѣта высказались за присужденіе А. Стадницкому малой преміи въ 150 р.

Постановили: Сочиненіе А. Стадницкаго „Гавріилъ Банулеско-Бодони“ удостоить малой студенческой Макарьевской преміи въ 150 руб., о чемъ, на основаніи 10 § положенія о ней, представить на утвержденіе Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевскаго Іоанникія, а по утвержденіи сообщить Правленію Академіи для зависящихъ распоряженій касательно выдачи преміи по принадлежности.

VI. Прошенія студентовъ IV курса:

а) Арсенія Приходькова отъ 2 текущаго мая: „Избраннаго мною для соисканія степени кандидата богословія сочиненія на тему: „Еретики, выступавшіе въ Римѣ во II вѣкѣ; борьба съ ними вождей церкви католической“ я не имѣю возможности представить къ назначенному сроку; прошу покорнѣйше Ваше Преосвященство оставить означенную тему за мной“.

б) Стефана Селихова отъ того-же 2 мая: „Я не имѣю возможности представить къ назначенному сроку сочиненія для соисканія степени кандидата богословія на избранную мною тему: „Похвальныя слова отцовъ IV в.“ Покорнѣйше прошу Ваше Преосвященство оставить эту тему за мною“.

Постановили: Разрѣшить студентамъ А. Приходькову и С. Селихову представить курсовыя сочиненія на взятые ими въ началѣ истекающаго учебнаго года темы въ будущемъ учебномъ году.

VII. Внесенную въ Совѣтъ Академіи Ректоромъ ея вѣдомость о числѣ лекцій, опущенныхъ наставниками Академіи въ апрѣлѣ текущаго года:

А) по болѣзни:

а) по нравственному богословію экстраорд. профес. М. А. Олесницкимъ 1 л. (22 ч.);

б) по исторіи и обличенію русскаго раскола доцен. С. Т. Голубевымъ 4 л.л. (13, 14, 20 и 21 ч. ч.);

в) по исторіи философіи доцентомъ Д. И. Богдашевскимъ 1 л. (21 ч.);

г) по англійскому языку лекторомъ Н. Θ. Мухинымъ 3 л.л. (11, 12 и 14 ч. ч.).

Б) по домашнимъ обстоятельствамъ:

по догматическому богословію экстраорд. профессоромъ М. Ф. Ястребовымъ 1 л. (17 ч.).

Постановили: Записать въ протоколъ настоящаго засѣданія для напечатанія въ академическомъ журналѣ, на основаніи VIII пункта Высочайше утвержденныхъ дисциплинарныхъ правилъ для высшихъ учебныхъ заведеній.

На семъ журналѣ Высокопреосвященнѣйшимъ Іоанникіемъ, Митрополитомъ Киевскимъ, положена резолюція: „1895 г. Мая 18. Утверждается“.

1895 года 12 іюня.

Въ собраніи Совѣта Киевской духовной Академіи, подъ председательствомъ Ректора ея, Епископа Сильвестра, присутствовали ординарные и экстраординарные профессоры.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященствомъ, Митрополитомъ Кіевскимъ Іоанникиємъ въ Совѣтъ Академіи, 8 текущаго іюня, указъ Святѣйшаго Синода отъ 29 минувшаго мая за № 2534: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали представленіе Вашего Преосвященства, отъ 8 сего мая за № 413, въ коемъ ходатайствуете 1) объ учрежденіи при Кіевской духовной Академіи стипендіи имени преосвященнаго Макарія, бывшаго архіепископа Донскаго, на проценты съ завѣщаннаго симъ преосвященнымъ капитала 5000 руб., заключающагося въ государственныхъ процентныхъ бумагахъ, и 2) объ утвержденіи проекта положенія о сей стипендіи. *Приказали:* По разсмотрѣніи изъясненнаго представленія Вашего Преосвященства, Святѣйшій Синодъ, руководствуясь Высочайшимъ повелѣніемъ 9 мая 1881 г., опредѣляетъ: 1) учредить при Кіевской духовной Академіи стипендію имени преосвященнаго Макарія, бывшаго архіепископа Донскаго, на проценты съ завѣщаннаго имъ капитала въ пять тысячъ рублей, и 2) проектъ положенія о сей стипендіи утвердить; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ, съ приложеніемъ копіи съ положенія для руководства въ потребныхъ случаяхъ академическому Совѣту“.

б) Копію утвержденного опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода отъ 19/2 мая 1895 года за № 1458 положенія о стипендіи имени преосвященнаго Макарія, архіепископа бывшаго Донскаго и Новочеркаскаго, учрежденной при Кіевской духовной Академіи:

§ 1.

На проценты съ завѣщаннаго преосвященнымъ Макаріемъ, бывшимъ архіепископомъ Донскимъ, капитала пять тысячъ рублей, заключающагося въ государственныхъ процентныхъ бумагахъ, учреждается при Кіевской духовной Академіи стипендія имени названнаго преосвященнаго.

§ 2.

Капиталь сей составляет неотъемлемую собственность Академіи и хранится неприкосновеннымъ въ числѣ специальныхъ суммъ ея.

§ 3.

Ежегодная стипендія полагается въ 210 руб., соответственно существующему окладу содержанія казеннокоштныхъ студентовъ, и обязываетъ стипендіата служить въ духовно-учебномъ вѣдомствѣ по 160 и 161 §§ устава духовныхъ академій.

§ 4.

Право выбора и принятія студента на стипендію принадлежитъ Правленію Академіи, съ утвержденія епархіальнаго преосвященнаго.

§ 5.

Пользованіе стипендіей за время академическаго курса опредѣляется общими правилами, существующими относительно казенныхъ стипендій.

§ 6.

Ежегодные остатки отъ стипендіи, если они будутъ, причисляются къ основному капиталу для увеличенія размѣра стипендіи на случай увеличенія оклада содержанія казеннокоштныхъ студентовъ; равнымъ образомъ, въ случаѣ сокращенія процентовъ по капиталу до количества меньшаго противъ размѣра казенной стипендіи, Правленіе Академіи приостанавливаетъ на время выдачу стипендіи до соответствующаго нароста процентовъ съ основного капитала. Последнее правило остается въ силѣ и въ настоящее время въ виду количества причитающихся процентовъ не доходящаго до размѣра казенной стипендіи.

Постановили: Принять къ свѣдѣнію и руководству.

II. а) Сданный Его Высокопреосвященствомъ, Митрополитомъ Кіевскимъ Іоанникіемъ въ Совѣтъ Академіи, 29 минувшаго мая, указъ Святѣйшаго Синода отъ 13 того-же мая за № 2261: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: 1) представленіе Вашего Преосвященства, отъ 20 сентября 1894 года за № 742, по ходатайству Совѣта Кіевской духовной Академіи объ утвержденіи преподавателя 2-го Орловскаго духовнаго училища кандидата богословія Якова Горожанскаго въ степени магистра богословія за представленное имъ на соисканіе сей степени сочиненіе подъ заглавіемъ: „Дамаскинъ Семеновъ-Рудневъ, епископъ Нижегородскій. Его жизнь и труды“. Кіевъ, 1894 г. и 2) доставленный при рапортѣ, отъ 22 минувшаго апрѣля за № 1624, отзывъ преосвященнаго Нижегородскаго объ упомянутомъ сочиненіи. *Приказали:* Преподавателя 2 Орловскаго духовнаго училища кандидата богословія Якова Горожанскаго, удостоеннаго Совѣтомъ Кіевской духовной Академіи степени магистра богословія за сочиненіе подъ заглавіемъ: „Дамаскинъ Семеновъ - Рудневъ, епископъ Нижегородскій. Его жизнь и труды“, утвердить, согласно представленію Вашего Преосвященства и отзыву преосвященнаго Нижегородскаго, въ таковой степени, съ тѣмъ, однако, чтобы Горожанскій при слѣдующемъ изданіи своего сочиненія исправилъ оное согласно указаніямъ, изложеннымъ въ отзывѣ преосвященнаго Нижегородскаго; о чемъ, для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ съ приложеніемъ копій съ отзыва преосвященнаго Нижегородскаго“.

б) Копію отзыва преосвященнаго Владиміра, епископа Нижегородскаго и Арзамасскаго, о сочиненіи Я. Горожанскаго „Дамаскинъ Семеновъ—Рудневъ, епископъ Нижегородскій, его жизнь и труды“: „Настоящій трудъ г. Горожан-

скаго полно и обстоятельно разсмотрѣнь г.г. академическими рецензентами и признанъ достойнымъ искомой магистерской степени. Соглашаясь въ общемъ съ таковымъ заключеніемъ ихъ, я тѣмъ не менѣе нахожу нужнымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній относительно недостатковъ, замѣченныхъ мною въ этомъ сочиненіи.

Въ сочиненіи г. Горожанскаго много лишняго, не имѣющаго прямого отношенія къ предмету его изслѣдованія. Такова, напримѣръ, вся 3 глава, излагающая „начальную исторію Геттингенскаго университета“. Для чего понадобилась автору эта исторія,—непонятно; развѣ для того, чтобы дать поводъ одному изъ академическихъ рецензентовъ сдѣлать автору справедливый упрекъ въ незаслуженномъ восхваленіи этого университета и въ сочувствіи къ широкой свободѣ преподаванія въ ономъ богословскихъ наукъ, несогласномъ съ ученіемъ вѣры и откровенія. „Предоставьте кому другому говорить оппонентъ г. Горожанскому, хвалить за это университетъ и ставить ему это въ особенную честь. А богослову хвалить за это университетъ какъ будто не приходится и не совсѣмъ прилично“ (См. Труды Киевской Акад., 1894 г., мѣс. октябрь „Коллоквиумъ“). Вѣроятно, г. Горожанскій не ожидалъ подобной оцѣнки своей начальной исторіи Геттингенскаго университета. Но и этого г. Горожанскому показалось недостаточно. Въ 4 главѣ своего сочиненія онъ опять возвращается къ Геттингенскому университету и на стр. 74—84 представляетъ характеристику профессоровъ этого университета, которыхъ слушалъ Дамаскинъ, и характеристику эту считаетъ „ключемъ“ къ объясненію личности Дамаскина. Но, къ сожалѣнію, справедливость требуетъ сказать, что, хотя мы съ этимъ ключемъ и проникли въ литературную галерею знаменитостей—геттингенскихъ профессоровъ Михаэлиса, Г. Лесса, Х. В. Ф. Вальха, Х. Г. Гейне, I. X. Гаттерера, Г. X. Гамбургера и I. Г. Г. Федерера, но обѣщаннаго объясненія личности Дамаскина не нашли. Точно также

много лишняго нашли мы и во второй главѣ сочиненія г. Горожанскаго, озаглавленной: „Проектъ богословскаго факультета“. Здѣсь авторъ сперва ведетъ длинную, ненужную для его цѣли рѣчь (стр. 14—27) о путешествіяхъ русскихъ людей за границу для довершенія образованія и доводитъ свой рассказъ до царствованія Екатерины II, т. е. до той эпохи, которая преимущественно и нужна была для его цѣли. Затѣмъ авторъ пространно говоритъ о богословскомъ факультетѣ, относится къ нему съ полнымъ сочувствіемъ, сожалѣть о постигшей его неудачѣ, за что на коллоквиумѣ совершенно заслуженно тѣмъ-же оппонентомъ сдѣланъ ему справедливый упрекъ.

Въ сочиненіи своемъ г. Горожанскій рабски слѣдуетъ хронологическому порядку въ прямой ущербъ его цѣльности и стройности. Такъ, о проповѣдяхъ Дамаскина онъ говоритъ въ главѣ 8, специально посвященной этому дѣлу и занимающей 174—215 страницъ, на единственномъ основаніи, что проповѣди изданы были во время епископства его въ Сѣвской епархіи, хотя онѣ произнесены были въ бытность его ректоромъ Московской духовной Академіи. Въ главѣ 10 онъ опять разбираетъ (стр. 170—176) проповѣди Дамаскина, произнесенныя въ Н. Новгородѣ. Точно также, слѣдуя тому-же хронологическому порядку, авторъ въ разныхъ мѣстахъ рассматриваетъ и ученые труды Дамаскина, лишая тѣмъ читающаго возможности дать себѣ ясный отчетъ въ силѣ и значеніи этихъ сочиненій.

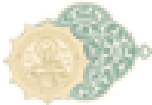
По нашему мнѣнію, не было нужды раздѣлять на особыя главы дѣятельность Дамаскина на каедрахъ Сѣвской и Нижегородской епархій, такъ какъ дѣятельность нижегородская была прямымъ продолженіемъ сѣвской. Какъ просвѣщеннѣйшій архипастырь, Дамаскинъ и въ Сѣвскѣ и въ Нижнемъ главное вниманіе обращалъ на благоустройство внѣшнее и внутреннее духовныхъ училищъ. Какъ тамъ, такъ и здѣсь семинарія была предметомъ особенной его заботливости.

Въ семинаріи онъ отдыхалъ отъ заботъ и неспріятностей служебныхъ; въ ея торжественныхъ собраніяхъ—на диспутахъ съ неизбежными рѣчами—находилъ для себя особенное удовольствіе. Затѣмъ заботы его какъ въ Сѣвскѣ, такъ и въ Нижнемѣ направлялись, главнымъ образомъ, на поднятіе уровня образованія духовенства, на водвореніе благочинія и строгаго порядка въ богослуженіи, для чего самъ выписывалъ и разсылалъ по церквамъ руководственныя книги,—на искорененіе въ народѣ грубыхъ пороковъ и суевѣрій и т. п. Не было, поэтому, нужды и разчленять эту однородную дѣятельность на двѣ части. Это былъ одинъ и тотъ-же живой и энергичный дѣятель, хотя въ Нижнемѣ Новгородѣ пришлось ему поработать больше въ виду усложненія задачи,—борьбою съ инородческимъ язычествомъ, съ магометанствомъ и съ фанатичнымъ расколомъ, чего не встрѣчалъ онъ въ Сѣвскѣ.

Всѣ указанныя излишества и, въ угоду хронологіи, ненужныя дробленія дѣятельности Дамаскина на ненужныя отдѣлы, кромѣ того, что отвлекаютъ вниманіе читателя отъ главнаго предмета, невыгодно отразились на самомъ авторѣ. Такъ, подъ конецъ сочиненія онъ не разъ пытается охарактеризовать Дамаскина, какъ писателя, администратора и какъ человѣка; но характеристика эта ему не удается; слишкомъ длиненъ вышелъ путь его изслѣдованія, много сдѣлано ненужныхъ уклоненій въ сторону, много было на этомъ пути ненужныхъ остановокъ, чтобы можно было обнять однимъ взоромъ этотъ путь и сдѣлать характеристику личности Дамаскина.

Переходя затѣмъ къ разсмотрѣнію нижегородской дѣятельности Дамаскина, какъ она изображена въ сочиненіи г. Горожанскаго, я долженъ замѣтить слѣдующее: дѣятельность эта изображена главнымъ образомъ въ исторіи нижегородской іерархіи архіепископа Макарія (бывшаго Донскаго), а потому новаго почти ничего не представляетъ.

Розыски свои въ архивѣ консисторіи нижегородской онъ ограничилъ 1786 г., оставивъ безъ разсмотрѣнія дѣла архи-



ва за послѣдующіе годы до 6 февраля 1794 г., когда Дамаскинъ получилъ указъ Св. Синода объ увольненіи его на покой, о чемъ нельзя не пожалѣть, такъ какъ въ этихъ годахъ, какъ увидимъ ниже, имѣло мѣсто обстоятельство, повидимому, имѣвшее роковое значеніе въ жизни Дамаскина. Да и изъ дѣлъ разсмотрѣннаго періода онъ взялъ весьма немного, —выписалъ только, въ видѣ иллюстраціи, нѣсколько характерныхъ резолюцій Дамаскина на прошеніяхъ духовныхъ лицъ.

Съ полнымъ сочувствіемъ относясь къ Дамаскину, высоко цѣня его административные и ученые труды, г. Горожанскій недоумѣваетъ: „почему такой ревностный и просвѣщенный архипастырь не могъ возвыситься выше сана епископскаго? Чѣмъ объяснить охлажденіе къ нему Императрицы, послужившее поводомъ къ увольненію его на покой? Въ чемъ его причина?“ Да и увольненіе это было не только не почетное, но по сопровождающимъ его обстоятельствамъ для Дамаскина, можно сказать, даже и обидное. Престарѣлый и больной Дамаскинъ въ своемъ прошеніи на Высочайшее имя объ увольненіи на покой, подробно изложивъ всю свою службу св. церкви и отечеству, равно какъ и свою тяжкую болѣзнь, смиреннѣйше просилъ Императрицу уволить его отъ епархіи, а для пребыванія его, равно и для облегченія болѣзни пособіемъ искусныхъ въ Москвѣ докторовъ поручить ему Московскій Новоспасскій монастырь въ управленіе... и хотя не за многопонесенные труды, а изъ единого Монаршаго милосердія и снисхожденія пожаловать ему пенсію по сту рублей въ мѣсяцъ. Но Императрица назначила ему пенсію только по 800 руб. въ годъ, предоставивъ Св. Синоду назначить ему для пребыванія монастырь. Св. Синодъ вмѣсто Новоспасскаго съ управленіемъ монастыря назначилъ ему мѣстопребываніе въ Московскомъ Покровскомъ монастырѣ, предписавъ пристойныя его сану келіи отвести; но келіи эти по своей запущенности и ветхости оказались неудобными для жительства и Дамаскинъ долженъ былъ сперва исправить ихъ на свой счетъ; умеръ онъ въ бѣдности. Чѣмъ

же объяснить такое суровое отношеніе къ Дамаскину со стороны Императрицы и со стороны Св. Синода? Г. Горожанскій въ объясненіе этого замѣчаетъ: „во всемъ этомъ есть много непонятнаго для насъ. Охлажденіе Екатерины иногда совѣтъ неожиданно простиралось на такихъ лицъ, которыя предъ тѣмъ пользовались особеннымъ ея благоволеніемъ. Такъ, вѣроятно, случилось и съ Дамаскинымъ“. Но такое объясненіе ничего не объясняетъ. Гораздо основательнѣе смотритъ на это дѣло его главный руководитель въ изображеніи жизни Дамаскина преосвященный архіепископъ Макарій. Вотъ что говоритъ онъ по этому поводу: „по различнымъ непріятнымъ слухамъ, доходившимъ до начальства и до самой Императрицы, Дамаскинъ рѣшился оставить управленіе епархіею“. Но г. Горожанскій не послушался въ этомъ своего руководителя и сдѣлалъ большую ошибку. И вотъ на это доказательство.

Изъ доставленнаго мнѣ изъ консисторскаго архива дѣла 1789 г. за № 189 ¹⁾, которое по вышеуказанной причинѣ не было въ рукахъ г. Горожанскаго, ясно видно, что Дамаскинъ имѣлъ несчастіе возбудить противъ себя неудовольствіе одного изъ вліятельныхъ лицъ временъ Императрицы Екатерины II,—въ началѣ ея царствованія Оберъ-Прокурора Св. Синода, потомъ опекуна воспитательнаго дома, а въ разсматриваемое время куратора Императорскаго Московскаго университета, тайнаго совѣтника и кавалера Ивана Ивановича Мелиссино. Поводъ къ столкновенію былъ неважный, но послѣдствія отъ этого получились большія. Мелиссино долженъ былъ счесть себя обиженнымъ со стороны Дамаскина и, нужно предполагать, не остался у него въ долгу.

¹⁾ Подлинное дѣло озаглавлено такъ:

„Дѣло по прошенію Лукояновской округи села Гагина, вочины господина тайнаго совѣтника и кавалера Ивана Ивановича Мелиссино супруги Прасковіи Владимировны отъ бурмистра Петра Ечева и крестьянъ съ представленіемъ о разныхъ непорядочныхъ того жъ села священника Василия Григорьева поступкахъ и прочъ“..

Дѣло заключалось въ слѣдующемъ.

Супруга И. И. Мелиссино Прасковья Владиміровна была владѣтельницей половины прихожанъ (другая половина принадлежала другимъ помѣщикамъ) с. Гагина, Нижегородской губерніи, нынѣ Сергачскаго уѣзда, а по тогдашнему Лукояновской округи. Мелиссиновскіе крестьяне, почему-то не поладивъ съ своимъ священникомъ (однимъ изъ двухъ) Василиемъ Григорьевымъ, задались цѣлію выжить его изъ прихода, а на его мѣсто поставить діакона своего Θεодора Алексѣева и, не надѣясь самостоятельно достигнуть своей цѣли, обратились за содѣйствіемъ къ своимъ важнымъ господамъ, проживавшимъ въ Москвѣ. Господа, конечно, изъявили готовность помочь своимъ крестьянамъ въ ихъ хлопотахъ. И вотъ И. И. Мелиссино пишетъ Дамаскину 12 сентября 1789 г. почтительное письмо, въ которомъ, объяснивъ, что гагинскіе крестьяне его переносятъ обиды и притѣсненія отъ священника Василія Григорьева, что своею жизнію онъ служитъ соблазномъ для нихъ и проч., проситъ Дамаскина священника этого перевести въ другой приходъ, а на мѣсто его опредѣлить мѣстнаго діакона Θεодора Алексѣева, „всѣми приходскими людьми одобряемаго“. Ободренные отзывчивостію своихъ господъ, крестьяне принялись за дѣло и снарядили ходатаевъ въ Нижній съ прошеніемъ къ преосвященному, обвинявшимъ священника „во всѣхъ непотребствахъ“. Дамаскинъ почему-то не пожелалъ принять лично участіе въ этомъ дѣлѣ, а направилъ оное на строго-законный путь, нарядивъ формальное слѣдствіе, поручивъ производство такового арзамасскому дух. правленію, увѣдомилъ объ этомъ и г. Мелиссино; началось дѣло, по существу кляузное, тянулось оно около трехъ лѣтъ. Интереснѣйшая часть его—участіе въ немъ супруговъ Мелиссино. Такъ какъ съ первыхъ поръ пошло не въ пользу ихъ крестьянъ, то они начинаютъ раздражаться все болѣе и болѣе. Такъ, во второмъ письмѣ (3 апр. 1790 г.) къ Дамаскину г. Мелиссино уже менѣе сдержанъ. Благодаря

Дамаскина за увѣдомленіе о ходѣ дѣла его крестьянъ, онъ повторяетъ свою просьбу избавить его и крестьянъ отъ сего „непотребнаго священника“; если же паче чаянія не отрѣшатъ его совершенно отъ священства, то онъ покориѣйше проситъ, чтобы, по крайней мѣрѣ, „крестьянъ его совершенно отрѣшить отъ него“, дабы они ни въ какихъ духовныхъ нуждахъ не относились къ нему, а были-бы подѣ въ дѣлѣмъ другого священника того-же села. Резолюціею Дамаскина на этомъ письмѣ предложено консисторіи крестьянъ мелиссиновскихъ передать въ вѣдѣніе другого с. Гагина священника, а слѣдственное дѣло разсмотрѣть по надлежащему. Но г.г. Мелиссино (какъ и слѣдовало ожидать) не того ожидали и, не удовольствовавшись такимъ распоряженіемъ Дамаскина, чтобы настоять на своемъ, снаряжаютъ новаго изъ крестьянъ ходатая по этому дѣлу, даютъ ему отъ имени владѣлицы Прасковьи Владиміровны „вѣрительное“ письмо вести дѣло предъ епархіальнымъ начальствомъ отъ ея имени. Когда и это мало подвинуло дѣло крестьянъ, И. И. Мелиссино пишетъ третье письмо, по тону раздражительное и угрожающее, въ которомъ совѣтуетъ Дамаскину „озаботиться о своемъ собственномъ спокойствіи“ и перевести сего къ враждамъ склоннаго попа въ другое село, а на мѣсто его опредѣлить діакона того-же села Θεодора Алексѣева. Несмотря, однакоже, на всё это, дѣло рѣшено было по слѣдствію и не въ пользу крестьянъ: оптрафованный за нѣкоторые показанные проступки священникъ всё-таки оставленъ въ томъ-же селѣ, а по отношенію къ обвинителямъ его и косвенно къ г.г. Мелиссино постановлено... сообщить въ намѣстническое правленіе и требовать, дабы оно благоволило накрѣпко подтвердить съ подпискою, дабы они, крестьяне, въ таковыя просьбы и доносы, коихъ доказать не могутъ, впредь не входили....

Ходатай отъ крестьянъ протестовалъ противъ такого рѣшенія. Дѣло перенесено въ Св. Синодъ, но Св. Синодъ за пропускомъ узаконеннаго для апелляціи срока, возвратилъ

дѣло для исполненія по опредѣленію консисторіи. Последнее объявлено сторонамъ въ августѣ—сентябрѣ 1793 г., всего за три мѣсяца до увольненія Дамаскина отъ управленія Нижегородскою епархіею.

Если принять во вниманіе высокое общественное положеніе г. Мелисина, его близость ко двору Императрицы и, наконецъ, его близкое знакомство съ дѣлами духовнаго вѣдомства, какъ бывшаго Оберъ-Прокурора Св. Синода, и его знакомство съ членами онаго, то такой непріятный исходъ дѣла его крестьянъ, въ которомъ онъ и жена его принимали такое горячее участіе, не могъ не показаться ему оскорбительнымъ для его чести, не могъ не вызвать съ его стороны, хотя и неофициальныхъ, но тѣмъ не менѣе сильныхъ жалобъ на Дамаскина и распространенія невыгодныхъ для послѣдняго слуховъ относительно нижегородской дѣятельности и частной жизни, сдѣлавшихся погомъ извѣстными и Св. Синоду и Императрицѣ и уронившихъ окончательно Дамаскина въ глазахъ правительства.

Къ сожалѣнію, для невыгодныхъ отзывовъ о Дамаскинѣ, его жизни и дѣятельности его недоброжелатели могли найти не мало матеріала, какъ видно изъ книги г. Горожанскаго. Такъ, о его частной жизни говорили, что, будучи отъ природы „веселаго характера, любилъ иногда находить утѣшеніе въ собраніяхъ и развлеченіяхъ свѣтскихъ людей, что подавало поводъ къ суетнымъ разглашеніямъ, доходившимъ до высшихъ сферъ“. Такъ митрополитъ Гавріиль, вѣроятно, имѣлъ невыгодное мнѣніе о его жизни и направленіи, когда въ письмѣ къ Дамаскину совѣтовалъ ему „оставить германскія бредни, толпившіяся въ его головѣ, а приняться лучше за исполненіе иноческихъ обѣтовъ“. Духовенство епархіи не любило своего архипастыря за его презрительное и строгое—даже и по тогдашнему—отношеніе къ себѣ. Резолюціи его на прошеніяхъ поражаютъ суровостію и униженіемъ духовенства. На прошеніи священника о доволеніи взять сына

по его болѣзни изъ семинаріи Дамаскинъ пишетъ: „велѣтъ при попѣ сына высѣчь въ семинаріи хорошенько, чтобы не отговаривался болѣзнію, а попа општрафовать за сіе по разсмотрѣнію консисторіи“; а въ другой разъ пишетъ: „сына взять непременно въ семинарію, а попа за пустую просьбу отослать на работу семинарскую на недѣлю“. Но особенно страшились лица духовныя, когда, по требованію, нужно было лично являться къ Дамаскину. По горячности натуры своей онъ, при личныхъ объясненіяхъ съ виновными, былъ болѣе строгъ къ нимъ, чѣмъ въ своихъ резолюціяхъ, и налагалъ боже тяжелыя наказанія.

Въ виду вышеизложеннаго слѣдовало-бы возвратить г. Горожанскому означенное его сочиненіе для пересмотра и передѣлки; но, принимая во вниманіе, 1) что въ сочиненіи его много и достоинствъ, указанныхъ академическими рецензентами, 2) что самъ авторъ во введеніи къ этому сочиненію заявляетъ, что „онъ будетъ удовлетворенъ, если своимъ трудомъ вызоветъ въ другихъ интересъ къ болѣе серьезному изученію жизни и дѣятельности преосвященнаго Дамаскина“, 3) что въ направленіи этого сочиненія ничего неправильнаго не замѣчается и 4) что авторъ, кромѣ означеннаго сочиненія, извѣстенъ въ литературѣ и другими своими учеными трудами,— я полагаю, что сочиненіе Горожанскаго „Дамаскинъ Семеновъ—Рудневъ“ и въ настоящемъ своемъ видѣ безъ сомнѣнія можетъ быть признано заслуживающимъ степени магистра богословія“.

Постановили: Изготовивъ для Я. Горожанскаго магистерскій дипломъ и сдѣлавъ новую копію съ отзыва о сочиненіи его преосвященнаго Владимира, препроводить дипломъ и копію г. Горожанскому чрезъ Правленіе 2-го Орловскаго духовнаго училища, съ поясненіемъ по предмету изложеннаго въ указѣ.

III. Увѣдомленіе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 28 апрѣля сего года за № 2341: „По утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, 20 текущаго апрѣля, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, кандидатъ Кіевской духовной Академіи Иванъ Попель допущенъ къ исполненію обязанностей по должности преподавателя латинскаго языка въ Тобольскую духовную семинарію, въ порядкѣ, указанномъ въ ст. 8 Высочайше утвержденного 6 мая 1894 г. положенія о производствѣ дѣлъ по инспекторской части гражданскаго вѣдомства и въ ст. 5 Высочайше утвержденныхъ 4 іюля того-же года дополнительныхъ къ сему положенію правилъ.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода должномъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту Академіи для свѣдѣнія и зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ отправленіи упомянутаго лица на мѣсто назначенной службы нынѣ-же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Синодѣ“.

Постановили: Принять къ свѣдѣнію.

IV. Представленіе ординарнаго профессора Академіи Н. Петрова отъ 26 минувшаго мая: „При Кіевской духовной Академіи учреждены двѣ преміи имени высокопреосвященнаго Макарія (Булгакова), митрополита Московскаго: одна по поводу юбилея сей Академіи въ 1869 году на проценты въ 1375 рублей отъ капитала въ 25000 руб., а другая по предсмертному завѣщанію Его Высокопреосвященства на проценты въ 1250 рубл. отъ капитала въ 25000 рублей. Положеніе о первой изъ этихъ премій утверждено указомъ Св. Синода отъ 21 марта 1883 года за № 742, а о второй— указомъ Св. Синода отъ 8 іюня 1884 года за № 1983. Обоиими положеніями предусматривается возможность дѣлать въ нихъ съ разрѣшенія Св. Синода всякія измѣненія относительно порядка присужденія и выдачи премій, „если въ та-

кихъ измѣненіяхъ опытъ укажетъ нужду“. Десятилѣтній же опытъ дѣйствительно указываетъ нужду какъ въ измѣненіи нѣкоторыхъ пунктовъ въ обоихъ положеніяхъ, такъ и въ пересмотрѣ и существенномъ измѣненіи положенія о юбилейной преміи высокопреосвященнаго Макарія.

А) При учрежденіи юбилейной преміи капиталъ въ 25000 руб. давалъ по $5\frac{1}{2}\%$, а всего по 1375 рублей въ годъ; при учрежденіи же преміи по духовному завѣщанію капиталъ въ 25000 рублей давалъ по 5% , а всего по 1250 руб. въ годъ. Нынѣ же, вслѣдствіе обязательнаго превращенія преміальныхъ капиталовъ въ 4% бумаги и взиманія 5% государственнаго налога съ доходовъ отъ сихъ капиталовъ, каждый капиталъ даетъ въ годъ только по 950 рубл., слѣдовательно, по первой преміи меньше на 425 рубл., а по второй—на 300 руб. Чтобы въ точности исполнить волю завѣщателя, т. е. чтобы по первому капиталу назначить въ преміи 1375 руб., а по второму въ 1250 руб., для этого въ настоящее время нужно первый капиталъ увеличить до 36200 руб., а второй до 32900 руб., что въ общемъ итогѣ по обоимъ преміямъ составило-бы 69100 руб.. А къ такому увеличенію въ настоящее время не представляется существеннаго препятствія, такъ какъ, частію изъ остатковъ отъ преміальныхъ суммъ, частію путемъ конверсіи $5\frac{1}{2}\%$ и 5% бумагъ въ 4% , первый основной капиталъ номинально увеличился до 38600 руб., а второй до 32300 руб., а по обоимъ преміямъ до 70900 руб.

Б) Положеніе о юбилейной преміи имени высокопреосвященнаго Макарія существенно отличается отъ положенія о преміи по духовному завѣщанію тѣмъ, что требуетъ отъ представляемыхъ на премію сочиненій отвѣта на одну какую-нибудь изъ задачъ, предложенныхъ Киевскою духовною Академіею къ разрѣшенію, съ обязательствомъ рецензенту представить о сочиненіи возможно обстоятельный критическій отчетъ и съ представленіемъ дѣла на разсмотрѣніе и утверж-

деніе Св. Синода. Но рѣшеніе предлагаемыхъ Академіею задачъ на самомъ дѣлѣ практикуется весьма рѣдко въ Киевской Академіи. Въ минувшее десятилѣтіе выданы только одна полная и двѣ половинныя преміи за рѣшеніе предложенныхъ Киевскою Академіею задачъ. Большею же частію задачи на соисканіе юбилейной преміи, назначаемаы ежегодно и печатаемыя въ общему свѣдѣнію, остаются безъ рѣшенія. Причина тому заключается отчасти въ самомъ свойствѣ задачъ, не всегда даваемыхъ специалистами, отчасти въ ученой скромности преподавателей Академіи, стѣсняющихся указать избранный ими для изслѣдованія предметъ въ качествѣ темы на соисканіе преміи. Вслѣдствіе же крайней малочисленности премированныхъ сочиненій, остатки отъ преміальныхъ суммъ, приобщаемые по истеченіи срока преміи къ основному капиталу, такъ быстро возрастаютъ, что при настоящемъ порядкѣ вещей основной капиталъ въ двадцать приблизительно лѣтъ долженъ удвоиться и затѣмъ возрастать далѣе еще съ большею быстротою и лежать непроизводительно для науки. А между тѣмъ были и въ настоящее время есть такія писанныя не на предложенныя темы сочиненія преподавателей и бывшихъ воспитанниковъ Киевской Академіи, которыя при научныхъ достоинствахъ своихъ или вовсе не удостоивались никакой преміи, или-же удостоивались половинной преміи изъ процентовъ съ другого преміальнаго капитала, поступившаго по завѣщанію высокопреосвященнаго Макарія, единственно по недостатку преміальной суммы съ этого послѣдняго капитала. Въ подтвержденіе сего можно указать на постановленіе послѣдняго засѣданія Совѣта Киевской духовной Академіи, на которомъ постановлено было выдать половинныя вмѣсто полныхъ преміи профессору Линицкому и бывшему воспитаннику Академіи Стадницкому, по недостатку преміальной суммы. Кромѣ того, представлено еще къ соисканію второй изъ вышеуказанныхъ премій сочиненіе доцента Дмитріевскаго, но, въ случаѣ удостоенія его этою преміи, въ настоящее время

нѣтъ въ наличности по этому капиталу суммы даже и на половинную премію. Присудить же за это и другія подобныя сочиненія юбилейную премію нельзя потому, что они писаны не на темы, предложенныя Академіею. Правда, въ положеніи о юбилейной преміи сдѣлана такая оговорка, что, „за поступленіемъ достойныхъ преміи сочиненій на предложенныя задачи, могутъ быть удостоиваемы преміи и сочиненія, написанныя на темы, избранныя самими авторами“ (§ 4). Но эта оговорка неудобноисполнима на практикѣ, потому что на основаніи ея сочиненія не на предложенныя задачи могутъ быть премированы только по истеченіи преміальнаго трехлѣтняго срока, когда, на основаніи § 14 положенія, „премія, оставшаяся безъ присужденія, равно и остатки отъ преміальныхъ суммъ и проценты отъ нихъ причисляются къ основному капиталу“.

Въ виду указанныхъ обстоятельствъ, честь имѣю представить на благоусмотрѣніе Совѣта Киевской духовной Академіи, не благоугодно-ли ему будетъ, пересмотрѣвъ положенія о двухъ преміяхъ имени высокопреосвященнаго Макарія и исправивъ положеніе о первой, т. е. юбилейной преміи примѣнительно къ положенію о второй преміи, т. е. преміи изъ % съ капитала, поступившаго по завѣщанію, а также примѣнительно къ положеніямъ другихъ духовныхъ академій о соотвѣствующихъ преміяхъ имени того же высокопреосвященнаго Макарія, представить о семъ на разсмотрѣніе и разрѣшеніе Высшаго Начальства. Къ сему не излишнимъ считаю присовокупить, что, еслибы признано было необходимымъ отличить чѣмъ-либо юбилейную премію отъ преміи по духовному завѣщанію, то, по моему мнѣнію, можно её отличить тѣмъ, чтобы она выдаваема была за сочиненія по тѣмъ наукамъ, которыя составляли предметъ спеціальныхъ занятій покойнаго высокопреосвященнаго Макарія“.

Постановили: Составить комиссію изъ профессоровъ

И. Малышевскаго, Н. Петрова, П. Линицкаго, А. Олесницкаго, П. Лашкарева, М. Ковальницкаго и В. Малинина для обсужденія изложеннаго въ представленіи проф. Петрова, съ тѣмъ, чтобы свои соображенія по данному вопросу комиссія представила въ Совѣтъ Академіи.

V. Докладъ секретаря Совѣта: „10 минувшаго іюня истекло 25 лѣтъ выслуги въ должности штатнаго преподавателя Академіи ординарнаго профессора Н. Петрова. Согласно § 57 уст. дух. акад., Совѣтъ Академіи имѣетъ возбудить надлежащее ходатайство объ удостоеніи г. Петрова званія заслуженнаго ординарнаго профессора“.

Справка: Профессоръ Н. Петровъ избранъ штатнымъ доцентомъ Академіи 24 апрѣля 1870 года и утвержденъ въ сей должности 10 іюня того-же года.

Постановили: Ходатайствовать установленнымъ порядкомъ предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ удостоеніи ординарнаго профессора Академіи Н. Петрова званія заслуженнаго ординарнаго профессора.

VI. Заявленія профессорскихъ стипендіатовъ при Академіи:

а) Михаила Савкевича отъ 30 минувшаго мая: „Имѣю честь почтительнѣйше представить Совѣту Академіи отчетъ о своихъ занятіяхъ въ 1894½ учеб. году по избраннымъ мною наукамъ логикѣ и метафизикѣ“.

б) Андрея Божика отъ 30 того-же мая: „Имѣю честь донести Совѣту Академіи, что я окончилъ свои занятія въ качествѣ профессорскаго стипендіата въ настоящемъ учебномъ году по священному писанію новаго завѣта и представляю при семъ отчетъ о нихъ“.

Постановили: Отчеты профессорскихъ стипендіатовъ М. Савкевича и А. Божика передать на разсмотрѣніе—первый

заслуж. ординар. профессору П. Линицкому, а второй—заслуж. ордин. проф. С. Сольскому.

На семъ журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства, Митрополита Кіевскаго и Галицкаго Іоаннія: „1895 г. Іюл. 8. Утверждается“.

1895 года 13 іюня.

Въ собраніи Совѣта Кіевской духовной Академіи, подъ предсѣдательствомъ Ректора ея, Епископа Сильвестра, присутствовали ординарные и экстраординарные профессеры, а также доценты, приглашенные Ректоромъ Академіи на основаніи примѣчанія къ 79 § уст. дух. акад.

Слушали: Отзывы наставниковъ Академіи о сочиненіяхъ студентовъ IV курса, написанныхъ для полученія кандидатской степени:

1) О сочиненіи студента Милоша Анджемовича на тему: „Состояніе православной сербской церкви со времени возстановленія сербскаго княжества до настоящаго времени (1815—1893 г.)“.

а) Доцента Θ. Титова:

„Сочиненіе состоитъ изъ введенія и трехъ частей.

Во введеніи (стр. 1—7) намѣчается планъ и раздѣленіе сочиненія на три части, соотвѣтственно тремъ эпохамъ въ жизни сербской православной церкви текущаго столѣтія, и перечисляется литература предмета. Въ качествѣ главнаго источника, которымъ пользовался авторъ, указываются архивы бѣлградской консисторіи и сербскаго министерства народнаго просвѣщенія и духовныхъ дѣлъ; изъ пособій перечисляются преимущественно произведенія сербской литературы.

Въ первой части сочиненія (стр. 8—60) обозрѣвается состояніе православной сербской церкви отъ возстановленія

сербскаго княжества до полученія сербскою церковію автономіи (1815—1832 г.). Здѣсь прежде всего изображается общее состояніе сербской церкви подъ управленіемъ греческихъ митрополита и епископовъ (§ 1, стр. 8—17), затѣмъ описывается дѣятельность князя Милоша I, имѣвшая цѣлію постепенное признаніе сербской церкви автономною (§ 2, стр. 17—29) и, наконецъ, говорится о церковномъ судѣ въ Сербіи на первыхъ порахъ послѣ освобожденія сербскаго народа отъ турецкаго владычества (§ 3, стр. 29—60).

Во второй части (стр. 61—186) изображается состояніе сербской церкви въ періодъ ея автономіи (1832—1879 г.). Здѣсь прежде всего говорится объ обстоятельствахъ признанія сербской церкви автономною и о дѣятельности архимандрита (впослѣдствіи перваго сербскаго митрополита—сербя) Мелегія (§ 4, стр. 61—89), затѣмъ описывается дѣятельность м. Петра (§ 5, стр. 89—111), говорится объ учрежденіи и переустройствѣ м. Петромъ бѣлградской консисторіи (§ 6, стр. 111—135), излагается біографія м. Михаила (§ 7, стр. 135—171) и, наконецъ, описывается новое переустройство бѣлградской консисторіи въ 1862 г. (§ 8, стр. 171—186).

Въ третьей части (стр. 187—516) изображается состояніе сербской православной церкви въ періодъ ея автокефальнаго существованія (1879—1893 г.). Здѣсь именно говорится объ обстоятельствахъ установленія автокефальности сербской церкви (§ 9, стр. 187—210), о борьбѣ м. Михаила съ свѣтскою властью и незаконномъ насильственномъ удаленіи его отъ митрополіи (§ 10, стр. 211—258), о м. Θεодосіѣ Мравичѣ и его дѣятельности (§ 11, стр. 259—278), о возвращеніи м. Михаила и заботахъ его о благоустройствѣ церковныхъ дѣлъ въ Сербіи (§ 12, стр. 279—315), о переустройствѣ консисторій въ 1890 г. (§ 13, стр. 315—398), состояніи духовнаго просвѣщенія въ Сербіи (§ 14, стр. 399—407), о состояніи сербскаго духовенства въ умственномъ, нравственномъ и матеріальномъ отношеніяхъ (§ 15, стр. 407—460), о религіозно-нравственномъ состояніи сербскаго

народа (§ 16, стр. 461—511), объ инославныхъ вѣроисповѣданіяхъ, сектахъ, числѣ церквей, монастырей и духовенства въ Сербіи (§ 17, страницы 511—514) и въ заключеніи авторъ говоритъ о возможныхъ несовершенствахъ и неполнотѣ своего сочиненія (стр. 514—516).

Сочиненіе студента Анджелковича, какъ видно, содержитъ въ себѣ довольно полное обзорѣніе исторіи сербской православной церкви въ теченіе настоящаго столѣтія. Оно написано съ знаніемъ дѣла. Молодой авторъ извѣстенъ своими статьями въ сербской духовной литературѣ. Въ сочиненіи неоднократно встрѣчаются ссылки на эти статьи, равно какъ и на личныя наблюденія автора надъ современнымъ состояніемъ сербской церкви. Видно, что авторъ съ большимъ интересомъ и съ любовью писалъ настоящее сочиненіе. Сочиненіе, изложенное довольно удовлетворительнымъ языкомъ, заслуживало-бы того, чтобы быть напечатаннымъ въ Сербіи, а нѣкоторыя мѣста его безъ сомнѣнія съ интересомъ прочитали-бы и русскіе, желающіе знать современное состояніе сербской православной церкви.

Въ виду возможности напечатанія сочиненія совѣтуемъ автору обратить вниманіе на слѣдующіе пункты. Во 1-хъ, слѣдуетъ познакомиться съ нѣкоторыми произведеніями русскихъ авторовъ, которые, кажется, теперь остались неизвѣстными студ. Анджелковичу. Разумѣемъ сочиненіе проф. Голубинскаго (Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей болгарской, сербской и румынской, М. 1871 г.) и статьи: И. Пичеты (Очеркъ исторіи православной сербской церкви. Прав. Обзор., 1870 г.), Понова (Нынѣшнее состояніе православной церкви въ Сербіи. Прав. Обзор., 1874) и Лебедева (Нѣсколько словъ о сербскомъ духовенствѣ. Русск. Вѣстн., 1871 г.). Думаемъ, что, еслибы авторъ прочиталъ небольшую, но интересную и дѣльную статью проф. Лебедева, то онъ не далъ бы въ своемъ сочиненіи такой чрезвычайно мрачной характеристики сербскаго духовенства, которая невольно возбуж-

даетъ въ читателѣ подозрѣніе въ пристрастіи и склонности автора къ преувеличеніямъ. Во 2-хъ, автору слѣдуетъ позаботиться изложить съ такою же подробностію и обстоятельностью исторію сербской церкви за время первыхъ двухъ эпохъ ея существованія, съ какими онъ разсматриваетъ исторію ея за время послѣдней эпохи; въ данномъ видѣ первыя двѣ части сочиненія рѣшительно не соотвѣтствуютъ третьей. Въ 3-хъ, автору слѣдуетъ позаботиться о болѣе правильномъ распредѣленіи матеріала; напр., у него вся біографія м. Михаила излагается во второй части сочиненія, почему въ третьей части пришлось повторять прежде сказанное. Наконецъ, въ 4-хъ, совѣтуемъ автору быть сдержаннѣе и осторожнѣе въ своихъ приговорахъ касательно историческихъ лицъ и событій; историкъ долженъ возвышаться надъ личными симпатіями или антипатіями и вообще надъ временными условіями.

Какъ кандидатское разсужденіе, сочиненіе студента Анджелковича, по нашему мнѣнію, можетъ быть признано очень хорошимъ“.

б) Заслуженнаго ордин. профессора Ив. Малышевскаго:

„Въ представленномъ сочиненіи имѣлась въ виду сербская церковь только въ предѣлахъ возстановленнаго съ 1815 года сербскаго княжества и затѣмъ королевства Сербіи. Новая политическая жизнь объединенныхъ въ княжество и королевство сербскихъ областей обусловила собою нѣкоторыя общія перемѣны и явленія и въ состояніи сербской церкви въ ихъ предѣлахъ, историческое описаніе которыхъ и составляетъ предметъ сочиненія.

Главнымъ источникомъ при этой работѣ служили для автора документы изъ бывшихъ доступными ему архивовъ бѣлградской консисторіи и министерства народнаго просвѣщенія и духовныхъ дѣлъ въ Сербіи. Этотъ источникъ восполнился свѣдѣніями и разъясненіями, имѣющимися въ сербской и русской литературѣ по исторіи Сербіи и сербской церкви за новѣйшее время (хотя послѣднею, т. е. русскою литературою по данному предмету авторъ воспользовался не вполне).