

ВЪ ПАМЯТЬ СТОЛѢТІЯ

(1814—1914)

Императорской Московской Духовной Академіи.

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ,

принадлежащихъ бывшимъ и настоящимъ членамъ
академической корпораціи.

въ двухъ частяхъ.

Часть первая.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1915.

ВЪ ПАМЯТЬ СТОЛѢТІЯ

(1814--1914)

Императорской Московской Духовной Академіи.

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ,

принадлежащихъ бывшимъ и настоящимъ членамъ
академической корпораціи.

ВЪ ДВУХЪ ЧАСТЯХЪ.

Часть первая.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1915.

Печатать разрѣшается. Марта, 17 дня, 1915 г.
Ректоръ Императорской Московской Духовной Академіи
Епископъ Теодоръ.

Отъ редактора.

Въ собраніи Совѣта Императорской Московской Духовной Академіи 22-го янв. 1913-го года (Журналы стр. 39—40) было заслушано слѣдующее предложеніе сверхштатнаго заслуженнаго ординарнаго профессора Академіи М. Д. Муретова: „По дѣлу празднованія академическаго юбилея считаю долгомъ внести на обсужденіе Совѣта слѣдующее предложеніе, если оно не внесено въ докладъ юбилейной коммисіи: Празднующіе столѣтній юбилей Академіи представители ея не должны оставаться праздными, но почтить торжество посредствомъ освященнаго издавнимъ и общенароднымъ обычаемъ *изданія особаго юбилейнаго сборника*, въ коемъ всѣ здравствующіе члены академической корпораціи, какъ настоящіе такъ и бывшіе, могли бы, по желанію, помѣстить свои *ученые* труды, въ опредѣленныхъ для каждаго максимальныхъ размѣрахъ.—этимъ празднующая Академія проявитъ, въ какой мѣрѣ она жива и причастна безсмертному духу своихъ достойныхъ покойниковъ“ и постановлено: „Ознаменовать предстоящее торжество (между прочимъ) изданіемъ юбилейнаго сборника научныхъ статей, принадлежащихъ перу профессоровъ и преподавателей Академіи и бывшихъ членовъ академической корпораціи, поручивъ редактированіе и наблюденіе за изданіемъ этого сборника Почетному Члену Академіи—сверхштатному заслуженному ординарному профессору М. Д. Муретову, изъявившему на то свое согласіе“.

II

Исполненіемъ сего постановленія является издаваемый сборникъ: въ немъ приняты участіе большинство ($\frac{2}{3}$) личныхъ и многіе изъ бывшихъ членовъ академической корпораціи.

За первой частью вскорѣ послѣдуетъ изданіе второй, коей бѣльшая половина уже напечатана.

Профессоръ Митрофанъ Муретовъ.

О загробной жизни и вѣчныхъ мученіяхъ.

Мы привыкли представлять себѣ загробную участь грѣшниковъ по притчѣ о Богатомъ и Лазарѣ. Осужденные въ адскомъ пламени будутъ тщетно оплакивать свои грѣхи и безуспѣшно взывать къ Богу и святымъ о помилованіи: покаяніе отъ умершихъ не принимается, исправляться уже поздно!—Почему это такъ? Почему душа, осудившая свои паденія и измѣнившая настроеніе, все-таки отвергается Божественнымъ правосудіемъ, это остается непонятнымъ.

Отсюда весьма естественныя попытки создать вымыслы о какомъ-то новомъ всеобщемъ примиреніи-апокатастасисѣ. Но это ученіе осуждено Церковью и оригенисты признаны еретиками. Да и вполне послѣдовательно: всѣ попытки толковать вѣчность мученій, какъ весьма большую продолжительность, но не безконечность, противорѣчатъ слову Божию и преданію Церкви. Достаточно указать на слова Божіи у Исаіи: *«червь ихъ не умретъ и огонь ихъ не угаснетъ»* (66, 24). Эти слова уже невозможно перетолковать въ пользу большой продолжительности вѣчныхъ мученій, ибо прямо указано, что конца имъ не будетъ. (Ср. Апок. 14, 11; 20, 10).

Впрочемъ, если бы даже ни св. Библия, ни ясно выраженное ученіе Церкви не открыли людямъ ученія о вѣчности мученій, нашъ разумъ все равно не могъ бы отклониться отъ такого печальнаго вывода о загробной участи сознательныхъ противниковъ Божіихъ или нераскаянныхъ грѣшниковъ. Дѣйствительно, оставалось бы допустить, что Господь насильно сдѣлаетъ ихъ праведными и привлечетъ къ Своей радости: но, вѣдь, гдѣ насиліе, тамъ нѣтъ уже нравственныхъ цѣнностей, тамъ исчезаетъ самая разность между

добромъ и зломъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и весь смыслъ Испу-
 пленія и Домостроительства.

Нельзя ли предположить, что сознательно и окончательно злыхъ людей не бываетъ, что зло есть плодъ недоразумѣнія и несовершенства, какъ учатъ пантеисты, эволюціонисты и даже нѣкоторые теисты? Но такое представленіе то же несовмѣстимо съ ученіемъ о свободной волѣ, ни тѣмъ менѣе съ ученіемъ Св. Писанія и Церкви о демонахъ, перетолковывать которое не можетъ ни одинъ, сколько-нибудь искренній, читатель Евангелія, будь онъ самъ вѣрующимъ или невѣрующимъ въ Бога. Наконецъ, мы имѣемъ прямыя слова Христовы о томъ, что враги Его ненавидѣли не потому, что не понимали Его, а именно потому, что поняли и возненавидѣли въ Немъ самую истину, самое добро. *«Если бы вы были слѣпы, то не имѣли бы грѣха: но, какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ (Іоан. 9, 41). Если бы Я не пришелъ и не говорилъ имъ, то не имѣли бы грѣха: а теперь не имѣютъ извиненія въ грѣхъ своемъ. Ненавидящій Меня и Отца Моего ненавидитъ. Если бы Я не сотворилъ между ними дѣлъ, какихъ никто другой не дѣлалъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь и видѣли и возненавидѣли и Меня и Отца Моего» (15, 22—24).*

Итакъ, ученіе о вѣчности мученій вытекаетъ не только изъ яснаго смысла слова Божія и церковнаго преданія, но его не возможно избѣгать и при чисто разсудочномъ рѣшеніи вопроса.

Однако, это совѣмъ не то, что въ притчѣ о Богатомъ и Лазарѣ, возразить намъ читатель: тамъ рѣчь идетъ не о нераскаянномъ и ожесточенномъ злодѣѣ, но о душѣ, горько оплакивающей свои грѣхи и, мало того, исполненной со-
 страданія къ другимъ грѣшникамъ, еще пребывающимъ на землѣ; почему для такой души не найдется милости у Господа?—Возраженіе, по нашему крайнему мнѣнію, вполне основательное и съ нимъ трудно было бы справиться, если бы въ этой притчѣ была описана окончательная участь умершихъ. Но вспомнимъ, что Господь говорилъ сіе іудеямъ до Своего сошествія во адъ: неужели оно не было спасительнымъ для раскаявшагося въ своей грѣховной жизни богача? Конечно да, ибо Апостолъ свидѣтельствуетъ, что не одни праведники, но и грѣшники были спасены Побѣди-

телемъ ада: «Христосъ, чтобы привести насъ къ Богу, однажды пострадалъ за грѣхи наши. Праведный за неправедныхъ, бывъ умерщвленъ по плоти, но оживъ духомъ, которымъ Онъ и находящимся въ темницу духамъ, сошедъ, проповѣдалъ, нѣкогда непокорнымъ ожидавшему ихъ Божию долготерпѣнію во дни Ноя» (I Петра 3, 18—20).

Изъ этихъ словъ Апостола мы дѣлаемъ ясный выводъ о томъ, что слова Авраама въ притчѣ о великой пропасти, утвердившейся между праведниками и грѣшниками, въ которую не могутъ перейти ни тѣ, ни другіе,—имѣли значеніе до явленія Господа Иисуса Христа, перешедшему эту пропасть въ день Своей спасительной смерти и воскресенія. Онъ воззвалъ оттуда не только праведниковъ, но и многихъ, бывшихъ «нѣкогда непокорными», но не ожесточившихся окончательно въ своемъ противленіи истинѣ.

Итакъ, состояніе грѣшныхъ душъ, навѣки осужденныхъ, будетъ отнюдь не то, которое испытывалъ приточный богачъ, покорно умолявшій о вразумленіи живущихъ на землѣ его братьевъ. Гдѣ же тамъ найти указаній въ Божественномъ откровеніи о томъ, какъ будутъ себя чувствовать погибшія души за гробомъ?—«*Ту будетъ плачь и скрежетъ зубомъ*», такъ опредѣляетъ Господь въ Своихъ притчахъ участь отверженныхъ. Слова эти прилагаются Имъ къ изгнанному съ брачной вечера злому гостю, желавшему омрачить общую радость непринятіемъ брачной одежды, и къ лѣнивому рабу, не возрадившему даннаго таланта и злобно объяснявшагося со своимъ возвратившимся господиномъ. Этими же словами Господь отгонитъ отъ Себя тѣхъ, кто будетъ стучаться къ нему совнѣ и говорить: «отвори намъ—мы ѣли и пили предъ Тобою и на улицахъ нашихъ училъ Ты» (Матѣ. 24, 51—25, 30. Лук. 13, 28). Наконецъ, выраженіемъ этимъ опредѣляется окончательное состояніе грѣшниковъ (Матѣ. 8, 12; 13, 42, 50; 24, 51).

Итакъ, это состояніе уподобляется тому, которое будетъ испытывать приглашенный злой гость и отвергнутый озлобленный рабъ. «Тьма внѣшняя», т. е. та темная ночь, которая такъ ужасна послѣ прекраснаго свѣтлаго чертога брачнаго или царскаго дворца. Здѣсь ужасны не отвнѣ наносимыя страданія, а состояніе отринутости отъ общей радости, которая стала совершенно недоступна только этимъ

несчастливымъ за то, что они сами пренебрегли ею и пытались внести въ нее свою злобу, омрачить ее своимъ безпричиннымъ ожесточеніемъ.

Что значитъ плачь и скрежетъ зубовъ? Обозначается ли этими словами только невыносимо тяжкія страданія или иное что? О приточномъ богачѣ не сказано, что онъ скрежеталъ зубами, а только мучился въ пламени сѣмъ. Какой же частнѣйшій смыслъ этого выраженія? Выражаются ли въ скрежетѣ зубовъ именно страданія? Нѣтъ, скрежетъ зубовъ это признакъ напряженной злобы и борьбы. Такъ скрежещутъ зубами злые псы, бросаясь на враговъ и вообще хищныя животныя. Въ Библии зубовой скрежетъ опредѣляетъ напряженную злобу и угрозу, часто безильную злобу грѣшниковъ на праведника. *«Собирались ругатели противъ меня; не знаю, за что поносили и не переставали. Съ лицемѣрными насмѣшниками скрежетали на меня зубами своими»* (Псал. 34, 16, 17). *«Нечестивый злоумышляетъ противъ праведника и скрежещетъ на него зубами своими: Господь же посмѣвается надъ нимъ»* (Псал. 36, 12, 13); то же значеніе въ Плачѣ 2, 16.

Но особенно характерно смыслъ этого явленія—скрежета зубовъ—выразился въ несправедливой казни перваго Христова мученика Стефана. Когда этотъ блаженный юноша свидѣтельствовалъ непорочность своей вѣры согласно закону и пророкамъ и съ великимъ помазаніемъ обличилъ пророкоубійцу и христуубійцу, имѣя самъ лицо, «какъ лице ангела», то враги его, что испытывали? *«Слушая это, они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами»* (Дѣян. 7, 59).

Не то же ли испытываютъ и всѣ вообще злодѣи, охваченные злобою и сознаніемъ своего безилія бороться съ истинною? Если же безиліе это таково, что они не только не могутъ посрамить ее, но и нанести ей физическаго зла: то къ скрежету зубовому присоединяется и плачь безильной злобы.— Это случается съ озвѣрѣвшимъ человѣкомъ, когда онъ, нападая на ненавистнаго ему ближняго, бываетъ схваченъ и связанъ: тогда онъ злобно плачетъ и скрежещетъ зубами; особенно часто это можете видѣть на разъяренныхъ женщинахъ, когда ихъ свяжутъ и не дадутъ исполнить своего злобнаго желанія.

Итакъ, «плачь и скрежетъ зубовъ» обозначаетъ не просто страданіе, но злобу и страданіе отъ безсильной злобы, отъ невозможности излить ее на ненавистное имъ Царство Божіе. *Вотъ, значитъ, въ чемъ будутъ состоять загробныя муки.* Это отнюдь не мученія совѣсти: при наличіи послѣднихъ слѣдовало бы покаянiе, а при покаянiи—прощеніе. Невозможно представить себѣ всеблагаго Господа, Который бы не внималъ вѣковому покаянiю грѣшниковъ и не облегчилъ бы ихъ участи.

Но возможно ли представить себѣ такое ожесточеніе въ злобѣ, которое не образумилось бы при открытіи судовъ Божіихъ, при посрамленіи царства діавольскаго?—Зачѣмъ спрашивать о возможности того, что уже имѣло мѣсто въ дѣйствительности?—Наше будущее предстаніе Лицу Господню надо всегда уподоблять тому, какъ приняли люди здѣсь явившагося Господа и жившаго среди нихъ: добрые радостно познали Его, борющіеся между добромъ и зломъ признали Его съ внутреннею борьбою и мученьемъ, какъ исцѣляемые бѣсноватые, какъ разбойникъ на крестѣ, какъ Никодимъ, князь жидовскій; а злые, чѣмъ больше познавали Его, тѣмъ болѣе ненавидѣли, а когда узрѣли воскресеніе Имъ Лазаря, тогда *«съ этого дня положили убить Его»* (Іоан. 11, 53). Это и выразилъ Господь въ словахъ Своей прощальной бесѣды, приведенныхъ нами въ началѣ сей статьи. А Апостоль Іоаннъ все свое Евангеліе, свои посланія и Апокалипсисъ построилъ именно на раскрытіи того печальнаго закона борьбы Бога и міра, который заключается въ непримиримой враждѣ послѣдняго противъ Христа и Его царства,—враждѣ не ослабѣвающей, но, напротивъ, усиливающейся, по мѣрѣ откровенія Божіихъ судьбъ. *«Четвертый Ангелъ вылилъ чашу свою на солнце и дано было ему жечь людей огнемъ. И жегъ людей сильный зной, и они хулили Имя Бога, имѣющаго власть надъ сими язвами, и не сразумились, чтобы воздать Ему славу».* Вотъ такъ и будутъ поступать грѣшники въ огнѣ адскомъ и его вѣчность будетъ зависѣть единственно отъ ихъ нераскаянности. Но слушайте дальше Апокалипсисъ. *«Пятый Ангелъ вылилъ чашу свою на престолъ звѣря, и сдѣлалось царство его мрачно, и они кусали языки свои отъ страданія, и хулили Бога Небеснаго*

отъ страданій своихъ и язвъ своихъ, и не раскаялись въ дѣлахъ своихъ» Апок. 16, 8—12; ср. 9, 20. 21).

Я готовъ согласиться съ правильностью такого истолкованія и библейскихъ изреченій и настроенія осужденныхъ грѣшниковъ,—скажетъ читатель; но какъ можно допустить вѣчное упорство въ такомъ безумномъ ожесточеніи противъ Бога, вѣчную нераскаянность Его враговъ?—А что такое раскаяніе?—спросимъ мы въ свою очередь, и отвѣтимъ такъ. Раскаяніе есть переломъ воли, переломъ настроенія чело-вѣческаго, вызванный либо новымъ познаніемъ себя самого, т.-е. пробужденіемъ вновь обнаружившагося, а дотолѣ скрытаго содержанія его души, его внутренней жизни,—либо уразумѣніемъ, усвоеніемъ своей душѣ новаго содержанія отъ воздѣйствія другихъ людей, книгъ, внѣшняго міра, наконецъ Самого Господа, какъ это было съ Закхеемъ, когда онъ слушалъ Его святыя словеса и уразумѣлъ Его со-страдательное снисхожденіе къ себѣ.—Но всѣ эти условія имѣютъ мѣсто только въ продолженіи познанія себя и судьбъ Божіихъ, а когда все это закончится, когда *«времени уже не будетъ»* (Апок. 10, 6), когда судьбы Божіи завершатся и познавать будетъ уже нечего ни въ себѣ самомъ, ни внѣ себя,—когда вся благость и премудрость Божія обнаружится предъ всѣми во всемъ своемъ величій, а ненависть враговъ Божіихъ похулить и проклянетъ ее и отвернется отъ нея совсѣмъ, не принявъ вразумленія ни въ своей земной жизни, ни въ долгій промежутокъ между своею кончиной и Страшнымъ Судомъ, когда возносились молитвы вѣрующихъ и святыхъ за души умершихъ: то уже никакого новаго побужденія не останется для внутренняго измѣненія ожесточенныхъ душъ; останется лишь внутренняя необходимость и для праведныхъ и для грѣшниковъ утверждаться въ своемъ настроеніи—блаженной любви и благодаренія, или, напротивъ, въ бессильной злобѣ и тяжкомъ чрезъ то мученіи.

Однако, почему же эти мученія будутъ столь тяжки, если они будутъ заключаться всецѣло, или хотя бы преимуще-ственно, въ мученіяхъ бессильной злобы?—На такой вопросъ мы отвѣтимъ напоминаніемъ библейскихъ выраженій о плачѣ и скрежетѣ зубовъ. Мученія бессильной злобы очень тяжкія муки. Но здѣсь на землѣ онѣ ослабляются времен-

ностью и многообразіемъ переживаемыхъ впечатлѣній и состояній; также и тѣмъ, что злобствующій человекъ надеется удовлетворить себя, если не въ одномъ злодѣяніи, то въ другомъ, или же наконецъ въ забвеніи чрезъ вино, чрезъ развлеченія земныя, чрезъ другія, доступныя ему наслажденія и утѣшенія, *а тамъ ничего этого уже не будетъ*. Все разнообразіе нашей сложной, суетной жизни исчезнетъ. „*Земля и яже на ней дѣла сгорятъ*“. (2 Петр. 3, 10). Останется только нравственное самоопредѣленіе себя у всѣхъ сознательныхъ существъ въ отношеніи къ Богу и Царству Божію: или любовь къ нимъ, или ненависть, ненависть безсильная, себя самое обличающая и потому безконечно мучительная. Брачный чертогъ Агнца будетъ сіять предъ изверженнымъ, точнѣе — извергшимъ себя самого грѣшникомъ; онъ связанъ и нарушить торжества не можетъ, предъ нимъ свѣтъ, а онъ во тьмѣ; предъ нимъ сіяетъ Божественная любовь съ готовностью ко всепрощенію, но ему эта любовь ненавистна, прощеніе нежелательно. Такъ и сказано въ Апокалипсисѣ: „*Будетъ мучимъ въ огонь и въ стѣну предъ святыми Ангелами и предъ Агнцемъ*“. (4, 10).—Слова Господни на Страшномъ Судѣ: идите отъ Мене проклятійи и пр. и слова катихизиса о томъ, что адъ есть мѣсто удаленія отъ Бога, надо понимать въ смыслѣ нравственной, а не мѣстной отчужденности, какъ и слова Христовы неразумно говорившему ученику: „*отойди отъ Меня, сатана, ты Мнѣ соблазнъ*“ (Матѣ. 16, 23).

А что такое огонь, жгущій грѣшниковъ?—Прежде всего—тотъ же огонь, который будетъ просвѣщать праведниковъ съ того дня, „въ онъ же огнемъ испытаются дѣла, благая же и злая“, какъ мы читаемъ въ канонѣ Ангелу-Хранителю,—какъ и Халдейская печь „дѣйства раздѣляше, халдеи убо опаляючи, вѣрныя же орошаючи“. Огонь жжетъ дерево, сѣно и солому, но просвѣтляетъ золото и серебро. „*Грѣшники будутъ ввергнуты въ печь огненную; тамъ будетъ плачь и скрежетъ зубовъ; тогда праведники возсіяютъ какъ солнце въ царствѣ Отца ихъ*“ (Матѣ. 13, 42. 43). Подобно сему и Апостоль Павель поясняетъ, что одинъ и тотъ же огонь—Божіе прикосновеніе—различно воздѣйствуетъ на разныя души. „*Каждаго дѣло обнаружится, ибо день покажетъ, потому что въ огонь открывается и огонь испытаетъ дѣло cadaго, каково оно есть. У кого дѣло, которое онъ строилъ,*

устоитъ, тотъ получитъ награду, а у кого дѣло сгоритъ, тотъ потерпитъ уронъ“ (1 Кор. 3, 13—15).

Въ этомъ смыслѣ Господь называется огнемъ посядающимъ и въ Вѣтхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ. Исаія называетъ его вѣчнымъ огнемъ, вѣчнымъ пламенемъ, пожигающимъ грѣшниковъ. *„Устрашились грѣшники на Сионѣ, трепетъ овладѣлъ нечестивыми. Кто изъ насъ можетъ жить при огнѣ пожирающемъ? Кто изъ насъ можетъ жить при вѣчномъ пламени? Тотъ, кто ходитъ въ правдѣ и говоритъ истину; кто презираетъ корысть отъ притѣсненія“ и пр. (33, 14. 15).*

Не желаете-ли вы сказать, что со стороны внѣшней участь праведныхъ и грѣшныхъ будетъ одна и та-же: созерцанія Бога и невозможность отъ Него укрыться, но для однихъ это будетъ источникомъ наслажденій, а для другихъ источникомъ мученій, происходящихъ единственно отъ ихъ ненависти и безсильной злобы,—что вѣчный огонь есть только Божественное присутствіе столь тягостное для Его враговъ Я не сказалъ: только, а сказалъ: прежде всего. Сказать: „только“ возможно будетъ лишь въ томъ случаѣ, если кто согласитъ сіе съ церковнымъ преданіемъ о вещественномъ огнѣ, которое для насъ столь-же свято, какъ слова святой Библии, и если сіе только возможно будетъ согласить съ тою несомнѣнною истиною воскресенія плоти, которою такъ дорожили древнѣйшіе христіане и которая совершенно ясно открыта намъ въ Словѣ Божіемъ.—Впрочемъ, въ пространномъ курсѣ догматики не приведено ни одного отеческаго изреченія объ огнѣ вещественномъ во адѣ. Но, конечно, тѣлесныхъ мученій тамъ мы отрицать не посмѣемъ,—а только говорить о душѣ въ отношеніи къ будущей жизни легче, чѣмъ въ отношеніи къ воскресшей плоти, ибо и въ этой жизни душа для насъ понятнѣе, чѣмъ тѣло, чѣмъ матерія, какъ справедливо говоритъ одинъ, недавно умершій, русскій философъ. Опредѣлить, что такое матерія никто еще не сумѣлъ, а еще мудренѣе представить себѣ, какія именно свойства матеріи останутся въ воскресшей плоти. Зато безъ всякаго труда можно выяснитъ съ точки зрѣнія приведеннаго нами истолкованія загробной жизни ученіе Церкви о мытарствахъ, о молитвахъ за умершихъ, о приношеніяхъ и милостыняхъ за упокой ихъ душъ, но это мы отложимъ до другого раза.

Митрополитъ Сочавскій Досиѳей

въ его сношеніяхъ съ Россіей, при свѣтъ новыхъ историческихъ матеріаловъ.

Личность Сочавскаго Митрополита Досиѳея, одного изъ самыхъ значительныхъ іерарховъ Молдавской церкви, возвышавшагося надъ уровнемъ другихъ представителей той же церкви какъ своей литературной дѣятельностью, такъ и живыми сношеніями съ Россіей въ послѣдней четверти 17-го вѣка, давно заслуживала стать предметомъ обширнаго спеціального изслѣдованія. Если послѣднее до сихъ поръ еще не появилось и не замѣнило мало основательныя статьи и книги румынскихъ ученыхъ о немъ, то объяснить это можно обширностью литературныхъ трудовъ образованнаго молдавскаго святителя на церковнославянскомъ и на румынскомъ языкахъ, разбросанныхъ въ рукописныхъ собраніяхъ, а также—скудостью біографическихъ данныхъ о немъ.

Дѣйствительно, собранная нами во время работы надъ диссертацией румынская литература о Досиѳеѣ ¹⁾ поражала отрывочностью свѣдѣній о жизни и пастырской дѣятельности этого замѣчательнаго и просвѣщеннаго дѣятеля, а отсюда и крупными ошибками, которыя повторялись нашими предшественниками, касавшимися дѣятельности Митрополита Досиѳея, безъ критики переходя изъ одного изслѣдованія въ другое, и въ концѣ концовъ запутывали весь вопросъ. Къ такимъ ошибкамъ относится напр. сообщеніе, неизвѣ-

¹⁾ Епископъ Псковскій Арсеній. Изслѣдованія и монографіи по исторіи Молдавской церкви. СПб. 1904 г., стр. 52—56.

стно на чемъ основанное и упорно продолжавшее фигурировать въ серьезныхъ изслѣдованіяхъ, будто послѣ покоренія Азова Досиеей прибылъ въ Россію, назначенъ митрополитомъ Азовскимъ и скончался въ 1711 г. въ Москвѣ ¹⁾. Имѣвшимися въ распоряженіи историковъ молдавской церкви данными извѣстіе это до самаго недавняго времени не могло быть провѣрено, хотя и вызывало нѣкоторое подозрѣніе къ себѣ.

Между тѣмъ въ Архивѣ министерства иностранныхъ дѣлъ хранятся очень важные документы, проливающіе свѣтъ на исторію сношеній Досиеея съ Россіей. О существованіи ихъ извѣстно было сравнительно давно, но почему то они не останавливали на себѣ должнаго вниманія нашихъ предшественниковъ по изслѣдованію и изданы только недавно, съ введеніемъ, заставляющимъ, впрочемъ, относиться къ нему нѣсколько критически ²⁾. Вновь открытые для науки документы, отчасти вмѣстѣ съ извѣстными раньше, освѣщают дѣятельность Досиеея въ разнообразныхъ отношеніяхъ.

На первомъ мѣстѣ находятся сношенія Сочавскаго святителя съ патріархомъ Іоакимомъ, касающіяся типографскаго дѣла въ Молдавіи. 23 марта 1679 года Митрополитъ Досиеей проситъ извѣстнаго ученаго драгомана Николая Спаарія Милеску битъ челомъ патріарху Московскому, «чтобы пожаловалъ меня единымъ тисненіемъ типографійскимъ и нѣсколько словъ (т.-е. литеръ), которыми печатають листы и оурмы (д. б. формы), изъ которыхъ лютъ слова и печать малыхъ словъ». Досиеей указываетъ далѣе на «великую скудость», происходящую отъ недостатка нужныхъ средствъ для печатанія какъ святой церкви, такъ и ему въ этомъ дѣлѣ, объясняя, что «и у насъ печать есть, только вельми нестройно».

Результаты этого именно полномочія Николая Милеску (Спаарія) неизвѣстны, а тотъ фактъ, что посолъ молдавскій (капитанъ Іонашко) долженъ былъ скоро вернуться съ отвѣтомъ относительно обстоятельствъ исключительно поли-

¹⁾ Изслѣдованія и монографіи по исторіи Молдавской церкви. СПБ. 1904 г., стр. 53.

²⁾ Dragomir, Contribuții, privitoare la relațiile de Bisericii Romanesti cu Russia. Bucuresti, 1912.



Доситей
Митрополитъ холмогорскій
1735 г.

тическихъ, даетъ основаніе предполагать, что въ данный прїѣздъ не было оффиціального разговора между названнымъ посломъ и всероссійскимъ патріархомъ объ улучшеніи устройства типографіи въ Молдавіи. Но слѣды обѣщанія патріарха помочь въ просимомъ единовѣрнымъ сохранились въ слѣдующемъ посланіи митрополита Досіея, адресованномъ непосредственно патріарху Іоакиму отъ 15 августа 1679 года. Досіея проситъ патріарха проявить «человѣколюбное милосердіе» и прислать типографію «да сотворимъ себѣ книги, ихъ же претолковахомъ отъ грецка и славенска на волоскый языкъ». «У насъ убо,—прибавляетъ Сочавскій святитель,—исчезнуло есть ученіе книжное и мало ихъ есть, иже разумѣютъ книжный языкъ». «Сотвори, Бога ради, любовь, якоже обѣщался еси намъ въ благополученное время, — читаемъ дальше, — зѣло бо желаемъ получить и на всякій часъ ожидаемъ отъ сердца. Сказа бо намъ его честность Іоаннъ Бѣлевичъ поселъ святое обѣщаніе твоя святости, тако рекущи, яко ваша Патріаршеская святость рекль еси: послеши намъ типографію цѣлую съ всеми потребными и нужными инструментами и сосуды своими, елико суть потребніи». Въ частности, указывается на необходимость станка и тѣхъ формъ, которыми незадолго передъ тѣмъ напечатана была извѣстная московская Библия, а также мелкихъ и среднихъ буквъ въ другихъ, очевидно, недавно выпущенныхъ книгахъ московской типографіи.

16-го декабря того же года патр. Іоакимъ съ радостью, какъ самъ говоритъ, посылаетъ чрезъ Іоанна Бѣлевича все, о чемъ просилъ Сочавскій митрополитъ по части «типографскихъ вещей», и въ пространномъ сопроводительномъ посланіи выказываетъ живѣйшее участіе ко всей дѣятельности этого выдающагося архипастыря Молдавской Церкви. Патріархъ намекаетъ, что о дѣятельности Досіея онъ «позналъ отъ написанныхъ тамо», т.-е. изъ «епистоліи» самого Досіея, повидимому, до насъ не дошедшей. Дѣло въ томъ, что въ извѣстномъ раньше и выше цитированномъ посланіи Досіея рѣчь идетъ только о типографіи. Характеристика же, данная адресату патріархомъ, выходитъ далеко за рамки указаній на заботы перваго объ одной типографіи. Посланіе патріарха Іоакима написано въ торжественномъ тонѣ. Онъ срав-

ниваетъ Досиѳея съ Моисемъ, Соломономъ, Апостолами. Слава о «христоподражательствѣ» молдавскаго святителя достигла и «далече сущихъ». Патріархъ узналъ о изящномъ благоговѣннн Досиѳея къ Богу, о его Божественной и горячей ревности въ дѣлахъ вѣры православной, объ искреннемъ тщаннн въ заботахъ о врученномъ стадѣ, и во всемъ этомъ сказывается, по его мнѣнію, «истинно-мудрый строитель различнѣй благодати Божіей».

Насколько необходимы были для молдавскихъ изданій присланныя изъ Москвы типографскія принадлежности, краснорѣчиво свидѣтельствуютъ предисловія (выходные листы) нѣсколькихъ новыхъ богослужебныхъ книгъ на славянскомъ и румынскомъ языкахъ, напечатанныя Досиѳеемъ вскорѣ послѣ знакомаго уже намъ Посланія.

Благородный пастырь не приминулъ выразить благодарность всероссійскому патріарху указаніемъ въ этихъ изданіяхъ на источникъ дара, благодаря которому нужныя для Молдавской Церкви книги и могли появиться въ свѣтъ для блага Церкви и паствы. Просьбу о помощи молдавской типографіи митрополитъ Досиѳей повторяетъ и въ Посланіи къ тому же патріарху черезъ четыре года. 29-го августа 1683 года онъ «недерзновенно» молитъ патріарха прислать бумагу («папѣръ для друкарни»), чтобы совершить помощью патріарха начатое дѣло Божіе, которое доставитъ святости его память «волосаго ради племени христіанскаго православнаго, избавляющаго ихъ отъ глада душевнаго и насыщаючи ихъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ». Въ молдавской патріархіи къ этому времени были изготовлены уже Прологъ сентябрьскаго полугодія, Эвхологіонъ, Паримійникъ, Псалтирь и Молитвенники малаго формата. Бумага въ Молдавіи—дорогая, а необходимо закончить Прологъ изданіемъ мартовскаго полугодія.

Помимо своего значенія для исторіи русско-румынскихъ сношеній церковныхъ, послѣднее Посланіе Досиѳея разъясняетъ одно недоразумѣніе относительно Октоиха, будто бы напечатаннаго предъ 1683 годомъ. О немъ говорятъ извѣстный историкъ Румынской Церкви, покойный епископъ романскій Мелхиседекъ и авторы капитальнаго изданія Румынской Академіи Наукъ «*Bibliografia româneasca veche*» (р. 263). Но отсутствіе упоминанія Октоиха въ Посланіи

митрополита Досиеея къ патриарху Иоакиму заставляеть съ увѣренностью полагать, что книга эта могла быть напечатана только позднѣе.

Вторая часть изданныхъ Г. Драгомиромъ документовъ касается наиболѣе любопытнаго и, къ сожалѣнію, все еще мало оцѣненнаго направленія румынской и южнославянской политики 17-го вѣка, которая видѣла спасеніе цѣлости націи и церкви Балканскаго полуострова въ подчиненіи могучему «третьему Риму».

Наростаніе политическихъ обстоятельствъ въ Молдавіи начала 80-хъ г.г. 17-го вѣка ставить митрополита Досиеея въ ряды первоклассныхъ дѣятелей автокефальныхъ православныхъ церквей. Убѣжденіе его и лучшихъ людей Молдавіи того времени въ добровольномъ подчиненіи Молдавіи всероссійскому царю, какъ въ единственномъ выходѣ изъ положенія, сообщаетъ всей фигурѣ образованнаго молдавскаго митрополита особенную яркость. Является даже мысль, что удача миссіи Досиеея въ конечномъ результатѣ подобнаго же рода шаговъ, конечно, болѣе благосклонно и болѣе смѣло, чѣмъ было въ дѣйствительности, принятыхъ московскимъ правительствомъ, повела бы къ совершенно иному разрѣшенію всего восточнаго вопроса. Можно съ увѣренностью полагать, что завѣтная мечта о крестѣ на Святой Софіи въ Царьградѣ была бы давно осуществлена...

Зимой 1683 г., т.-е. вскорѣ послѣ обращенія Досиеея къ патриарху Иоакиму относительно помощи для типографіи, Польша рѣшила посадить на престолъ Молдавіи господаря Стефана - Петра ¹⁾. Въ началѣ слѣдующаго года митрополитъ Досиеей отправляется въ Россію за помощью противъ Турціи и за это предлагаетъ Россіи подчиненіе своей родины. Но посольство Досиеея и молдавскихъ бояръ задержано было въ Кіевѣ, такъ какъ прошелъ слухъ о чумѣ, свирѣпствовавшей въ прилегающихъ къ Днѣстру и Пруту областяхъ. Здѣсь посольство должно было долго оставаться и дожидать отвѣта на столь замѣчательное во внѣшней политикѣ предложеніе. 1-го января 1684 года Досиеей

¹⁾ Первое правленіе Стефана Петричейку относится къ 1672 — 1674 годамъ.

пишетъ, какъ будто изъ Яссъ, по порученію самого господаря, высшаго духовенства, бояръ и всѣхъ обывателей Молдавскія земли посланіе царямъ Іоанну и Петру. Онъ художественно описываетъ бѣды, которыя терпятъ молдаване, ожидая «конечной погибели отъ безбожныхъ Турковъ и Татаровъ, иже начаша подаяти ядъ свой варварскій, и готовы опустошати землю нашу ненависти ради и зависти, видяше свою поганую силу ослабленную и умаленную отъ слугъ Христовыхъ, въ началѣ же отъ нѣмецкаго воинства и польскаго». А когда вернулся на престолъ «отчины дѣдичъ земли нашей» государь Стефанъ - Петръ, то общимъ совѣтомъ всей Молдавіи онъ рѣшилъ просить «превеликое и свѣтлое и святое царство» русское: «умилосердитесь и избавите насъ отъ врагъ нашихъ, пославше войска противъ Агаряновъ. Ускорите, да не погубнемъ. Отъ инья бо страны ни откуда надежды о избавленіи, токмо на святое вы (ваше) царство». Подписи заключаются знаменательной фразой, въ которой надо искать весь смыслъ документа: «нижайшіе раби царствія вашего всѣ въ подданство отдаемъ».

Московское правительство рѣшило прежде всего подробно опросить Досиея и прибывшихъ съ нимъ бояръ. Въ приказной избѣ въ Кіевѣ воевода Алексѣй Петровичъ Салтыковъ съ товарищи сдѣлали обстоятельный опросъ въ мартѣ 1684 года и прислали въ Москву въ высшей степени любопытные матеріалы, которые могли быть положены въ основу подданства многочисленныхъ молдаванъ «подъ высокодержавную руку великихъ всероссійскихъ государей». Въ этомъ опросѣ наиболѣе важно свидѣтельство о такомъ же намѣреніи волошскаго господаря Щербана Кантакузена (1679—1688 г.г.) и о неисполненіи польскимъ королемъ обѣщанія помочь румынамъ. «Польскіе люди лживые,—говоритъ митрополитъ Досиеей московскимъ уполномоченнымъ,—въ правдѣ непостоянны. Обѣщаваетъ, де, то войско король польскій на помощь волосскому владѣтелю... для христіанскія вѣры, а не для того, чтобы имъ, волохомъ, быть у него, короля, въ подданствѣ. И будетъ, де, турскій салтанъ пришлетъ въ Волосскую землю на государство турченина, и укрѣпитъ землю турецкими людьми, и имъ, де, туркамъ, помочь будетъ великая, и въ Волосской, де, землѣ учинять крѣпость лучше Царяграда вдесятеро, и польскимъ, де,

инымъ пограничнымъ людемъ будетъ отъ Волосской земли и отъ Каменца-Подольскаго великое утѣсненіе и разореніе, и умножатся, де, въ Волосской землѣ многіе турки.

Какъ отнеслись въ Москвѣ къ предложенію молдавскаго народа, въ лицѣ его законныхъ представителей, въ точности неизвѣстно. Присланные въ Кіевъ сто рублей для молдавскаго посольства и отсутствіе позволенія явиться для представленія царямъ было принято за молчаливый отказъ. Съ этимъ посольство вернулось въ Молдавію. Единственно возможнымъ показалось Москвѣ объединеніе балканскихъ народовъ только въ церковномъ отношеніи. Патріархъ Іоакимъ началъ осуществлять грандіозный планъ подчиненія власти патріарха московскаго, какъ кіевской митрополіи, какъ извѣстно, зависѣвшей непосредственно отъ вселенской патріархіи, такъ и Болгаріи, Сербіи, Молдавіи и Валахіи. Извѣстно также, что въ 1686 г. попытки эти кончились полной неудачей (возстаніе болгаръ въ Тырновѣ противъ турокъ было жестокимъ образомъ подавлено). «Какъ бы то ни было,— замѣчаетъ по этому поводу Г. Драгомиръ,—этотъ смѣлый планъ російскаго патріарха знаменателенъ, и приходится вѣрить, что если бы Петръ Великій не уничтожилъ могучее учрежденіе патріархата Россіи, то позднѣе восторжествовалъ бы онъ съ полною возможностью при болѣе благопріятныхъ для Россіи обстоятельствахъ» (р. 46).

Съ того же года начинается періодъ изгнанія митрополита Досіея изъ предѣловъ родины, которую такъ сильно и разумно любилъ онъ. Изъ Сочавы, «разоренной и запустѣнной отъ агарянскаго частаго попраянiя и насилiя и лютыхъ бѣдъ», уходитъ онъ въ Польшу вмѣстѣ съ королемъ Яномъ Собѣскимъ, беретъ съ собою документы молдавской митрополіи съ древнѣйшихъ временъ ея существованія, часть вещей изъ ризницы и главную святыню Молдавской церкви, мощи муч. Іоанна Новаго, замученнаго «идолопоклонниками» въ Бѣлгородѣ на устьѣ Днѣстра въ 14 вѣкѣ. Само собою разумѣется, что такъ поступилъ знаменитый святитель молдавскій, руководствуясь высшими соображеніями церковно-государственнаго характера, надѣясь вернуть все это, какъ только настанутъ болѣе благопріятныя времена для церкви его родины. Но случилось такъ, что впоследствии возвращены были въ Сочаву одиѣ мощи мученика,

а остальное погибло въ польскихъ земляхъ, въ великій ущербъ исторической наукѣ, быть можетъ кѣмъ-нибудь было съ опредѣленнымъ намѣреніемъ уничтожено... Не открыты и слѣды существованія этихъ документовъ въ архивахъ Галиціи особой экспедиціей румынскихъ ученыхъ.

Относящіяся къ этому періоду митрополита Досіея документы составляютъ третій отдѣлъ. Сообщаемыя ими данныя больше другихъ вносятъ свѣтъ въ исторіографію и поэтому заслуживаютъ особаго вниманія.

23-го Ноября 1688 года, когда «смиранный Сочавскій митрополитъ, сущій въ удаленіи отъ земли своей», писалъ царямъ Іоанну и Петру и царевнѣ Софіи Алексѣевнѣ о милостынѣ, застаеть и нынѣ «странничествующаго» митрополита въ г. Стрыѣ. Здѣсь находился онъ и съ частію братіи отъ клира «уцѣлѣвшие отъ меча и разграбленія и гнѣва воинска изъ Молдавіи». Жалуясь на «скудость странничества нашего», Досіея проситъ царей о «жалованіи», которое можно переслать черезъ іеродіакона Іону Донскаго ¹⁾ Московскаго монастыря. Іона былъ въ Польшѣ съ благословенія своего архимандрита Никона для свиданія съ родственниками въ Галиціи и 12 недѣль прожилъ въ Стрыѣ. Далѣе Досіея упоминаетъ о возносимыхъ ежедневно службахъ за царей русскихъ. Писалъ ли онъ одновременно и патріарху, или же послѣднему было поручено отвѣчать изгнаннику,—сказать трудно. Но въ Польскомъ Приказѣ іеродіаконъ Іона говорилъ о двухъ письмахъ митр. Досіея. Письмо же къ царямъ признано было неподлежащимъ къ представленію, какъ несоотвѣтствующее принятой формѣ. Сохранилось Посланіе патр. Іоакима безъ даты. На него можно смотрѣть какъ на отвѣтъ. Много въ немъ говорится о смиреніи, объ отеческомъ соболѣзнованіи русскаго первосвятителя по поводу «странствія и въ скорбѣхъ пребыванія» молдавскаго митрополита. Утѣшая его, патріархъ выражаетъ надежду на Бога, Который «да даруетъ тебѣ, архіерею, и врученному тебѣ стаду милость и миръ и возвращеніе на престолъ твой благополучно и паствовати люди Божія въ наслѣдіе небеснаго Іерусалима во всякомъ удобствѣ». Этимъ благожелательнымъ

¹⁾ S. Dragomir неточно переводитъ титулъ: archimandritului Nicon din Don (sic). Contribuții, p. 46.

мыслямъ никогда не суждено было осуществиться, и Досиеей умеръ въ изгнаніи, не увидавъ родины и не смѣя прибыть въ предѣлы радушной Россіи, печальницы всѣхъ угнетенныхъ борцовъ за православіе. Пахріархъ посылаетъ 50 рублей чрезъ іеродіакона Іону, очевидно отъ себя, такъ какъ о волѣ царей не упоминаетъ въ посланіи ни разу.

Въ октябрѣ іеродіаконъ Іона выѣхалъ изъ Москвы вмѣстѣ съ другими лицами изъ Галиціи ¹⁾. На границѣ Польши онъ узналъ, что Досиеей переѣхалъ въ Жолкву, напрасно искалъ его тамъ, побывалъ во Львовѣ, наконецъ нашелъ въ Стрыѣ. Пробылъ онъ тамъ шесть недѣль, отдыхая съ дороги, затѣмъ 17 января 1690 года отправился въ обратный путь и явился въ Посольскій Приказъ только въ срединѣ марта.

Просьба царямъ о милостынѣ повторяется митр. Досиеемъ и въ началѣ 1690 г. чрезъ того же Іону, съ пожеланіемъ «да подастъ царствію вашему непоколебимую силу и державу и мышцу высокую, да побѣждаючи побѣдите и одолѣете и покорите всякаго врага и супостата, якоже великій онъ святой и первый въ царѣхъ боговѣнчанный Константинъ». Досиеей напоминаетъ, что уже 4-ый годъ онъ отлученъ отъ своей епархіи, здѣсь «страждетъ въ нищетѣ» вмѣстѣ съ клиромъ и ожидаетъ возвращенія въ митрополію Сочавскую, «яже и до нынѣ чааетъ, яко Іерусалимъ запустѣнъ плачущій, насъ, чадъ своихъ». При письмѣ Досиеей посылаетъ чрезъ того же іеродіакона частицы мощей Іакова Перскаго изъ раки мученика Іоанна Новаго, «едино бо суть Христовы воины непобѣдимые, иже да будутъ вкупѣ съ святыми Романомъ и Давидомъ російскими князи помощни царствію вашему». 12 мая того же года послѣдовалъ царскій отвѣтъ на просительный листъ. Посланные Досиеея Іона и келарь Андрушко были приняты во дворцѣ, получили деньги, соболей и матеріи на платье. Черезъ Іону, посвященнаго теперь во іеромонахи по просьбѣ Сочавскаго митрополита патріархомъ Іоакимомъ и собравшагося, очевидно,

¹⁾ Уг. Драгомира первые изъ нихъ называются „сălugării (монахи) din mōnăstirea Krepoch“ (pag. 48). Мы склонны видѣть въ названіи монастыря ошибку. Не можетъ-ли идти здѣсь рѣчь объ известномъ монастырѣ въ Креховѣ?

снова въ Галичину, посылалось Досиеею «на милостыню и на пропитаніе всёмъ при тебѣ будущимъ причетникомъ» сто рублей. Въ благодарственномъ посланіи за даръ Досиеей намекаетъ на желательность помощи со стороны російскихъ царей въ болѣе существенномъ. А именно, царскую милость онъ понимаетъ, какъ сдѣланное «въ заступленіе церкви нашей святыя Сучавскія, яже утѣпившися уповаеть видѣти наслѣдіе свое въ славномъ градѣ Сучавѣ пособіемъ державнаго ви царскаго величества». Зная осторожность московскаго правительства вообще, а въ данномъ случаѣ еще фактическую невозможность осуществить возвращеніе «наслѣдія» въ прежнюю столицу Молдавіи, можно было бы ожидать отрицательнаго отношенія къ деликатной просьбѣ митрополита - изгнанника.

Что матеріальное положеніе его было дѣйствительно плачевное, объ этомъ краснорѣчиво свидѣтельствуеетъ окружная грамота его, написанная 9 января 1691 года и адресованная всёмъ «православнымъ христіанамъ обладателемъ пресвѣтло вельможнымъ и суцимъ подъ властію», очевидно, русскимъ ¹⁾ о сборѣ милостыни. Сборъ производили іеромонахъ Іона и два послушника. Историческаго интереса грамота эта не представляетъ и повторяетъ обычныя въ подобныхъ обращеніяхъ выраженія. Когда 12 марта 1691 года іеромонахъ Іона съ товарищами допрашивались въ Посольскомъ Приказѣ въ Москвѣ, онъ сообщилъ здѣсь любопытныя свѣдѣнія о желаніи престарѣлаго Досиеея вернуться въ Сочаву и тамъ умереть. Между прочимъ, кіевскій митрополитъ Варлаамъ (Ясинскій) не разрѣшилъ посланнымъ Досиеею собирать милостыню въ его епархіи, и объ этомъ они снова просили въ Посольскомъ Приказѣ при указанномъ допросѣ. Въ это прибытіе въ Москву и прежнія Іона доставилъ нѣсколько рукописныхъ автографовъ съ переводами Досиеея, сдѣланными въ Галиціи, а не въ Москвѣ (какъ принято думать, начиная съ прот. А. Горскаго), съ греческаго языка и до сихъ поръ не изслѣдованными.

¹⁾ На послѣднее указываетъ фраза „служаще при рацѣ святаго Христова страдальца Іоанна Сучавскаго и Новаго нареченнаго, его же и съ *требникахъ російскихъ* на литіяхъ праздничныхъ добръ на молитву къ Богу съ прочими святыми призываете“. Какъ извѣстно, Іоаннъ Новый признанъ былъ святымъ въ Россіи на сборѣ 1547 года.

Остальные вновь изданные документы, относящиеся къ послѣднимъ годамъ жизни митр. Досиѣея въ Стрыѣ, менѣе важныя по своему историческому значенію и относящіяся или исключительно къ сбору милостыни, или къ рекомендаціи въ Москвѣ бывшихъ при немъ духовныхъ лицъ, могутъ служить доказательствомъ только того, что сношенія Сочавскаго митрополита съ Россіей оцрѣпли и стали разнообразны.

Интересъ документовъ, касающихся Досиѣея увеличивается по мѣрѣ приближенія къ концу жизни его и высшей степени достигаетъ въ документахъ, датированныхъ первыми годами 18 вѣка. Въ это время Сочавскій митрополитъ— странникъ скончался. Насколько его памятью дорожили окружающія его лица, свидѣтели послѣднихъ лѣтъ его жизни, настолько же близко къ сердцу принимали его судьбу въ Россіи. Это видно изъ частныхъ упоминаній о Досиѣеѣ въ документахъ, появившихся послѣ его смерти. Документы этого періода главнымъ образомъ и разъясняютъ недоумѣнія, допущенныя въ прежнихъ монографіяхъ о Досиѣеѣ, а также въ трудахъ по исторіи румынской церкви.

Духовенство, пребывавшее при митр. Досиѣеѣ восемь лѣтъ въ Стрыѣ, незадолго до его смерти должно было переселиться вмѣстѣ съ своимъ патрономъ въ Жолкву. Здѣсь они страшно бѣдствуютъ, «не имѣя гдѣ главы приклонити», и въ декабрѣ 1700 г. обращаются къ гетману Ивану Мазепѣ. Въ слезномъ прошеніи излагаютъ они тяжелыя обстоятельства пребыванія своего въ Польшѣ, рассказываютъ объ извѣстныхъ уже намъ сношеніяхъ покойнаго Досиѣея съ Москвою и жалуются прежде всего на то, что іеромонаху Іонѣ не позволяютъ покидать Донской монастырь. Естественно, жолквскіе изгнанники ожидали отъ него денегъ, собранныхъ въ Москвѣ, а также жалованья, которое, по ихъ свѣдѣніямъ, приказано было давать ежегодно «намѣстникамъ» усопшаго Сочавскаго митрополита при мощахъ влкм. Іоанна Новаго. Въ этомъ письмѣ къ Мазепѣ особенно цѣнно установленіе дня кончины Досиѣея. «А отъ того времени, какъ преставился блаженныя памяти преосвященный митрополитъ, минуло шесть лѣтъ декабря 13 дня». Слѣдовательно, Досиѣей умеръ 13 декабря 1694 года въ Жолквѣ и тамъ же погребенъ.

Иеромонахъ Адрианъ, отъ лица котораго написана челобитная къ Мазепѣ, говорить, между прочимъ, о «великомъ запрещеніи» почившаго митрополита не оставлять мощей Іоанна Новаго. Но онѣ перенесены по указу польскаго короля въ Жолкву, гдѣ нѣтъ для духовенства прихода, и духовенство терпитъ нужду и скорби. 30 іюля 1706 года господарь Молдавіи Константинъ Дука обращается къ Императору Петру Великому съ просьбой ходатайствовать предъ польскимъ королемъ о возвращеніи мощей Іоанна, «оборонителя сея провинціи». Результаты послѣдняго обращенія неизвѣстны, а изъ другихъ данныхъ не трудно убѣдиться, что Петръ Великій и какъ будто совсѣмъ не возбуждалъ такого ходатайства.

Еще болѣе интересно брошенное вскользь сообщеніе другого представителя молдавскаго духовенства, пріѣзжавшаго въ Москву за милостыней. Это—какой-то архимандритъ Пахомій изъ г. Романа (съ сѣверной Молдавіи), пріѣхавшій сначала въ Кіевъ, получившій здѣсь подорожную до Москвы и теперь желавшій навсегда въ ней остаться. Пахомій не преминулъ воспользоваться недавней Полтавской побѣдой (Посланіе его написано въ концѣ лѣта или въ началѣ осени 1709 г.), связавъ ее съ прежними своими пожеланіями бранныхъ успѣховъ царю, жаловался на невозможность вернуться на родину, такъ какъ будто турки замучать его, узнавъ, что былъ онъ въ Москвѣ, и просилъ позволенія остаться въ одной изъ московскихъ обителей. О Досиоеѣ, который приходился просителю даже родственникомъ, Пахомій говоритъ въ началѣ Посланія. Поляки, по его словамъ, «мощи святого Іоанна Новаго, мученика Сочавскаго, взяша и митрополита нашего, родного моего дядю плѣнниша, именемъ Досиоея, и въ темницу его засадиша, и въ томъ страданіи и скончася».

Это извѣстіе не можетъ быть принято за вполне достоверное, какъ совершенно одинокое и принадлежащее лицу, не внушающему довѣрія. Помимо того, что ни о чемъ подобномъ не говорятъ другіе документы того же времени и болѣе ранняго, составителямъ которыхъ представлялся не менѣе удобный случай намѣренно сгустить краски при описаніи тяжелаго положенія вѣрной дружины знаменитаго молдавскаго митрополита-изгнанника, самъ по себѣ фактъ смерти

совершенно дряхлаго Досиеея въ темницѣ представляется мало вѣроятнымъ, прежде всего, какъ безцѣльный и безпричинный. Намъ извѣстна его ревность къ православію и отрицательное мнѣніе о католичествѣ вообще, объ уніи и полякахъ въ частности. Для Польши конца 17-го вѣка такіе дѣятели были нерѣдкою, и слишкомъ слабымъ основаніемъ явилось бы личное убѣжденіе въ этомъ вопросѣ просвѣщеннаго святителя, уже лишеннаго власти и дѣйствовавшаго только своимъ авторитетомъ, для подобнаго рода мученичества въ глухомъ городкѣ Рѣчи Посполитой. Далеко не вѣскими покажутся предположенія, что польское правительство позднѣе узнало о давнишнихъ сношеніяхъ Досиеея съ Москвою и о желаніи его поддаться подъ высокочеркашскую руку русійскихъ царей. Если бы это было такъ, мы имѣли бы болѣе прямыя и болѣе близкія по времени къ факту извѣстія, а не упоминаніе о немъ въ челобитной монаха, который осуществилъ принципъ *ubi bene, ibi patria*, и своею родственною близостью къ уважаемому на Руси святителю Молдавской Церкви думалъ прибавить еще одно, какъ могло ему казаться, солидное побужденіе къ исполненію его желанія удобно устроиться въ щедрой Москвѣ. Наконецъ, не забудемъ, что Пахомій вспомнилъ объ этомъ черезъ 15 лѣтъ послѣ смерти Досиеея, а свѣдѣнія, падающія на этотъ именно срокъ, не говорятъ ничего подобнаго. Такимъ образомъ, если даже оставить въ сторонѣ подозрѣніе въ завѣдомомъ искаженіи истины, дѣло представится такъ, что въ глазахъ Пахомія бѣдствія митрополита-изгнанника въ Стрыѣ приняли болѣе конкретную форму, и «мученичество» Досиеея онъ облекъ въ стереотипныя выраженія, цѣнность которыхъ скорѣе литературная, но не историческая.

Арсеній Архіепископъ Новгородскій.

Новгородъ.

1914 г. Января 7 дня.

О духовной жизни.

О духовной жизни, какъ идеальной нормѣ человѣческой жизни въ условіяхъ даже земного существованія человѣка, съ полной рѣшительностью и опредѣленностью заговорило христіанство. Идея духовнаго рожденія въ отличіе отъ плотскаго (Іоан. 3, 5, 6; ср. Рим. 8, 5—16); идея духовнаго человѣка въ отличіе отъ человѣка душевнаго и плотскаго (1 Кор. 2, 10, 16; 1 Кор. 3, 1—9; ср. 1 Кор. 15, 45; ср. Іуд. 1, 19); идея духовной жизни въ отличіе отъ плотской (Галат. 5, 15—26; ср. Галат. 6, 8; ср. Рим. 8, 2, 5; Еф. 2, 2; ср. Рим. 8, 9; 2 Тим. 1, 7; 1 Петр. 2, 5 и др.),—это основныя идеи христіанскаго міровоззрѣнія въ той его части, которую можно назвать антропологіей. Болѣе того, какъ нельзя излагать христіанское міровоззрѣніе внѣ идеи грѣха и добра, идеи паденія человѣка въ Адамъ и спасенія во Христѣ, такъ и христіанскую антропологію нельзя строить внѣ идей: духа и духовности, плоти, плотяности и душевности. Если Новый Завѣтъ, раскрывающій домостроительство спасенія человѣка во Христѣ, говоритъ о человѣкѣ и о его жизни, то здѣсь первѣе всего утверждается, какъ особенность христіанства и христіанской жизни, духовность (жизни) и самая жизненная задача человѣка христіанина опредѣляется, какъ преобразованіе себя въ духовнаго человѣка и стяжаніе духовной жизни. (Рим. 8 гл.); иначе цѣль христіанства и дѣло спасенія во Христѣ разсматриваются какъ неоправданныя человѣкомъ. (1 Петра 1 и 2 гл. Рим. Гал. и пр.)

Фактически въ ея зарожденіи и проявленіи эта духовная жизнь, какъ и всякая другая жизнь, открывається какъ извѣстный процессъ развитія тѣхъ новыхъ началъ, коими опредѣляется ея типическая особенность отъ началъ обычной естественной человѣческой жизни. И самый этотъ процессъ, и тѣ основныя начала, которыя присущи духовной

жизни, какъ особому типу жизни, и которыя даютъ ей своеобразное содержаніе, по существу своему опредѣлены и раскрыты въ Новозавѣтномъ Откровеніи; частнѣе. въ тончайшей своей структурѣ и разнообразіи индивидуальных проявленій, они раскрыты въ богатой сокровищницѣ аскетическихъ писаній св. отцевъ и писателей церкви, особенно первыхъ вѣковъ христіанства.

Въ этомъ отношеніи научная богословская мысль въ дѣлѣ разработки и выясненія вопросовъ, связанныхъ съ идеей духовной жизни, а равно и самой этой идеи, находится въ весьма благопріятныхъ условіяхъ, такъ какъ въ обиліи имѣеть для себя матеріаль первоисточной цѣнности и изначальной давности, обновляемый и утверждаемый при томъ же въ живомъ церковномъ сознаніи и въ самой христіанской жизни постоянно и неизмѣнно. Научная богословская мысль можетъ эту идею духовной жизни брать въ разсмотрѣніе и раскрытіе въ разныхъ ея сторонахъ и чѣмъ полнѣе и частнѣе будутъ раскрыты эти стороны, тѣмъ полнѣе, конечно, получится научное раскрытіе и самой этой идеи. Задача здѣсь только въ томъ, чтобы, охвативъ эти частныя стороны, разсматривать ихъ въ единствѣ общей цѣли: уясненія идеи духовной жизни;—сюда направлять все вниманіе при раскрытіи частныхъ вопросовъ, чтобы типичность духовной жизни, какъ явленія особеннаго въ наличныхъ условіяхъ человѣческой жизни, предстала выпукло и ярко. Намъ кажется, что для этой цѣли—возможно полнаго научно-богословскаго уясненія и раскрытія идеи духовной жизни въ христіанствѣ—необходимо направить работу мысли приблизительно къ слѣдующимъ вопросамъ или явленіямъ изъ сферы христіанской жизни: необходимо раскрывать не только самую природу этой духовной жизни и ея особенности, въ которыхъ она проявляется и съ которыми она является въ жизни человѣческой, но утвердить прежде всего даже самое ея бытіе, какъ фактъ христіанской жизни, могущій быть предметомъ научнаго богословскаго изслѣдованія. Вѣдь то же самое недоумѣніе, которое высказалъ еще фарисей Никодимъ, пришедшій ко Христу нощью (Іоан. 3 гл. 9 ст.), по поводу словъ Спасителя о необходимости духовнаго рожденія;—„какъ могутъ сія быти?“ (9 ст.) остается и теперь въ отношеніи къ этому явленію. Характернымъ показателемъ

этого, кажется, можетъ служить какая-то неопредѣленность и невыясненность въ научной богословской мысли вопроса о составѣ человѣка въ смыслѣ признанія его дихотоміи или трихотоміи. Есть ли духъ въ человѣкѣ, какъ особая сила или составная часть его природы, или это только особое состояніе души человѣка—ея духовность, вмѣстѣ съ тѣмъ особое состояніе и тѣла—духовность тѣла? Можно-ли поэтому говорить о духѣ и о духовной жизни, какъ предметахъ научнаго изслѣдованія, а не ограничиваться только тѣмъ, что на основѣ данныхъ откровенія и святоотеческихъ твореній описывать свойства и стороны этихъ явленій? Эти вопросы, думается, пора давно уже выдвигать въ основу христіанской метафизики и антропологии, а система христіанскаго правоученія въ этихъ вопросахъ остается безъ фундамента. Вотъ почему далѣе, при выясненіи идеи духовной жизни, такъ какъ носителемъ ея (т. е. духовной жизни) является человѣкъ (христіанинъ), необходимо въ природѣ самаго человѣка найти данныя или какъ бы нѣкій органъ, который и былъ-бы основаніемъ для признанія у человѣка этой духовной жизни, какъ явленія вполне возможнаго. А такъ какъ раскрытіе и явленіе этой жизни въ христіанствѣ мыслится, какъ плодъ божественныхъ благодатныхъ силъ, то необходимо уяснить и ту основную стихію или силу, которая созидаетъ и источаетъ эту духовную жизнь, а равно и ту почву или среду жизни, которая способствуетъ росту этой жизни и ее обезпечиваетъ. Такъ само собой намѣчаются въ дѣлѣ научно-богословскаго раскрытія идеи духовной жизни и въ цѣляхъ полнаго ея уясненія вопросы не только о самой природѣ духовной жизни, о ея свойствахъ, и о ея бытіи, но и о природѣ человѣка, о благодати Святаго Духа, какъ источникѣ ея, и о Церкви или церковной жизни, какъ сферѣ проявленія, раскрытія и роста этой новой жизни.

Далѣе: духовная христіанская жизнь идейно въ системѣ христіанскаго міровозрѣнія и реально въ наличности христіанской жизни связана неизмѣнно съ подвигомъ;—объ этомъ ясно говорить и Слово Божіе, и наличность жизни, и писанія св. отцовъ, и жизнь всѣхъ христіанъ спасающихся. Отрицать, что идея подвига связана въ христіанствѣ съ идеей духовной жизни, а фактъ подвига или борьбы свя-

занъ съ наличностью христіанской духовной жизни, какъ неотъемлемый ея элементъ, невозможно. Вотъ почему для полноты раскрытія вопроса о духовной жизни необходимымъ является уясненіе внутренней, органической или причинной связи между подвигомъ и духовной жизнью, иначе цѣлая сторона и весьма характерная особенность духовной жизни останется обойденной. Излишне, конечно, повторять или доказывать здѣсь, что для констатированія факта постоянной связи въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія и въ наличности христіанской жизни идей:—подвига и духовной жизни—дается въ полномъ обиліи матеріалъ всей Новозавѣтной и святоотеческой письменностію. Здѣсь самая работа можетъ имѣть почти чисто механической характеръ сводки разныхъ мѣстъ изъ Священныхъ писаній, подтверждающихъ данный фактъ. Большею проникновенностью должна отличаться работа по уясненію внутренней причинной связи этихъ двухъ фактовъ и это возможно, конечно, только на почвѣ уясненія, какъ самой природы духовной жизни, такъ и природы человѣка спасающагося. Здѣсь и можетъ открыться вся необычайность и сверхъестественность природы духовной жизни, какъ явленія абсолютно новаго въ міровой жизни. Такъ, въ совокупности всѣхъ указанныхъ нами вопросовъ, какъ точекъ отправленія для работы мысли въ дѣлѣ раскрытія идеи духовной жизни, кажется, можетъ даваться достаточное основаніе для того, чтобы въ результатѣ работы имѣть право вполне увѣренно и опредѣленно говорить о духовной жизни,—что она утверждается христіанствомъ какъ непреложный фактъ, но фактъ возможный только въ христіанствѣ; что она утверждается, какъ фактъ и явленіе совершенно *новое*, особенное и выходящее изъ порядка явленій естественной человѣческой жизни. Утверждается затѣмъ, какъ явленіе по природѣ сверхъестественное (отъ Св. Духа), но для человѣка вполне не только собственное, но и выражающее норму его бытія и потому обязательное для него, хотя и не-мыслимое внѣ подвига и борьбы подъ условіемъ пребыванія въ сферѣ благодатной церковной жизни. Дальше можно говорить, что въ этой духовной жизни христіанство указываетъ проявленіе на землѣ Царства Божія и свойствами этой духовной жизни уясняется и раскрывается самое понятіе Царства Божія въ его внут-

ренной природѣ, и наоборотъ въ чертахъ изображенія Царства Божія можно имѣть изображеніе типическихъ чертъ духовной жизни, такъ что Царство Божіе и святая духовная жизнь въ приложеніи къ человѣку въ христіанскомъ міровоззрѣніи и жизни могутъ быть разсматриваемы какъ понятія разнозначущія.

Намъ хочется въ настоящей небольшой замѣткѣ, посвященной вопросу о духовной жизни, остановиться нѣсколько на этой именно послѣдней, несомнѣнной для всякаго читавшаго Новый Завѣтъ, связи идей: Царства Божія и духовной жизни,—и въ анализѣ данныхъ Новаго Завѣта, относящихся къ идеѣ Царства Божія, найти данныя для опредѣленія типическихъ природныхъ свойствъ духовной жизни, какъ явленія новаго и особеннаго. Мы не будемъ также здѣсь останавливаться на доказательствѣ мысли о связи или даже почти тождественности въ христіанствѣ идей Царства Божія ¹⁾ и духовной жизни, ибо это свелось бы къ безконечному выписыванію или пересказыванію мѣстъ Св. Писанія Н. Завѣта. Достаточно, кажется, въ данномъ случаѣ напомнить, что самъ Христосъ Спаситель, говоря о Царствѣ Божіемъ, что оно „внутри человѣка есть“, эту идею Царства Божія переноситъ и прилагаетъ, какъ фактъ, къ внутренней духовной жизни человѣка, а св. Апостоль въ самую идею Спасителя выразилъ уже вполне опредѣленно, когда сказалъ: „что Царство Божіе есть праведность, миръ и радость о Дусѣ Святѣ“, (Рим. 4, 17), а вѣдь это есть плодъ духовной жизни, какъ самъ же Апостоль сказалъ въ другомъ мѣстѣ (Гал. 5, 22). Напомнимъ еще и то, что всѣ приточныя рѣчи Спасителя о Царствѣ Божіемъ, когда Онъ говорилъ, что „подобно есть Царство Небесное: зерну горюшичну, квасу, полю. сѣмени, жемчужинѣ, неводу, человѣку такому-то и такому-то“, утверждаютъ это именно предметное единство и связь идей Царства Божія и духовной жизни, ибо всѣ эти притчи Спасителя раскрываютъ не что иное, какъ законы роста, типы и разныя состоянія духовной жизни человѣка. То же самое дается и въ нагорной бесѣдѣ Господа І. Христа, раскрывающей намъ идеальную природу Царства Бо-

¹⁾ Царство Божіе конечно берется въ его проявленіяхъ на землѣ въ приложеніи къ человѣку.

жизнѣ, достигшаго людей, пришедшаго въ силѣ и открывающагося какъ идеально высокое внутреннее духовное богатство новыхъ, святыхъ настроеній души человѣческой. Къ великому сожалѣнію у насъ и въ специально экзегетической литературѣ и даже нравственно-аскетической, очень мало обращается вниманія на эту именно сторону значенія, въ частности, притчей Господа о Царствѣ Небесномъ, что въ нихъ можно имѣть раскрытіе законовъ и характеристику особенностей духовной жизни въ ея процессѣ и существѣ. Все дѣло большею частію сводится къ регламентаціи такъ называемыхъ христіанскихъ добродѣтелей, чѣмъ и угашается духъ жизни, дышашій со страницъ Новозавѣтныхъ Писаній.

Разумѣемъ въ данномъ случаѣ конечно такъ называемую научную разработку указаннаго матеріала въ научно-богословскихъ трудахъ экзегетическаго или нравственно-аскетическаго характера. Совершенно иное отношеніе къ тому же самому матеріалу въ экзегетическихъ и морально-аскетическихъ писаніяхъ святыхъ отцовъ. Здѣсь раскрытіе идеи Царства Божія и идетъ въ глубину духовной природы человѣка, къ законамъ ея бытія, къ ея процессу, приблизительно по тому типу или способу, какой даетъ одинъ преподобный отецъ: „Царство Божіе внутри Васъ есть“, сказалъ Спаситель; а внутри насъ есть ни что иное, какъ знаніе или незнаніе истины, наличность пороковъ или добродѣтелей, которыми и устрояется въ нашей душѣ Царство Божіе или діавола, говоритъ этотъ преподобный отецъ. Посему, продолжаетъ онъ, кто имѣетъ только пороки, тотъ пребываетъ въ царствѣ діавола, а кто имѣетъ добродѣтели, чистоту духовную или по слову Апостола: миръ, праведность и радость о Дусѣ Святѣ, тотъ уже здѣсь на землѣ находится въ Царствѣ Божіемъ и имѣетъ его въ себѣ“ (Іоаннъ Кассіанъ). Это типичная святоотеческая точка зрѣнія на Царство Божіе, въ смыслѣ пониманія его какъ нѣкоего внутренняго состоянія человѣка, какъ извѣстнаго уклада, главнымъ образомъ, внутренней духовной жизни человѣка и внѣ этой внутренней связи идеи Царства Божія и духовной жизни у нихъ не разсматриваются. Вотъ почему, думается, и мы имѣемъ достаточное основаніе въ Новозавѣтныхъ и святоотеческихъ писаніяхъ, чтобы говорить о связи этихъ указанныхъ идей и даже ихъ внутреннемъ единствѣ и въ

тѣхъ чертахъ, коими въ Новозавѣтномъ откровеніи изображается Царство Божіе, имѣть данныя для опредѣленія и раскрытія хотя общихъ типическихъ свойствъ и характерныхъ природныхъ особенностей такъ называемой духовной жизни въ отличіе ея отъ всякаго другого типа жизни.

Кажется, основнымъ признакомъ и характерной особенностью проявленія на землѣ Царства Божія—св. духовной жизни въ человѣкѣ,—по коимъ оно сказывается не только какъ дѣйствительный фактъ и явленіе, но и какъ явленіе совершенно новое, особенное и небывалое въ наличности и условіяхъ обычной человѣческой жизни, можно признать несводимость этого явленія на явленія обычнаго для насъ естественнаго порядка жизни. Въ этомъ обычномъ естественномъ порядкѣ жизни указанное явленіе никакъ не можетъ находить себѣ ни своего объясненія, ни оправданія. Частіе: такъ какъ Царство Божіе, какъ духовную жизнь, беремъ мы въ ея проявленіи въ личности человѣческой, то указанную выше характерную его особенность можно усматривать въ безпримѣрномъ фактѣ господства человѣческой личности надъ всей природной необходимостью и законами, такъ называемой, естественной жизни. Царство Божіе въ людяхъ и открывается въ мірѣ какъ нѣчто особенное тѣмъ, что ставить человѣка выше всякой природной необходимости и ея законовъ, дѣйствующихъ, какъ въ грѣховной природѣ самого человѣка, такъ и въ повинувшейся закону грѣха всей міровой жизни и всѣхъ твореній, въ цѣли коихъ состоитъ человѣкъ, говоря иначе: оно открывается прежде всего, какъ нѣкая особая сила, но сила не физическая, а духовная, почему о немъ и говорится, что оно пришло въ силѣ (Матѣ. 9, 1), и открывается тоже не въ словѣ только, но въ силѣ (1 Кор. 4, 20). Конечно здѣсь совершенно излишне говорить и доказывать, что Царство Божіе, какъ новая духовная жизнь, открылось на землѣ и стало фактомъ только съ воплощенія и рожденія Господа, а раскрываться стало главнымъ образомъ со времени выхода Господа на дѣло общественнаго служенія послѣ крещенія во Иорданѣ. Обращаютъ на себя невольно вниманіе слѣдующіе факты, внутренняя связь коихъ достойна примѣчательности: схождение Св. Духа на Иисуса Христа при Крещеніи, Его подвигъ въ пустынѣ непосредственно послѣ крещенія, затѣмъ Его про-

повѣдь о Царствѣ Божіемъ и первыя проявленія этого приблизившагося и пришедшаго уже Царства Небеснаго, когда Христось по словамъ Евангелиста „въ силѣ духовной возвратился изъ пустыни“ (Луки 4, 14). Для насъ въ данномъ случаѣ Господь Иисусъ Христось является и долженъ быть разсматриваемъ какъ Сынъ Человѣческой, какъ родоначальникъ новаго человѣчества, новый нашъ Адамъ, а по-сему все явленное имъ въ своемъ человѣчествѣ или вѣрнѣ Богочеловѣчествѣ есть раскрытіе идеальныхъ законовъ и нашей человѣческой жизни, посколькy, съ одной стороны, наша личность тоже богоподобна („вы божи есте“, говоритъ пророкъ), а съ другой, посколькy Сынъ Человѣческой Господь Иисусъ Христось „пріобщился нашей плоти и крови“. (Евр. 2, 14).

Итакъ, что же можно находить на страницахъ Евангелія въ качествѣ подтвержденія мысли объ особенностяхъ природы Царства Божія, какъ явленія стоящаго и ставящаго человѣка выше природной необходимости и обыкновеннаго для насъ порядка жизни?

Евангелисты всѣ согласно говорятъ, что Царство Божіе въ лицѣ Господа Иисуса Христа открылось прежде всего видимымъ для всѣхъ образомъ въ необыкновенномъ обиліи чудотвореній, въ неизсякаемомъ богатствѣ духовной силы Божіей, превосмогающей, какъ духовную, такъ и тѣлесную грѣховную немощь человѣческой жизни. „Оттолѣ начать. говорить Евангелистъ объ Иисусѣ Христѣ (Матѣ. 4, 17). Иисусъ проповѣдати и глаголати: покайтесь приближибось Царствіе Небесное.. и проходилаше всю Галилею, уча на сонмищахъ и проповѣдую Евангеліе Царствія, цѣля всякъ недугъ и язву въ людѣхъ“ (Мтѣ. 4, 23). „И изыде слухъ Его (т. е. Иисуса Христа) по всей Сиріи и приведоша къ Нему вси болящія различными недуги и страсти одержими и бѣсны, и немощны, и расслабленныя жилами и исцѣли ихъ“, продолжаетъ тотъ же Евангелистъ повѣствовать о первыхъ шагахъ дѣятельности Господа (Мтѣ. 4, 25). И такъ далѣе, всѣ страницы Евангелія постоянно говорятъ о непрестанной силѣ чудотвореній Господа, сопровождавшей Его проповѣдь и ученіе, такъ что и Евангелистъ кратко, но весьма характерно и выразительно сказалъ о Господѣ, съ этой именно стороны опредѣливъ Его

дѣятельность: „Онъ изгналъ духи словомъ и вся болящія исцѣли, да сбудется рѣченное Исаеємъ пророкомъ, глаголющимъ: „той недуги наша пріять и болѣзни понесе“ (Ис. 53, 4.—Мтѣ. 8, 13). Но этого мало: можно видѣть еще, что и Самъ Господь Иисусъ Христосъ ставилъ явленіе и открытіе на землѣ Царства Божія и чудотворенія въ самую тѣсную внутреннюю связь: въ послѣднихъ (т. е. чудесахъ), какъ бы указывалась и опредѣлялась природа и наличность на землѣ Царства Божія. Напомнимъ фактъ посольства Іоанномъ Крестителемъ своихъ учениковъ къ Иисусу Христу для рѣшенія вопроса: „Ты ли еси грядый или иного чаемъ?“ (Мтѣ. 11, 3). Господь не сталъ доказывать ни чѣмъ инымъ Своего мессіанскаго достоинства, напр., ссылкой на ветхозавѣтныхъ пророковъ, а просто велѣлъ ученикамъ Іоанновымъ передать ему то, что они видѣли и слышали здѣсь, а именно: „слѣпые прозрѣвають, хромые ходятъ; прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ“... (Мтѣ. 11, 5). Для пророка, какимъ былъ Іоаннъ Предтеча, по мысли Господа, всѣ эти перечисленныя явленія вполне были достаточны, чтобы видѣть въ нихъ явленіе на землѣ иного царства и иного духовнаго царя,—Христа Мессію. Далѣе, совершенно тоже можно усматривать въ словахъ Евангелиста по поводу отправления Господомъ 12-ти апостоловъ на проповѣдь по городамъ и весямъ израилевымъ: „призва обанадесять ученики своя, даде имъ власть на дусѣхъ нечистыхъ, яко да изгонять ихъ и цѣлити всякъ недугъ и всяку болѣзнь“ (Мтѣ. 10, 1), говоритъ Евангелистъ Матѣей, приводя рѣчь къ апостоламъ Самого І. Христа: „ходяще же проповѣдуйте, глаголюще, яко приближися Царствіе Небесное, болящіе исцѣляйте, прокаженныя очищайте, мертвыя воскрешайте, бѣсы изгоняйте“ (Мтѣ. X, 7, 8); тоже самое наставленіе Христосъ Спаситель даетъ и 70 апостоламъ при ихъ отправленіи на проповѣдь. Мы знаемъ, что апостолы, возвратившись съ проповѣди, съ радостью говорили Господу: „Господи и бѣсы намъ повинуются“ (Лук. 10, 17), свидѣтельствуя этимъ о дѣйствительной какой-то новой силѣ, появившейся у нихъ вмѣстѣ съ проповѣдью о пришествіи Царства Небеснаго. Это же самое видимъ и при посольствѣ Христомъ апостоловъ на проповѣдь по воскресеніи: „шедше проповѣдите Евангеліе всей твари, го-

вориль Господь ученикамъ..., знаменія же вѣрующимъ сія послѣдуютъ: именовъ Моимъ бѣсы ижденуть, языки возглаголютъ новы, змія возмутъ, аще и что смертно испіють, не вредить ихъ, на недужныя руки возложатъ и здрави будутъ“... (Мрк. 16, 16, 17, 18). Это уже обѣтованіе на вѣчныя времена, до скончанія міра, какъ и самая проповѣдь Евангелія Царствія Божія должна быть являема до кончины міра. Кажется не нужно доказывать, что дальнѣйшая исторія Царства Божія на землѣ только подтверждаетъ наличность и дѣйствительность этого обѣтованія Христова.

Итакъ, Евангеліе фактами чудотвореній вполне утверждаетъ, что въ лицѣ Господа Іисуса Христа Царство Божіе открылось, какъ нѣкая духовная сила, стоящая и ставящая человѣка, воспріявшаго это царство, выше всякой природной необходимости.

Но Господь не только утвердилъ дѣломъ и словомъ этотъ особенный характеръ Царства Божія, съ которымъ оно явилось для всякаго даже внѣшняго наблюденія въ поразительныхъ чудесахъ, но открылъ и утвердилъ и самую его (т. е. Царства Божія) внутреннюю природу: „если Я, говоритъ Христосъ фарисеямъ, объяснявшимъ Его чудеса силой вельзевула, о Дусѣ Божіи изгоню бѣсы, убо постиже на васъ Царствіе Божіе“ (Матѣ. 12, 28).

Итакъ, чудеса, какъ сила надъ всякой другой силой и надъ природой, по словамъ Христа Спасителя, есть явный признакъ того, что достигло до человѣка Царство Божіе, но чудеса, творимые только о Дусѣ Святѣ. Вотъ почему и въ другомъ случаѣ, именно въ назаретской синагогѣ, Господь, прочитавъ мѣсто изъ книги пророка Исаи: „Духъ Господень на Мнѣ, его-же ради помаза мя благовѣстити нищимъ, посла мя исцѣлѣти сокрушенныя сердцемъ..., проповѣдати лѣто Господне пріятно“... и сказавъ, что это все нынѣ исполнилось на Немъ., несомнѣнно указывалъ этимъ не только внѣшнее проявленіе Царства Божія—„лѣта Господня пріятна“—но и самую внутреннюю его природу, говоря: „Духъ Господень на Мнѣ“.

Такъ потомъ и послѣ Своего воскресенія Онъ заповѣдалъ Апостоламъ Своимъ сидѣть во Іерусалимѣ „дондеже облечутся силой свыше“ и „примуть силу, нашедшу Святому

Духу на нихъ“. Апостолы несомнѣнно такъ и понимали это раскрытіе Царства Божія въ лицѣ и дѣлѣ Иисуса Христа,— какъ явленіе особой духовной силы, по природѣ своей сверхъестественной и не сводимой на явленія естественнаго порядка жизни. Евангелисты синоптики прямо говорятъ, что Иисусъ Христосъ послѣ крещенія „исполненный Духа Святаго возвратился отъ Іордана и веденъ былъ духомъ въ пустыню для искушенія отъ діавола и тамъ 40 дней ничего не ѣлъ, былъ со звѣрми, и когда уже скончалось все искушеніе отъ діавола и Христосъ побѣдилъ искушеніе, Онъ „возвратился въ Галилею въ силѣ духовной“ (Лук. 4, 14).

Такимъ образомъ Царство Божіе, открываясь въ мірѣ въ явленіяхъ чудесныхъ знаменій и ставя въ этомъ отношеніи человѣка выше всякой природной необходимости, несомнѣнно въ своей природѣ носить высшую Божественную силу, какъ видимъ это не только изъ примѣра Богочеловѣка Иисуса Христа, но и изъ примѣра св. Апостоловъ, коимъ Спаситель послалъ Св. Духа,—силу Святаго Духа, дѣлающуюся однако какъ бы собственностью человѣческой личности чрезъ особый процессъ подвига, какъ показываетъ примѣръ искушеній Христа Спасителя.

Обычно мы мало вдумываемся въ эту Евангельскую исторію искушеній Господа отъ діавола въ пустынѣ, даже и послѣ того, какъ и свѣтская литература въ лицѣ великаго Достоевскаго, чисто пророческимъ, вдохновеннымъ словомъ раскрыла намъ глубокий философскій смыслъ этой сокровенной отъ глазъ міра и рѣшительной встрѣчи Господа съ діаволомъ въ пустынѣ. („Братья Карамазовы“ соч. Достоевскаго, глава о великомъ инквизиторѣ“).

А между тѣмъ эта исторія весьма хорошо объясняетъ природу духовной жизни. Намъ хочется, хотя вкратцѣ, напомнить главные моменты этой таинственной исторіи. Христа искушалъ діаволъ прежде всего хлѣбомъ, склоняя Его употребить божественную свою силу на служеніе своему чреву и тѣмъ признать интересы и нужды плоти и внѣшней жизни выше интересовъ духа и спасенія. Хлѣбами дѣйствительно можно увести человѣка куда угодно, и люди всюду пойдутъ за человѣкомъ, имѣющимъ возможность всегда накормить ихъ, какъ и выразилъ эту мысль прямо Христосъ слѣдовавшему за нимъ народу послѣ чудеснаго насыщенія

5000 чел. въ пустынь: Онъ прямо обличилъ ихъ скрытое побужденіе влеченія ко Христу, сказавъ: „вы ищете Меня, потому что ѣли хлѣбы“ (Іоанн. 6, 26).

Это—современный идолъ, которому непрестанно кланяется человѣкъ, за котораго продаетъ не только совѣсть свою, душу свою, милосердіе и правду, но и самого Христа. Мы не можемъ такъ же дерзновенно сказать искусителю этого рода: „не хлѣбомъ будетъ живъ человѣкъ, но словомъ Божиимъ“, какъ сказалъ Христосъ; скорѣе скажемъ наоборотъ, или погрѣшимъ противъ правды, сказавши первое.

Искушалъ Христа діаволъ тщеславіемъ и гордыней, предлагая ему ринуться съ кровли храма и, оставшись безъ вреда, этимъ суетнымъ, самохвальнымъ и бесполезнымъ чудомъ привлечь себѣ поклоненіе народа и повести его за собой, какъ бессмысленное стадо, пораженное и ослѣпленное необычнымъ чудомъ. Итакъ, Богъ разума и свободы стяжалъ бы себѣ слѣпое поклоненіе наэлектризованной необычнымъ явленіемъ стадной толпы и не было-бы тутъ мѣста духу Божію, ибо гдѣ онъ, Духъ Божій, тамъ и свобода. Люди не въ силахъ побѣдить этого искушенія, какъ его побѣдилъ Христосъ и идолъ суетной славы, тщеславія и гордости крѣпко приковываетъ ихъ къ себѣ.

Искушалъ Христа діаволъ и властолюбіемъ, обѣщая дать ему весь міръ за поклоненіе себѣ. И отвергъ Господь властно это дерзкое предложеніе лукаваго, ибо какъ же Онъ могъ бы спасти міръ отъ діавола, Самъ поклонившись ему. И какъ бы Онъ могъ потомъ говорить, что пришелъ послужить всѣмъ и положить душу свою за всѣхъ. Это начало жизни, этотъ путь смиренія и служенія другимъ намъ понятенъ мало и съ трудомъ принимается и мирится съ нашимъ настроеніемъ; и мы обычно не только сами кланяемся за власть и господство сатанѣ, но продаемъ за нихъ и Христа, и правду Его, и ближнихъ своихъ.

Къ этому, такъ сказать, общечеловѣческому и принципиальному смыслу искушеній Христа Спасителя по тѣмъ тремъ, какъ бы основнымъ началамъ жизни, которыми движется по преимуществу человѣческая жизнь (сытость, властолюбие и гордость), намъ хотѣлось бы привнести еще специальное освѣщеніе этихъ искушеній, выразимся: аскетическое. примѣнительно къ пастырско-мессіанской задачѣ Христова слу-

женія, а отсюда примѣнимое и къ психологіи каждаго человѣка, и къ уясненію началъ духовной жизни.

Несомнѣнно, въ основѣ этихъ искушеній, которыми дьяволъ хотѣлъ толкнуть Господа на путь тѣхъ же законовъ жизни, по которымъ строится вся человѣческая жизнь, въ смыслѣ внутренней психологической причины ихъ (т. е. искушеній), лежитъ предположенная дьяволомъ и въ отношеніи ко Христу, какъ это свойственно всѣмъ прочимъ людямъ, духовная, внутренняя несвобода, рабство духа человѣческаго въ самоопредѣленіи его (человѣка) къ тому, къ чему человѣкъ всегда прилагаетъ свои силы и устанавливаетъ всегда отношеніе своего свободнаго я. Мы бы сказали, что эти самоопредѣленія у каждаго изъ людей сводятся къ тремъ главнымъ сторонамъ: 1) самоопредѣленіе въ отношеніи къ своему тѣлу; 2) самоопредѣленіе къ внѣшнему міру и 3) самоопредѣленіе въ строгомъ смыслѣ слова къ самому своему духовному содержанію жизни, такъ сказать, къ самому себѣ, къ своей личности, взятой въ цѣльности духовно - тѣлеснаго существа и въ полнотѣ содержанія жизни.

Искаженіе нормы перваго самоопредѣленія ведетъ къ служенію тѣлу въ широкомъ смыслѣ этого слова:—въ смыслѣ всей внѣшней человѣческой культуры, начала коей чувственность и сытость.

Искаженіе нормы втораго самоопредѣленія ведетъ къ жадности, къ началу власти надъ окружающимъ и захвата его въ свои руки, съ проявленіемъ этого начала въ алчности, въ страсти стяжанія, въ покореніи и владѣніи всѣмъ видимымъ ¹⁾.

¹⁾ Нужно замѣтить, что у Ев. Луки искушеніе Господа царствами міра на горѣ поставлено вторымъ искушеніемъ и понимается св. отцами, какъ искушеніе Господа сребролюбіемъ въ широкомъ смыслѣ этого слова: владѣніи всѣмъ, какъ первое искушеніе хлѣбами понимается въ смыслѣ искушенія похотію плоти-тѣла; а третье—броситься съ храма—искушеніе тщеславіемъ и гордостью, какой порядокъ искушеній психологически болѣе послѣдователенъ (у Ев. Матвея второе искушеніе на кровль храма), ибо у св. отцовъ основными страстями считаются: чревоугодіе, сребролюбіе—стяжаніе вообще и гордость; отъ сихъ уже и всѣ прочія страсти. Первыя двѣ страсти полагаютъ начало категоріи страстей тѣлесно-душевныхъ, послѣдняя—духовныхъ.

Наконецъ, искаженіе нормы третьяго самоопредѣленія ведетъ къ гордости, когда вся жизнь и все содержаніе ея полагается въ самомъ себѣ, какъ единой основѣ жизни, а самая личность человѣческая возводится въ абсолютъ, въ нѣчто самодовлѣющее и самоотрѣшенное. Въ этихъ трехъ направленіяхъ у каждаго человѣка постоянная внутренняя неустойчивость, борьба и искушенія. Сила внутреннего противоборства должна направляться именно сюда,—къ установкѣ нормы отношеній личности или человѣческаго я къ указаннымъ сторонамъ жизни. Норма эта выразится: по первому пункту, въ господствѣ духа надъ тѣломъ; по второму— въ господствѣ духа и въ свободѣ его отъ власти міра надъ нимъ, т. е. въ свободѣ отъ началъ стяжанія, властолюбія, пріобрѣтенія и проч; по третьему пункту эта норма выразится въ самосвободѣ, т. е. въ положеніи себя актомъ свободнаго же сознанія и воли не въ самомъ себѣ, какъ конечной причинѣ, и не въ тѣхъ проявленіяхъ своей жизни, кои могутъ говорить объ извѣстномъ величійи человѣка, а въ положеніи себя въ Высшемъ Бытіи, въ Богѣ, Коего отобразитъ въ себѣ духъ нашъ и Коимъ дается свобода къ безконечному развитію жизни, что уже совершенно невозможно при состояніи той связанности, которая устанавливается качествомъ самозамкнутости и самодовлѣемости, сводящейся на практикѣ жизни только къ однимъ явленіямъ условнаго міра.

Господь Иисусъ Христосъ побѣдилъ искушенія діавола, сохранивъ идеальную норму отношеній Своей духовной Богочеловѣческой природы и личности по этимъ именно тремъ указаннымъ отношеніямъ. Этимъ и парализовалось, этимъ и устранялось въ Его дальнѣйшемъ пастырско-мессіанскомъ и духовномъ служеніи всякое проявленіе и даже самая возможность проявленія этихъ искаженій нормъ жизни человѣческой, и созиданіе Царства Божія, которое Онъ пришелъ устроить на землѣ, пошло по иному пути и на иныхъ началахъ, нежели устроеніе царства человѣческаго.

Характерную черту психологіи или внутренней жизни падшаго и грѣховнаго человѣка составляетъ въ немъ отсутствіе внутренней свободы, конечно понимаемой не въ смыслѣ только произвола и свободы выбора (т. е. формально), а поминаемой въ смыслѣ моральной вѣрности идеалу со-

вершенной жизни. Воистину грѣхъ есть рабство богоподобнаго человѣческаго духа и связанность его и плѣненіе его тѣми тремя началами (или сторонами) жизни, о коихъ мы говорили. И все, что въ жизни нашей проявляется, какъ раскрытіе началъ сытости, власти и гордости, есть именно изнесеніе изъ сокровищъ внутренняго человѣка того характернаго для падшаго человѣка самоопредѣленія, которое происходитъ внутри каждаго изъ насъ и которое кончается, къ несчастію, подчиненіемъ свободы нашего духа началамъ: самости, плоти и міру.

Вотъ почему Спаситель и говорилъ, что истина и свобода только въ Немъ Одномъ и въ жизни по вѣрѣ въ Него: „если увѣруете въ Меня, говоритъ Онъ, узнаете истину, и истина свободитъ васъ...“ (Іоан. 8, 32). И апостоль говоритъ, что только „законъ духа жизни о Христвъ Іисусѣ свободилъ его отъ закона грѣховнаго плоти...“ (Рим. 8, 2). Мы не будемъ теперь говорить о „законѣ плоти“, а замѣтимъ только, что все, нами разсмотрѣнное въ приложеніи къ психологіи Христа Спасителя въ Его искушеніяхъ, все это есть достояніе и законъ жизни грѣховной общечеловѣческой.

Въ нашей внѣшней жизни, какъ бы на поверхности, отражается уже то, что происходитъ внутри, а внутри и происходитъ это постоянное колебаніе въ самоопредѣленіи человѣка по тремъ указаннымъ отношеніямъ и нарушеніе нами по силѣ грѣха нормы отношеній нашей духовной природы въ этихъ самыхъ пунктахъ.

Когда духъ человѣка рабствуетъ тѣлу,—происходитъ все то, что въ жизни относится къ дѣламъ плоти и къ началу сытости. Когда духъ рабствуетъ страсти захвата и стяжанія, происходятъ дѣла по началу властвованія. Когда духъ рабствуетъ гордости и самости, являются дѣла съ печатію сихъ настроеній.

Хочется именно думать, что въ искушеніяхъ Христа Спасителя и была со стороны діавола попытка толкнуть какъ бы Господа въ Его мессіанско-пастырскомъ духовномъ служеніи на путь рабства и духовнаго безсилія, а не той свободы, какая мыслится въ идеѣ Царства Божія на землѣ. И это случилось бы, если бы Господь нашъ путемъ 40-дневнаго подвига и борьбы (Евангелистъ говоритъ о Христвъ, что Онъ „бѣ со звѣрьми, искушаемъ сата-

ною...“), постомъ и молитвой не стяжалъ духовную силу и не утвердилъ ту духовную свободу и норму по человѣческой своей природѣ, которая нами всегда нарушается въ указанныхъ нами отношеніяхъ человѣка: къ собственному тѣлу, къ внѣшнему міру и къ собственной личности. Въ самомъ дѣлѣ, если бы Господь явилъ слабость духа и подчинилъ его потребности плоти, или, если бы увлекся тщеславіемъ и гордостью, или увлекся бы властолюбіемъ, то что Онъ могъ тогда проповѣдать людямъ и что могъ созидать, какъ не ту же самую человѣческую грѣховную жизнь, выражаемую началами сытости, тщеславія и власти, выше которой Онъ и Самъ не могъ стать?

Побѣдивши искушенія діавола и отвергнувъ тѣ пути грѣховной жизни, кои предлагались Христу Спасителю искушителемъ и сводились на принципы „похоти плоти, похоти очесъ и гордости житейской“, на коихъ по слову Ев. Іоанна Богослова строится вся человѣческая жизнь (1 Іоанна 1, 16 „все, что въ мірѣ похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская—нѣсть отъ Отца...“), Иисусъ Христосъ долженъ былъ явить Собой въ жизни и указать въ замѣнъ отвергнутаго что-либо *свое лучшее* и дѣйствительно совершенно *новое*, что уже выходило бы изъ предѣловъ изрѣченія премудраго: „нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ“. На чемъ-же утверждался Христосъ Спаситель, какъ на новомъ началѣ въ созиданіи жизни или царства Божія, которое явилось въ Его лицѣ на землю и раскрылось въ чертахъ и свойствахъ Его духовной жизни? Отвѣтъ на это могутъ по нашему мнѣнію давать тѣ слова Господа, коими Онъ отвѣчалъ на предложенія искушителя. На предложеніе претворить камни въ хлѣбъ и тѣмъ самымъ подчинить духъ плоти и служить ей преимущественно своими духовными силами Христосъ сказалъ; „не хлѣбомъ единымъ живъ будетъ человѣкъ“. Такъ тѣлу, какъ принципу и содержанію жизни, Христосъ противопоставляетъ духъ, какъ главное начало и содержаніе жизни, по рѣченному имъ: „слова мои духъ суть и животь суть“ (Іоан. VI, 63).

На предложеніе броситься съ кровли храма Христосъ отвѣчалъ: „не искушай Господа Бога твоего“. Какой духовный смыслъ этого отвѣта Господа и что собственно Онъ выразилъ этимъ? Господь хорошо конечно зналъ, что

онъ можетъ чудесно спастись и не разбиться, бросившись съ кровли храма, какъ Сынъ Божій,—но выходило, что это совершенно не нужное чудо дѣлалось какъ бы только съ цѣлю подчеркнуть свою близость къ Богу и какъ бы горделиво явить особое па себѣ покровительство Божіе. Это совершенно въ духѣ грѣшныхъ людей, которые часто, пользуясь близостью къ великимъ и сильнымъ міра сего, нарочито безъ нужды и смысла стараются какъ бы подчеркнуть эту свою близость къ нимъ, испытывая этимъ и искушая ихъ милость къ себѣ съ цѣлю пошлаго самоуслажденія этой близостью и похваленія. Тоже самое пошлое чувство внушалось діаволомъ Господу чрезъ такое событіе (чудо), которое никому не нужно, кромѣ тщеславнаго чувства. Но Господь, „не восхищеніемъ непщевавый быти равенъ Богу...“ (Фил. 2, 6—7), отвергъ это пустое тщеславіе и гордость, утвердивъ начало смиренномудрія ¹⁾ или вѣрнѣе цѣломудрія (*σοφροσμοιῶ*), какъ правильнаго отношенія своего къ Богу по богочеловѣчеству.

Предложеніе діавола поклониться ему и получить власть надъ міромъ Христось отразилъ словами:— „Господу Богу Одному нужно кланяться и тому Единому служить“. Что можетъ означать этотъ отвѣтъ? Несомнѣнно то, что по мысли Христа наши отношенія къ міру должны проходить чрезъ призму служенія Богу: нужно раскрывать свою дѣятельность внѣшнюю только въ служеніи Богу и внѣ Бога не устанавливать отношеній къ міру, такъ какъ внѣ Бога эти отношенія къ міру непременно сведутся на захватъ міра и владѣваніе надъ нимъ. А когда воля будетъ предана Богу и человѣкъ главнымъ образомъ Ему только будетъ кланяться и служить, то и его отношенія къ міру будутъ нормальны. Міръ будетъ разсматриваться какъ владычество и область Божія, а посему и отношеніе къ нему будетъ раскрываться въ духѣ служенія и покорности Богу, т. е. въ духѣ смиренной любви, въ коей проявляется и служеніе Богу и воплощается богоподобное наше отношеніе къ окружающему. Можно сказать, что вопросъ объ отношеніи къ міру рѣшается Христомъ по слѣдующему принципу: къ міру нужно уста-

¹⁾ Смиренномудрія потому, что онъ имѣлъ достоинство, но смирился: св. отцы различаютъ смиренномудріе отъ смиренія тѣмъ, что смиренномудріе есть сознание недостатка при наличности достоинства.

навливать отношеніе только чрезъ Бога и чрезъ служеніе Богу, т. е. въ духѣ любви.

Итакъ, теперь можно опредѣлить, что Христось Спаситель поставилъ, какъ начало своей дѣятельности и какіе принципы Онъ утвердилъ для раскрытія того царства, которое Онъ принесъ на землю, это: *жизнь во имя духа* (а не плоти, какъ предлагалъ діаволь), *на началахъ смиренной любви къ Богу и міру* (вмѣсто тщеславнаго и горделиваго стремленія всѣмъ владѣть). *Отсюда все, что въ царствѣ Божіемъ, въ противоположность тому, что въ мірѣ (похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская), есть власть духа и духовной силы, любви и цѣломудрія.* Это въ личности Христа Спасителя все и открылось въ дальнѣйшей Евангельской исторіи. Это и въ апостолахъ, это и во всѣхъ христіанахъ, ибо въ этомъ сущность христіанской жизни. Посему Ап. Павелъ, говоря о внутреннемъ благодатномъ служеніи христіанскаго пастыря, призваннаго созидать Царство Божіе на землѣ, т. е. тѣ святыя начала жизни, которыя принесъ на землю Христось,—и самый благодатный духовный даръ пастырства опредѣляетъ, какъ дарованіе духовной силы, любви и цѣломудрія: „не бо даде намъ Богъ духа страха, но силы и любве и цѣломудрія“ (2 Тим. I, 7). Такимъ образомъ, прилагая къ раскрытію идеи царства Божія то, что дается намъ въ раскрытіи духовнаго смысла искушеній Господа, можно говорить, что слова Евангелиста о „духовной силѣ“ Господа, съ которой Онъ возвратился въ Галилею изъ пустыни искушеній для проповѣди Царства Божія, обозначаютъ собой не только явленіе чрезвычайныхъ знаменій, какъ характерныхъ признаковъ проявленія на землѣ Царства Божія, („убо постиже на васъ Царствіе Божіе“), но и явленіе особой внутренней духовной силы въ личности Богочеловѣка. открывшейся (силы) въ господствѣ ея надъ тѣми сторонами и началами жизни, которыя обнимаютъ собой все существо и основное содержаніе грѣховной человѣческой жизни и порабащаютъ себѣ человѣка (похоть плоти, похоть очесъ и гордость житейская). „Духовная сила“, съ которой возвратился изъ пустыни искушеній Христось Спаситель, есть сила надъ властію грѣха въ личности человѣка и надъ властію его и слѣдствіями во внѣшней жизни и природѣ; это явленіе по-существу новое, невѣдомое міру внѣ христіанства.

Если-же въ личности Иисуса Христа нужно усматривать первое явленіе на землѣ Царства Божія ¹⁾ и помнить, что оно „внутри есть“ и проявляется „въ радости, праведности и мирѣ о Духѣ Святѣ“, то уже и по тѣмъ даннымъ Новаго Завета, кои мы привлекли для выясненія идеи Царства Божія, можно опредѣлить его, какъ явленіе сверхъестественное, божественное, открывающееся въ личности человѣческой силой свободы ея отъ грѣховныхъ законовъ жизни въ немъ самомъ и господствомъ надъ всѣмъ естественнымъ грѣховнымъ порядкомъ внѣшней жизни. *Короче: Царство Божіе есть особая жизнь личности человѣческой на началахъ Божественной благодати Святаго Духа, раскрывающаяся въ невѣдомыхъ міру свойствахъ; господства чловѣка надъ грѣхомъ и всѣми его проявленіями. Еще короче изъ примѣра Иисуса Христа: Царство Божіе есть жизнь на началахъ духа по закону смиренной любви къ Богу и людямъ.* Въ этомъ смыслѣ совершенно понятны уже слова Христа Спасителя, что Царство Божіе „внутри есть“, и слова Апостола, что оно „не пища и питіе, а праведность, миръ и радость о Духѣ Святѣ“, какъ опредѣляющія по существу идею и природу Царства Божія, какъ особой святой жизни личности. Понятны и слова Спасителя: „если послушаете меня, познаете истину и истина свободитъ Вы“ (Іоан. 8, 32), или слова Апостола: гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода (2 Кор. 3, 17), опредѣляющія характерную особенность этой жизни, какъ свободы отъ насилій грѣха.

Итакъ, думается, теперь можно говорить, что Царство Божіе и духовная жизнь въ христіанскомъ міровоззрѣніи и въ частности въ той его части, которую можно называть антропологіей, суть понятія равнозначущія. Можно поэтому о духовной жизни, какъ объ особомъ типѣ жизни, говорить, что природа ея есть благодатная—Святыи Духъ; носитель ея чловѣкъ—его богоподобная личность, его духъ; свойства ея—сила духовной свободы, смиренія и любви, а процессъ ея творчества есть подвигъ этой личности въ борьбѣ съ искушеніями грѣха. Все это открылось въ личности Богочловѣка (въ фактахъ схожденія св. Духа, искушеній и прояв-

¹⁾ „Если я о Дуѣ Божіи изгону бѣсы, убо постиже на васъ Царствіе Божіе“... „Покайтесь, приблизилось Царствіе Божіе“, говоритъ Спаситель.

ленія общественнаго служенія Христа) и раскрыто, какъ можно видѣть, въ писаніяхъ св. Апостоловъ и св. отцовъ *Эта духовная жизнь есть явленіе воистину новое и необычайное, явленіе невѣдомое и невозможное для міра грѣховнаго и внѣ христіанства.* Напомнимъ опять, какъ законникъ Никодимъ былъ непонятливъ къ рѣчи Спасителя о необходимости новаго рожденія отъ Духа Святаго и необходимости новой духовной жизни для вхожденія въ царство небесное. „Имѣтели Вы Духа Святаго?“, спрашивалъ Апостоль Ефесскихъ христіанъ, и тѣ отвѣчали, что они даже не знаютъ, что есть Св. Духъ. Такъ въ отношеніи къ природѣ и источнику духовной жизни Святому Духу. Тоже и въ отношеніи ея свойствъ въ личности человѣка: „если бы вы были отъ міра, то міръ свое любилъ бы, а такъ какъ вы не отъ міра, то посему и ненавидитъ васъ міръ“ (Іоан. 15, 19; Ср. 16, 12—13). Вотъ почему дарованіе Святаго Духа связывается съ подвигомъ искупленія, совершеннымъ Христомъ Спасителемъ, дѣломъ тоже необычайнымъ и новымъ, и съ этимъ же дѣломъ связывается обновленіе человѣка и начало новой его благодатной духовной жизни на землѣ.

Если всякая вещь познается лучше по противоположности или сопоставленію ея съ другой, отличной отъ нея, то и для уясненія типа духовной жизни, конечно, было бы полезно противопоставить ее типамъ жизни плотской и душевной, о которыхъ и новозавѣтное откровеніе, и писанія св. отцовъ всегда говорятъ въ связи взаимнаго противопоставленія и взаимоотрицанія. Позволимъ себѣ привести въ заключеніе настоящей статьи слова одного св. отца о типахъ жизни плотской, душевной и духовной.

„Живущіе плотски и плотское мудрованіе всегда въ себѣ пребывающимъ имѣющимъ, будучи совершенно плотяны. Богу угодить не могутъ, какъ омраченные смысломъ и никакихъ лучей божественнаго свѣта къ себѣ не пропускающіе. Ибо приналегшія на нихъ облака страстей, на подобіе высокихъ стѣнъ, отгораживаютъ ихъ отъ духовныхъ свѣточей, и они остаются безъ свѣта. Будучи разстроены и повреждены во внутреннихъ чувствахъ душевныхъ, не могутъ они воззрѣть на мысленныя красоты Бога, видѣть свѣтъ во истину истинной жизни и стать выше ничтожныхъ видимыхъ вещей. Но какъ бы *оскотинившись* и мірскимъ переполнившись чув-

ствомъ, привязываютъ умъ къ видимому и все попеченіе и трудъ обращаютъ на преходящія блага, другъ съ другомъ изъ-за нихъ воюютъ, а бываетъ, что и души свои за нихъ полагаютъ, прилѣпившись къ богатству, славѣ и плотскимъ удовольствіямъ и великимъ лишеніемъ почитая немѣніе ихъ. Къ нимъ праведно, какъ отъ лица Божія, изречено пророческое оное слово: не имать Духъ Мой пребывати въ чловѣцѣхъ сихъ, зане суть плоть (Быт. 6, 3)“.

„Душевно живущіе и потому называемые душевными суть какіе-то полу-умные и какъ бы парализемъ разбитые. Никакого никогда не имѣютъ они усердія потрудиться въ дѣлахъ добродѣтели и исполненіи заповѣдей Божіихъ, и только славы ради чловѣческой избѣгаютъ явно-укоризненныхъ дѣлъ. Одержимы будучи самолюбіемъ, сею питательницею пагубныхъ страстей, все попеченіе обращаютъ на сохраненіе здоровья и услажденіе плоти,—отъ всякой скорби. отъ всякаго труда и всякаго злостраданія изъ-за добродѣтели они отказываются, паче надлежащаго питаютъ и грѣя враждебное намъ тѣло. Держась такого образа жизни и поведенія, оземляютъ они умъ, отучнѣвшій отъ страстей, и дѣлаются неспособными къ пріятію мысленныхъ и божественныхъ вещей, коими душа отторгается отъ земли и вся устремляется къ мысленнымъ небесамъ. Такъ страждутъ они, потому что обладаемы еще суть вещественнымъ духомъ, по коему любятъ свои души и исполненіе своихъ желаній всему предпочитаютъ. Будучи чужды Духа Святаго, они непричастны и даровъ Его; почему и плодовъ божественныхъ не увидишь въ нихъ,—не только любви къ Богу и ближнему, радости въ нищетѣ и скорбяхъ, мира душевнаго, искренней вѣры и всесторонняго воздержанія, но и сокрушенія, слезъ, смиренія и состраданія: все въ нихъ полно надменія и гордости. Въ глубины Духа входятъ не имѣютъ они силъ: ибо нѣтъ въ нихъ свѣта, который руководилъ бы ихъ къ тому и отверзалъ ихъ умъ къ уразумѣнію Писаній, а другихъ, когда они вѣщаютъ о томъ, слушать неохочи они. Праведно потому и о нихъ изрекъ Св. Апостоль: душевень чловѣкъ не пріемлетъ яже Духа Божія, юродство бо ему есть: и не можетъ разумѣти; зане духовнѣ востязуется (1 Кор. 2, 14).“

„Духомъ ходящіе. духовную всецѣло воспріявшіе жизнь,

благоугодны Богу, какъ Ему, яко назореи, себя посвятившіе, и всегда объ одномъ заботящіеся, чтобъ очищать души свои трудами подвижническими и соблюдать заповѣди Господни. Готовые и кровь свою пролить за любовь къ Господу, они плоть свою истощаютъ постами и бдѣніями, дебелость сердца утончаютъ слезами, уды яже на земли умерщвляютъ злостраданіями (произвольными лишеніями), молитвою и богомысліемъ, умъ исполняютъ свѣта и свѣтлымъ его содѣлываютъ, отверженіемъ своихъ пожеланій освобождаютъ души свои отъ пристрастія къ тѣлу и становятся совершенно духовными; почему духовными не только признаются, но и именуются отъ всѣхъ праведно. Они, идя къ безстрастію и любви, окрыляются къ созерцанію творенія, и оттуда приѣмлютъ вѣдѣніе сущаго чрезъ сокровенную въ Богѣ премудрость, однимъ тѣмъ даемую, которые стали выше тѣла уничиженнаго. Прешедши такимъ образомъ всякое чувство мірское и мыслію просвѣщенною ставъ выше чувства, они свѣтлы бываютъ разумомъ, и посредѣ церкви и многочисленнаго собранія вѣрныхъ отыгаютъ благія словеса изъ чистаго сердца, и бываютъ для людей соль и свѣтъ, какъ и Господь изрекъ о нихъ: „вы есте свѣтъ міра; вы есте соль земли“ (Преп. Никита Стифатъ. См. Доброт., V т., 111—113 стр.).

Е. Θεодоръ.

Краеугольный камень Церкви.

(Мѣ16¹³⁻¹⁸).

Во время Своей земной жизни Господь Иисусъ Христосъ таилъ Свое Божество. Во дни плоти Своей Онъ былъ—„Богъ таящійся“. Бисера Своихъ возвышенныхъ истинъ Христосъ не повергалъ предъ свиньями. Когда сіяло лицо Его свѣтомъ ѳаворскимъ на горѣ Преображенія, народъ подъ горой могъ наблюдать лишь бѣсноватаго, тяжело страдающаго. Не безъ причины было, несомнѣнно, это сокрытіе Божества. Въ противномъ случаѣ не уподобилось-ли бы все человѣчество Симону Петру, который послѣ чудеснаго лова рыбы припалъ къ ногамъ Иисуса и сказалъ: „выйди отъ меня, Господи, потомучто я человѣкъ грѣшный“ (Лк 5в)?

Характеромъ скрытости и какъ бы таинственности отличается и та бесѣда Христа съ учениками, въ которой Онъ говорилъ о камнѣ, лежащемъ въ основаніи Церкви. Христосъ пошелъ (*καὶ ἐξῆλθεν*—Мр 827; Мѣ 16¹³—*ἐλθὼν*, но НВ мн. др. суг Злат. *ἐξελθὼν*) съ учениками Своими на самый крайній сѣверъ Палестины, въ предѣлы (*εἰς τὰ μέρη* Мѣ. Мр.—*εἰς τὰς κόμας*) Кесаріи Филипповой, къ истокамъ Іордана. Христосъ какъ-бы избѣгалъ города (*εἰς τὰς κόμας* Мр.); Онъ былъ въ пути (*ἐν τῇ ὁδῷ* Мр.). По свидѣтельству ев. Луки, Христосъ былъ въ молитвенномъ настроеніи духа (*προσευχόμενον*) и наединѣ со Своими учениками (*κατὰ μόνας συνῆσαν*—В* 245 *συνήτησαν*, *f ossugetunt—αὐτῷ οἱ μαθηταί*). И уединеніе съ учениками, и молитвенное состояніе—все это признаки важности момента, признаки того, что послѣдующая бесѣда будетъ имѣть особенно глубокий смыслъ и значеніе.

Будучи въ отдаленной и уединенной мѣстности наединѣ

со Своими учениками, Господь Иисусъ Христосъ задаетъ имъ вопросъ: „за кого люди почитаютъ Сына человѣческаго?“ ¹⁾. Христосъ спрашиваетъ о мнѣннн простаго народа (у Луки: *οἱ ὄχλοι*). „Для чего, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, Онъ спросилъ сначала не объ ихъ мнѣннн, а о мнѣннн народа? Для того, чтобы они, сказавши народное мнѣннн, потомъ, будучи спрошены: вы же кого мя глаголете быти?—самымъ порядкомъ вопросовъ были возведены къ высшему разумѣнню и не стали о Немъ такъ же низко думать, какъ и народъ“ ²⁾. Вопросъ Христа имѣетъ двоякое значеннн. Онъ, прежде всего, спрашиваетъ о тѣхъ мнѣннняхъ, которыя были распространены въ народѣ о Немъ Самомъ лично; въ устахъ Христа имя „Сына человѣческаго“ обозначало Его Самого. Но это же имя, взятое изъ книги пророка Данила (7¹³⁻¹⁴), было общепринятымъ во время земной жизни Господа обозначеннемъ Месснн. Поэтому, по крайней мѣрѣ для учениковъ, вопросъ Христа былъ вопросомъ о томъ, кто такой есть Месснн, какова Его природа, Богъ Онъ или чело-вѣкъ ³⁾.

¹⁾ Textus receptus читаетъ *τίνα μὲ λέγουσι* съ большинствомъ унциаловъ—DEFGHKLMS, кодексовъ Италы и т. под. Сирійскіе тексты въ данномъ мѣстѣ содержатъ лишь свободную передачу—*כנא אמרין עלי אנשא מנו לם הנה ברה דאנשא*. Diat. ar. de me. См. The old syriac gospels or Evangelion da-Mepharreshê, edited by Agnes Smith Lewis. London MCMX, p. 43. Соединеннн *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* съ личнымъ мѣстоименнемъ перваго лица совершенно необычно для синоптиковъ, почему критическія изданнн опускаютъ *μὲ* вмѣстѣ съ *NB* с vg sor syrhr aeth Irint cod Orint 3,52¹. Возможно, что *μὲ* въ текстѣ Матвея есть вставка изъ Mr 827 Лк 918, гдѣ стоитъ только это одно мѣстоименнн.

²⁾ На Мѣ. бес. 54,1. Твореннн, изд. СПб. Дух. Акад. т. 7, стр. 552.

³⁾ Этотъ оттѣнокъ въ вопросѣ Христа усматриваетъ и св. Іоаннъ Златоустъ: „Показывая, какъ сильно желаетъ, чтобы исповѣдывали Его воплощеннн, говоритъ: *Сына человѣческаго*,—разумѣя подъ этимъ и Божество, какъ нерѣдко и въ другихъ мѣстахъ Онъ дѣлаетъ. Такъ говоритъ: никтоже възде на небо, токмо Сынъ человѣческой, Сый на небесахъ (Іозиз); и въ другомъ мѣстѣ: аще узрите Сына человѣческаго восходяща, пдѣждѣ прежде“ (Іо662). На Мѣ. бес. 54,1. Твореннн т. 7, стр. 553. На томъ же смыслѣ Христова вопроса настаиваетъ особенно I. Lightfoot: *quaerit Christus, non tam, an Messiam illum agnoscerent; quam, Messiam agnoscentes, qualemnam eum conciperent?* Въ доказательство Lightfoot приводитъ то, что греч. *τίνα*, какъ и еврейское *מי*, вопрошаетъ *non tam de persona, quam de qualitate personae*. *Horae hebraicae et talmudicae in quattuor evangelistas*. Lipsiae 1684, p. 375.

Мнѣнія народныя о Христѣ были извѣстны ученикамъ и они перечисляютъ эти мнѣнія въ отвѣтъ на вопросъ Христа. Они сказали: „одни за Іоанна Крестителя, другіе за Ілію, а иные за Іеремію, или за одного изъ пророковъ“. Объ этихъ мнѣніяхъ народныхъ евангелисты сообщаютъ и по другому поводу (Мр 614-16. Лк 97-8) и тамъ перечисляются тѣ же самыя мнѣнія. Извѣстно изъ евангелія, что за воскресшаго Іоанна Крестителя считалъ Христа Иродъ Антипа (Мѣ 141-2 Мр 614).

Ілію ждали какъ предтечу Мессіи на основаніи пророчества Малахіи объ явленіи Іліи Ѳесвитянина предъ наступленіемъ дня Господня, великаго и страшнаго (Малах 45). Книжники говорили, что Іліи надлежитъ придти прежде (Мѣ 1710 Мр 911). Христось указывалъ исполненіе пророчества Малахіи на Іоаннѣ Крестителѣ (Мѣ 1114. 1712-13. Мр 913). Объ ожиданіи предъ пришествіемъ Христовымъ Іереміи или еще кого изъ пророковъ ничего неизвѣстно; упоминанія объ Іереміи въ 2 Макк 21-9. 1512-16. 3 Ездр 218 не даютъ основанія къ какимъ-либо опредѣленнымъ заключеніямъ ⁴). Маркъ и Лука опускаютъ имя Іереміи. Были, слѣд., люди, которые считали Іисуса Христа вообще за одного изъ воскресшихъ пророковъ, безотносительно къ пришествію Мессіи ⁵). Подробныя разысканія о всѣхъ этихъ народныхъ мнѣніяхъ никакого особаго богословскаго значенія имѣть не могутъ ⁶).

⁴) См. *Theodor Zahn*. Das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1903. S. 533 Anm. 54.

⁵) Мѣ. въ ст. 14 употребляетъ мѣстоименія: *οἱ μὲν—ἄλλοι δὲ—ἕτεροι δὲ*. У Мр. и Лк. во второмъ и третьемъ случаѣ *ἄλλοι*. О значеніи *ἄλλος* и *ἕτερος* въ Н 3 см. *Friedrich Blass'* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch vierte, völlig neugearbeitete Auflage besorgt von *Albert Debrunner*. Göttingen 1913, § 306. S. 178. *G. B. Winer's* Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 8-te Aufl. von *Paul Wilh. Schmiedel*. II. Theil. Göttingen 1898, § 26, 6 a—b. S. 244.

⁶) Догадки и подробныя разсужденія комментаторовъ (см. напр. *J. H. A. Hart*. *Cephas and Christ*. The journal of theological studies, vol. IX, 1908, pp. 15—24) о народныхъ мнѣніяхъ не одобряетъ *блаж. Геронимъ*, который пишетъ: „Я удивляюсь тому, что нѣкоторые толкователи отыскиваютъ причины заблужденій отдѣльныхъ людей и измышляютъ весьма длинныя разъясненія по вопросу о томъ, почему одни въ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ видѣли Іоанна, другіе—Ілію, третьи—Іеремію, или одного изъ пророковъ“. Творенія, ч. 16. Кіевъ 1901, стр. 157.

Когда апостолы перечислили различныя мнѣнія о Христѣ, распространенныя въ народѣ, Онъ спрашиваетъ ихъ: вы же за кого почитаете Меня? *ὅτι τίνα με λέγετε εἶναι*; Самая форма вопроса показываетъ, что отъ Своихъ ближайшихъ учениковъ и послѣдователей Онъ ожидаетъ такого мнѣнія, которое можно противопоставить мнѣніямъ народнымъ.

„Когда Христосъ спрашивалъ о мнѣніи народа, тогда всѣ отвѣчали на Его вопросъ; когда же о ихъ собственномъ, то Петръ, уста апостоловъ, всегда пламенный, глава въ лицѣ апостольскомъ, не терпитъ, предупреждаетъ и говоритъ: Ты Христосъ, Сынъ Бога живаго (Мѳ 16¹⁶)“ ⁷⁾. Сыномъ Божиимъ ученики называли Иисуса Христа и раньше: такъ назвалъ Его Наѳанаилъ при самомъ своемъ призваніи (Іо 149) и „всѣ бывшіе въ лодкѣ“ послѣ укрощенія бури“ (Мѳ 1433). Однако исповѣданіе Христа устами ап. Петра въ предѣлахъ Кесаріи Филипповой сохраняетъ свое исключительное значеніе. Восклицаніе апостоловъ въ лодкѣ: *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ*—имѣло своимъ понятнымъ источникомъ тѣ переживанія, которыя были у нихъ какъ очевидцевъ чудеснаго проявленія могущества Христова и Его власти даже надъ стихіями природы; здѣсь „исповѣданіе“ является яснымъ и сложившимся убѣжденіемъ. Толкователи и комментаторы обращаютъ вниманіе на то, что въ отвѣтъ Петра всѣ слова стоятъ съ членомъ: *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*. Петръ исповѣдалъ Иисуса Христа Единороднымъ Сыномъ Божиимъ.

Особенно важно въ данномъ случаѣ названіе Бога живымъ. Въ Библіи Богъ живымъ называется въ противоположность бездушнымъ идоламъ (Иса 374.17. Дан 6ж. 2 Кор 6в. 1 Сол 19 и др.). Богъ есть самобытная жизнь. Оригенъ при истолкованіи настоящаго мѣста ев. Маттея называетъ Бога *ζῶν παρὰ τῆν αὐτοζωήν* ⁸⁾. Отецъ имѣетъ жизнь въ Самомъ Себѣ (Іо 526). Имѣя жизнь въ Самомъ Себѣ, Богъ есть источникъ жизни для твари, которую онъ поддерживаеетъ въ состояніи жизни. По исповѣданію Петра во Христѣ Богъ и открылся міру какъ живой. Іоаннъ Богословъ называетъ Христа Логосомъ жизни—*ὁ λόγος τῆς ζωῆς* (1 Іо 1). Въ Немъ была жизнь (Іо 14. 1 Іо 511). Ему такъ же дано имѣть жизнь въ Себѣ

⁷⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. На Мѳ. бес. 54,1. Творенія т. 7, стр. 553.

⁸⁾ In Matth. t. 12, 9. Migne, PG., t. 13, col. 996B.

(Іо 5²⁶). Онъ Самъ сказалъ о Себѣ: Я есмь жизнь (Іо 11²⁵). Его слова—жизнь (Іо 6⁶³). Онъ вообще даетъ міру жизнь (6³³), ибо и пришелъ для того, чтобы имѣли жизнь (Іо 10. 1 Іо 4⁹). Онъ—Начальникъ жизни (Дн 3¹⁵). Христось—жизнь ваша—пишетъ ап. Павелъ (Кол 3⁴).

Нельзя не обратить вниманія на то, что знаменитый кодексъ Безы (D) вмѣсто ζῶντος читаетъ ὁῶζοντος—Ты Христось, Сынъ Бога спасающаго. Это чтеніе сохраняетъ отбѣнокъ параллельнаго арамейско-сирійскаго текста. Греческому ζῶντος въ сирійскихъ переводахъ (пешито и курет.) соотвѣтствуетъ ܙܘܢܐ. Но это же слово или происходящія отъ одного съ нимъ корня въ другихъ случаяхъ соотвѣтствуютъ греческому ὁῶζειν: такъ въ Мр 15³¹ греческое ἔσωβει = сирійскому ܘܫܒܐ и ὁῶσαι = ܘܫܒܘܐ, въ Іо 4² греческое ὁ ὁσῆσθε = сирійскому ܘܫܘܫܘܐ⁸). Жизнь, о которой идетъ рѣчь въ евангеліи, можно, слѣд., понимать какъ спасеніе. Богъ открылся спасающимъ въ Своемъ Единородномъ Сынѣ, Который воплотился на землѣ. Въ исповѣданіи Петра выражена та же истина, что и въ словахъ Іоанна Богослова: Богъ послалъ въ міръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь (ἵνα ζήσωμεν—да живи будемъ) чрезъ Него (1 Іо 4⁹. Срвн. 12), почему имѣющій Сына Божія имѣетъ жизнь, а не имѣющій Сына Божія не имѣетъ жизни (1 Іо 5¹¹⁻¹²). Въ словахъ ап. Петра мы должны усматривать исповѣданіе великой тайны, великой истины воплощенія на землѣ Единороднаго Сына Божія. Исповѣданіе Петрово то же, что и Іоанновское—ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, хотя слава этого Логоса была ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (Іо 1¹⁴). Въ этомъ исповѣданіи великая религіозная (= τῆς εὐσε-

⁸) Совпаденіе чтенія кодекса D съ текстами сирійскими не случайно. Въ этомъ кодексѣ находятъ „clear signs of the influence of Syriac phraseology“ (F. H. Chase. The old Syriac element in the text of Codex Bezae. London 1893. The Syro-Latin Text of the Gospels. London 1865, pp. 76—100), въ немъ видятъ сильное вліяніе Діатессарона (каковой тезисъ обосновываетъ Dr. Heinrich Joseph Vogels въ своемъ трудѣ: Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Leipzig 1910. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Adolf Harnack und Carl Schmidt. 3. Reihe. 6 Band, Heft 1 a). Hermann Freiherr von Soden о томъ же кодексѣ утверждаетъ: „5 von *Ta* geradezu inficiert ist.“ Die Schriften des Neuen Testaments. I. Th. II. Abt. Berlin 1907. S. 1640.

θείας) тайна: Богъ (*θεός*?) явился во плоти (1 Тим 3:16). Видѣть эту именно тайну въ словахъ Петрова исповѣданія побуждаютъ и святоотеческіе авторитеты. Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что Христось, предлагая вопросъ ученикамъ, сильно желалъ, *чтобы исповѣдывали Его воплощеніе*¹⁰⁾. Но особенно хорошо говоритъ св. Исидоръ Пелусіотъ въ письмѣ къ Серину: „Слова сіи: Ты еси Христось, Сынъ Божій, означаютъ соединеніе двухъ естествъ, которое для нашего спасенія боголѣпно совершилъ въ Себѣ Сынъ Божій“¹¹⁾. Слѣд., въ Петровомъ исповѣданіи положено зерно церковной хринологіи и сотеріологіи.

Католическіе авторы стараются доказать, что исповѣданіе Петра принадлежитъ лишь ему одному, онъ отвѣтилъ Христу только отъ своего лица. Петръ не зналъ тайнъ сердца, чтобы исповѣдать общую вѣру. Между вопросомъ и отвѣтомъ не было никакого совѣщанія учениковъ и не было сдѣлано никакого общаго порученія Петру¹²⁾. Но едва-ли слѣдуетъ думать непремѣнно объ особенномъ откровеніи, бывшемъ одному только Петру въ данный моментъ. Въ ст. 15 Христось не задавалъ Своимъ ученикамъ какой-нибудь загадки. Онъ спрашивалъ ихъ объ установившемся среди нихъ мнѣніи, отличномъ отъ мнѣній народныхъ. Второй вопросъ Христа по характеру совершенно тождественъ съ первымъ. *Что говорятъ (λέγουσιν) обо Мнѣ люди? Вы же что говорите (λέγετε) обо Мнѣ?* Употребленъ одинъ и тотъ же глаголь. Въ той или другой формѣ ученики, очевидно, уже говорили то же самое о Христѣ. Ихъ мнѣніе представляется въ вопросѣ Христа такимъ же уже существующимъ, какъ и различныя мнѣнія народныхъ. Апостолы слышали нагорную проповѣдь Христа, были очевидцами того, какъ Христось позволялъ называть Себя сыномъ Давида (Мѣ 9:12-23. 15:22), навѣрное знали объ откровеніи при крещеніи, помнили, что Христось велѣлъ отвѣтить Іоанну Крестителю (Мѣ 11:4-6) и что Самъ говорилъ при этомъ случаѣ народу объ Іоаннѣ (11:7-15). Все это могло убѣдить апостоловъ въ

¹⁰⁾ На Мѣ. бес. 54, 1. Твореній т. 7, стр. 553.

¹¹⁾ Кн. 1, пис. 236. Творенія, ч. 1. Москва 1860, стр. 145.

¹²⁾ *Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum. Pars altera. Parisiis 1893, p. 51.*

божественномъ достоинствѣ ихъ Учителя. Близъ Кесаріи Филипповой ап. Петръ лишь особенно полно выразилъ это убѣжденіе лика апостольскаго ¹³⁾. Очевидно, ап. Петръ былъ въ данномъ случаѣ лишь „устами апостоловъ“, какъ его называетъ Іоаннъ Златоустъ ¹⁴⁾. Такой же взглядъ высказываютъ блаж. Іеронимъ ¹⁵⁾, св. Амвросій Медиоланскій ¹⁶⁾ и блаж. Августинъ ¹⁷⁾. Исповѣданіе Петрово можетъ быть названо исповѣданіемъ апостольскимъ. Въ лицѣ „избранныхъ“ (Лк 6¹³. Іо 13¹⁸. 15¹⁶. 19) человѣчество исповѣдало великую истину спасенія людей воплощеніемъ Сына Бога живаго.

Въ отвѣтъ на исповѣданіе апостоловъ Христосъ сказалъ Петру: блаженъ ты, Симонъ сынъ Іонинъ, потому что (*ὅτι Β* σιμ*) не плоть и кровь открыла тебѣ это, но Отецъ Мой, Сущій на небесахъ (Мѣ 16¹⁷). Въ этихъ словахъ Христосъ характеризуетъ исповѣданную истину со стороны ея происхожденія. Эту истину открыла не плоть и кровь (*σαρξ καὶ αἷμα*). „Плоть и кровь“—гебраизмъ. *בשר ודם* (въ сирійск. новозав. текстѣ *כשרו כשרו*) не употребляется въ ветхомъ завѣтѣ, но часто встрѣчается въ раввинской литературѣ и въ Новомъ Завѣтѣ. Въ Талмудѣ и Мидрашѣ человѣкъ въ противоположность вѣчному и высочайшему существу Божію всегда называется плотью и кровью ¹⁸⁾. Въ Новомъ Завѣтѣ *σαρξ καὶ αἷμα* также служитъ описательнымъ выраженіемъ для обозначенія плотскаго и смертнаго человѣка въ его отличіи отъ существъ вѣчныхъ и духовныхъ (См. 1 Кор 15⁵⁰. Еф 6¹⁶. Гал 1⁶. Евр 2¹⁴). Слѣд., великая религіозная тайна воплощенія Сына Божія сознана апостолами по осо-

¹³⁾ Cfr. Th. Zahn. Das Evangelium des Matthäus. SS. 629—530. P. M. J. Lagrange. 'Evangile selon saint Marc. Paris 1911, p. 204.

¹⁴⁾ На Мѣ. бес. 54, 1. Твореній т. 7, стр. 553.

¹⁵⁾ „Отъ лица всѣхъ апостоловъ Петръ исповѣдуетъ“. Твореній ч. 16, стр. 157.

¹⁶⁾ Respondit prae ceteris, immo pro ceteris. De incarn. cap. 4. Migne, PL., t. 16, col. 827.

¹⁷⁾ Unus pro multis dedit responsum. Serm. 76, 1. Migne, PL., t. 38, col. 479. Cfr. Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): Petrus unus pro ceteris, unus pro omnibus.

¹⁸⁾ Dr. August Wünsche. Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. 194. См. примѣры у Lightfoot'a. Horae hebraicae, p. 376.

бому откровенію. Здѣсь сказано то же, что въ Мѣ1127: никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца (см. и Лк 1022) и 1 Кор 123: никто не можетъ назвать Иисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ ¹⁹⁾.

Дѣйствительно, въ плоти и крови еврейскаго народа время Христа не было идеи воплощенія Сына Божія и даже не было благопріятной почвы для этой идеи. „Идея Эммануила, въ Своемъ богочеловѣческомъ лицѣ явившаго природу идеально-совершеннѣйшую, выходила за предѣлы тогдашняго іудейскаго, какъ и вообще грѣховнаго-человѣческаго, сознанія“ ²⁰⁾. Мысль о Богѣ воплотившемся казалась іудеямъ не только соблазномъ, но и богохульствомъ. Іудеи говорили Христу: „не за доброе дѣло хотимъ побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человѣкомъ, дѣлаешь себя Богомъ“ (Іо1033). Когда Господь на судѣ призналъ Себя Христомъ, Сыномъ Божиимъ, первосвященникъ разодралъ одежды свои и сказалъ: Онъ богохульствуетъ! вотъ теперъ вы слышали богохульство Его! Какъ вамъ кажется? Они же сказали въ отвѣтъ: повиненъ смерти (Мѣ 263-66. Мр 1460-64. Лк 2270-71). Въ одномъ мѣстѣ Іерусалимскаго талмуда богохульною называется мысль, что Богъ можетъ имѣть Сына ²¹⁾, а въ другомъ читаемъ: „сказалъ равви Аббагу: если скажетъ тебѣ человѣкъ: Я—Богъ, такъ онъ лжетъ“ ²²⁾. Въ діалогѣ Іустина философа съ Трифономъ мы можемъ видѣть, какъ идея воплощенія не укладывается въ сознаніе іудея: „невѣроятное и почти невозможное нѣчто пытаешься ты доказать, что Богъ претерпѣлъ рожденіе и сталъ человѣкомъ“ ²³⁾. Тотъ же іудей опредѣленно выражаетъ свои мессіанскія чаянія: „мы всѣ ожидаемъ, что Мессія будетъ человѣкомъ отъ человѣковъ—*τὸν Χριστὸν ἀνθρώπων ἐξ ἀνθρώπων προβдохόμεν γενήσεται*“ ²⁴⁾. Подобное же говорить о мессіанскихъ чаяніяхъ іудеевъ и св.

¹⁹⁾ Срви. и 1 Іо 415: кто исповѣдуетъ, что Иисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ, и Онъ въ Богѣ.

²⁰⁾ Проф. М. Д. Муретовъ. Христосъ какъ носитель немощей и болѣзней человѣчества. Богословскій Вѣстникъ, 1900, т. 1, стр. 446.

²¹⁾ Schabbath VI, 8.

²²⁾ Taanith II, 1.

²³⁾ Just. Dial. с. Tryph. cap. 68. Ed. Otto, p. 240.

²⁴⁾ Ibid. cap. 49. p. 164.

Ипполитъ Римскій: „рожденіе его, говорятъ, будетъ изъ рода Давида, не отъ Дѣвы и Св. Духа, но отъ мужа и жены, какъ всѣмъ опредѣлено рождаться—изъ сѣмени“ ²⁵). Въ наукѣ формулируется даже тезисъ, по которому іудейскія месіанскія понятія не даютъ матеріала для ученія объ личности предсуществоващаго Христа ²⁶). Во всякомъ случаѣ въ іудейскомъ богословіи Мессія мыслится какъ человѣческой царь и владыка, только надѣленный отъ Бога особыми дарами и силами ²⁷). Уже въ христіанскій періодъ всѣ ереси, возникавшія подъ вліяніемъ іудейства, уклонялись отъ истины именно въ рѣшеніи вопросовъ христологическихъ. Іудействующіе, по выраженію Евсевія Кесарійскаго, имѣли скудное и унижительное понятіе о Христѣ. Они считали Его бѣднымъ и обыкновеннымъ человѣкомъ, который только за усовершенствованіе нрава признанъ праведнымъ и который родился отъ соединенія мужа съ Маріей ²⁸). Эвѣониты, говоритъ св. Иринея Ліонскій, „не принимаютъ въ свою душу вѣроу соединенія Бога и человѣка“ ²⁹).

Исторія ученія о Логосѣ, можно еще добавить, показываетъ, что не одна іудейская мысль была тою *σάρξ καὶ αἷμα*, которая не могла открыть истины Боговоплощенія, потому что отъ этой истины равно далеки и деизмъ Палестины, и пантеизмъ Эллады, и синкретизмъ Александріи. Такова была воля Божія, чтобы эта великая религіозная истина скрыта была отъ премудрыхъ и разумныхъ, но открыта младенцамъ (Мѣ 11²⁵⁻²⁶. Лк 10²¹).

²⁵) Philos. IX, 30. Migne, PG., t. 16, col. 3411A.

²⁶) Этотъ тезисъ весьма пространно и доказательно обосновываетъ проф. **Н. Н. Глубоковскій**. Благовѣстіе св. апостола Павла по его происхожденію и существу, кн. I. СПБ. 1905, стр. 247 слл. 875. кн. II. СПБ. 1910, стр. 214—224. 1093 прим. 871. кн. III, СПБ. 1912, стр. 9 прим. Срвн. проф. прот. **А. В. Смирновъ**. Месіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около времени Іисуса Христа. Казань 1899, стр. 324—326. Проф. **М. Д. Муретовъ**. Богословскій Вѣстникъ, 1900, т. 1, стр. 446—450.

²⁷) **D. Emil Schürer**. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4-te Aufl. 2 Bd. Leipzig 1907. § 29.

²⁸) **Euseb.** Н. Е. III 261-2. Cfr. **Epiph.** Haer. XXX, 2. 3. 2. 29—31. **Hippol.** Philos. VII 34. Migne, PG., t. 16, col. 3342B. **Iren.** Contra haer. III 211. IV 334. V 13.

²⁹) Contra haer. V 13. Сочиненія въ перев. прот. II. Преображенскаго. СПБ. 1900, стр. 447.

Указавъ въ отвѣтъ на исповѣданіе Петра источникъ и происхожденіе исповѣданной истины, Господь говоритъ дальше о значеніи этой истины и указываетъ на слѣдствія самаго факта воплощенія: И Я говорю тебѣ: ты Петръ, и на семь камней Я создамъ Церковь Мою, и врата ада не одолѣютъ ея (Мѳ 1618). Замѣтная и въ греческомъ текстѣ (*ὁὐ εἰ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῃ*) игра словъ, еще яснѣ звучитъ въ текстѣ арамейско-сирійскомъ: ܢܗܢܘ ܟܦܠܝ ܘܢܗܢܘ ܐܦܘܕܝܢ, гдѣ греческимъ—*πέτρος* и *πέτρα* соотвѣтствуетъ одно и то же слово ܢܗܢܘ. Въ данномъ случаѣ *πέτρα* обозначаетъ объектъ *ἀλεξάνυρε* стиха 17-го. Христосъ говоритъ Петру какъ бы такъ: „Ты выразилъ открытую тебѣ истину. Твое имя ܢܗܢܘ можетъ быть метафорическимъ обозначеніемъ этой истины. Она будетъ тѣмъ камнемъ—ܢܗܢܘ, на которомъ будетъ стоять Моя Церковь, и будетъ основной истиной вѣры Моихъ учениковъ“³⁰⁾. Изъясненіе словъ Христа даетъ намъ тотъ, къ кому они были непосредственно направлены,—ап. Петръ Христа называетъ „камнемъ живымъ, человѣками отверженнымъ, но Богомъ избраннымъ, драгоценнымъ, ибо сказано въ Писаніи: вотъ, Я полагаю въ Сіонѣ камень краеугольный, избранный, драгоценный; и вѣрующій въ Него не постыдится (Иса 2816). Итакъ Онъ для васъ, вѣрующихъ, драгоценность, а для невѣрующихъ камень, который отвергли строители, но который сдѣлался главою угла (Пс 11722), камень преткнанія и соблазна (1 Петр 24. 6-7). Въ своей рѣчи предъ іудейскими властями ап. Петръ такъ же говорилъ о Христѣ: „Онъ есть камень, пренебреженный вами зиждущими, но сдѣлавшійся главою угла и нѣтъ ни въ комъ номъ спасенія“ (Дѣян 411). Пророчество псалма 117 о камнѣ относились къ Себѣ и Самъ Христосъ (Мѳ 2144. Мр 1210-11. Лк 2017), а пророчество Исаи ко Христу примѣняетъ и ап. Павелъ (Рим 933), который Христа и самъ называетъ камнемъ (1 Кор 104), краеугольнымъ камнемъ, на которомъ стройно слагается все зданіе Церкви (Еф 220-21), такъ что никто не можетъ положить другого основанія, кромѣ положеннаго, которое есть Иисусъ Христосъ (1 Кор 311). Всѣ эти мѣста Св. Писанія показываютъ, насколько свойственно

³⁰⁾ Cfr. W. C. Allen. A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew. 2 ed. Edinburgh 1907, pp. 176. 178.

новозавѣтнымъ писателямъ представленіе с Христѣ какъ о камнѣ; ими всецѣло усвоенъ пророческій образъ и усвоенъ въ примѣненіи ко Христу. Когда Христосъ только сказалъ въ отвѣтъ на исповѣданіе Петра о камнѣ, употребивъ образъ строенія дома,—и у ап. Петра, и у прочихъ апостоловъ тотчасъ всталъ въ сознаніи знакомый пророческій образъ.

Св. отцы и учителя Церкви при истолкованіи Мѣ1618 подъ камнемъ иногда разумѣютъ ап. Петра, но чаще Самого Христа или исповѣданіе Петра. Таковы толкованія св. Иоанна Златоуста ³¹⁾, преп. Исидора Пелусіота ³²⁾, блаж. Иеронима ³³⁾, Иларія Пиктавійскаго ³⁴⁾, св. Амвросія Медиоланскаго ³⁵⁾, св. Григорія Богослова ³⁶⁾, св. Епифанія Кипрскаго ³⁷⁾, св. Кирилла Александрійскаго ³⁸⁾, блаж. Теодори-

³¹⁾ На Мѣ. бес. 54, 2: на семь камені—т. е. на вѣроисповѣданіи—*τῆ πίστει τῆς ὁμολογίας*. Migne, PG., t. 58, col. 534. Твореній т. 7, стр. 554. На Мѣ. бес. 82, 3: создалъ Церковь на исповѣданіи (*ἐπὶ τῆ ὁμολογία*) Петра. Migne, PG., t. 58, col. 741. Твореній т. 7, стр. 824. Толков. на 1 гл. посл. къ гал.: обѣщавъ на исповѣданіи его положить основаніе Церкви. Твореній т. 10, стр. 729.

³²⁾ „Угодно Ему было, чтобы всѣ научились тому несомнѣнному исповѣданію, какое вдохновенный Имъ Петръ положилъ въ незыблемое основаніе, на которомъ Господь создалъ Церковь Свою“. Кн. I, шпе. 235 къ Серпну. Твореній ч. 1, стр. 145.

³³⁾ На Мѣ 1618: Симону, вѣровавшему въ Камень или Христа, Онъ даровалъ имя Петръ. Твореній ч. 16, стр. 159. Срвн. на Мѣ 726: На семь камнѣ Господь основалъ Церковь; отъ этого камня апостоль Петръ получилъ имя. Твореній ч. 16, стр. 52.

³⁴⁾ De Trinitate VI, 36: *super hanc confessionis petram Ecclesiae aedificatio est*. Migne, PL., t. 10, col. 186C. VI, 37: *Haec fides Ecclesiae fundamentum est*. Ibid., col. 187A.

³⁵⁾ De incarnatione 5, 34: *fides est Ecclesiae fundamentum: non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevalent*. Migne, PL., t. 16, col. 827.

³⁶⁾ Orat. 32, 18: одинъ именуется камнемъ и ему повѣряются основанія Церкви—*ὁ μὲν Πέτρον καλεῖται, καὶ τοὺς θεμελίους τῆς Ἐκκλησίας πιστεύεται*. Migne, PG., t. 36, col. 193C. Твореній ч. 3, изд. 3. Москва 1889, стр. 123.

³⁷⁾ Панарій. Ер. 59, 7: Петръ исповѣдалъ Христа Сыномъ Бога живаго, и услышалъ: на камени семь незыблемой вѣры (*τῆ πέτρα ταύτῃ τῆς ἀσφαλῆς πίστεως*) созижду Церковь Мою. Migne, PG., t. 41, col. 1029B. Твореній ч. 3, Москва 1872, стр. 37. Немного выше Петръ называется камнемъ, лежащимъ въ основаніи вѣры Господней—*στερεὰ πέτρα θεμελιοῖσα τὴν πίστην τοῦ Κυρίου*.

³⁸⁾ De Trinitate dial. 4: *πέτραν, οἶμαι, παρωνύμως, ἕτερον οὐδὲν, ἢ τὴν ἀκατάσεισιν καὶ ἐδραιωτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν ἀποκαλῶν, ἐφ' ἧ καὶ ἀδιαπτότως*

та ³⁹⁾, блаж. Августина ⁴⁰⁾, Кассіодора ⁴¹⁾, преп. Іоанна Дамаскина ⁴²⁾, блаж. Теофилакта ⁴³⁾ и др. „Христось создалъ Церковь на богословіи (*ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ*) Петра“ — говорить Ниль Кавасила, архіеп. Солунскій ⁴⁴⁾.

ἐθήρευσται τε καὶ διαπέπηγεν ἡ Ἐκκλησία Χριστοῦ. Migne, PG., 75, col. 865C. In Jes. lib. 4, cap. 44, 23: камнемъ, думаю, Онъ называетъ непоколебимость ученика въ вѣрѣ. Твореній ч. 7. Москва 1889, стр. 463.

³⁹⁾ Толков. на 1 Кор 3и: Сіе основаніе положилъ и блаженный Петръ, лучше же сказать, Самъ Владыка. Ибо, когда Петръ сказалъ: Ты еси Христось Сынъ Бога живаго (Мѣ 16и), Господь отвѣтствовалъ: на семь камени созижду Церковь Мою (18). Посему не по человѣческимъ именамъ именуйте себя; такъ какъ основаніе есть Христось. Migne, PG., t. 82, col. 249A. Твореній ч. 7. Москва 1861, стр. 188.

⁴⁰⁾ In Ioan. tract. 124, 5: На камнѣ, который исповѣдалъ ты, создамъ Церковь Мою. Ибо камень былъ Христось (1 Кор 104). На этомъ основаніи созданъ и самъ Петръ. Основанія же иного никто не можетъ положить, кромѣ положеннаго, которое есть Христось Иисусъ. Слѣдовательно, Церковь, которая основывается на Христѣ, въ лицѣ Петра получаетъ отъ Него ключи царства небеснаго, т. е. власть вязать и рѣшить грѣхи. Sancti Aurelii Augustini opera omnia, ed. monachorum ordinis sancti Benedicti, t. 3. Parisiis 1837, col. 2470 C—D. Retract. I, 21: не сказано: ты—petra, но: ты—Petrus. Камень (Petra) же былъ Христось, котораго исповѣдалъ Петръ, какъ Его исповѣдуетъ вся Церковь. Opera, t. 1, col. 68A.

Serm. 76, 1: Камень—Христось; Петръ—народъ христіанскій... Итакъ, говорить, ты—Петръ, и на этомъ камнѣ, который исповѣдалъ ты, на этомъ камнѣ, который позналъ ты, говоря: Ты—Христось, Сынъ Бога живаго, созижду Церковь Мою; т. е. на Мнѣ Самомъ, Сынъ Бога живаго, созижду Церковь Мою. На Мнѣ созижду тебя, не Меня на тебѣ. Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): Я—камень (petra), ты—Петръ (Petrus). Въдъ не отъ Петра камень (neque a Petro petra), но отъ камня Петръ, потому что не отъ христіанца Христось, но отъ Христа христіанинъ. И на этомъ камнѣ созижду Церковь Мою, не на Петрѣ, каковъ ты, но на камнѣ (supra petram), который ты исповѣдалъ.

⁴¹⁾ Expos. in. psal. 45 vers. 5: Commoveri non potest Ecclesia, quae in solidissima petra, hoc est Domino Christo fundata esse fundata. Migne, PL., t. 70, col. 330C.

⁴²⁾ Homil. de transfigur. Domini 6: οὐ σῶρε, οὐχ αἶμα, οὐκ ἀνθρώπινη διάνοια, ἀλλ' ὁ Πατὴρ μου ὁ οὐράνιος ταύτην θεῖαν τε καὶ ἀπόρρητον θεολογίαν σοι ἀπεκάλυψε. Αὕτη ἡ πίστις, ἡ ἀκλινὴς καὶ ἀκλόνητος, ἐφ' ἣν ὡς πέτραν ἡ ἐκκλησία ἐστήρικται. Migne, PG., t. 96, col. 556A. Срвн. выше (col. 553B), гдѣ Христось Самъ названъ—*ἡ πέτρα τῆς ζωῆς*. Русскій переводъ въ Христіанскомъ Чтеніи, 1842, ч. 3, стр. 179. 177.

⁴³⁾ См. Благовѣстникъ, ч. 1: сіе-то исповѣданіе, которое ты исповѣдалъ, и будетъ основаніемъ вѣрующихъ.

⁴⁴⁾ De primatu papae, lib. II, Migne, PG., t. 149, col. 708C. Срвн. выше слова преп. Іоанна Дамаскина въ прим. 42.

Но что значить создать Церковь на Самомъ Христѣ или на исповѣданіи, на вѣрѣ Петра? Отцы Церкви при истолкованіи Мѣ1618 не отвѣчаютъ на этотъ вопросъ, но мы можемъ найти достаточный отвѣтъ вообще въ святоотеческомъ богословіи. Не богословіе Петра, какъ сумма теоретическихъ положеній и предметовъ вѣры, лежитъ въ основаніи Церкви. Бѣсы тоже вѣрують въ Божество Христа (Іак 219); они и исповѣдывали Христа подобно ап. Петру (Мѣ 829. Мр 124), но они внѣ Церкви ⁴⁵⁾. Вѣра или исповѣданіе Петра лежитъ въ основаніи Церкви по своему объективному значенію, и Христось есть основаніе Церкви въ томъ смыслѣ, въ какомъ Онъ исповѣданъ. Ап. Петръ исповѣдалъ воплощеніе Сына Божія и Христа какъ воплощеннаго Сына Божія. *Не идея, не истина, но самый фактъ воплощенія Сына Божія есть тотъ камень, на которомъ зиждется Церковь.* Церковь—прямое слѣдствіе воплощенія. Слова Христовы Петру неразрывно связываютъ христологию съ экклісиологіей.

Религіозное собраніе ветхозавѣтнаго народа называлось кагаломъ Іеговы — קהל יְהוָה. Въ ветхомъ завѣтѣ къ народу еврейскому прилагался образъ строенія; употреблялся тотъ же глаголь בָּנָה—*оіходоми́σω* (сирійск.: ܒܢܝܬ), что и въ Мѣ1618, означающій и созданіе и воссозданіе. Такъ пророкъ Іеремія говоритъ объ Израилѣ: Я создамъ тебя и ты воссозданъ будешь (Іер 31. LXX: *оіходоми́σω σε και оіходоμηθήσῃ*) ⁴⁶⁾. Ветхозавѣтными словами Христось говоритъ о новозавѣтныхъ истинахъ ⁴⁷⁾, говоритъ о пересозданіи человѣчества вопло-

⁴⁵⁾ См. *Augustin. Contra Cresconium* I, 29, 34. Migne, PL., t. 43, coll. 463—464.

⁴⁶⁾ Cfr. *J. H. A. Hart. Cephas and Christ. The journal of theological studies*, vol. IX, p. 38: *Banah* is used... by Jeremiah in reference to the restoration of Israel after the exile. The latter use is more obviously a possible source of this present phrase.

⁴⁷⁾ О ветхозавѣтной основѣ новозавѣтныхъ экклісиологическихъ терминовъ см. у *Владимира Троицкаго. Очерки изъ исторіи догмата о Церкви.* Сергіевъ посадъ 1912, стр. 14—18.—Какой терминъ въ данномъ случаѣ употребили Христось,—съ точностью сказать нельзя. Въ сирійскихъ текстахъ греческому *ἐκκλησία* соотвѣтствуютъ разные слова: Мѣ 1618 пешито и курет.—קָהָל (sin. deest), іерус.—קָהָל, Мѣ 1817—пеш. и син. קָהָל. но курет.—קָהָל. *Th. Zahn* высказывается (*Das Evangelium des Matthäus* S. 541 Anm. 67) за קָהָל, потомучто это слово болѣе подходитъ къ образу строенія и въ Мѣ 1820 въ сирійскихъ текстахъ греческому *οὐκ*

щеніемъ Бога и о созданіи новаго религіознаго цѣлаго—Церкви. Въ словахъ Христа дана сущность всего новозавѣтнаго и церковнаго богословія и это богословіе, въ свою очередь, своимъ общимъ духомъ и смысломъ подтверждаетъ наше пониманіе евангельскаго текста.

Христосъ говорилъ о новомъ рожденіи (Іо 3з-7) и ап. Павелъ— о возрожденіи и обновленіи Святымъ Духомъ (Тит 3б). Кто во Христѣ, тотъ новая тварь — *καινή κτίσις* (2 Кор 517. Срвн. Гал 615). Но новое твореніе во многихъ отношеніяхъ повторяетъ твореніе первое. Богъ создалъ человѣка, взявши персть отъ земли (Быт 27). Первый человѣкъ изъ земли перстный; каковъ перстный, таковы и перстные, и мы носили образъ перстнаго (1 Кор 1547-49). Отъ перстнаго естества человѣческаго, хотя и отъ чистѣйшей Дѣвы, Божіе Слово, воплощаясь, заимствуетъ плоть и созидаетъ новаго человѣка въ Себѣ Самомъ (Еф 215),— „не въ томъ смыслѣ, что Христосъ представилъ примѣръ этого новаго человѣка, а въ томъ, что Онъ—второй Адамъ, Глава и Родоначальникъ новаго человѣчества“⁴⁸). Исповѣдавшій истину воплощенія ап. Петръ говоритъ, что люди сдѣлались причастниками Божескаго естества, въ чемъ и заключаются великія драгоценныя обѣтованія (2 Петр 14). При первомъ твореніи Богъ вдунуль въ лице человѣка дыханіе жизни и сталъ человѣкъ душою живою (Быт 27). Въ новомъ твореніи Логосъ не ограничился воспріятіемъ въ единство упростаси перстнаго естества человѣческаго, но тоже дунуль, говоря: примите Духа Святаго (Іо 2022), и при дыханіи бурномъ исполнились всѣ Духа Святаго (Дѣян 22-4), такъ что новый Адамъ есть Духъ животворящій (1 Кор 1545). Древнее прошло, теперь все новое (2 Кор 517). Духъ Божій живетъ въ новой твари (Рим 89 11. 1 Кор 316); Имъ мы живемъ и движемся и существуемъ (Дѣян 1728). Духомъ христіане устроятся (*συννοχομεῖσθαι*) въ жилище Божіе (Еф 222). Мы должны носить образъ Адама небеснаго (1 Кор 1549), и въ этотъ образъ мы преображаемся отъ славы въ славу отъ Духа Господня

ἡμένοι εἰσιν соотвѣтствуетъ ׀ׁׁׁׁ, такъ что получается созвучіе между № 1817 и 1820.

⁴⁸) Проф. Д. И. Богданевскій (нынѣ епископъ Василій). Посланіе Святаго Апостола Павла къ Ефесянамъ. Кіевъ 1904, стр. 406.

(2 Кор 3¹⁸). Отлагается прежній образъ жизни ветхаго чело-
вѣка, истлѣвающаго въ обольстительныхъ похотяхъ, и со-
вершается облеченіе въ новаго челоѡвѣка, созданнаго по
Богу, въ праведности и святости истины (Еф 4²²⁻²⁴). Еще
устаи дреняго пророка говорилъ Господь: будетъ новое
небо и новая земля (Иса 65¹⁷), и мы ожидаемъ новаго неба
и новой земли (2 Петр 3¹³), а пророкъ Новаго Завѣта это
небо и эту землю уже видѣлъ (Апок 21¹). Съ воплощенія
Сына Божія начался процессъ обновленія естества челоѡвѣ-
ческаго. Этотъ процессъ совершается въ Церкви, постепенно,
но неуклонно. Врата ада не одолѣють ея — *αὐτῆς* (Мѡ 16¹⁸).
Αὐτῆς — можетъ относиться и къ *πέτρα* и къ *Ἐκκλησία*. Еще
Оригенъ считалъ за лучшее относить и къ тому и къ дру-
гому ⁴⁹). Врата ада, сколько бы ни усиливались (*κατισχύουσι*),
не могутъ остановить процесса обновленія твари, начало ко-
торому положено въ воплощеніи и которое на основѣ вопло-
щенія продолжается въ Церкви. Обновленіе твари будетъ
совершаться послѣдовательно и неизмѣнно до тѣхъ поръ,
пока скажетъ Сидящій на престолѣ: се, творю все новое! Со-
вершилось! Я есмь Алфа и Омега, начало и конецъ! (Апок
21⁵⁻⁶).

Вся святоотеческая сотериологія можетъ служить лишь
раскрытіемъ истины, высказанной Христомъ близъ Кесаріи
Филипповой. Духоносные богословы Церкви основу спасенія
указывали въ воплощеніи Сына Божія и христологію объ-
единяли съ экклісіологіей. Мы ограничимся лишь немно-
гими примѣрами.

Еще во второмъ вѣкѣ, преимущественно въ противоюдей-
ской полемикѣ, церковные писатели говорили о Церкви,
какъ о новомъ народѣ ⁵⁰), который получилъ свое начало въ
воплощеніи Сына Божія. Это мы встрѣчаемъ еще въ послан-
ніи съ именемъ Варнавы. Отецъ повелѣваетъ Христу при-
готовить Себѣ народъ святой (14⁶⁻⁶). Христосъ и пришелъ,
чтобы приготовить Себѣ новый народъ (5⁷); за грѣхи но-
ваго народа Онъ принесъ плоть Свою (7⁵). „Къ намъ отно-
сятся слова Писанія, которыя Отецъ говоритъ Сыну: „сотво-

⁴⁹) In Matth. t. 12, 11. Migne, PG., t. 13, col. 1004 B.

⁵⁰) См. у *Владимира Троицкаго*. Очерки изъ исторіи догмата о Церкви,
стр. 88—101.

римъ по образу и по подобію Нашему человѣка“ (Быт 126). Въ концѣ времянь Господь совершилъ въ насъ второе твореніе (*δευτέρα πλάσιον*). Господь говоритъ: „вотъ я сдѣлаю послѣднее такъ, какъ первое“. Мы возсозданы, какъ опять у другаго пророка говоритъ Господь: „вотъ отниму отъ нихъ сердца каменные“ и вложу въ нихъ плотяныя (Иезек 919. 3626), ибо Онъ имѣлъ явиться во плоти и обитать въ насъ“ (612-14). Такъ въ посланіи Варнавы идея новаго человѣчества или Церкви стоитъ въ самой тѣсной связи съ фактомъ воплощенія. Понятіе о новомъ человѣчествѣ стоитъ въ центрѣ общихъ воззрѣній и св. Игнатія Богоносца на христіанство⁵¹). Для него христіанство — *οικονομία εις τὸν καινὸν ἄνθρωπον* (Ефес 201), а новый человѣкъ отождествляется съ Церковью (Ефес 171).

Но особенно ясно объ основномъ значеніи воплощенія и о Церкви, какъ слѣдствіи или плодѣ воплощенія, во второмъ вѣкѣ говорилъ св. Ириней Ліонскій. „Другіе, пишетъ св. Ириней, не придаютъ никакого значенія снисшествію Сына Божія и домостроительству Его воплощенія, которое апостолы возвѣстили и пророки предсказали, что чрезъ это должно осуществиться совершенство нашего человѣчества. И такіе должны быть причислены къ маловѣрамъ“⁵²). Христось „принесъ все новое тѣмъ, что Онъ возвѣщенный принесъ Себя Самого. Ибо это самое и было предсказано, что придетъ новое (*novitas*), что обновить (*innovatura*) и оживотворить человѣка“⁵³). „Слово Божіе Иисусъ Христось Господь нашъ по неизмѣримой благодати Своей сдѣлался тѣмъ, что и мы, дабы насъ сдѣлать тѣмъ, что есть Онъ“⁵⁴). „Иисусъ Христось Сынъ Божій по превосходной любви къ Своему созданію снизшелъ до рожденія отъ Дѣвы, чрезъ Себя Самого соединяя человѣка съ Богомъ“⁵⁵). Созданіе усовершеняется, такъ какъ оно стало сообразнымъ и сотѣлеснымъ

⁵¹) См. F. Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle 1906. § 152. S. 99.

⁵²) Доказательство апостольской проповѣди, гл. 99. Русск. переводъ въ Христіанскомъ Читеніи за 1907 г. ч. 2.

⁵³) Contra haer. IV 31. Migne, PG., t. 7, col. 1083C—1084A. Сочиненія, СПб. 1900, стр. 414.

⁵⁴) Contra haer. V praef. PG., t. 7, col. 1120B. Сочиненія, стр. 446.

⁵⁵) Contra haer. III 42. PG., t. 7, col. 856B. Сочиненія, стр. 225.

(conformatum et concorporatum) съ Сыномъ. Тварь принимаетъ Слово и восходитъ къ Нему, превосходя ангеловъ и дѣлаясь по образу и по подобію Божію ⁵⁶). „Что совершилось на Господѣ, совершается также и на насъ, такъ какъ тѣло слѣдуетъ за своею Главою“ ⁵⁷). Новое возсозданное человѣчество св. Ириной называетъ и Церковью. „Богъ благоволилъ взять Церковь, которая будетъ освящена чрезъ общеніе съ Его Сыномъ“ ⁵⁸). „Церковь получаетъ усыновленіе (adoptionem) Богу чрезъ Господа“ ⁵⁹).

Извѣстно, какое важное значеніе имѣла идея обоженія въ богословіи древней восточной Церкви, начиная съ 4-го вѣка ⁶⁰). Занимая центральное мѣсто въ церковномъ богословіи, эта идея въ одну цѣльную и возвышенную систему стройно сочетала хринологию, сотериологию и экклісиологию. „Слово облеклось въ тварное тѣло, чтобы мы могли въ Немъ обновиться и обожиться“ ⁶¹). „Содѣлался Онъ человѣкомъ, чтобы въ Себѣ насъ обожить“ ⁶²). „Это главное въ Спасителевомъ домостроеніи во плоти—привести человѣческое естество въ единеніе съ самимъ собою и съ Спасителемъ и, истребивъ лукавое сѣченіе, возстановить первобытное единство: подобно тому, какъ наилучшій врачъ цѣлительными врачевствами вновь связываетъ тѣло, расторгнутое на многія части“ ⁶³). „Естество наше опять возвращается въ свое прежнее состояніе“ ⁶⁴). „Слово, сущее въ началѣ и у Бога, и Слово. Само сущее Богъ, Который въ послѣдніе дни, посредствомъ приобщенія къ уничиженности нашего естества, содѣлался плотію по человѣколюбію, и, соединившись чрезъ оную съ

⁵⁶) Contra haer. V 363. PG., t. 7, col. 1224B—С. Сочиненія, стр. 528.

⁵⁷) Contra haer. IV 344. PG., t. 7, col. 1086B. Сочиненія, стр. 417.

⁵⁸) Contra haer. IV 202. PG., t. 7, col. 1042A. Сочиненія, стр. 377.

⁵⁹) Contra haer. V 322. PG., t. 7, col. 1211A. Сочиненія, стр. 515.

⁶⁰) См. объ этомъ *проф. И. В. Попова*. Идея обоженія въ древне-восточной Церкви. Москва 1909.

⁶¹) *Св. Аванасій Вел.* Противъ аріанъ II, 47. Твореній ч. 2. Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1902, стр. 324.

⁶²) *Св. Аванасій Вел.* Къ Аделфію, гл. 4. Твореній ч. 3. Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1903, стр. 306.

⁶³) *Св. Василій Вел.* Подвижническіе уставы, гл. 18. Твореній ч. 5. Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1901, стр. 360.

⁶⁴) *Св. Григорій Нисскій.* Антирритикъ, гл. 55. Твореній ч. 7. Москва 1865, стр. 192.

человѣкомъ, принявъ въ Себя все наше естество, дабы чрезъ раствореніе съ Божескимъ (естествомъ) обожествилось человѣческое, и начаткомъ оныхъ освятился вмѣстѣ весь составъ нашего естества“⁶⁵). Христіане утверждаютъ на человѣчествѣ Христа⁶⁶). Фактъ воплощенія Сына Божія и идею новаго человѣчества связываютъ съ идеей Церкви особенно ясно св. Кирилль Александрійскій и преп. Максимъ Исповѣдникъ. Св. Кирилль пишетъ: „Единородный опредѣлилъ нѣкоторый, изысканный подобающей Ему премудростью и совѣтомъ Отца, способъ къ тому, чтобы и сами мы сходились и смѣшивались въ единство съ Богомъ и другъ съ другомъ, хотя и отдѣляясь каждый отъ другаго душами и тѣлами въ особую личность, — именно (такой способъ): въ одномъ тѣлѣ, очевидно своемъ собственномъ, благословляя вѣрующихъ въ Него посредствомъ таинственнаго причастія (евхаристіи) — дѣлаетъ ихъ сотѣлесными какъ Ему Самому, такъ и другъ другу. Поэтому и Тѣломъ Христовымъ называется Церковь, — а мы отдѣльные члены по пониманію Павла“⁶⁷). Для св. Кирилла новое человѣчество, получившее бытіе по воплощеніи Сына Божія, и Церковь — понятія какъ-бы взаимозамѣнимыя, а преп. Максимъ, приведши слова ап. Павла (Еф 1:11-23. 4:11-16) о Церкви, тотчасъ начинаетъ говорить о таинствѣ воплощенія. „Тайна была сокровенна отъ вѣковъ и родовъ, нынѣ же открыта чрезъ истинное и совершенное вочеловѣченіе Сына и Бога (др. чт.: *Υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), соединившаго Себѣ во вѣчности (*καθ' ἰχρότατον*) нераздѣльно и неслиянно наше естество, сопрягшаго насъ Себѣ какъ бы начаткомъ святою Его умно и разумно одушевленной плотью, которая отъ насъ и наша, и удостоившаго (насъ) быть однимъ и тѣмъ же съ Нимъ по Его человѣчеству, какъ мы были предопредѣлены прежде вѣкъ быть въ Немъ, какъ члены тѣла“⁶⁸). Для преп. Максима „святая Церковь Божія

⁶⁵) Св. Григорій Нисскій. Антирритикъ, гл. 15. Твореній ч. 7, стр. 86.

⁶⁶) Св. Ефремъ Сиринъ. Толкованіе на 3 Кор 3:2-3. Проф. М. Д. Муретовъ. Апокрифическая переписка апостола Павла съ коринтянами. Сергіевъ Посадъ 1896, стр. XXIII.

⁶⁷) Толкованіе на евангеліе отъ Іоанна, кн. 11, гл. 11. Твореній ч. 15. Сергіевъ посадъ 1912, стр. 109. 110.

⁶⁸) Ambiguorum liber. Migne. PG., t. 91, col. 1097A—B. Cfr. cap. theol. I. 25. PG., t. 90, col. 1135 B—C.

есть образъ (*εἰκών*) Бога, потому что она, подобно Богу, объединяетъ вѣрующіхъ“⁶⁹⁾.

Такъ святоотеческое богословіе въ воплощеніи Сына Божія видитъ основу нашего спасенія и краеугольный камень Церкви, и при свѣтѣ этого богословія подъ камнемъ въ Мѣ1618 мы можемъ разумѣть Сына Божія воплотившагося или самое воплощеніе, не ученіе о немъ, не идею, но фактъ⁷⁰⁾.

Наше современное школьное богословіе подпадаетъ упреку св. Иринея Ліонскаго, упреку въ маловѣріи, потому что оно не ставитъ во главу угла истины воплощенія Сына Божія⁷¹⁾ и этой истины не соединяетъ съ истиной Церкви, какъ это должно быть по слову Самого Господа⁷²⁾. Но Церковь и

⁶⁹⁾ *Mystagog.* cap. 1. Migne, PG., t. 91, col. 668B. Cf. col. 664D. Писанія св. отцевъ п учителей Церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія т. 1, СПб. 1855, стр. 303. 300.

⁷⁰⁾ Католики подъ камнемъ разумѣютъ ап. Петра и рассуждаютъ такъ: „Церковь Христова есть собраніе, общество людей. А то, что каждому собранію или обществу сообщаетъ устойчивость, крѣпость, единство и чему вѣ принадлежатъ къ обществу должны прилежать и слѣдовать,— есть авторитетъ или власть управленія и направленія. Истинная власть должна обладать каждымъ обществомъ и направлять его къ тому, ради чего оно и устроено. Необходимъ авторитетъ, которымъ общество было бы крѣпко, которымъ оно сохранялось бы въ единствѣ. Если такого авторитета нѣтъ, то общество не достойно своего имени; будутъ лишь отдѣльные и разрозненные члены. Если этому авторитету кто себя подчиняетъ,— тѣмъ самымъ опредѣляетъ себя какъ члена общества. Такъ какъ Петръ есть тотъ, на комъ Христосъ создастъ Свою Церковь, то тѣмъ самымъ общается въ будущее время высшій авторитетъ въ Церкви. Въ словахъ Христа содержится обѣтованіе того, что Онъ сдѣлаетъ такъ, чтобы Петръ своею властью управленія содѣйствовать истинной твердости и единству, или другими словами, чтобы Петръ стоялъ на стражѣ всей той истинны, которая даетъ зданію твердый фундаментъ“. *Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum, pars altera, p. 55.* Это толкованіе мы отвергаемъ какъ слишкомъ житейское (забота о прерогативахъ отдѣльнаго епископа) и совершенно убогое и жалкое въ смыслѣ идейно-богословескомъ.

⁷¹⁾ Не совсѣмъ свободны отъ этого упрека даже лучшіе труды по сoterіологіи, рѣшительно порвавшіе съ юридическимъ ученіемъ о спасеніи, заимствованнымъ нашимъ богословіемъ у западныхъ внѣ-церковныхъ схоластиковъ (Таковъ, напр., трудъ *argien. Sergia.* Православное ученіе о спасеніи).

⁷²⁾ 11—13 марта 1914 г. Академію посѣщаль англійскій ученый W. H. Frere, съ которымъ мнѣ пришлось бесѣдовать о постановкѣ преподаванія въ ихъ колледжѣ (*College of the Resurrection, Mirfield*). Онъ подарилъ мнѣ маленькую брошюрку—*Notes on theological training*, гдѣ (p. 5) есть

теперь живетъ тѣмъ же идеаломъ обоженія, которымъ жила она въ древности, за который подвизались до крови ея выдающіеся богословы и учителя. Стоитъ только прислушаться къ церковнымъ пѣснопѣніямъ, вчитаться внимательно въ церковныя молитвы,—всюду и неизмѣнно слышится гимнъ воплощенію и ученіе о воплощеніи въ богослужебныхъ книгахъ излагается въ терминахъ святоотеческихъ. Подпавъ подъ чуждыя Церкви вліянія, зиждущіе школьную догматику пренебрегли камнемъ воплощенія, но для Церкви онъ и теперь лежитъ во главѣ угла. Особенно догматически глубокой и прекрасный гимнъ воплощенію воспѣваетъ Церковь въ день Рождества Христова. Еще въ день предпразднества на повечеріи поется въ канонѣ: „Не дивися нынѣ, о мати, видящи яко младенца, егоже изъ чрева прежде денницы роди Богъ: *возстави бо и сопрославити челоувѣческое падше естество* приидохъ явственно“⁷³. А въ службѣ на самый праздникъ мы слышимъ. „Видѣвъ Зиждитель гиблема челоувѣка, руками егоже созда, преклонивъ небеса сходитъ; сего же, отъ Дѣвы воистину воплощя, всего осуществляетъ (*ὁ λόγος ὀμοιωταί*—принимаетъ все его существо)“⁷⁴. „Мудрость, Слово и Сила, Сынъ сый Отчій и Сіяніе, Христось Богъ... вочеловѣчя *обновиль естъ (ἀνεκτίβαστο) насъ*“⁷⁴. „Весь по намъ (*καθ' ἡμᾶς*) обнищавъ, перстнаго отъ самага единенія и общенія *богосодѣлалъ еси*“⁷⁵. „Уподобившійся (намъ) чрезъ соединеніе съ браннымъ убожествомъ (нашимъ) и воспріятіемъ земной плоти содѣлавшій (насъ) причастниками Божественнаго естества“⁷⁶. „Богъ-Слово, ко-

планъ преподаванія. Въ графѣ догматики мое вниманіе обратили заглавія двухъ отдѣловъ: the incarnation (воплощеніе) и the extension of the incarnation (распространеніе воплощенія). Я спросилъ, о чемъ идетъ рѣчь во второмъ отдѣлѣ, что это за „the extension of the incarnation“. W. H. Fregе отвѣтилъ, что подъ этимъ заголовкомъ содержится ученіе о Церкви и о таинствахъ. Церковь, слѣд., опредѣляется какъ распространеніе или продолженіе воплощенія. Неужели въ этомъ пунктѣ внѣ-церковное богословіе ближе къ истинѣ, нежели наше школьное? Тѣмъ, конечно, хуже для этого послѣдняго!

⁷³) Канона Космы пѣснь 1, троп. 2.

⁷⁴) Канона Космы пѣснь 1, троп. 3.

⁷⁵) Канона Космы пѣснь 5, троп. 1.

⁷⁶) Канона Космы пѣснь 3, троп. 3. Приводимъ въ русскомъ переводѣ

торый былъ въ началѣ у Бога, желая сохранить наше существо, немощствующее издревле, нынѣ укрѣпляетъ (его), нисходя Самъ въ новое (съ нимъ) общеніе и снова дѣлая (его) свободнымъ отъ страстей“⁷⁷). „Христоименный народъ, достигши желаемаго, и удостоившись пришествія Бога (во плоти), ожидаетъ нынѣ животворнаго *обновленія*“⁷⁸). „Преславное таинство устрояется днесь—*обновляется естество и Богъ чловѣкъ бываетъ*“⁷⁹). Истину говорить Церковь, что въ этой службѣ она приноситъ Христу родившемуся „православнаго богатство богословія, яко Богу и Спасу душъ нашихъ“⁸⁰). А богатство этого богословія въ тѣхъ же великихъ откровенныхъ истинахъ, которыя исповѣдалъ отъ лица апостоловъ Петръ близъ Кесаріи Филипповой и которыя подтвердилъ и дополнилъ Господь въ Своемъ отвѣтѣ Петру: *начало спасенія чловѣческаго естества и основаніе Церкви положено самымъ фактомъ воплощенія и вочловѣченія второй Упостаси Пресвятой Троицы.*

Архимандритъ Иларіонъ.

проф. Е. Ловягина. Богослужебные каноны на греческомъ, славянскомъ и русскомъ языкахъ. Кн. 1. СПб. 1855. стр. 5.

⁷⁷) Канона Іоанна пѣснь 6, троп. 1. *Ловягинъ*, стр. 18.

⁷⁸) Канона Іоанна пѣснь, 9 троп. 2. *Ловягинъ*, стр. 21—22.

⁷⁹) 26 декабря на стиховнѣ стихира Іоанна монаха.

⁸⁰) На хвалитехъ Слава (Германовъ).

Къ вопросу о научномъ изданіи славянскаго перевода Библии.

Въ послѣднее десятилѣтіе (1902—1912) все чаще и настойчивѣе стали раздаваться голоса и заявленія о необходимости пересмотра и научнаго изданія славянской Библии.

Исполнившееся 18 декабря 1901 года 150-лѣтіе Елизаветинской Библии, текстъ которой, безъ существенныхъ измѣненій, перепечатывается и употребляется у насъ и въ настоящее время, дало поводъ проф. Ѳ. Г. Елеонскому поднять вопросъ о благовременности пересмотра славянскаго библейскаго текста. Этому вопросу посвященъ рядъ статей проф. Елеонскаго, печатавшихся въ „Церк. Вѣстникъ“ и „Христ. Чтеніи“ и вышедшихъ отдѣльною книжкой подъ заглавіемъ: „По поводу 150-лѣтія Елизаветинской Библии. О новомъ пересмотрѣ славянскаго перевода Библии. СПб. 1902. II + 130 стр.“. Всѣхъ статей восемь. Вотъ ихъ краткое содержаніе. Въ первой статьѣ (стр. 1—17) авторъ излагаетъ исторію приготовления славянскаго текста Библии къ Елизаветинскому изданію. Во второй (17—36) указываетъ задачу и свѣтлыя стороны Елизаветинскихъ справщиковъ. Въ третьей (36—46) отмѣчаетъ нѣкоторыя неблагопріятныя обстоятельства, при которыхъ Елизаветинскими справщиками совершалось исправленіе славянскаго перевода Библии. Въ четвертой (46—91) съ особою подробностію останавливается на тѣневыхъ сторонахъ трудовъ Елизаветинскихъ справщиковъ: приводитъ примѣры излишнихъ дополненій къ тексту первопечатной славянской Библии и сдѣланныхъ Елизаветинскими справщиками исправленій славянскаго текста первопечатной Библии, не служащихъ къ его усовершенію. Эти недостатки славян-

скаго текста Библии служатъ главнымъ основаніемъ къ тому, чтобы желать его новаго пересмотра. Въ пятой статьѣ (91—100) указываетъ другія побужденія къ новому пересмотру славянскаго перевода Елизаветинской Библии: невразумительность славянской Библии и немаловажныя разности ея съ русскимъ переводомъ. Послѣднія три главы посвящены разрѣшенію слѣдующихъ вопросовъ: сознана ли у насъ потребность въ пересмотрѣ славянскаго перевода Елизаветинской Библии (100—112)? Какія есть основанія для увѣренности въ томъ, что при новомъ пересмотрѣ текста Елизаветинской Библии достигнуто будетъ его усовершеніе (112—125)? Что прежде всего нужно бы сдѣлать въ виду новаго пересмотра славянскаго перевода Елизаветинской Библии и независимо отъ этого перевода (126—130)? Остановимся нѣсколько на содержаніи трехъ послѣднихъ статей проф. Елеонскаго.

Мысль о пересмотрѣ славянскаго перевода Библии не можетъ быть разсматриваема, какъ напрасная затѣя или плодъ излишняго мудрованія. Сознаніе недостаточности этого перевода для правильнаго разумѣнія слова Божія присуща многимъ выдающимся богословамъ русской церкви, оно является у всѣхъ грамотныхъ людей, читающихъ славянскую Библию или слушающихъ чтеніе изъ нея при церковномъ богослуженіи и отдающихъ себѣ отчетъ въ томъ, что они читаютъ или слушаютъ. Еще 130 лѣтъ тому назадъ московскій архіепископъ Амвросій (Зертисъ - Каменскій), авторъ новаго перевода Псалтири на славянскій языкъ, говорилъ о нынѣшнемъ текстѣ Псалтири: „никто не можетъ спорить, чтобы, читая на славянскомъ языкѣ Псалтирь, могъ оную во всей точности разумѣть; сіе единственно происходитъ отъ несовершенства перевода“. Слова эти съ полнымъ правомъ могутъ быть отнесены и ко всей славянской Библии. Знаменитый преемникъ Амвросія по московской кафедрѣ митрополитъ Филаретъ признавалъ равнымъ образомъ славянскій переводъ Библии нуждающимся въ дальнѣйшемъ пересмотрѣ и исправленіи. Славянскій переводъ Библии—по словамъ митрополита Филарета—„не во всѣхъ частяхъ очищенъ отъ чтеній сомнительныхъ, требующихъ изслѣдованія и исправленія, и для сего необходимо сличеніе славянскаго текста по Ветхому Завѣту съ еврейскимъ и греческимъ седмидесяти

толковниковъ, а по Новому съ оригинальнымъ греческимъ текстомъ“. Сознали потребность исправленія славянскаго текста Библіи многіе русскіе библейсты-экзегеты и дали опыты исправленія, а нѣкоторые въ основу толкованій клали прямо русскій переводъ, обходя славянскій, какъ неудовлетворительный. И въ учебныхъ пособіяхъ по Св. Писанію не менѣе ясно выступаетъ сознаніе недостаточности славянскаго текста Елизаветинской Библіи для изученія слова Божія, а вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдовательно и сознаніе потребности въ новомъ его пересмотрѣ.

Имѣются достаточныя основанія для увѣренности въ томъ, что при новомъ пересмотрѣ славянскаго перевода Елизаветинской Библіи будетъ достигнуто его усовершенствованіе. Въ настоящее время извѣстно и можетъ быть использовано несравненно большее количество древнихъ памятниковъ библейскаго текста, чѣмъ какимъ располагали Елизаветинскіе справщики. У послѣднихъ было всего около десятка изданій и списковъ перевода LXX, тогда какъ въ настоящее время извѣстно болѣе 400 греческихъ списковъ Ветхаго Заваѣта; нѣкоторые изъ этихъ списковъ находятся въ Россіи. Греческихъ списковъ новозавѣтныхъ книгъ насчитывается нынѣ въ европейскихъ бібліотекахъ 3829, въ томъ числѣ— 127 древнѣйшихъ, отъ IV по IX вѣкъ. Немало ихъ въ отечественныхъ нашихъ бібліотекахъ — въ Императорской Публичной и Московской Синодальной. Еще больше имѣется въ русскихъ бібліотекахъ списковъ славянскаго перевода Библіи. По послѣднему подсчету отъ 1897 года, отъ XI по XIV-й вѣкъ сохранилось ихъ 226, въ томъ числѣ Евангелій, начиная съ XI-го вѣка, полныхъ и неполныхъ, 133 списка. Къ этому числу нужно присоединить еще немалое количество рукописей библейскаго содержанія, принадлежащихъ XV—XVIII вѣкамъ и имѣющихъ важное значеніе, каковы напр., списки Геннадіевской Библіи, конца XV-го вѣка, и другіе ¹⁾. Нѣкоторые древнѣйшіе изъ греческихъ и славян-

¹⁾ Въ инвентарномъ каталогѣ проф. И. Е. Евсеѣва значится болѣе 4.000 славянскихъ рукописей XI—XVII в. Ветхаго Заваѣта, именно текстовъ богослужебнаго типа 3.431 рукопись (Парміянпки, Трїоды Постныя и Цвѣтныя, Минеи мѣсячныя и общія, Трефологии и служебныя Псалтири), текстовъ четьяго типа и толковыхъ 714, при чемъ и здѣсь преимущественное количество (до 2/3) падаетъ на Псалтири четья (одновременно

скихъ списковъ библейскаго содержанія сдѣланы уже общедоступными чрезъ изданіе ихъ путемъ обыкновенной печати или посредствомъ фототипіи, передающей съ большою точностію особенности древняго письма. Пользованіе этими изданіями должно быть весьма благотворнымъ для дѣла пересмотра. Въ самомъ дѣлѣ, изъ многаго можетъ быть, безспорно, сдѣланъ лучший выборъ, чѣмъ изъ немногаго. Изъ многихъ чтеній можно выбрать такое, которое лучше выражаетъ мысль библейскаго писателя.

Что же прежде всего нужно сдѣлать въ виду новаго пересмотра славянскаго перевода Елизаветинской Библии и независимо отъ этого пересмотра? Прежде всего необходимо издать древне-славянскій переводъ Библии, который въ настоящее время находится въ рукописяхъ различныхъ общественныхъ и частныхъ библіотекъ и доступенъ только немногимъ. Но отзываютъ людей, имѣвшихъ дѣло съ этимъ переводомъ, онъ оказывается во многомъ точнѣе и удачнѣе нынѣшняго. Изданіе этого сокровища нашего народа важно не только съ чисто научной точки зрѣнія, но и какъ одно изъ средствъ къ воспитанію народа въ христіанскомъ духѣ. Удовлетворяя въ возможно болѣе полной формѣ стремленіямъ научнымъ, потребностямъ учебнымъ или простой любознательности, изданіе цѣлаго древне-славянскаго перевода Библии привлечетъ къ чтенію Слова Божія новый кругъ лицъ. При будущемъ пересмотрѣ нынѣшняго славянскаго перевода Библии предполагаемое изданіе будетъ настоящею справочной книгой, указанія которой во многихъ случаяхъ будутъ имѣть руководственную важность... Словомъ, съ точки зрѣнія образовательной, религіозно-воспитательной, охранительной и руководственной въ дѣлѣ усовершенія отечественнаго перевода Библии, изданіе древне-славянскаго ея перевода оказывается въ высшей степени важнымъ, полезнымъ и необходимымъ. Необходимо, конечно, выработать обстоятельный планъ всего изданія и найти достаточное число лицъ, способныхъ и расположенныхъ отдать свой трудъ и время изученію списковъ древне-славянскаго перевода Библии и приготовленію ихъ къ изданію. О планѣ изданія—говоритъ проф. Елеонскій — рѣчь можетъ быть тогда, когда и служебныя) и толковыя (Евѣевъ, Рукописное преданіе славянской Библии. СПб. 1911, стр. 6, примѣч. 1).

выяснятся благоприятныя условія, необходимыя для осуществленія этого предирія. Труженики — можно надѣяться — найдутся среди наставниковъ академій, семинарій, духовныхъ училищъ. Когда преосвященный Теофанъ затворяику задумалъ издать общедоступное толкованіе на священную Библию, онъ находилъ возможнымъ выполнить это дѣло при 10 по крайней мѣрѣ сотрудикахъ. Дѣло приготовленія къ изданію списковъ древне-славянскаго перевода Библии не менѣе трудно, чѣмъ и толкованіе. Чтобы оно не затянулось на многіе десятки лѣтъ, необходимо общество, состоящее по крайней мѣрѣ изъ 10 лицъ. Понятно, было бы больше надежды на успѣшное выполненіе дѣла, если бы нашлось столько же тружениковъ, сколько всѣхъ книгъ въ нашей Библии; и 76 — число небольшое для многомилліоннаго населенія нашего отечества. Таково содержаніе статей проф. Елеонскаго.

10—15 апрѣля 1903 года состоялся въ С.-Петербургѣ въ помѣщеніи Императорской Академіи Наукъ Предварительный Съѣздъ русскихъ филологовъ, на которомъ и мнѣ пришлось участвовать. На засѣданіи V секціи, посвященной вопросу объ изданіи церковно-славянскихъ памятниковъ, 14 апрѣля, послѣ обмѣна мнѣніями по вопросу, затронутому запиской А. В. Михайлова, о критическомъ изданіи Ветхаго Завѣта по лучшимъ текстамъ, было постановлено: „обратиться отъ имени Предварительнаго Съѣзда и Академіи Наукъ чрезъ второе ея Отдѣленіе съ ходатайствомъ въ Св. Синодъ о полномъ научномъ изданіи славянскаго перевода книгъ Ветхаго Завѣта по древнѣйшимъ существующимъ спискамъ“ (Предварительный Съѣздъ русскихъ филологовъ. Бюллетени. С.-Петербургъ. 1903, стр. 54—55).

Вопросъ объ изданіи древне-славянскаго перевода Библии поднимался и въ Славянской Комиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества (въ 1907 г. въ докладѣ проф. А. В. Михайлова и въ 1911 г. по поводу актовой рѣчи въ С.-Петербургской духовной академіи того же 1911 года).

Въ 1911 г. на новгородскомъ археологическомъ съѣздѣ вопросъ объ изданіи славянской Библии поставленъ былъ въ докладѣ проф. И. Е. Евсѣева „О новгородской генадіевской Библии 1499 г.“ Съѣздомъ единогласно была принята.

резолюція, въ виду не только научнаго, но и общественнаго и національнаго значенія Библии, просить Св. Синодъ принять на себя трудъ научнаго, авторитетнаго изданія славянскаго текста Библии.

Въ томъ же 1911 г. Совѣтомъ С.-Петербургской духовной академіи представлена была въ Св. Синодъ „Записка проф. И. Е. Евсѣева о научномъ изданіи славянскаго перевода Библии и проэктъ означеннаго изданія. Къ 200-лѣтію со времени перваго царскаго указа объ усовершеніи славянскаго текста Библии (1712—1912). С.-Петербургъ. 1912. Стр. 24. Содержаніе этой записки, напечатанной въ „Христ. Чтеніи“ 1912 г. и отдѣльной брошюрой, вкратцѣ слѣдующее.

Авторъ записки начинаетъ свою рѣчь съ заявленія, что въ ознаменованіе 100-лѣтней годовщины со дня учрежденія С.-Петербургской духовной академіи, въ 1909 г., Совѣтъ академіи ходатайствовалъ предъ Св. Синодомъ объ удовлетвореніи одной изъ настоятельныхъ потребностей академической научной жизни—образованіи при академіи особаго фонда на изданіе памятниковъ древней славянской и русской письменности, непосредственно связанной съ уясненіемъ исконныхъ основъ нашей русской церковной жизни и мысли. Ходатайство это не получило удовлетворенія. Между тѣмъ, по требованію новаго устава духовныхъ академій, научная дѣятельность составляетъ право и обязанность не только отдѣльныхъ членовъ академической корпорации, но и всей академіи въ цѣломъ, какъ высшаго духовнаго ученаго учрежденія (§ 1, п. 2). Въ то же время и запросы академической науки—въ особенности въ отдѣлахъ, не заполняемыхъ трудами иностранныхъ и нашихъ отечественныхъ университетскихъ ученыхъ—въ настоящее время таковы, что неизбѣжно требуютъ широкой, совмѣстной разработки разросшихся научныхъ матеріаловъ и, главнымъ образомъ, самостоятельнаго академическаго ихъ изданія... Средоточіемъ всѣхъ нитей русской старины и нравственной основой современной церковной и народной жизни и академической науки является Библия. И для уясненія письменнаго церковнаго наслѣдія нашей старины и для удовлетворенія многочисленныхъ научныхъ современныхъ потребностей академическихъ и внѣ-академическихъ дѣятелей настоятельно необходимо имѣть славянскую Библию въ возможно точномъ

видѣ. Между тѣмъ наша славянская Библия современнаго синодальнаго изданія рѣшительно не удовлетворяетъ этимъ неотложнымъ запросамъ. Вышедшая изъ рукъ исправителей петровскаго и елизаветинскаго времени, наша славянская Библия почти за два вѣка своего существованія въ настоящемъ видѣ,—по составу и характеру своего текста,—весьма значительно отстала отъ тѣхъ требованій, какія въ правѣ предъявить къ ней запросъ даже неученаго читателя. Академическая наука въ настоящее время располагаетъ весьма значительнымъ новымъ матеріаломъ, неизвѣстнымъ прежнимъ петровскимъ исправителямъ, касательно надлежащаго вида славянской Библии, и научнымъ опытомъ въ его использовании. Поэтому новое, примѣнительное къ уровню современной науки, научное изданіе славянской Библии составляетъ одну изъ самыхъ неотложныхъ нуждъ и обязанностей современной академіи.

Правда, говорить г. Евсѣевъ, потребность въ научномъ изданіи Библии ощущается не только дѣятелями духовной школы, слѣдовательно, и осуществленія этого изданія возможно ожидать со стороны другихъ, заинтересованныхъ лицъ и учреждений. Таковы—Императорская Академія Наукъ въ Спб., Императорская Археографическая Коммиссія въ Спб., Императорское Московское Археологическое Общество въ Москвѣ и Коммиссія по изданію LXX при геттингенскомъ королевскомъ обществѣ наукъ въ Геттингенѣ. Но во всѣхъ четырехъ возможностяхъ изданіе славянской Библии предполагается приспособить къ специальнымъ въ каждомъ случаѣ цѣлямъ—филологическимъ, археографическимъ, къ роли служебнаго свидѣтеля о видѣ ея греческаго оригинала. Библия, въ смыслѣ Божественнаго Откровенія, въ смыслѣ 1000-лѣтняго носителя лучшихъ завѣтовъ славянскаго духа, возможные изданія эти не обѣщаютъ... Въ огражденіе чести нашей академической науки, а равно въ обезпеченіе надлежащаго вида славянской Библии, примѣнительно къ потребностямъ нашей русской духовной школы и жизни—она, славянская Библия, должна быть издана не сторонними учреждениями—филологическими, археологическими или иностранными учеными обществами, а единственнымъ въ Россіи по положенію духовнымъ ученымъ установленіемъ—духовною академіею.

За тѣмъ авторъ записки доказываетъ, что академическое изданіе Библии, при надлежащемъ осуществленіи, должно имѣть весьма важное научное, общественно-просвѣтительное и національное значеніе.

Прежде всего научное изданіе славянской Библии поможетъ надлежащему уясненію начальнаго момента славянскаго просвѣщенія, уясненію личности и дѣятельности свв. славянскихъ братьевъ-первоучителей. Затѣмъ, возстановленіе и опубликованіе древне-славянскаго текста Библии будетъ незамѣнимымъ вкладомъ въ общую сокровищницу текстовъ библейскаго откровенія, большимъ приобрѣтеніемъ для нашего общественнаго сознанія, какъ возстановленіе несправедливо забытой народной святыни, и естественнымъ отвѣтомъ на указанные законные запросы науки. Древнѣйшій кирилло-меѳодіевскій текстъ Библии долженъ стать основнымъ критеріемъ для оцѣнки другихъ славянскихъ текстовъ до принятаго нынѣ, сборнаго и малоцѣннаго печатнаго текста включительно, и вмѣстѣ съ тѣмъ масштабомъ или хронологическимъ критеріемъ вообще для древне-славянскихъ и древне-русскихъ памятниковъ неопредѣленнаго происхожденія. Еще болѣе важное и незамѣнимое значеніе должно имѣть научное изданіе славянскихъ библейскихъ текстовъ для цѣлей и потребностей славянской филологіи, въ частности исторіи церковно-славянскаго языка въ его собственномъ смыслѣ.

Славянская Библия имѣетъ важное значеніе въ исторіи нашего національнаго духовнаго просвѣщенія. Изданіе и уясненіе всей исторіи славянской Библии должно существенно помочь раскрытію хода нашей духовной мысли.

Особенно незамѣнимымъ—говоритъ г. Евсѣевъ—представляется намъ изданіе древне-славянской Библии для непосредственныхъ академическихъ задачъ и потребностей. Помимо потребности имѣть этотъ текстъ какъ важный научный памятникъ, какъ матеріаль для необходимаго исправленія принятаго текста Библии, изданіе это должно имѣть самое благотворное вліяніе на подъемъ и оживленіе вообще научной академической дѣятельности.

Въ общественномъ смыслѣ научное изданіе славянской Библии должно будетъ имѣть то значеніе, что оно возстановитъ въ обществѣ авторитетъ, присущій славянскому те-

ксту, утраченный имъ вслѣдствіе исключительнаго монопольнаго господства у насъ рѣшительно устарѣлаго для настоящаго времени—елизаветинскаго изданія. Органическій недостатокъ этого изданія состоитъ въ томъ, что оно—въ полный разрывъ съ исконною традиціей цѣльнаго, бывшаго въ церковномъ употребленіи до него, славянскаго текста представляетъ искусственное сочетаніе разнообразныхъ текстовъ Библии греческихъ и въ особенности латинскихъ—текстовъ неодинаковаго научнаго достоинства, случайныхъ, неавторитетныхъ по происхожденію, нерѣдко спорныхъ и даже непріемлемыхъ (въ подтвержденіе послѣдняго приводятся примѣры изъ книги Іудиѣ).

Славянская Библия стоитъ на первомъ мѣстѣ въ ряду основныхъ національныхъ памятниковъ не только русскихъ, но и всего славянства. Чехи, поляки, утратившіе подъ напоромъ латинской миссіи принятый ими первоначально восточный обрядъ, все таки сохранили и при римскомъ обрядѣ завѣтъ кирилло-меѳодіевскаго наслѣдія, въ видѣ остатковъ древне-славянской Библии въ древней чешской и польской Библии и положили ихъ въ основу своихъ національныхъ переводовъ Библии XIV—XV вв., а хорваты въ четырехъ епархіяхъ до настоящаго времени сохранили трогательную, благоговѣйную привязанность къ древне-славянскому тексту въ глаголической его передачѣ, не смотря на многочисленныя анаемы и прещенія папскаго Рима противъ ихъ народной церкви. Болгары же и сербы, а за ними и наши предки, русскіе, хранили и оберегали свою драгоценную святыню, какъ наилучшее достояніе своей національной и духовной жизни. Съ IX по XV вв. мы видимъ постоянные слѣды удивительной заботливости къ священному тексту и его постоянному усовершенствованію со стороны болгаръ и сербовъ. Зарожденіе національной жизни и оживленіе государственности западныхъ славянскихъ племенъ въ IX в. стоятъ въ связи и подъ глубокимъ вліяніемъ перевода Св. Писанія на славянскій языкъ. Национальный расцвѣтъ Болгаріи въ IX—X вв., при царѣ Симеонѣ, ознаменовывается новымъ замѣчательнымъ переводомъ библейскихъ книгъ съ толкованіями. Тяжелая година испытаній предъ завоеваніемъ Болгаріи турками во второй половинѣ XIV в. также стремится найти для себя утѣшеніе и опору въ новой капиталь-

ной переработкѣ перевода священныхъ книгъ (въ трудахъ тырновскаго патр. Евѣимія), какъ въ послѣдней надеждѣ національнаго и духовнаго существованія народа. При такихъ же условіяхъ производится пересмотръ священнаго славянскаго текста въ послѣдніе дни сербской государственности и въ первые годы турецкаго господства въ Сербіи въ XIV—XV вв.

На смѣну поработеннымъ южнымъ славянамъ, въ концѣ XV вѣка, заботы о текстѣ Библии беретъ на себя Русь. Въ концѣ XV в. въ Новгородѣ, по частному почину новгородскаго архіепископа Геннадія, былъ сдѣланъ библейскій сводъ изъ существовавшихъ въ Новгородѣ древнихъ библейскихъ переводовъ, съ внесеніемъ въ Библию, подъ вліяніемъ католиковъ и по указанію латинской вульгаты, книгъ неканоническихъ. Новгородскій сводъ Библии архіеп. Геннадія 1499 г. послужилъ основою для другого знаменитаго частнаго предпріятія XVI в.—Острожскаго изданія Библии 1581 г. Это частное изданіе принято было русскою церковію какъ оффиціальнѣйшій церковный библейскій текстъ, но, къ сожалѣнію, дальнѣйшаго усовершенія не получило. Въ 1663 г. изданіе это безъ всякаго пересмотра было перепечатано въ Москвѣ. Съ 1712 г., подъ вліяніемъ трехъ Высочайшихъ указовъ (1712, 1744, 1750), изданіе это было пересмотрѣно Св. Синодомъ и издаю въ 1751 г. Пересмотръ этотъ, исполнявшійся безъ личной заинтересованности исправителей, „библейныхъ архимандритовъ“, посылавшихся на это дѣло, по большей части, какъ на тяжелое послушаніе, при томъ безъ достаточной подготовки, не соответствовалъ ни значенію предмета, ни достоинству высшаго русскаго церковнаго управленія.

Въ виду указанныхъ соображеній—говорить г. Евѣевъ—научное изданіе славянской Библии слѣдуетъ признать настоятельною потребностію не только академическаго, но и общественно-просвѣтительнаго и національнаго характера. Задачу изданія должно составлять воспроизведеніе всѣхъ видовъ священнаго текста, извѣстныхъ въ славянскихъ переводахъ. Главнѣйшіе виды древняго славянскаго библейскаго перевода совпадаютъ съ тремя опредѣленными моментами славянской исторіи: дѣятельностію славянскихъ первоучителей, временемъ болгарскаго царя Симеона и подъемомъ литературной дѣятельности въ Болгаріи и Сербіи въ XIV—

XV вв. Такимъ образомъ научное изданіе должно представить отдѣльныя библейскія книги въ нѣсколькихъ параллельныхъ и послѣдовательно расположенныхъ самостоятельныхъ текстахъ въ сопровожденіи избранныхъ по особому подбору важныхъ для исторіи текста разночтеній изъ рукописей соответствующаго типа.

Первую предварительную работу въ дѣлѣ подготовленія матеріаловъ для изданія должно составить ознакомленіе съ общимъ составомъ рукописей славянскаго текста, а за тѣмъ и личными особенностями всѣхъ рукописей. Для каждой библейской книги предстоитъ опредѣлить типичные, пробные стихи въ видѣ особаго указателя, по которымъ и могутъ быть провѣрены всѣ намѣченныя рукописи. Опредѣленные по этому сравненію семейства рукописей каждой библейской книги въ своихъ основныхъ спискахъ должны быть скопированы для надлежащей дальнѣйшей обработки. Дальнѣйшій, самый существенный моментъ въ этомъ дѣлѣ—подробное изученіе всѣхъ признанныхъ важными списковъ каждой редакціи, подведеніе разночтеній и послѣдовательное расположеніе редакцій въ ихъ хронологическомъ порядкѣ. Въ эти два момента въ общемъ входитъ вся важнѣйшая работа по осуществленію указаннаго предпріятія.

Библия должна быть представлена въ этомъ изданіи въ полномъ объемѣ, т. е. со включеніемъ въ нее и неканоническихъ ветхозавѣтныхъ писаній. Тексты должны быть изданы точно, согласно требованіямъ филологической критики, внѣ всякой связи съ какими нибудь практическими соображеніями.

Участники изданія—прежде всего филологи-слависты изъ состава духовныхъ академій и университетовъ, а также богословы - экзегеты и патрологи, и всѣ вообще не только отечественные, но и заграничные славянскіе научные дѣятель-спеціалисты по филологическимъ и библейскимъ изслѣдованіямъ.

Продолжительность изданія славянской Библии авторомъ записки исчисляется приблизительно въ 50 — 60 лѣтъ, т. е. въ періодъ двухъ академическихъ поколѣній непрерывной сосредоточенной дѣятельности.

Средства на осуществленіе столь важнаго духовно - культурнаго, общественнаго и національнаго дѣла слѣдовало бы.

говорить авторъ записки, при посредствѣ Св. Синода, испросить у націи, въ ея представительныхъ учрежденіяхъ. Приблизительная сумма, требующаяся на подготовительныя работы, ученую обработку текста каждой книги и типографскія работы, составляетъ свыше 80 тысячъ (именно 80.682 р. 80 к.). Комиссія для научнаго изданія славянскаго текста Библии должна быть учреждена, по мнѣнію г. Евсѣева, при С.-Петербургской духовной академіи и должна находиться подъ непосредственнымъ наблюденіемъ Совѣта той же академіи.

Въ статьяхъ профф. Елеонскаго и Евсѣева мысль о пользѣ, важности и необходимости новаго пересмотра и научнаго изданія славянскаго перевода Библии выставлена, какъ мы видѣли сейчасъ, съ достаточною рельефностію, снабжена обстоятельными доводами, а въ послѣдней статьѣ представленъ кромѣ того и подробный проектъ означеннаго изданія. Дѣло теперь за „благопріятными обстоятельствами, необходимыми для успѣшнаго выполненія этого предпріятія“, а эти благопріятныя обстоятельства могутъ явиться только тогда, когда мысль о необходимости научнаго изданія славянскаго Библии не только будетъ достояніемъ отдѣльныхъ лицъ и учреждений, но и проникнетъ какъ въ общественное сознаніе, такъ и въ высшія правящія сферы. Съ своей стороны выражаю пожеланіе, чтобы благопріятныя обстоятельства наступили. Лично мнѣ мысль о пересмотрѣ славянскаго Библии издавна была близка. Въ прошедшемъ (1913) году исполнилось сорокъ лѣтъ со времени начала моихъ работъ по изслѣдованію славянскаго рукописнаго текста Апостола и тридцать лѣтъ со времени начала моихъ занятій рукописнымъ славянскимъ текстомъ Евангелія. Въ двухъ диссертацияхъ ¹⁾ и отдѣльныхъ статьяхъ ²⁾ нами установлены четыре

1) „Древній славянскій переводъ Апостола и его судьбы до XV в. Опытъ изслѣдованія языка и текста славянскаго перевода Апостола по рукописямъ XII—XV вв. Москва. 1879“. „Характеристическія черты четырехъ редакцій славянскаго перевода Евангелія отъ Марка по сто двѣнадцати рукописямъ Евангелія XI—XVI вв. Москва. 1896“.

2) О первой кирилло-меѳодіевской редакціи—„Тысячелѣтіе памяти св. Меѳодія, архіепископа моравскаго, просвѣтителя славянъ (885—1885 г., 6 апрѣля)“ въ Прибавл. къ твореніямъ св. Отцевъ, 1885, кн. 3 я, въ Моск. Церк. Вѣдомостяхъ, 1885, № 15 и въ Чтеніяхъ Общ. люб. дух. просв.

редакціи древне-славянскаго перевода новозавѣтныхъ книгъ¹⁾, одинаковыя для Евангелія и Апостола: 1) древнѣйшая югославянская, кирилло-меодіевская; 2) древняя югославянская времени болгарскаго царя Симеона²⁾; 3) русская XIV в., усвояемая, по преданію, святителю Алексію³⁾ и 4) болгаро-русская, содержащаяся въ Библии 1499 г. (въ частности — для Евангелія — въ Константинопольскомъ четвероевангеліи 1883 года). На средства частію Св. Синода, частію Императорской Академіи Наукъ мною напечатаны Евангеліе отъ

1885; „Характеристическія черты главныхъ редакцій славянскаго перевода Евангелія“ въ Трудахъ VI Археологическаго Съѣзда, т. 1, Одесса, 1886; о второй редакціи — „Древне-русская редакція славянскаго перевода Евангелія“ — въ Странникъ, 1888, іюнь — іюль; о третьей редакціи — „Новый Завѣтъ въ рукописи святителя Алексія“ — въ Церк. Вѣд. 1889, № 6; въ Богосл. Вѣстникъ, 1893, янв., замѣтка по поводу фототипическаго изданія Леонтія митр. московскаго, М. 1892; „Алексіевскій списокъ Новаго Завѣта и четверо-евангеліе преподобнаго Никона, Радонежскаго чудотворца“ въ Богосл. Вѣстникъ, 1893, іюль; „Погодинскій № 27 Апостоль и Чудовская, усвояемая Св. Алексію, рукопись Новаго Завѣта“ — въ Сборникъ статей по славяновѣдѣнію, изд. Отдѣленіемъ рус. яз. и слов. Императорской Акад. Наукъ. СПб. 1904.

1) Подъ редакціей разумѣемъ не отдѣльныя разночтенія, а послѣдовательное, проходящее чрезъ всю библейскую книгу, исправленіе или новый переводъ текста. Отдѣльныя же разночтенія свойственны каждому списку, такъ что по сему можно бы исчислить столько редакцій, сколько списковъ.

2) Въ своихъ трудахъ мы назвали ее „древне-рускою“, „древне-русскою, ведущей начало отъ южно-славянскихъ образцовъ вѣка Симеонава“, потому что рѣшительное большинство списковъ этой редакціи (а у насъ ихъ принято въ разночтеніяхъ для Евангелія пятьдесятъ пять списковъ и для первыхъ пяти посланій ап. Павла отъ семи до тринадцати списковъ) написаны на Руси, въ разныхъ ея областяхъ, преимущественно въ Галицко-Волынской и Новгородской.

3) Чудовская рукопись Новаго Завѣта, усвояемая, по преданію, святителю Алексію до 1893 г. была въ полномъ смыслѣ *codex unicus*, какъ единственный представитель текста своей особой редакціи, такъ какъ подобныхъ славянскихъ списковъ ни Евангелія, ни Апостола не было извѣстно. Въ 1893 г. мнѣ посчастливилось найти два списка Евангелія той же, третьей редакціи: одинъ изъ нихъ — четвероевангеліе препод. Никона, Радонежскаго Чудотворца и хранится въ ризницѣ Троице-Сергіевой Лавры, другой — четвероевангеліе Императорской Публичной библиотекъ изъ собранія гр. Ѳ. А. Толстова, а въ 1903 г. я нашелъ въ Императорской Публичной библиотекѣ въ числѣ Погодинскихъ рукописей одинъ Апостоль, который, какъ оказалось, содержитъ тотъ же текстъ, что и въ Чудовской рукописи Новаго Завѣта.

Марка и первыя пять посланій ап. Павла,—и Евангеліе и посланія ап. Павла каждое въ четыре колонны соотвѣтственно четыремъ редакціямъ славянскаго текста ¹⁾).

Необходимо здѣсь оговориться, что, приступая назадъ тому сорокъ лѣтъ къ изслѣдованію текста Апостола по рукописямъ, мы не имѣли въ виду какого-либо готоваго уже раздѣленія рукописей на извѣстныя редакціи, такъ какъ тогда, по отсутствію изслѣдованій по сему предмету, само собою не могло быть какихъ либо предположеній на этотъ счетъ. Сравнительное разсмотрѣніе рукописей Апостола XII—XV вв. показало намъ четыре редакціи текста, но ихъ можно бы было предполагать и больше и меньше. Для Евангелія первоначально принято было нами пять редакцій, такъ какъ четвертую редакцію мы раздѣляли на двѣ: одну, содержащуюся въ Константинопольскомъ четвероевангеліи 1383 г. и другую, содержащуюся въ Геннадіевскомъ спискѣ Библии 1499 г. и въ бумажныхъ рукописяхъ XV—XVI вв. Такъ въ моемъ рефератѣ на VI Археологическомъ Съѣздѣ въ Одессѣ 1884 г. (напечат. въ I томѣ Трудовъ Съѣзда). Позднѣе, въ виду того, что всѣ главныя особенности пятой редакціи содержатся уже въ Константинопольскомъ четвероевангеліи 1383 г., я нашелъ болѣе цѣлесообразнымъ слить эти двѣ редакціи въ одну, принявъ за основной списокъ Константинопольское четвероевангеліе 1383 г. Такъ въ изданіи Евангелія отъ Марка 1894 г.

Для успѣшнаго выполненія пересмотра славянскаго перевода Библии необходимо предварительно возстановить и древ-

1) „Древне-славянское Евангеліе. Евангеліе отъ Марка по основнымъ спискамъ четырехъ редакцій рукописнаго славянскаго евангельскаго текста съ разночтеніями изъ ста восьми рукописей Евангелія XI—XVI вв. Сергіевъ Посадъ. 1894“; „Древне-славянскій Апостоль. Посланія св. ап. Павла по основнымъ спискамъ четырехъ редакцій рукописнаго славянскаго апостольскаго текста съ разночтеніями изъ пятидесяти одной рукописи Апостола XII—XVI вв. Вып. 1-й. Посланіе къ Римлянамъ. Сергіевъ Посадъ. 1892“; Вып. 2-й. Посланіе къ Коринѳянамъ I-е... съ разночтеніями изъ пятидесяти семи рукописей Апостола, XII—XVI вв. Сергіевъ Посадъ. 1906“; Вып. 3-й, 4-й и 5-й. Посланія къ Коринѳянамъ II-е, къ Галатамъ и къ Ефесянамъ... съ разночтеніями изъ пятидесяти шести рукописей Апостола XII—XVI вв. Сергіевъ Посадъ. 1908“. Вып. 2—5—пзданіе Отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ.

нѣйшую и послѣдующія редакціи славянскаго текста всѣхъ книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, чтобы располагать всею наличностію матеріала и избирать лучшія чтенія. Я остано- влюсь нѣсколько на отличіяхъ четырехъ редакцій славян- скаго перевода Евангелія отъ Марка и первыхъ пяти посланій ап. Павла.

Отличія эти начинаются съ заглавіи отдѣльныхъ апостоль- скихъ посланій. Вотъ заглавія первыхъ пяти посланій ап. Павла *по редакціямъ*.

Редакція 1-я.

Римская ѿпистолиа павла
аѿла.

Къ кореньфѣомъ ѿпистолиа
павла аѿла първая.

Къ коринфиомъ ѿпистолиа
вторая.

Къ галатомъ павлова ѿпн-
столиа.

Къ ефесномъ павлова ѿпн-
столиа ¹⁾).

Редакція 2-я.

Кни павла аѿла поущеныа к
римляноѡ.

Къ коринфѣемъ книги пер-
вые.

Книги вторыа къ коринь-
фѣомъ.

Книги поущеныа к галатомъ.

Книги поущеныа къ ефе-
сѡмъ.

Редакція 3-я.

Ѹпистоли к римляноѡ аѿла павла.

Павлова ѿпистолиа къ корин-
фесемъ ѡ.

Редакція 4-я.

Сѣго аѿла павла посланіе к
римляномъ.

К кориндѣиноѡ посланіе сѣго
аѿла павла.

¹⁾ Заглавія мы приводимъ по основнымъ спискамъ редакцій въ на- шемъ изданіи. Заглавія эти разнообразно варьируются въ отдѣльныхъ спискахъ, что указывается въ нашемъ изданіи въ разночтеніяхъ. Для посланія къ Римлянамъ имѣются разночтенія: к римляноѡ павлова ѿпн- столиа, къ римляномъ ѿпистолиа аѿла павла. Это—заглавія въ спискахъ Апостола по посланіямъ. Въ спискахъ же Апостола-апракосахъ обычно сокращенно: аѿла къ рѣ. — аѿла къ корѣ. — аѿла к галатоѡ. — аѿла къ ефесѡ. — аѿла къ ефѣ посл. — Многочисленныя вариации заглавій въ спискахъ-апра-

Павлова епістольга к корен-
ѳесѣ ѿ.

Павлова епістольга к галатѣ.

Павлова епістолѣ кѣ ефесѣѣ.

К' коринѣинѣ. второе по-
сланіе, сѣго апла павла.

К' галатѣмѣ посланіе, сѣго
апла павла.

Кѣ ефесѣмѣ посланіе сѣго
апла павла.

Отличія редакцій однихъ отъ другихъ, сравнительно съ нынѣшнимъ печатнымъ текстомъ, заключаются 1) *въ вариантахъ* и 2) собственно *въ переводѣ* ¹⁾. Такихъ отличій много въ первыхъ трехъ редакціяхъ, въ четвертой же редакціи ихъ гораздо меньше.

Первая редакція. Въ Евангеліи отъ Марка въ нашемъ изслѣдованіи отмѣчено 203 варианта, отличныхъ отъ принятыхъ въ нынѣшней печатной текстъ, въ посланіи къ Римл. 47, 1 Кор. 89, 2 Кор. 45, Гал. 25 и Еф. 29. Что касается греческаго текста, то, слѣдуя въ общемъ лукіано-константинопольской рецензіи, древнѣйшая кирилло-меѳодіевская редакція славянскаго перевода Евангелія и Апостола иногда носитъ слѣды александрійскихъ и западныхъ чтеній, чѣмъ и отличается отъ послѣдующихъ редакцій, имѣвшихъ цѣлію между прочимъ привести славянскій переводъ Евангелія и Апостола въ возможно-большее согласіе съ современными константинопольскими списками. Типическими представителями константинопольской рецензіи греческаго текста, послужившей образцомъ для древняго кирилло-меѳодіевскаго

косахъ 1-й и 2-й редакцій указаны въ разночтеніяхъ въ нашемъ изданіи.

1) *Вариантами* называемъ такія разночтенія славянскихъ списковъ, которыя имѣютъ себѣ основаніе въ разночтеніяхъ списковъ греческихъ. Какъ въ греческихъ спискахъ Св. Писанія наблюдаются многочисленные варианты, состоящіе 1) въ замѣненіи однихъ словъ и выраженій другими, 2) въ опущеніяхъ и прибавленіяхъ и 3) въ перестановкѣ словъ, такъ и въ славянскихъ спискахъ наблюдаются тѣже явленія (варианты). именно: 1) замѣненія славянскихъ словъ другими соотвѣтственно тѣмъ или инымъ греческимъ чтеніямъ, 2) опущенія и прибавленія согласно съ греческими списками и 3) различное словорасположеніе опять по тѣмъ или инымъ греческимъ спискамъ. *Переводъ* собственно не имѣетъ въ виду разныхъ греческихъ чтеній и касается тѣхъ случаевъ, когда одно и тоже греческое слово, выраженіе, форма передаются по славянски различно—въ различныхъ спискахъ.

перевода Евангелія, служатъ греческіе кодексы VIII—X вв.: Базельскій, Борелевъ, Гарлеевъ, Гамбургскій, Парижскій 63, Парижскій 48, Ватиканскій 354, Венеціанскій, Московскій 399, Петербургскій 34, Оксфордскій ¹⁾ и под. Представители древнихъ александрійскихъ и западныхъ чтеній—греческіе кодексы Синайскій и Ватиканскій IV-го в., Кембриджскій VI-го в., Парижскій 62 VIII-го в., Сангальскій 48 IX в. ²⁾ и под. Въ доказательство вотъ два примѣра.

Марк. 4, 30—31 Зогр. ³⁾ *γέσσομυ οὐπόδοβνιμъ ἰρσνε β̄̄νε. λι κοεи прит̄зун. приложимъ е. ѣко гороушьнѣ зр̄нѣ, — ὡς κόκκω σινάλευωσ* *ВДЛ*. Нынѣ: *ѣкѡ зѣрно горѣшнично, — κόκκω ипс⁹.*

7, 30 *ὀβρ̄ετε отроковнцѣ лежаштѣ на одр̄ѣ. ἱ β̄̄сѣ̄ иш̄ьд̄ш̄ь, — εὔρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός* *ВДЛЛ*. Нынѣ: *ὀβρ̄ѣте е̄ѣса ӣзш̄ѣдша, ӣ дц̄ѣр̄ь лежаш̄ь на одр̄ѣ, — εὔρεν τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός καὶ τὴν θυγάτερα βεβλημένην ἐπὶ τῆσ κλίνης* *ипс⁹.*

Иные противъ нынѣшней славянскои Библии греческіе варианты придають библейскому тексту и иной смыслъ. Для образца вотъ нѣсколько примѣровъ изъ посланій ап. Павла.

Римл. 15, 14 *Χριστινοп.* ⁴⁾ *μογοῦσε* и ⁵⁾ *δρωγ̄τ̄ дроуга οὔγити, — δυναμένοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν* Син., Ал., Ват. и другіе древніе греческіе кодексы. Нынѣ: *мог̄ѣи ӣ ӣн̄к̄іа наδ̄ч̄ити* (*ἀλλους*, вмѣсто *ἀλλήλους*, въ Римскомъ кодексѣ IX-го в., у Златоуста, Теофилакта и др.). Нынѣшнее чтеніе

¹⁾ Въ 8-мъ большомъ изданіи Новаго Завѣта Тишендорфа EFGHKMSUVIII. Первые девять, когда они между собою согласны,—а это весьма часто случается,—сокращенно означаются у Тишендорфа „ипс⁹.“

²⁾ Въ 8-мъ изд. Тишендорфа *ВДЛЛ*.

³⁾ Тексты приводимъ по Зографскому глаголическому четвероевангелію XI-го в. въ изданіи В. Ягича: *Qvattvor Evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitani. Berolini, 1879.*—Съ Зографскимъ согласны въ обоихъ случаяхъ и другіе древніе списки 1-й редакціи, кирилловскіе и глаголическіе.

⁴⁾ Тексты приводимъ по Христинопольскому списку Апостола XII в. въ изданіи Е. Калужняцкаго: *Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani, saeculo XII^o scripti, edidit Aem. Kaluzniacki. Vindobonae, 1896.*

⁵⁾ Въ изданіи Е. Калужняцкаго: *мог̄ѣи.*

имѣютъ уже славянскіе списки 2-й и 4-й редакцій, также печатныя Библии: Острожская 1581 г., Московская 1663 г. и Елизаветинская 1751 г.

1 Кор. 2, 1 **ВЗЪВѢЩАМЪ ВАМЪ ТАЙННУЮ БЖІЮ**, — τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ Син., Ал., Ефр. V-го в. Такъ славянскіе списки первой редакціи. Но всѣ остальные списки и печатныя Библии читаютъ по нынѣшнему, соотвѣтственно греч. τὸ μαρτύριον τοῦ Θεοῦ.

Гал. 1, 9 **ИЖЕ ВАМЪ БЛГОВѢСТИТЬ ПЛУЕ ІЕЖЕ БЛГОВѢСТИХОМЪ ВАМЪ** (вмѣсто обычнаго *καὶ ὃ παρελάβετε* читается, по Миллію ¹⁾, *καὶ ὃ εὐαγγελισάμεθα ὑμῖν* у Златоуста, въ Діалогѣ противъ Маркіона и въ еѳіоп. переводѣ). Такъ славянскіе списки 1-й редакціи. Но всѣ остальные и печатныя Библии имѣютъ по нынѣшнему,

Еф. 4, 8 **ВЪШДЪ НА ВЪСОТУ ПЛѢННАЪ ІЕСИ ПЛѢНЪ ПРИМАЪ ІЕСИ ДАМННЕ ВЪ УЛЦѢХЪ** (вмѣсто обычнаго *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις* читали *ἔλαβες δόματα ἐν τοῖς ἀνθρώποις*, какъ въ переводѣ LXX, пс. 67, ст. 19). Такъ славянскіе списки 1-й и 4-й редакцій и печатныя Библии: Острожская 1581 г. и Московская 1663 г. Но списки 2-й и 3-й редакцій и Елизаветинская Библия читаютъ по нынѣшнему.

Еф. 5, 15 **БЛЮДЬТЕ ОУБѢ ОПАСНО КАКО ХОДИТЕ** (ἀκριβῶς чит. передъ словомъ *πῶς* Син., Ват. код., Ор., Злат., Дам.). Такъ всѣ славянскіе списки (кромѣ 3-й редакціи) и печатныя Библии: Острожская и Моск. 1663 г. Но въ 3-й редакціи и въ Елизавет. Библии по нынѣшнему.—Это—о *вариантахъ*.

Что касается особенностей *перевода*, то въ Евангеліи отъ Марка по спискамъ 1-й редакціи указано отличныхъ отъ нынѣшняго перевода 149 мѣстъ, при чемъ нерѣдко одно и то же мѣсто, слово, рѣченіе передаются въ различныхъ спискахъ разнообразно. Отдѣльно указываются:

а) переводъ нѣкоторыхъ чаще встрѣчающихся словъ. Такъ. *γραφή*, *γραφαί* переводятся словомъ **КНИГЫ**, *ὁ πλοῖον* **ИСКРЬНИИ**. *τίς* — **СТЕРЬ**, *ἄρα* — **ГОДИНА**.

б) древнія южно-славянскія слова, встрѣчающіяся въ отдѣльныхъ спискахъ: **БАЛНИ** — *ἰατρός* (нын. **врачъ**), **ДОХТОРЪ** —

¹⁾ Millii, J. Novum testamentum graecum, ed. secunda, Lipsiae, 1723.

προβεφάλαιον (нын. **КОЗГЛАВНИЦА**), *μῆσα* — *πιναξ* (нын. **КЛѢДО**), *ῥεσνота* — *ἀληθεία* (нын. **ИСТИНА**), *σφεγλο* — *κατ' ἰδίαν* (нын. **ОСОБѢ**).

в) оставленные безъ перевода чужія слова: *βλασφημία*, *γαζοφυλάκιον* (нын. **СОКРОВНИЦНОЕ ХРАНИЛИЩЕ**), *γναφεὺς* (нын. **ГѢЛАННИКЪ**), *δεκάπολις*, *ἔλαιον*, *κάμηλος*, *κεντύριων* (нын. **СОТНИКЪ**), *κρατίον τόπος* (нын. **ЛОБНОЕ МѢСТО**), *ὀλοκαύτωμα*, *παρασκευή*, *ραββουρί*, *σκηνή* (нын. **КРОКЪ**), *τρούβλιον* (нын. **СОЛІЛО**).

г) многія особенности словообразованія, на примѣръ: *ἰῦν* (нынѣ **ЧЛѢВЧЕСКІЙ**), *κοῦννα* (= **КОНЕЦЪ**), *μῦδρος* (= **ПРЕМЪДРОСТЬ**), *σλατι* (= **ПОГЫЛАТИ**), *ραζοῦμῶντες* (= **РАЗУМѢИТЕ**), *νεῦρστῆν* (= **НЕВѢРІЮ**), *ἰρсыε* (= **ЦАРСТВО**), *ἀκράμωξ* (= **АКРАМОВЪ**), *προπήνησεν* (= **РАСПЕШИИ**) и т. д.

д) многія особенности синтактическія и, наконецъ, древнія, вышедшія изъ употребленія, формы. Древній кирилло-меѳодіевскій переводъ Евангелія отличается вообще точностію, вѣрностію подлиннику и ясностію, при большей или меньшей свободѣ переложенія. При вообще дословной передачѣ подлинника соблюдаются однакожъ требованія славянскаго синтаксиса, что выражается различными способами, напр., черезъ иной, противъ нынѣшняго, распорядокъ словъ, болѣе соответствующій славянскому синтаксису и т. д. (что подробно указано въ нашемъ изслѣдованіи). Языкъ древняго кирилло-меѳодіевскаго перевода Евангелія—при необыкновенной стройности и благозвучности, отличается величественными, изящными, правильными и разнообразными формами. Эту стройность, разнообразіе и красоту рѣчи составляютъ полныя и усѣченныя формы, въ извѣстныхъ случаяхъ соблюдаемыя въ склоненіяхъ и спряженіяхъ, строго повсюду соблюдаемыя двойственныя числа, краткіе аористы, два неокончательныхъ наклоненія, простое и достигательное, дательный самостоятельный, мѣстный падежъ безъ предлога и нѣкоторые другіе, вышедшіе изъ употребленія, обороты и формы.

Въ посланіи къ Римл. указано въ нашемъ изслѣдованіи отличныхъ отъ нынѣшняго 60 мѣсть, въ 1 Кор. 63 мѣста, 2 Кор. 33, Гал. 17 и Еф. 19. Какъ и въ Евангеліи, *γραφή*, *γραφαί* переводятся словомъ **КНИГЫ** въ посланіяхъ къ Римл.,

1 Кор. и Гал.; *τις*—**кѣтеръ** Римл., 1 Кор. За тѣмъ въ посланіи къ Римл. *εὐχαριστῶ* переводится **хвалю** (такъ-же въ 1 Кор., 2 Кор. и Еф.); *θέλω*—**вѣлю** (и 1 Кор.); *λογίζομαι*—**принимается**, *πέπεισμαι*—**препнраюса**, *συγγενής*—**оужнка**, *φύσις*—**родъ** (такъ-же Гал. и Еф.). Въ 2 Кор. *συνιστάνειν* перев. **составлати**. Свободно переводятся: *εὐάρεστος*—**оужоженъин** Римл., 2 Кор. (**оужодънъин**), *εὐάρεστον*—**годъ** Еф., *μακροθυμία*—**търпѣльствіе**, **търпѣннѣ** Римл. (1 Кор. *μακροθυμεῖ*—**търпѣтъ**), 2 Кор., Гал. (**търпѣльнвѣстѣннѣ**), Еф.; *κόσμος*—**всь миръ** Римл., 1 и 2 Кор., Гал. и Еф.; *ὁλοθρευτός*—**гоубнтель** 1 Кор., *μὴ εὐσημιον λόγον*—**нерадоумна словеса** 1 Кор.; *εὐοδῶται*—**поспѣшнтъса**, *εὐπρόσδεκτος*—**прнѣтънъин** 2 Кор., *εὐφημία*—**хвалѣннѣ** 2 Кор. Оставлены безъ перевода: *ἀκροβυστία*, *ἀνάθεμα* Римл., *ἐπιστολή* Римл. и 2 Кор.; *εὐαγγέλιον* Римл., 1 и 2 Кор., Гал. и Еф.; *οἰκονόμος* Римл., *οἰκονομία* 1 Кор.; *ἀήρ* 1 Кор.; *ἀπόστολος* 1 и 2 Кор., Гал. и Еф.; *βραβεῖον*, *στάδιον* 1 Кор.; *ὑπόστασις* 2 Кор. (нын. **уасть**).—Особенности словообразованія и словосочиненія тѣже, что и въ первой редакціи славянскаго перевода Евангелія.

Любопытно отмѣтить, что нѣкоторыя неправильности текста Евангелія отъ Марка привзошли въ Елизаветинскую Библию отъ недостаточнаго вниманія справщиковъ къ древнеславянскому тексту или непониманія древнихъ формъ. Вотъ два примѣра.

Марк. 6, 22 Зогр. **і** **въшѣдъши дъштери ея.** Ἰродιῆδα (форма дат. самост., соотвѣтственно греч. род. самост.: *καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος*)—**реуе црѣ дъшци**. Такъ почти всѣ списки 1, 2, 3 и 4 редакцій и печатныя Библии: Острожская 1581 г. Московская 1663 г. Но Елизаветинская Библия по вынѣшнему: **и въшѣши дшѣръ толъ Ἰρωδιάды**—**реуе царѣ дѣвкѣцѣ**,—т. е. форма дат. самост. обращена въ прямую, въ противность требованіямъ славянскаго синтаксиса. Двѣ боснійскія рукописи четвероевангелія читаютъ: **дшти иродинна** (Никольское четвероевангеліе XIV в. и Болонское 1404 г.,—обѣ писаны боснійскимъ патареномъ Хвалемъ). Въ Константинопольскомъ четвероевангеліи 1383 г. читается: **дши тога ἰродιάды**.

Марк. 12, 10 Зогр. **камень ѿгоже неврѣдоу** ¹⁾ **сътвориша** (*ἀλεδομίμασαν*) **зидѣштен**. Такъ списки 1-й редакціи и Синайская глаголическая псалтырь XI в. ²⁾ **Неврѣдъ** — пренебреженіе (Словарь Востокова). Въ сербскомъ словарѣ В. Караджича **крѣдѣти** или **крѣдѣнѣти** значитъ быть достойнымъ, *werth sein, valere*; **крѣдѣан** — *würdig, dignus*; **крѣдѣноча** или **крѣдѣност** — *die Würdigkeit, d. Werth, dignitas, valor*. Слѣд. выраженіе **неврѣдоу сътвориша** значитъ оказали пренебреженіе, признали нецѣннымъ, ничего не стоящимъ, ни за что почли. Въ виду этого нынѣшній славянскій переводъ: **ѿгоже не въ радѣ сътвориша** не можетъ быть признанъ точнымъ. Нужно впрочемъ сказать, что выраженіе **неврѣдоу сътвориша** давно стало неудобовразумительнымъ для писцовъ и справщиковъ, какъ показываютъ разнообразныя замѣны этого выраженія въ славянскихъ спискахъ: **не трѣковаша**, **не потрѣковаша**, **неврѣгоша**, **ѿвѣргоша**, **в немѣждоу створиша**, **не въсхотѣша**. Отдѣльные списки 1-й редакціи, всѣ 4-й и печатныя Библии: Острожская 1581 г. и Московская 1663 г. читаютъ: **не въ радѣ**, Елизаветинская Библия: **не въ радѣ**.

Вторая редакція. Въ славянскихъ спискахъ Евангелія отъ Марка 2-й редакціи—вариантовъ, равно чуждыхъ какъ древнимъ спискамъ 1-й редакціи, такъ и нынѣшней печатной Библии, показано 70, отличій перевода 145. Что до вариантовъ, то вторая редакція слѣдуетъ греческимъ спискамъ константинопольской рецензіи, имѣющимся отъ IX-го и слѣдующихъ вѣковъ, нерѣдко также греческимъ чтеніямъ, встрѣчающимся у Теофилакта Болгарскаго (XI-го в.). Отдѣльно указываются:

а) характерный для 2-й редакціи переводъ чаще встрѣчающихся словъ: *ἀποστέλλειν* — **поустити, поустати, ἀφείσι** — **оставленіе, ἔθνος** — **страна, εἰσέρχεσθαι** — **въѣздити, ἐξέρχεσθαι** —

¹⁾ Въ изданіи Зографскаго Евангелія В. Ягичъ напечаталъ раздѣльно: **не врѣдоу**, но въ его же изданіи глаголическаго Маріинскаго Ев. XI в. напечатано слитно: **неврѣдоу**.

²⁾ Изд. L. Geitler: Psalterium glagolski spomenik manastira Sinai brda. Zagreb, 1883.

НЗЛАЗЪТН, θλίψις—ПЕЧАЛЬ, κληρονομία—ПРИУЧАСТІЕ, κληρονόμος—ПРИУЧАСТНИКЪ, μάρτυρ — ПОСЛОУХЪ, μαρτύριον — ПОСЛОУШЬСТВО, καταμαρτυρεῖν — ПОСЛОУШЬСТВОВАТИ, μὴ ψευδομαρτυρήρης — НЕ ЛЪЖАПОСЛОУШЬСТВОУИ, ησθεύειν — АЛЪБАТИ, ηστέια—АЛЪКАНИЕ, σπέρμα—ПЛЕМА, συζητεῖν — СЪВЪПРАШАТИСА, συναγωγή—СЪБОРЪ, συνέδριον—СЪБОРЪ, СЪБОРИЩЕ, οὐαί—ЛЮТЬ, διὰ — ДЪЛА, ἔνεκεν — ДЪЛА, εἰ μὴ — НЪ ТЪКМО, НЪ ТЪУНЮ, ὡς—АКЪ.

б) переводъ многихъ чужихъ словъ, оставленныхъ безъ славянскои передачи и въ древнихъ спискахъ 1-й редакціи и въ нынѣшнемъ печатномъ текстѣ: ἀλάβαστρος—СТЪКАЛНИЦА, ἀρῆν — ПРАВО, ἀρχιερέυς—СТАРШИННА ЖРЬЮСЬКЪ, ἀρχιδυναύγωγος—СТАРШИННА СЪБОРЬСЬКЪ, ἀρώματα — ВОНА, ἀφειδρών—ПРОХОДЪ, γεέννα—ЕЗЕРО ГОРАЩЕ, ΕΖΕΡΟ ΩΓΝΗΝΟ, ἐλαίον—МАСЛО ДРЕВАННОЕ, ἐσφυρισμένον οἶνον—ОЦЪТАНО ВИННО, ἰουδαία — ЖИДОВЬСКАЯ, ἰουδαῖος — ЖИДОВНИЪ, ὁ τῆς Ἰουδαία, ὁ τῶν Ἰουδαίων—ЖИДОВЬСЬКЪ, κῆρσος — ДАНЬ, κρανίου τόπος — ЛОБНОЕ МѢСТО, γλαβηνοῖε, λέπτον — МЪДЪНИЦА, νόσθος πιστικῆ — НАРДЪ ВЪРЬНЪ, ραββί — ОУУНТЕЛЬ, βλεπουλάτωρ—ВОНИЪ, οὐσκατελ, τέκτων—ДРЕВОДЪЛА.

в) послѣдовательно проходящія чрезъ все Евангеліе особенности словообразованія, напр.: οἱ γραμματεῖς — КНИГЪУННА, ἐπὶ τὸ τελόνιον — ВЪ МЪТАРНИЦИ, ὁ θυμῖος—ЖЕНАНСА, ὄπου—НДЕ, ἐπιθυμία—ПОХОТЪНИИ, ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον — НА ВЪЗГЛАКНИ, ὀπισθεν — СЪЗАЖДА, μόνον — ТЪУНЮ, ἔκστασις — ОУЖАСТЬ, ἡ ἀπιστία—НЕВѢРОВАНИЕ, ποιμήν—ПАСТОУХЪ, ὁ καχολογῶν—НЖЕ СЛОВЕСИТЬ ЗЪЛЪ, ποτηρία — ЛОУКОВАННИЕ, εἰς τὴν ζωὴν — ВЪ ЖИТІЕ, ἀδύνατον—НЕМОЩНО, ἐκατονταπλασίονα—СЪТНЖДЪ, ἔσχατον — ПОСАЖДЕ, ὁ κύριος — ГОСПОДИНЪ, ἀπὸ τῆς συκῆς — ОТЪ СМОКЪВЕ, ἡ ἀλώεῖα—НЗГЫБЪЛЪ, κατεφίλησεν—ЛОБЪЗА, δὶς, τρίς—ДВАШДЪ, ТРИШДЪ, οὐκ ἐπίστευσαν—НЕ ВѢРОВАША, ὁ δὲ ἀπιστήσας—А НЖЕ НЕ ВѢРΟΥЕТЪ И Т. Д.

г) Что касается до словосочиненія, то въ древнихъ спискахъ второй редакціи удерживаются еще древнія формы и обороты, напр., двойственное число, дательный самостоятельный, неспредѣленное достигательное, мѣстный падежъ безъ предлога и т. д. Слѣдуетъ отмѣтить употребленіе въ

основномъ спискѣ второй редакціи—въ Метиславовомъ Евангелии нѣкоторыхъ частицъ—варѣчій и союзовъ, напр. а в. м. н, же: Марк. 4, 7—8 а другою паде въ тырнин. а другою паде на земли добры. 13, 31—32 а словеса моя не мнмондѣть. а о дѣи томъ н о хасъ никтоже не вѣсть; тн в. м. н: 4, 29 тн югда придасть плодъ дѣиѣ поуститъ српъ. 6, 38 н разоумѣвшѣ глѣша. ѿ хлѣбъ. тн двѣ рыбы; то въ вопросительной формѣ: 4, 13 то како вы еса притѣа разоумѣете,—и въ положительной рѣчи: 7, 13 фарисен бо н всн жидове аще не оумывають гърстию роукоу. то не вѣдаты; оуто: 4, 21 еда приходнтъ свѣтлѣнникъ да подъ сподѣмъ положенъ боудеть или подъ одрѣмъ. а не на свѣтлѣ оуто вѣзложитса.

д) Отмѣтимъ еще верѣдко встрѣчающіеся въ Метиславовомъ и другихъ спискахъ второй редакціи примѣры двойного перевода (древняго и новаго) греческихъ словъ: Марк. 1, 21 н дѣиѣ въ соуботы вѣшьдѣ н вѣлѣзъ въ съборъ (*εἰσελθών*). 6, 21 югда нродъ ѣжствоу своимъ кеуерю обѣдъ творааше (*δειπνор*). 14, 32 н придоша ко всѣ градъ (*εἰς χωρίον*). 15, 45 ѿ сотинка кентирнома и т. д. Случай эти важны въ томъ отношеніи, что воочію показываютъ, какъ создавалась новая редакція евангельскаго текста на основаніи древней, болѣе или менѣе первоначальной.

Въ посланіи къ Римлянамъ по спискамъ 2-й редакціи вариантовъ 40 и отличій перевода 69, въ посланіи къ 1 Кор.—24 варианта и 53 отличія перевода, 2 Кор.—19 и 32, Гал. 7 и 9, Еф. 19 и 13. Что до вариантовъ, то, какъ и въ Евангелии, эта редакція слѣдуетъ спискамъ константинопольской рецензій IX-го и слѣдующихъ вѣковъ, иногда толкованіямъ Экуменія и Теофилакта.

Укажемъ а) переводъ нѣкоторыхъ чаще встрѣчающихся словъ въ первыхъ пяти посланіяхъ ап. Павла: *δικαίωω*—оправляю, *δικαίωμα*, *δικαίωσις*—оправленіе, *δίκαιος*—правдивымъ, *εἰδωλον*—кумиръ, *ἔθνος*—страна, *ἐλπίς*—надежа, *ἐπιτίθειν*—надеятса, *ἐπιθυμία*—помышленіе, помыслъ, *ἐπιθυμεῖν*—помыслити, *θύσια*—трека, *θύσιαστήριον*—требникъ, *θύειν*—требы кладти, *κληρονόμος*—прнхастыникъ, *κληρονομεῖν*—прнхаститса, *οἰκοδομή*—суграженіе, *οἰκοδομεῖν*—сугражляю, *οἰκονομία*—

СТРОН, ΟΥΣΤΡΟΝ, πᾶς — ВЪСЬ, περισεύειν — НЗЪОБНОВОАТИ, περισεία —
 НЗЪОБНЛЪЕ, ὑποτάσσειν — ПОВНИНЪТИ, συμφέρει — СТРОНТЬСА, πέρημα —
 ПЛЕМА, φρονεῖν — МЫСАНТИ, σмышлати, φρόνημα — СЪМЫШАЛЕНЪЕ,
 СМЫСЛЪ, φύσις — ВЕЩЬ, φυσικός, ὁ ἐκ φύσεως — ВЕЩЬНЫН, ὁ κατὰ
 φύσιν — НЖЕ ПО ВЕЩИ, παρὰ φύσιν — ΥΡΕЗЪ ВЕЩЬ, διὰ, ὑπὲρ, ἔνε-
 κεν, χάριν — ДЪЛА, ὅτι, διότι — НМЪЖЕ, ἐπειδὴ, εἶπερ, ἐφ' ἴσον μὲν —
 ЕЛМАЖЕ, ὡς, ὡσεὶ, ὡσπερεὶ, καθάπερ — АКЪ, ἰκανός — ПОСТНЖЪНЫН.

б) славянскую передачу чужихъ словъ, оставленныхъ безъ
 перевода и въ спискахъ 1-й редакціи и въ нынѣшнемъ пе-
 чатномъ текстѣ: ἀνάθεμα — ПРОКАЛЪТЪ, αἵρεσις — НСКАЗА ВЪРНА,
 ἀρχιτέκτων — ДРЕВОДЪЛА, βελίαι — СҮПОСТАТЬ, εἶδωλον — КҮМНРЪ,
 ἰουδαῖος — ЖИДОВИНЪ, ἰουδαΐζειν — ЖИТИ ЖИДОВЬСКИ, ταῖς ἐκκλη-
 σίαις τῆς Ἰουδαίας — ЦРҲКВАМЪ ЖИДОВЬСКАМЪ, εἰς τὴν Ἰουδαίαν —
 ВЪ ЖИДОВЬСКҮЮ, κύμβαλον — КРУГЪ МЪДАНЪ, στοιχεῖον — СЪСТАВЪ,
 φαλμός, — ПЪТЬЕ.

в) послѣдовательно проходящія чрезъ все посланія осо-
 бенности словообразованія и словосочиненія, напр. въ посл.
 къ Римл. ἀκοή — СЛЫШАНИЕ, ἀμεταμέλητος — БЕЗЪ РАСКАЖИНИ,
 ἀναλόγητος — БЕЗЪ ОТВѢТА, ἀνυπόκροτος — БЕЗЪ ЛИЦЕМЪРНИ,
 ἀντιμισθία — МЪЗДА, ἀποδίδωμι — ДАЮ, ἀσέβεια, ἀτιμία — ВЕЩЕСТЬЕ,
 καθὼς γέγραπται — ИКОЖЕ ПИШЕТЪ, ἐλαγγελία — ОБЪЩАННЕ, ζωή —
 ЖИЗНЬ, житие, κοινωνία — ОБЪЩИНА, λατρεία — СЛУЖЬБА, συνεί-
 δησις — СВѢДѢННЕ, σωτηρία — СПЪСЪ, τέλος — КОНЕЦЪ, χάρισμα —
 ДАРЪ, χρηματισμός — ДВѢТЬ, χρηστότης, τὸ χρηστόν — БЛ҃ГОТА, БЛ҃ГО.
 Греческія прилагательныя средняго рода съ членомъ пере-
 водятся существительнымъ: τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ — РАЗУМѢННЕ
 Б҃ІЕ, τὸ κακόν — ЗЛО, τὰ χρυστά — ТАННЫ. Греческое неопредѣ-
 ленное съ εἰς τὸ передается послѣдовательно неопредѣлен-
 нымъ же съ прибавленіемъ частицы ИКОЖЕ, напр. ИКОЖЕ БЫ-
 ТИ НМЪ БЕЗЪ ОТВѢТА.

Третья редакція. Въ Евангеліи отъ Марка по Чудовской,
 усвояемой, по преданію, святителю Алексію, рукописи Но-
 ваго Завѣта много такихъ особенностей текста, которыя не
 встрѣчаются ни въ предшествующихъ спискахъ обѣихъ ре-
 дакцій, ни въ нынѣшней печатной Библии, и такимъ обра-
 зомъ принадлежатъ только ей, составляя собственный или

личный ея характеръ. Такихъ особенностей показано въ нашемъ изслѣдованіи вариантовъ 76 мѣстъ и отличій перевода 151. Что касается греческаго текста, то переводъ Евангелія Марка слѣдуетъ позднимъ константинопольскимъ спискамъ. Кромѣ того, по инымъ греческимъ чтеніямъ, а также по подбору словъ и выраженій, эта третья редакція совпадаетъ съ славянскимъ переводомъ толкованій блаж. Феофилакта болгарскаго на Евангеліе по сохранившимся, довольно позднимъ, правда, спискамъ онаго. Укажемъ характерныя для этой редакціи случаи перевода отдѣльных, чаще встрѣчающихся словъ, особенностей словосочиненія и примѣры крайней буквальности перевода: ἀκολουθεῖν перев. послѣдовати, ἄλλος—инзгн, κατ' ἰδίαν—осовъ, τὸ ἱερόν—сѣнище, μέρος—часть, πρῶτος—первзгн, πρῶτον—первѣе, οὐδεις—ни єдн̄, οὕτως—сщє. Ὁ съ предлогомъ перев. соущи вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ славянскимъ предлогомъ: Марк. 3, 21 οἱ παρ' αὐτοῦ — соущи оу него; 3, 22 οἱ ἀπὸ Ἱερουσόλων — соущи ѿ ієрл̄ма; 4, 10 οἱ περὶ αὐτὸν — соущи о нѣ; εἰ μὴ — развѣ, ἢ—ли, διατί — что р̄а, εἶτα—тл̄. Греческое неопредѣленное съ предл. ἐν τῷ передается неопредѣленнымъ или изъявительнымъ съ приб. внѣг̄: Марк. 2, 15 ἐν τῷ κατακεῖσθαι αὐτὸν—внѣг̄ възлєжати єму; 4, 4 ἐν τῷ βλεῖπειν—внѣг̄ сѣшє. Отличительная черта третьей редакціи—крайняя буквальность, буквальная близость къ греческому тексту выражается различными способами. Такъ, удерживается греческая конструкція и въ такихъ случаяхъ, гдѣ и древніе списки и нынѣшній печатный текстъ отъ нея отступаютъ, по требованію славянскаго синтаксиса: Марк. 1, 45 так̄ не єще єму мощи гвѣ в гр̄а внѣти (ὥστε μηκέτι αὐτὸν δευραοθαι φανερώς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν). Наблюдается полное соотвѣтствіе греческому подлиннику въ передачѣ грамматическихъ формъ,—греческое настоящее время передается славянскимъ настоящимъ же (вмѣсто прошедшаго, какъ въ древнихъ спискахъ и нынѣшнемъ славянскомъ такстѣ: λέγει, λέγουσιν перев. глѣ, глѹ (вм. гл̄а или рєчє, гл̄ша),—и такъ по отношенію и къ другимъ глаголамъ. Наблюдается совершенная точность въ передачѣ греческихъ предлоговъ, какъ въ именахъ, такъ и въ сложеніи ихъ съ глаголами; переводится греческій членъ мѣстоимѣніемъ иже: οἵτινες—ѣ нѣци,

ὅστις — ѣ кто; соотвѣтственно греческому подлиннику не употребляется двойное отрицаніе и т. д. Чужія слова, оставленныя безъ перевода въ древнихъ спискахъ первой югославянской редакціи, не переводятся и въ третьей редакціи. Но, кромѣ того, здѣсь оставлены безъ перевода такія слова, которыя переведены и въ древнихъ спискахъ и нынѣшнемъ печатномъ текстѣ, а именно: *δηνάριον, ἡγεμῶν, καταπέτασμα, παρασκευή, πορφύρα, συνάλεως (κόχκος)*. Любопытна и самая передача греческихъ словъ, буквальная даже до передачи греческихъ удареній, окончаній и самыхъ начертаній: *εμίни, вартимέος, кодрантис, гамлэос, на голгоѳан (ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν)*. Оставлены греческія начертанія, — *αι: варѳолоμαиа; οι: фарисѳои; ου: σαδδουкаιοι; υ: порфѳору, куринέα; ω: претѳор*.

Въ посланіи къ Римл. вариантовъ показано 3 случая по позднимъ греческимъ спискамъ, и отличій перевода 22, 1 Кор.—2 и 32, 2 Кор.—27 отличій перевода, Гал. 16 и Еф. 17.

Укажемъ нѣкоторые примѣры буквальной близости перевода къ греческому тексту. Въ посл. къ Римл. *ἡ χριστολογία* перев. *христословескѣ, εὐχαριστῶν*—блгодарю, *μακροθυμία*—долготерпѣнїе, *ἡ νύξ προέκοψεν*—ночь прооупсѣ, *ὁ ἐπιπέρων*—нже наносѣ (3, 5). Греч. неопредѣленное съ *εἰς τὸ* передается неопредѣленнымъ славянскимъ съ приб.: *къже, въ еже*.

Строго удерживается греческая конструкция во всѣхъ пяти посланіяхъ ап. Павла, въ ущербъ требованіямъ славянскаго синтаксиса. Собственныя имена иногда остаются съ греческими окончаніями: *израимитисъ, лукїосъ, тертїосъ, гаїосъ*. Въ 1-мъ посл. къ Кор. *συνεργοί*—сдѣланици (и во 2 Кор.). *ἐθνηριονιάχισα*—звѣрокоторахсѣ, *προπέμψητε*—препоселете (и во 2 Кор.). Непереведенное греч.: *δαιμονίοις*) жроуѣ а не вѣи. Въ 2-мъ посл. къ Кор. *φιλοτιμούμεθα*—любочествоуемѣ, *διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας*—злослутуемѣ и блѣгослутуемѣ, *χειροτονηθεῖς*—роукоположенѣ, *προβαπελήρωσαν*—приннаполниша и т. д. Оставлены безъ перевода: *εἰκῶν, διάκονος, διακονία, κανὼν*. Въ посл. къ Гал. *παιδαγωγός* перев. *дѣтководецъ, προέκοπτον*—прооупсѣваѣ, *ἀληθεύων*—истиннствоуѣа. Безъ перевода оставлены: *οἰχοόμος, στείρα, ἀβέλγεια, γράμματα*. Въ посл. къ Еф. *ἀνεχόμενοι*—

всприемлюще, *περιφερόμενοι*—преносими, *χρηστοί*—мастити и т. д. Оставлены без перевода: *προβφορά*, *εὐτραπέλια*.

Четвертая редакция. Въ спискахъ этой редакціи немного характерныхъ личныхъ отличій отъ нынѣшняго печатнаго текста, т. е. такихъ, которыя бы не встрѣчались въ предшествующихъ спискахъ первыхъ трехъ редакцій. Такъ, для Евангелія отъ Марка показано вариантовъ 14 случаевъ и отличій перевода 31, да и то эти отличія свойственны большею частію Константинопольскому четвероевангелію 1383 г. и совершенно точной его копіи, только болѣе исправной, Никоновскому академическому списку XVI в., а Библия 1499 г. и другіе списки Евангелія XV—XVI в. имѣютъ чтенія, принятія въ нынѣшній печатный текстъ. Древніе варианты и переводъ въ этихъ спискахъ изрѣдка еще удерживаются,—по большей же части древнія чтенія въ нихъ исправлены и въ такомъ видѣ приняты въ нынѣшнюю печатную Библию, такъ что списки Евангелія (и Апостола) этой редакціи составляютъ какъ бы переходъ отъ древняго перевода къ нынѣшнему, современному. Они были положены въ основаніе и при Острожскомъ изданіи Библии 1581 года.—Въ посланіи къ Римл. показано только 17 случаевъ отличнаго отъ нынѣшней Библии перевода, въ 1 Кор.—10 случаевъ, 2 Кор.—7, Гал. 4 и Еф. 6 случаевъ.

Изданіе рукописной древне-славянской Библии со всѣмъ разнообразіемъ ея вариантовъ и разночтеній откроетъ, безъ сомнѣнія, многое такое, что получить надлежащее значеніе при будущемъ пересмотрѣ славянскаго библейскаго текста. Оно откроетъ, на примѣръ, что славянскіе списки Новозавѣтныхъ книгъ совсѣмъ не знаютъ нѣкоторыхъ нынѣшнихъ чтеній, ведущихъ свое начало не далѣе, какъ отъ Острожской Библии 1581 г. Вотъ нѣсколько подобныхъ случаевъ.

Римл. 11, 7 *Христиноп. а проуи окаменѣшаса* (*ἐπωρώθησαν*). Такъ всѣ славянскіе списки Апостола. Подобно и Марк. 3, 5 въ Зографскомъ глаголическомъ XI в. и во всѣхъ спискахъ Евангелія, какъ и въ печатныхъ Библияхъ читается: **скръба о окаменѣнні сръдѣца ихъ**,—*ἐν τῇ πωρώσει τῆς καρδίας*. Печатныя Библии: Острожская 1581 г., Московская 1663 г. и Елизаветинская имѣютъ Римл. 11, 7 по нынѣшнему: **прочи же ослѣпнѣшаса**. У Тишендорфа показанъ вар. *ἐπρωώ-*

ἤσαν. *Exsacati sunt* чит. въ древне-итал. перев., въ Вульгатѣ, въ арм. перев. и у Оригена.

1 Кор. 4, 16 **ПОДОБНИ МИ БЫВАНТЕ** (*ἴκοιτε ἄρα Χριστῷ* опущ.). Такъ всё славянскіе списки. И въ древнихъ греческихъ кодексахъ не читаются слова: *καθὼς ἐγὼ Χριστοῦ*. Острожская Библия 1581 г. прибавляетъ: **ἴκοιτε ἄρα Χρ̄̄**, Московская 1663 г. заключаетъ эти слова въ скобки и дѣлаетъ замѣтку на полѣ: „что ко горѡкаѹ **сегω кз гр̄̄ нѣ**“, Елизаветинская помѣщаетъ безъ оговорки.—Шольцъ ¹⁾ и Тишендорфъ указываютъ прибавленіе соответствующихъ греческихъ словъ въ вариантахъ, по нѣкоторымъ позднимъ греческимъ спискамъ и по толкованію Златоуста. Вѣроятно, это прибавленіе заимствовано изъ 11, 1.

1 Кор. 6, 17 **А ПРИЛѢПЛИСЯ ГѢИ ЕДИНЪ ДХЪ ЕСТЬ** (*сз Гдѣмз* опущ.). Такъ всё славянскіе списки. Греч. *ἐν πνεύμα ἕστιν*. Острожская, Московская 1663 г. и Елизаветинская Библии прибавили, вѣроятно, для ясности мысли: **сз гдѣз**.

1 Кор. 7, 21 **НЪ АЩЕ МОЖЕШИ СВОБОДЪ БЫТИ ПЛУЕ ДѢЛАН** (*μᾶλλον χρῆσαι*). Такъ всё славянскіе списки. Чтеніе печатныхъ Библий: Острожской 1581 г., Московской 1663 г. и Елизаветинской—**КОЛЬШИ ПОРАКОТН СЕБЕ**—основывается на толкованіи Златоуста: *μᾶλλον χρῆσαι—τοὺτ' ἔστι μᾶλλον δοῦλεν*.

Еф. 4, 29 **НЪ КАЖЕ БЛГО ВЪ СЪЗДАНЫЕ ТРЪКОВАННЮ** (*πρὸς οἰκονομίην τῆς χρείας*, вм. *τῆς πίστεως*, чит. въ Син., Ал., Ват. и во многихъ древнихъ греческихъ кодексахъ). Такъ всё славянскіе списки, но печатныя Библии, начиная съ Острожской 1581 года, имѣютъ по нынѣшнему: **КЗ СЪЗДАНІЮ КЪРЫ**.

¹⁾ Scholz, J. Novum Testamentum graece. Vol. II. Lipsiae, 1836.

Въ заключеніе приведемъ для образца нѣсколько типичныхъ.

Первая редакція.

А. Толков. Апостоль 1220 г.

Римл. 2, 14. Югда ко изыци. не нмоуще закона. родымъ законъ творать. си закона не нмѣше. себѣ соуть законъ.

— 13, 1. Всака дѣла вѣкамъ превладоуѣрнимъ да покиннѣють. сѣ. нѣсть ко вѣдуство аще не ѿ бѣ. соущамъ клѣуственѣ отъ бѣ оуцннены соуть.

— 15, 20. ѿ тако оубо про-страно бѣговѣстити. не ѿдеже ѿменовасѣ хѣ. да не на уожемъ ѿснованнѣ съзидю.

— 15, 22. тѣмъже ѿ потреба ми бѣ многа прити бѣ вамъ.

1 Кор. 6. 12. Все ми лѣтъ ѣсть. нѣ не все на пользоу. все ми лѣтъ ѣсть. нѣ не азъ ѿбладнѣ коудѣ отъ кого.

— 7, 35. Се же на пользоу вашю всемъ гѣю. не да ѿвѣдѣр-жннцю вамъ възложю. нѣ [кѣ] бѣѣобразноу [н] неѣстоу-пноу гѣн безмѣлвнѣно.

2 Кор. 1. 24. не ѣко оусто-нмъ вашей вѣрѣ. нѣ ѣко по-спѣшьннцн ѣсмъ вашей радости. вѣрою ко стоите.

— 10, 10. ѣко ѣпистолнѣ соуть

Вторая редакція.

Б. Толст. Апост. XIV в.

Югда ко страны не нмѣшамъ закона вещью законъ творать. снн закона не нмѣше. самн себе сѣть законъ.

Врѣмѣ всѣ дѣла властелемъ вѣшьннмъ. да сѣ повннѣть. нѣ ко властелнна аще не ѿ бѣ. сѣ-щнн же властелн ѿ бѣ сѣть оуцннѣ.

Такоже утѣно любашю. бѣѣ-вѣстити. не ѿдеже ѿменовасѣ хѣ. да не на уожемъ ѿснованнѣ съзидю.

Тѣмъже ѿ ставлахѣса мно-зѣмъ прити бѣ вамъ.

Врѣмѣ все ми лѣтъ ѣсть. но не все сѣ стронть. все ми достонть. нѣ не азъ ѿбладомъ коудѣ ѿ кого.

Се же на стронноѣ вамъ. сѣ-мѣмъ гѣю. [да] не тенето снло вамъ възложю. но на бѣѣѣ-разноѣ ѿ неѣстѣпноѣ гѣн кес трѣда.

не ѣко сѣвладѣемъ вашю вѣрою. но помощннцн ѣсмъ вашей радости. вѣрою ко стоите.

ѣко тѣжкы ѿ крѣпѣкы пѣ-

пробныхъ стиховъ изъ первыхъ пяти посланій ап. Павла.

Третья редакція.

В. Чуд. рукоп. Нов. Зав. XIV в.

Вѣда бо ꙗзыци закона не
имощни. рѣдомъ законнаѧ тво-
рѣ. ти закона не имоще. сами
себѣ соудъ законъ.

Всѧка душа. власти предержа-
щимъ да повинуеться. не во юсть
власть аще не ѿ бѧ. соущаѧ же
власти ѿ бѧ оучинени соудъ.

Такоже любочѣтноѧ блѣговѣстити
не идѣже именовася хрѣ. да не на
чужѣ основѧи зиждо.

Тѣмъ и троужахса много при-
ти к вѣ.

Все ми лѣтъ юсть. но не все
ползуюѣ. все ми лѣтъ юсть. но
не азъ овладанъ будуу ѿ когѣ.

Се же вамъ самѣмъ к полез-
нымъ глѣю. не да силѣ вамъ на-
ложю. но на блѣодвразноѧ. и блѣо-
сѣданноѧ гвѣи не ѡтѣроженно.

не ꙗко гдѣоуемъ вашей вѣрѣ.
но сѣблници есмъ блѣти вашей.
вѣрою во стоитѣ.

ꙗко оубо епѣстоли сѣ тѣжкѣи

Четвертая редакція.

Г. Библия 1499 г.

Вѣда бо ꙗзыци не имашен
законъ естествомъ законнаѧ тво-
рѣ. сѣи закона не имаше, себѣ
соудъ законъ.

Всѧка душа, владыкѣ превла-
дыцѣ да покнидетеса. нѣ ко
блѣчетво аще не ѿ бѧ. сѣщана
же блѣчетва, ѿ бѧ оучинена
еѣ.

сѣце же любочѣтенъ блѣо-
кѣстити, не идеже именовася
хрѣ. да не на чѣужемъ осно-
ва ии зиждѣ.

тѣмъ же и понѣжахса мноуо
прѣити к вѣ.

Всѧ ми лѣ соудъ. нѣ не всѧ
на ползѣ. всѧ ми лѣ соудъ, нѣ
не азъ ѡвладанъ еѣдѣ ѿ
кого.

Сѣ же къ ползѣ камъ самѣ
глѣа. не да силѣ къ наложѣ. нѣ
къ блѣошвразию и блѣопрѣстѣ-
паню гвѣи безъмолвно.

не ꙗко ѡвладаемъ кѣрѣ къ-
шен, нѣ ꙗко поспѣшници есмъ
радѣсти вашѣи. вѣрою ко стѣи
тѣ.

ꙗко оубо посланѣя рѣче. тѣж-

Первая редакція.

А. Толков. Апостоль 1220 г.

тажыкы и крѣпкы. и пришь-
ственнѣ тѣла немощно. и слово
[не] оуинуужено.

— 12, 4. ꙗко въсхыщенъ бѣ
на рай. и слыша неинздруеень-
ныѣ глѣы. и хъже не леть ѣсть
улѣкоу глѣти.

Гал. 1, 14. и преспѣвахъ въ
жидовьственнѣ пауче многоу прамъ
мои хъ въ родѣ моёмъ.

— 3, 24. тѣмъже законъ пѣ-
стоуныннѣ намъ бысть въ хъ
іса. да ѿ вѣры ѡправднмса.

— 5, 12. не да и да съдѣр-
гнуотса развѣщающѣи вы.

Еф. 2, 3. и бѣхомъ родъмъ
чада гнѣвоу ꙗко и проуни.

— 4, 3. тѣщащеса блюсти
ѣдиненнѣ дѣа въ съвоузе мироу.
(Текстъ Толковаго Апостола 1220 г.
оканчивается на 4-мъ стихѣ 4-й гла-
вы посланія къ Ефесянамъ).

Христинопольскій Апост. XII в.

— 4, 8. тѣмъже глѣть. въшьдъ
на вѣсотоу. пѣвилъ ѣси пѣнѣ.
примѣлъ ѣси даиннѣ въ улѣцѣхъ.

— 5, 15. блюдетѣ оубо опасно
како ходите. не ꙗко немощдрн.
нѣ ꙗко премощдрн.

Вторая редакція.

Б. Толст. Апост. XIV в.

ценныя книги. пришествіе тѣла.
немощно. и слово оухоуже-
но.

ꙗко въсхыщена бывѣша въ
породоу. и слыша неинзглаголе-
маю словеса. и хъже не достоинно
ѣсть улѣку глѣти.

и преспѣвахъ въ жидовьствѣ.
пауче мнозѣхъ сверстникъ мои хъ.
въ родѣ моёмъ.

Тѣмъже законъ казатель намъ
бѣ ѿ хѣ. да ѿ вѣры ѡправленн
будемъ.

Оубо да ѡстанутса развѣ-
щевашіи васъ.

и бѣхомъ чада гнѣву вещью.
ѣкы проуни.

тѣщащеса сънабѣтн съвоку-
пленнѣ дѣа. въ съвѣзе мира.

Тѣмъже глѣть. въшьдѣ на вы-
соту. плани плани. и дасть дам-
ниѣ улѣкомъ.

Блюдетѣса оу истовое како
ходити . . . Не ꙗкы немощдрн. но
ѣкы премощдрн.

Третья редакція.

В. Чуд. рукоп. Нов. Зав. XIV в.
и крѣпка. пришествіе же телеси
немоцино. а слово оуничжено.

іако всхущенъ в рай. и слыша
глы неизреченна. иуже не лѣтъ
члвкоу глати.

и прооупѣва во іудѣиствѣ па
многѣ совзрѣстникъ в родѣ моѣ.

іакоже закѣ дѣтвѣдецъ нѣ бѣ
во хѣ да ѿ вѣрзи оуправдани
боудѣ.

да ѿсѣкоутса раскалающій вѣ.

и вѣхѣ чада родѣ гитвоу іако
и прочій.

тѣшесѣ блюсти єдинѣю дѣа.
в сооузѣ мирнѣ.

Тѣмъ глѣ. вше[лз еси] на
вкисоту. плѣннѣз плѣ. и дѣсть
даіаіа члвкомъ.

Блюдѣте оу како оупасно ходи-
те. не іако немѣри. но іако
мѣри.

Четвертая редакція.

Г. Библия 1499 г.

ка и крѣпка. а пришествіе
тѣла, немощно. и слово уни-
чижено.

іако всхущенъ бѣ в рай. и
слыша неизгланна глы, иуже
не лѣтъ ѣ члвкѣ глати.

и преслѣваѣ къ жидѣсткѣ.
паче многѣ свѣрѣстникъ моѣ
к родѣ моѣ.

тѣмже законъ, прѣстѣнъ нѣ
бѣ ѿ хѣ. да ѿ вѣрзи оуправ-
дансѣ.

не да и сѣзрѣгнѣтса раз-
вѣщавающен бѣ.

и вѣхѣмъ чада іесткѣ гнѣвѣ.
іакоже и прочіи.

тѣшесѣ блюсти єдиненіе
дѣа къ содѣтѣ мѣра.

тѣмже глѣтъ. вкзвшелъ єси
на висотѣ. плѣннѣз єси плѣнъ.
и пріалъ єси дааніа къ члвчѣхъ.
блюдѣте вѣдѣ оупасно како
ходите. не іако немѣри. но
іако премѣри.

Г. Воскресенскій.

Изъ англійской церковной жизни XVI вѣка.

(Посѣщенія епископами своихъ епархій.)

При изученіи матеріаловъ, относящихся къ исторіи религіозной реформаціи въ Англии XVI вѣка, изслѣдователь встрѣчаетъ не мало документовъ, которые носятъ заглавія: „пункты для опроса въ Кантербурійской епархіи при обычной визитаціи Преосвященнѣйшаго въ Бозѣ отца Маттея, изволеніемъ Божиимъ архіепископа Кантербурійскаго, Примаса всея Англии и Митрополита“, или „пункты для опроса при визитаціи въ епархіи Батской и Уэльской“, „пункты для опроса при визитаціи въ епархіи Чичестерской“, „пункты для опроса церковныхъ старостъ и присяжныхъ прихожанъ при обычной визитаціи въ епархіи Сарумской (Салисбурійской)“¹⁾ и тпд. Эти документы, относящіеся къ такъ называемымъ визитаціямъ, т. е. къ архіерейскимъ объѣздамъ или посѣщеніямъ ввѣренныхъ имъ епархій, сами по себѣ, имѣютъ немалый интересъ, такъ какъ даютъ подробную картину внутренней англійской церковной жизни того времени со

1) „Articles to be enquired of within the diocese of Canterbury, in the ordinarie visitation of the moste reverende father in God Matthew, by the providence of God archebysshop of Canterbury, primate of all Englande and metropolitane“, „Articles to be enquired of in the visitation ...within the diocese of Bath and Wells“, „Articles to be enquired upon in the visitation of the diocese of Chichester“, „Articles to be enquired of by the churchwardens and sworne men in the ordinary visitation ...within the diocese of Sarum“... Эти и другіе такого-же рода документы можно видѣть въ сборникахъ: Wilkins. Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Londini 1737. и Cardwell. Documentary annals of the reformed church of England. Oxford 1844.—

всѣми ея свѣтлыми и темными сторонами. Вмѣстѣ съ тѣмъ, знакомство съ этими документами, намъ думается, можетъ имѣть и нѣкоторое современное значеніе, когда съ такимъ живымъ и напряженнымъ интересомъ возбуждаются и обсуждаются вопросы относительно желаемаго оживленія нашей русской церковной жизни.—

Согласно идеалу, начертанному Самимъ Христомъ-Спасителемъ, добрый христіанскій пастырь такъ близокъ съ своимъ словеснымъ стадомъ, что *„своя овцы глашаетъ по имени“* ... *„и овцы по немъ идутъ, яко въдятъ гласъ его“*. *„Азъ... знаю моя, говорить Онъ, и знаютъ мя моя“* (Іоан. X, 3, 4, 14). Чтобы по возможности приближаться къ этому высокому идеалу, христіанская древность установила обычай, по которому каждый епископъ признавалъ одною изъ существенныхъ пастырскихъ обязанностей совершать объѣздъ своей епархіи, чтобы, путемъ личнаго наблюденія и непосредственныхъ сношеній съ паствою, ближе знакомиться съ нею, вникать въ ея духовныя нужды, наставлять ее и руководить ею въ дѣлѣ спасенія. Сохранились историческія свидѣтельства объ особенной ревности въ исполненіи этой пастырской обязанности древне-христіанскими святителями, какъ Св. Василій Великій и блаж. Августинъ ¹⁾.—

Въ каноническихъ правилахъ мы не находимъ такихъ постановленій, которыя прямо предписывали бы епископамъ посѣщать свои епархіи и давали бы относительно этихъ посѣщеній какія-либо руководственныя указанія. Только въ 63 правилѣ Карфагенскаго собора, со ссылкой на раннѣйшее опредѣленіе собора Иппонскаго, имѣется упоминаніе о томъ, что *„подобаетъ во время собора каждой области посѣщаемой быти“*. Но въ этомъ правилѣ, равно какъ и въ правилѣ собора Иппонскаго, насколько послѣднее намъ извѣстно, рѣчь идетъ не объ обычныхъ посѣщеніяхъ каждымъ епископомъ своей епархіи, а о посѣщеніяхъ особенныхъ для обозрѣнія нѣкоторыхъ областей по спеціальному порученію помѣтнаго

¹⁾ Свидѣтельства эти можно видѣть въ Церковной исторіи Сократа и въ посланіяхъ самихъ святителей. См.: Арх. Іоанна. Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія гл. IX, § 53 стр. 184, примѣчаніе. Спб. 1851 г.; Правила Православной Церкви съ толкованіями Никодима. Епископа Далматинско-Истрійскаго Т. II. стр. 203, прим. 2.—Спб. 1912 г.—

собора, дававшемуся кому-либо изъ его членовъ ¹⁾. Прямое предписание относительно обозрѣнія епископами ихъ собственныхъ епархій мы впервые встрѣчаемъ въ постановленіи собора Тарраконскаго, при чемъ отцы этого собора 516-го года, требуя ежегодныхъ епископскихъ посѣщеній, видятъ въ этомъ лишь сохраненіе древняго обычая ²⁾. Въ эпоху Карла Великаго, принимавшаго, какъ извѣстно, очень близкое участіе въ церковныхъ дѣлахъ, мы встрѣчаемъ уже цѣлый рядъ мѣропріятій, направленныхъ къ поддержанію и возможно-болѣе широкому развитію этого древняго обычая. Въ своихъ капитуляріяхъ Карль, ссылаясь на церковный законъ и древній обычай, настоятельно требуетъ, чтобы ежегодно каждый епископъ старательно (*sollicite*) объѣзжалъ свою епархію, совершая конфирмацію, уча свою паству и заботясь объ искорененіи въ народѣ суевѣрныхъ обычаевъ, гаданій, волхвованій и всякихъ языческихъ мерзостей; тщательно развѣдывалъ относительно прелюбодѣяній, убійствъ и всякаго рода непотребствъ, противныхъ закону Божию; заботился объ улучшеніи церквей и о правильной жизни монаховъ; все, что нуждается въ исправленіи, старался исправлять своею властію, а если будетъ не въ состояніи, представлялъ на рѣшеніе собора; при объѣздѣ епархіи не требовалъ и не взималъ болѣе того, что установлено канонами и древнимъ обычаемъ, чтобы народъ не терпѣлъ притѣсненія отъ епископа и его людей ³⁾.—Послѣдующіе вѣка въ исторіи западной церкви далеко не благопріятство-

¹⁾ Ср. Hefele. *Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet*. Zweiter Band. Freiburg im Breisgau 1875. Zweite, verbesserte Auflage. SS. 54—60, 65—68. Арх. Іоаннъ. Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія стр. 183—184. Правила св. помѣстныхъ соборовъ съ толкованіями. Изд. М. Об. люо. Дух. Просв. стр. 529—531. Москва 1880.—

²⁾ „*Reperimis nonnullas dioecesanarum esse ecclesias destitutas: ob quam rem, in hac constitutione decrevimus, ut antiquae consuetudinis ordo servetur, et annuis vicibus ab episcopo dioecesano visitentur*“... *Concilium Tarraconense*. A. D. 516. Cap. VIII. Harduini. *Acta conciliorum t. II. Parisiis 1714. col. 1041—1042* См. также Hefele B. II, S. 676—676.—

³⁾ *Monumenta Germaniae historica. Capitularia regum Francorum* ed. Boretii Tom. I. par. I. Hannoverae 1881, *Karoli Magni Capitulare primum*, c. 7, 8. p. 45; *Capitulare Aquisgranense s. I*, p. 170; *Capitula e canonibus excerpta* c. 16. p. 174; *Capitulare Mantuanum primum, mere ecclesiasticum*, c. 5 p. 195.—

вали прочному успѣху мѣропріятій Карла Великаго. Феодолы-епископы того времени гораздо болѣе были свѣтскими владѣльцами, чѣмъ пастырями церкви, и владѣльческіе интересы до такой степени поглощали всѣ ихъ заботы, что на дѣла церковныя они все менѣе и менѣе стали обращать свое вниманіе. Дошло наконецъ до того, что и епископскія визитаціи епархій или совсѣмъ прекратились, или перешли къ второстепеннымъ епархіальнымъ агентамъ, становясь нерѣдко въ ихъ рукахъ лишь средствомъ наживы и притѣсненія. Не мало содѣйствовало такому исходу и усилившееся въ то время распространеніе такъ называемыхъ экземпцій, въ силу которыхъ многія епархіальныя церкви, стоявшія въ зависимости отъ феодаловъ, городовъ и монастырей, изъяты были изъ непосредственнаго вѣдѣнія епископа и на нихъ не простиралось потому его право, а вмѣстѣ и его обязанность визитацій ¹⁾.—Триидентскій соборъ, подъ разразившейся грозой протестантизма выступившій на защиту католической церкви, между прочимъ, принялъ на себя задачу произвести церковную реформу внутренними силами самой церкви, устранивъ вѣками скопившіяся злоупотребленія и недостатки, вызывавшіе народное недовольство. Осуществляя такую задачу, соборъ естественно обратилъ вниманіе на то пренебреженіе, въ какомъ находились епископскія визитаціи, и принялъ мѣры къ ихъ возстановленію. Декретомъ собора было постановлено, чтобы патріархи, примасы, митрополиты и епископы неопустительно посѣщали каждую свою епархію лично, или же, при законныхъ къ тому препятствіяхъ, чрезъ своего викарія или визитатора. Ежегодно епископъ долженъ обозрѣть всю свою епархію, а если онъ не въ состояніи сдѣлать этого по причинѣ ея обширности, то по крайней мѣрѣ большую часть ея, такъ чтобы въ два года полное обозрѣніе епархіи могло быть закончено. Главная цѣль визитацій, по постановленію собора, должна состоять въ томъ, чтобы, изгоняя ереси, водворять здравое православное ученіе, утверждать добрые нравы, а дурные исправлять, убѣжденіями и увѣщаніями

¹⁾ Richter. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Leipzig 1858. SS. 298 — 299, 375.—Herzog. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3-e Auflage. Bd. X. S. 480.—

возбуждать народъ къ религіи, миру и непорочной жизни и вообще, сообразно мѣсту, времени и обстоятельствамъ, устроить все на пользу вѣрующихъ ¹⁾.—Когда Тридентскій соборъ заботился о возстановленіи епископскихъ визитацій, во враждебномъ католической церкви протестантизмъ этотъ древній обычай получалъ уже широкое распространеніе. Вожди реформаціи Лютеръ и Меланхтонъ прибѣгли сперва къ визитаціи, какъ къ чрезвычайному и временному средству для выясненія религіозно-церковнаго состоянія тѣхъ областей, которыя были затронуты реформаціоннымъ движеніемъ, и для водворенія въ нихъ новаго строя; а затѣмъ во всѣхъ протестантскихъ странахъ эта визитація стала обычнымъ явленіемъ церковной жизни, хотя, конечно, здѣсь ея исполнителями являлись уже не епископы, а суперинтенденты и спеціальные визитаторы ²⁾.—

Въ католической Англійи обычай епископскихъ визитацій, повидимому, или совсѣмъ не былъ принятъ, или не привился и давно вышелъ изъ употребленія. Но крайней мѣрѣ, когда въ XIII вѣкѣ Робертъ Гросстэтъ, епископъ Линкольнскій, въ сознаніи своего долга и великой отвѣтственности предъ Богомъ за души ввѣренной ему паствы, съ истинно-пастырскою ревностію предпринялъ всестороннее обозрѣніе своей епархіи, его современники увидѣли въ этомъ нововведеніе, а многіе изъ нихъ даже встрѣтили противдѣйствіемъ ³⁾. Но вотъ и въ Англійи наступила эпоха реформаціи. Король Генрихъ VIII, разорвавъ союзъ съ Римомъ, по примѣру германскихъ реформаторовъ предпринялъ и визитацію; но эта визитація всего менѣе имѣла въ виду заботу о благѣ вѣрующихъ; она была лишь орудіемъ борьбы противъ католической церкви, поставляла своей спеціальной задачей подготовить почву для уничтоженія монастырей, чему вполне соотвѣтствовалъ и подборъ ея исполнителей, не имѣвшихъ ничего общаго съ епископами, и самые приемы ея производства ⁴⁾. Лишь во второй половинѣ XVI вѣка,

¹⁾ *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini. Vindobonae 1867. Sessio 24. decr. de reformatione, cap. 3.*—

²⁾ *Herzog. Realencyclopädie 3-e Auflage. Bd. X. SS. 480—483; Ibid. 1-e Auflage Bd. VII, 694—698; Richter, op. cit. s. 382—383.*—

³⁾ *Cutts. A Dictionary of the Church of England, p. 616; 309—310*—

⁴⁾ См. наше изслѣдованіе „Реформація въ Англійи (Генрихъ VIII и Эдуардъ VI).“ Москва 1881. Глава VI, стр. 244—284.—

когда религиозное движеніе въ Англіи завершилось установленіемъ англиканской епископальной церкви съ выработаннымъ для нея строемъ ея внутренней жизни, введены были здѣсь и епископскія визитаціи, какъ одна изъ важнѣйшихъ пастырскихъ обязанностей, которая должна исполняться каждымъ епископомъ въ назначенный срокъ и въ опредѣленномъ порядкѣ. Въ эту эпоху въ англійской церковной исторіи мы уже очень часто встрѣчаемъ извѣстія объ епископскихъ визитаціяхъ, иногда съ подробнымъ разсказомъ объ ихъ производствѣ и послѣдствіяхъ, при чемъ и архіепископъ и королевская власть стараются зависящими отъ нихъ мѣрами содѣйствовать возможно болѣе широкому примѣненію и развитію этого древняго обычая, видя въ немъ одно изъ могущественныхъ средствъ къ благоустроенію церковной жизни ¹⁾. На полное обозрѣніе всѣхъ приходоу епархіи епископу назначается трехгодичный срокъ, а самое обозрѣніе ведется въ установленномъ порядкѣ, который въ существенныхъ чертахъ своихъ представляется болѣе или менѣе одинаковымъ во всѣхъ епархіяхъ. Прежде своего личнаго приѣзда въ тотъ или другой приходъ епархіи епископъ посылаетъ мѣстному клиру, церковнымъ старостамъ и прихожанамъ „пункты для опроса“ (Articles to be enquired), письменные отвѣты на которые доставляются ему по большей части заблаговременно. Въ этихъ отвѣтахъ онъ находитъ полный отчетъ о состояніи прихода, а потому, отправляясь на его личный обзоръ, обладаетъ уже большимъ запасомъ свѣдѣній, способствующихъ наиболѣе успѣшному осуществленію предстоящей ему задачи. По предварительному увѣдомленію, клиръ, старосты и прихожане одного или иногда нѣсколькихъ ближайшихъ между собою приходоу собираются въ указанный день въ назначенномъ мѣстѣ, куда приѣзжаетъ епископъ съ своими помощниками по обозрѣнію. Здѣсь торжественно совершается утреннее богослуженіе съ произнесеніемъ проповѣди, послѣ чего епископъ

¹⁾ См. напр: Strype. The life and acts of Matthew Parker, the first Archbishop of Canterbury in the Reign of Queen Elizabeth.. London 1711. pp. 72, 76—77, 78—79, 103—105, 455—456.—Strype. Annals of the reformation and establishment of religion... London 1735. Vol. I, p. 546—547; Vol. II, p. 29, 408—410, 481, 483, 518—519.—

обращается къ собравшимся съ архипастырскимъ внушеніемъ (charge). которое послѣ печатается въ видѣ пастырскаго посланія. Главное содержаніе этого внушенія составляютъ замѣчанія, наставленія и руководственныя указанія, какія епископъ считаетъ необходимымъ сдѣлать паствѣ по поводу тѣхъ свѣдѣній о состояніи прихода, которыя сообщены ему въ отвѣтахъ на пункты опроса (Articles). Путемъ непосредственной бесѣды съ собравшимися, какъ духовными, такъ и мірянами, епископъ знакомится съ состояніемъ ихъ религіознаго просвѣщенія и нравственности, изслѣдуетъ какія-либо, обнаружившіяся въ этомъ отношеніи, злоупотребленія, недостатки, жалобы и пререканія, разрѣшая тѣ изъ нихъ, которыя подлежатъ его церковному суду. При содѣйствіи своихъ помощниковъ онъ производитъ осмотръ церковныхъ документовъ и дѣлопроизводства, богослужебныхъ принадлежностей, церковныхъ имуществъ и хозяйства ¹⁾.— Не трудно замѣтить, какое большое значеніе имѣютъ „пункты для опроса“ при епископской визитаціи; они, очевидно, даютъ то направленіе, въ какомъ развивается весь ея дальнѣйшій ходъ, составляютъ ея главную основу. Вотъ почему намъ представляется интереснымъ остановиться на этихъ документахъ особенное вниманіе.—

По внѣшнему виду своему „Articles“ представляютъ собою сплошной рядъ вопросовъ, изложенныхъ въ сжатой формѣ и безъ всякихъ попытокъ къ какимъ-либо разъясненіямъ или аргументаціи. Нѣсколько однородныхъ вопросовъ группируются въ отдѣльные пункты, или краткіе параграфы, при чемъ въ началѣ каждаго такого пункта или параграфа стоитъ римская цифра, обозначающая его номеръ по порядку, а самый текстъ параграфа обычно начинается иногда латинскимъ словомъ „Item“ (также) и почти всегда—англійскимъ вопросительнымъ союзомъ „Whether“ (ли?) ²⁾. Общее

¹⁾ Strype. Parker p. 72; Henry Gee. The Elizabethan clergy and the settlement of religion 1558—1564. Oxford. pp. 74—76, 158—159; Cutts p. 616; Uden. Die Zustände der anglicanischen Kirche. Bielefeld. 1850. SS. 58—59.—

²⁾ Для образца приводимъ нѣсколько пунктовъ изъ документа Салпурійской визитаціи 1588-го года.

„I, Inprimis, Whether your church be void and if it be, who gathereth the fructes thereof; and if it be full, whether the incumbent hath any more benefices then one; and whether he be a preacher, yea or noe; and what degree of schole he hath taken?“

количество пунктовъ въ каждомъ отдѣльномъ документѣ не одинаково, какъ не одинакова, также и величина самыхъ пунктовъ. Въ тѣхъ пяти документахъ, которые въ настоящемъ случаѣ мы имѣемъ въ виду ¹⁾, количество пунктовъ выражается цифрами: 9, 17, 15 и 22, а величина ихъ—отъ 2, 3 строкъ до 20-ти и болѣе. Что касается порядка, въ какомъ располагаются пункты документовъ, то въ этомъ отношеніи не замѣтно строгой системы, которая сообразовалась бы съ ихъ внутреннимъ содержаніемъ. Нерѣдко однородные вопросы встрѣчаются въ разныхъ, отдаленныхъ другъ отъ друга, мѣстахъ, и, напротивъ, вопросы совершенно различнаго свойства слѣдуютъ непосредственно одинъ за другимъ. Для удобства обозрѣнія и для большей цѣльности впечатлѣнія намъ представляется лучшимъ соединить содержаніе всѣхъ пяти документовъ въ одну общую картину и распредѣлить вопросы по возможности въ систематическомъ порядкѣ.—

Вопросы „Articles“ обнаруживаютъ заботу архипастырей о томъ.

1) чтобы обезпечить соборнымъ и приходскимъ церквамъ епархіи такой составъ клира, который по своему достоинству соотвѣтствовалъ-бы въ достаточной степени высотѣ занимаемаго имъ положенія.

Не допускается-ли въ вашей церкви, читаемъ мы въ вопросахъ, къ совершенію богослуженія и таинствъ или къ погребенію умершихъ кто-либо не имѣющій духовнаго сана по крайней мѣрѣ не ниже діаконскаго, и не принимаетъ-ли кто-либо на себя права проповѣдывать въ церкви, не будучи на то надлежащимъ образомъ уполномоченнымъ? Не получили-ли кто-либо изъ членовъ клира занимаемой имъ

II. Item, Whether your minister doth reverently say service and minister the sacraments according to the book of common prayers; and whether doth he use in his ministrations the ornaments appointed by the lawes now in force?.....

¹⁾ Документы (Articles) визитацій: Кантербурійской 1567 и 1569 г., Батской и Уэльской—1583 г. Чичестерской—1585 г. и Сарумской—1588 г. См: Strype. Parker. Appendix 85; Wilkins. Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Vol. IV. Londini 1737. pp. 252—224, 257—260, 304—306, 318—319, 337—338,—Cardwell. Documentary annals of the reformed church of England Voll. I, II. Oxford 1844, pp. 337, 355, 464. 22.—

церковной должности обманнымъ способомъ, или посредствомъ симоніи, т. е. не приобрѣль-ли своего мѣста за деньги, путемъ подарковъ, или какихъ-либо незаконныхъ сдѣлокъ и договоровъ, заключенныхъ непосредственно съ патрономъ бенефиціи, или чрезъ третьихъ лицъ? Не владѣть-ли кто своей бенефиціей на правахъ арендатора, уплачивая за то кому-либо ежегодную ренту, а также и самъ, съ своей стороны не передаетъ-ли кому въ аренду своей бенефиціи въ цѣломъ, или по частямъ? Не идетъ-ли про кого молва въ этомъ смыслѣ и не представляется-ли подозрѣніе вѣроятнымъ? Имѣютъ-ли деканъ, архиіаконы и др. духовныя лица соборной церкви, а также и приходскіе священники, желательное образованіе; обладаютъ-ли учеными степенями? Резиденты-ли деканы, архиіаконы, пребендаріи и приходскіе священники, т. е. пребываютъ-ли они постоянно при своей соборной церкви и при своихъ приходахъ? Не имѣетъ-ли кто одновременно нѣсколькихъ бенефицій; въ какихъ графствахъ, далеко-ли одна отъ другой, эти бенефиціи расположены и какой доходъ съ нихъ получается? Гдѣ инкубентъ (т. е. обладатель этихъ бенефицій) пребываетъ большую часть года? Отсутствующій по законной причинѣ изъ своей бенефиціи не оставляетъ-ли въ ней своимъ замѣстителемъ человѣка необразованнаго и неопытнаго. не способнаго къ исполненію лежащихъ на немъ обязанностей? Упражняются-ли члены клира у себя дома въ молитвѣ, чтеніи священнаго писанія, а также и другихъ душеспасительныхъ сочиненій, и вообще въ какихъ-либо занятіяхъ, соотвѣтствующихъ ихъ положенію?—

2) Чтобы духовныя лица надлежащимъ образомъ исполняли возложенныя на нихъ обязанности.

Исправно-ли и въ надлежащее-ли время, читаемъ мы въ вопросахъ, совершаются въ вашей церкви богослуженія? Читаетъ-ли вашъ священникъ публично въ церкви, согласно предписанію королевы, тѣ внушенія и распоряженія, которыя изданы правительствомъ относительно церковнаго порядка, и во всѣхъ-ли пунктахъ эти распоряженія въ точности исполняются? Совершаетъ-ли священникъ церковныя службы, таинства и обряды, по установленной формѣ и въ строгомъ соотвѣтствіи съ „Книгою общихъ молитвъ“? Не употребляетъ-ли какой-либо другой формы, не согласной съ

установленною, и не позволяетъ-ли себѣ дѣлать въ установленной формѣ какія-либо измѣненія? При совершеніи богослуженій употребляетъ-ли священникъ предписанныя облаченія? Снабжена-ли ваша церковь въ достаточномъ количествѣ церковною утварію, облаченіями, богослужебными книгами и вообще всѣми вещами, необходимыми для совершенія богослуженій, таинствъ и обрядовъ? Употребляетъ-ли священникъ при совершеніи таинства крещенія тазъ, или-же купель, стоящую на обычномъ мѣстѣ, и содержится-ли эта купель въ приличествующемъ таинству видѣ? Совершаетъ-ли онъ таинство приобщенія на облаткахъ, или на обыкновенномъ хлѣбѣ? Употребляетъ-ли при этомъ обычные сосуды и блюда, или тѣ, какіе прежде употреблялись при мессѣ, или-же особую чашу, пріобрѣтенную исключительно для совершенія таинства? Принимаютъ-ли отъ него причастики Св. Дары стоя, или сидя, или въ колѣнопреклоненномъ положеніи? Молится-ли священникъ въ церкви за королеву Елизавету въ той формѣ и съ тѣмъ титуломъ, какъ установлено статутами королевства и внушеніями Ея Величества, и увѣщаетъ-ли народъ къ повиновенію королевѣ и другимъ, подчиненнымъ ей, властямъ? Увѣщаетъ-ли онъ своихъ прихожанъ приступать къ таинству приобщенія не иначе, какъ при твердомъ знаніи молитвы Господней, членовъ вѣры и десяти заповѣдей на англійскомъ языкѣ? Проповѣдуетъ-ли вашъ приходскій священникъ, а также и члены соборнаго клира въ свою очередь? Часто-ли бываетъ въ церкви проповѣдь? Бываетъ ли она по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ мѣсяць, а когда нѣтъ проповѣди, читаются-ли печатныя гомиліи, изданныя и предписанныя для церковнаго употребленія? Производитъ-ли приходскій священникъ установленную катихизацію въ церкви каждый воскресный и праздничный день въ продолженіи по крайней мѣрѣ полчаса предъ утреннимъ богослуженіемъ, или послѣ него, призывая для того всѣхъ подходящаго возраста дѣтей, рабочихъ и прислугъ своего прихода, или раздѣляя ихъ по составленному списку на очереди, соотвѣтственно условіямъ удобства и времени: и обучая ихъ при этомъ катихизису и принципамъ религіи, молитвѣ Господней, членамъ вѣры и десяти заповѣдямъ, и старательно испытывая ихъ познанія? Не отказываетъ-ли приходскій священникъ совершать посѣщеніе больныхъ и

погребеніе умершихъ? Женщину, родившую вѣбрачнаго ребенка, не воцерквляеть-ли священникъ по установленному чину съ произнесеніемъ благодарственныхъ молитвъ, не соблюдая при этомъ требуемыхъ условий, т. е. чтобы эта женщина принесла должное покаяніе въ своемъ грѣхѣ публично предъ общиною прихода въ воскресный или праздничный день до рожденія ребенка, или тогда, когда она придетъ въ церковь для принесенія благодарственныхъ молитвъ, при чемъ форма покаянія предписывается священнику епархіальнымъ епископомъ или его уполномоченнымъ? Всѣ, подчиненные епископу, представители церковной власти въ епархіи, на которыхъ возложено осуществленіе церковной юрисдикціи, вѣрно-ли и съ полнымъ-ли стараніемъ исполняютъ установленные Ея Величествомъ церковные законы, статуты, внушенія и распоряженія относительно единообразія въ вѣроученіи и порядка въ служеніи Слова Божія и таинствъ? Поощряютъ ли они тѣхъ, которые вѣрны этимъ законамъ, и караютъ-ли должнымъ образомъ ихъ ослушниковъ? Не допускаютъ-ли они, чтобы проступки оставались иногда безнаказанными за деньги, по пристрастію, по дружбѣ, или по какимъ-либо инымъ подобнымъ основаніямъ, тогда какъ облегченіе наказанія или замѣна его денежнымъ штрафомъ могутъ быть допускаемы лишь въ очень рѣдкихъ случаяхъ, съ большою осмотрительностію и только если самъ епископъ признаетъ это лучшимъ способомъ для вразумленія заблуждающагося? Не позволяютъ-ли они себѣ, съ другой стороны, притѣснять тѣхъ лицъ, которыя подлежатъ ихъ юрисдикціи, обременяя ихъ чрезмѣрными поборами и вымогательствами за оказаніе разныхъ льготъ и попущеній?

3) Чтобы въ образѣ жизни своей и поведенія духовенство и міряне не уклонялись отъ требованій добраго порядка и христіанской нравственности.

Исполняетъ-ли приходскій священникъ лежацій на немъ долгъ гостепріимства, насколько это позволяютъ ему средства его прихода, и въ надлежащемъ-ли порядкѣ содержитъ онъ домъ свой? Носитъ-ли онъ обычно такую одежду, которая прилична его положенію? Не подаетъ-ли онъ образомъ жизни своей дурного примѣра своимъ прихожанамъ? Не позволяютъ-ли онъ въ церковныхъ домахъ сдавать помѣщенія для харчевенъ, пивныхъ и трактировъ? Не вращается-ли самъ онъ

обычно въ дурномъ обществѣ порочныхъ людей? Не проводятъ-ли онъ время въ праздности, сидя въ тавернахъ, пьянствуя, играя въ кости, или въ карты, позволяя себѣ брань и божбу? Не увлекается-ли псовой охотой? Не держитъ-ли у себя въ домѣ женщинъ сомнительнаго поведенія? Нѣтъ-ли въ числѣ прихожанъ завѣдомыхъ блудниковъ и прелюбодѣевъ; кто изъ нихъ принесъ установленное публичное покаяніе, подвергся денежному штрафу или по попустительству остается доселѣ безнаказаннымъ? Нѣтъ-ли въ числѣ прихожанъ такихъ, которые вступили въ бракъ въ степеняхъ родства, запрещенныхъ закономъ Божиимъ? Нѣтъ-ли такихъ, которые разведены вслѣдствіе препятствій родства, но несмотря на это продолжаютъ жить совмѣстно? Нѣтъ-ли сочетавшихся законно, но покинувшихъ другъ друга и вступившихъ въ новый бракъ? Нѣтъ-ли мужчинъ, имѣющихъ двѣ жены, или женщинъ, имѣющихъ два мужа? Нѣтъ-ли разведшихся, но сошедшихся вновь? Не бываетъ-ли какихъ-либо злоупотребленій относительно духовныхъ завѣщаній и имуществъ умершихъ прихожанъ, благодаря вмѣшательству въ этомъ случаѣ злонамѣренныхъ лицъ, никѣмъ на то не уполномоченныхъ? Нѣтъ-ли въ приходѣ богохульниковъ, кошунствующихъ, злоупотребляющихъ божбою, невоздержныхъ, пьяницъ, блудниковъ, прелюбодѣевъ, чародѣевъ, гадалщиковъ, ростовщиковъ и тд., а также такихъ, которые потворствуютъ порочнымъ людямъ и укрываютъ ихъ? Нѣтъ-ли такихъ, которые осуждены на публичное покаяніе, но не исполняютъ его; отлучены отъ церкви, но продолжаютъ бывать въ ней, несмотря на отлученіе и не принося покаянія? Исправно-ли посѣщаютъ прихожане церковное богослуженіе и приступаютъ-ли къ таинству пріобщенія по крайней мѣрѣ три раза въ годъ? Напоминаетъ-ли священникъ церковнымъ старостамъ за богослуженіемъ утреннимъ и вечернимъ каждаго воскреснаго и праздничнаго дня объ ихъ обязанности слѣдить за тѣмъ, чтобы прихожане не уклонялись отъ посѣщенія церкви намѣренно, или по нерадѣнію, и благоговѣно вели себя во время богослуженія? Нѣтъ-ли въ числѣ прихожанъ такихъ, которые во время литаній или молитвъ, во время проповѣди или чтенія Священнаго Писанія выходятъ изъ церкви безъ уважительной на то причины и тѣмъ нарушаютъ порядокъ при совершеніи священникомъ богослуженія?

женія? Нѣтъ-ли такихъ, которые позволяютъ себѣ въ церкви во время богослуженія свиданія и разговоры со знакомыми?

4) Чтобы духовныя лица соборныхъ и приходскихъ церквей твердо держались здраваго, установленнаго въ Англиканской церкви, вѣроученія, стараясь утвердить въ немъ и паству свою.

Не проповѣдуютъ-ли и частнымъ образомъ, не говорятъ-ли духовныя лица чего-либо противъ „книги общихъ молитвъ“ и членовъ вѣры, установленныхъ въ Англиканской церкви, и вообще противъ церковнаго порядка, предписываемаго законами королевства? Не отклоняютъ-ли они вѣрующихся отъ чтенія Свящ. Писанія себѣ въ назиданіе? Не побуждаютъ-ли ихъ къ какимъ-либо уклоненіямъ отъ реформированной религіи и церковнаго строя, установленныхъ правительствомъ? Не держатся-ли они и не утверждаютъ-ли какихъ-либо ложныхъ, еретическихъ ученій, какъ напр.: что царствующая королева Англии, равно какъ и всѣ ея преемники, не есть глава и верховный правитель всего народа и церкви англійской, какъ въ дѣлахъ и законахъ гражданскихъ, такъ и въ церковныхъ; что каждая помѣстная церковь или провинція не имѣетъ права измѣнять употребляющіеся въ ней обряды и церемоніи для цѣлей лучшаго назиданія; что каждый отдѣльный человѣкъ можетъ также дѣлать это своею собственною властію; что каждый можетъ свободно превозносить разныя религіозныя суевѣрія, какъ напр.: мощи, пилигримства, возжиганіе свѣчъ, цѣлованіе иконъ и поклоненіе имъ, молитва на непонятномъ языкѣ, вѣра въ дѣйственность произнесенія молитвы Господней извѣстное количество разъ и тпд.; а также проповѣдывать чистилище, тайныя мессы и др. фантазіи, изобрѣтенныя людьми и не имѣющія основанія въ словѣ Божіемъ; что таинство крещенія не должно быть совершаемо надъ младенцами; что не каждый членъ символа вѣры, принятаго церковію, необходимо обязательенъ; что грѣхи, совершенные послѣ крещенія, не могутъ быть очищены покаяніемъ; что человѣкъ, пріятшій Духа Святаго, не можетъ грѣшнить, или, согрѣшивъ, быть возстановленнымъ благодатію покаянія; что кто-либо изъ людей можетъ жить безъ грѣха; что нельзя законно употреблять клятву въ нѣкоторыхъ случаяхъ; что свѣтская власть не можетъ наказывать человѣка за нѣкоторыя преступленія смертію; что кто-

либо можетъ принимать на себя служеніе въ церкви Христовой, не будучи призваннымъ къ тому законою властію; что слово Божіе осуждаетъ правленіе женщинъ; что оно предписываетъ дѣвственную жизнь или воздержаніе отъ брака служителю церкви, хотя бы онъ и не получилъ отъ Бога особаго дара и призванія къ такой жизни; а равно и другихъ какихъ либо заблужденій или ложныхъ ученій, противныхъ вѣрѣ Христовой и Священному Писанію?

5) Чтобы зорко слѣдили за лицами, враждебно относящимися къ реформированной религіи и церковному строю, установленнымъ законами королевства, и сообщали епархіальной власти имена и фамиліи этихъ лицъ.—

Нѣтъ-ли въ приходѣ такихъ лицъ, которыя упорно уклоняются отъ посѣщенія церковныхъ богослуженій и не приступаютъ къ таинству пріобщенія, вопреки требованію установленныхъ законовъ? Нѣтъ-ли тайно или явно отступившихъ отъ реформированной церкви и снова вступившихъ въ общеніе съ церковію римскою? Нѣтъ-ли такихъ, которые, упорно придерживаясь заблужденій папизма, хранятъ въ своихъ домахъ различные предметы папистическаго суевѣрія и идолослуженія? Не устрояютъ-ли они тайныхъ собраний для слушанія проповѣди и религіозныхъ чтеній и бесѣдъ? Не исповѣдуются-ли они въ грѣхахъ своихъ у римско-католическихъ патеровъ? Не присутствуютъ-ли они гдѣ-либо при совершеніи мессы и другихъ папистическихъ богослуженій, запрещенныхъ установленными законами? Не скрываются-ли въ приходѣ подъ видомъ англиканскихъ священниковъ, или-же переодѣтые и подъ вымышленными именами, какіе-либо католическіе патеры, а также іезуиты и семинаристы, тайно совершающіе мессу и принимающіе исповѣдь? Лица, упорствующія въ уклоненіи отъ установленнаго церковнаго строя, не имѣютъ-ли дѣтей или родственниковъ, которые безъ разрѣшенія правительства, воспитываются и пребываютъ за границей? Гдѣ, въ какихъ странахъ они пребываютъ, какого они возраста, отъ кого и какія средства получаютъ на свое содержаніе? Кто въ приходѣ тайно принимаетъ у себя въ домѣ, или укрываетъ католическихъ патеровъ, семинаристовъ и іезуитовъ, а также другихъ какихъ-либо бѣглецовъ, враждебныхъ существующему церковно-

му порядку, или кого изъ прихожанъ можно подозрѣвать въ такомъ укрывательствѣ?—

6) Чтобы обращалось надлежащее вниманіе на правильную постановку школы въ приходѣ и на обученіе дѣтей въ духѣ религіи.—

Въ должномъ-ли порядкѣ содержится школа въ приходѣ? Достаточно-ли въ ней количество учащихся и если нѣтъ, то по чьей винѣ этотъ недостатокъ? Не приняты-ли въ школу нѣкоторыя изъ дѣтей за деньги и къмъ именно? Соблюдаются-ли въ точности всѣ статуты школы и тѣ правила, которыя установлены при ея учрежденіи? Если они нарушаются, то къмъ и по чьей винѣ? Учителя живущіе въ приходѣ и обучающіе въ школѣ, или въ частныхъ домахъ мѣстной знати и дворянъ, всѣ-ли выдержали надлежащее испытаніе и получили дозволеніе преподавать отъ епархіальнаго епископа, или его уполномоченнаго? Нѣтъ-ли въ приходѣ такихъ, которые занимаются обученіемъ дѣтей, не имѣя на то требуемаго дозволенія? Обучающій въ приходѣ учитель ревностно-ли исполняетъ свои обязанности, посѣщаетъ-ли исправно церковныя богослуженія и извѣстенъ-ли своими здравыми религіозными убѣжденіями? Воспитываетъ-ли учитель учениковъ своихъ въ страхѣ Божіемъ и правилахъ нравственности? Не внушаетъ-ли онъ имъ чего-либо, противнаго установленному церковному ученію? Обучаетъ-ли онъ ихъ истинной религіи установленной въ реформированной англиканской церкви? Преподаетъ-ли онъ имъ принятый церковію и утвержденный закономъ катехизисъ, а также тексты Священнаго Писанія, наиболѣе подходящіе къ тому, чтобы внушить дѣтямъ любовь къ истинной вѣрѣ и направить ихъ къ доброй, нравственной жизни? Внушаетъ-ли онъ имъ должную любовь, уваженіе и повиновеніе верховной власти?—

7) Чтобы соблюдался надлежащій порядокъ въ дѣлѣ благотворительности прихода, а также въ его хозяйствѣ и финансахъ?

Имѣются-ли въ приходѣ какія-либо благотворительныя учрежденія для призрѣнія больныхъ и нищихъ и хороши-ли, въ порядкѣ-ли содержатся эти учрежденія? Дѣйстви-тельно-ли призрѣваются въ нихъ только немощные и бѣдные, не имѣющіе пріюта и средствъ къ существованію?

Управляются ли эти учрежденія въ точномъ соотвѣтствіи съ тѣми уставами и правилами, которыя были установлены при ихъ основаніи? Согласно ли съ волею жертвователей употребляются тѣ суммы, которыя даны на дѣло благотворительности? Исправно ли платятъ прихожане свои взносы на церковь и на бѣдныхъ и нѣтъ ли въ числѣ ихъ такихъ, которые уклоняются отъ этихъ платежей? Штрафы, взыскиваемые съ кающихся за ихъ проступки противъ вѣры и нравственности, всегда ли должнымъ образомъ употребляются на помощь бѣднымъ и на другія дѣла благотворительности? Не разрушается ли зданіе мѣстной церкви, не находится ли оно въ упадкѣ и запущеніи? Поддерживается ли оно надлежащимъ образомъ, и если нѣтъ, то почему и по чьей винѣ? Какая сумма назначается ежегодно на ремонтъ церкви и въ чьемъ распоряженіи эта сумма находится? Не вакантно ли мѣсто священника въ приходѣ, и если да, то куда поступаютъ доходы этого мѣста во время его вакантности? Всѣ ли лица, имѣющія какія-либо отношенія къ церковнымъ имуществамъ или доходамъ духовные ли то, или міряне, отдають по этимъ имуществамъ и доходамъ надлежащій отчетъ въ предписанной закономъ или обычаемъ формѣ и въ установленные сроки? Не остаются ли въ ихъ рукахъ какія-либо церковныя суммы и какія именно?—

8) Наконецъ, документы, напоминая о долгѣ присяги, предписываютъ тщательно разслѣдовать и донести:—исполняются ли должнымъ образомъ всѣ статуты, королевскіе приказы и распоряженія архіепископа, предписанныя къ исполненію; указать имена тѣхъ, которые являются ихъ нарушителями; сообщить какія-либо другія свѣдѣнія относительно церковной жизни, не упомянутыя въ вопросахъ, но признаваемыя достѣйными сообщенія; высказать свое мнѣніе о томъ, — не слѣдуетъ ли что-либо измѣнить, или вновь установить, что было бы необходимо и полезно для блага церкви.—

Изъ представленнаго образа вопросовъ можно видѣть, насколько широко и всесторонне обнимають они жизнь прихода, являясь такимъ образомъ весьма существеннымъ пособіемъ епископу при его визитации. Благодаря этому пособію, когда епископъ, совершая объѣздъ своей епархіи, посѣщаетъ какой-либо приходъ, онъ уже имѣетъ въ рукахъ

заблаговременно полученный имъ письменный отвѣтъ на его вопросы (Articles) и этотъ отвѣтъ даетъ ему обстоятельное знакомство съ жизнью прихода прежде его посѣщенія. Онъ уже заранѣе знаетъ, на какія стороны церковной жизни этого прихода слѣдуетъ ему обратить особенное вниманіе, какія изъ этихъ сторонъ и даже въ частности, какія отдѣльныя личности изъ числа мѣстныхъ прихожанъ наиболѣе нуждаются въ его непосредственномъ пастырскомъ воздѣйствіи. Понятно, что при такихъ условіяхъ епископское посѣщеніе можетъ быть гораздо болѣе плодотворнымъ, чѣмъ оно было-бы при отсутствіи предварительныхъ вопросовъ. Обширность епархій и многосложность обязанностей епископа не даютъ ему возможности посѣщать приходы часто и удѣлять на такія посѣщенія значительное количество времени, а потому изслѣдовать всесторонне жизнь каждаго прихода лично и непосредственно, при рѣдкомъ и кратковременномъ его посѣщеніи, епископъ, конечно, не въ состояніи, вслѣдствіе чего обзоръ епархій неизбѣжно получалъ-бы бѣглый и недостаточно обстоятельный характеръ, если бы не оказывало епископу въ этомъ случаѣ помощь предварительное заочное знакомство съ приходомъ путемъ вопросовъ (Articles), отвѣты на которые имѣютъ особенную цѣнность, такъ какъ исходятъ отъ мѣстнаго священника и избранныхъ прихожанъ, т. е. людей, наилучшимъ образомъ освѣдомленныхъ относительно мѣстной приходской жизни. Плодотворность такой постановки дѣла настолько подтвердилась долговременною практикой, что обычай предварительныхъ вопросовъ при епископскихъ визитаціяхъ неизмѣнно сохраняется въ Англиканской церкви и до настоящаго времени.—

Въ мартѣ текущаго года, по инициативѣ общества ревнителей единенія Англиканской церкви съ Православною, пріѣзжалъ въ Россію одинъ изъ ученыхъ представителей Англиканскаго клира, докторъ Фриръ. Въ Петербургѣ, Москвѣ и Сергіевскомъ Посадѣ (въ Московск. академіи) онъ имѣлъ нѣсколько частныхъ научныхъ бесѣдъ въ избранномъ кружкѣ лицъ, особенно интересующихся Англиканствомъ, а также предложилъ нѣсколько публичныхъ чтеній съ слѣдовавшимъ за ними обмѣномъ мнѣній его со всѣми желающими. Цѣль его бесѣдъ и чтеній состояла въ томъ, чтобы

ознакомить русских слушателей съ современнымъ состояніемъ англиканской церкви. Въ бытность его въ Москвѣ намъ представилась возможность получить отъ него свѣдѣнія и по интересовавшему насъ вопросу относительно епископскихъ визитацій. Въ настоящее время въ англиканской церкви принято, что каждый епископъ долженъ обзрѣть всю свою епархію одинъ разъ въ три года. Прежде личнаго посѣщенія того или другого мѣста, онъ посылаетъ туда свои „Articles“, адресуя ихъ обычно тремъ лицамъ: мѣстному священнику и двумъ избраннымъ прихожанамъ. По полученіи отвѣтовъ на эти вопросы, онъ отправляется въ объѣздъ, посѣщая пунктовъ 6—7, куда собираются по предварительному извѣщенію и изъ другихъ окрестныхъ приходо-въ, лежащихъ по близости, въ малыхъ-же по размѣрамъ епархіяхъ епископъ успѣваетъ посѣтить и всѣ приходы. Прибывая на мѣсто, онъ дѣлаетъ собравшимся, на основаніи данныхъ ему ранѣе письменныхъ отвѣтовъ на его вопросы, свои внушенія (charges), которыя послѣ обычно печатаются. Сообщая эти свѣдѣнія, докторъ Фриръ выразилъ сожалѣніе, что, при всемъ серьезномъ значеніи поставленныхъ такимъ образомъ епископскихъ визитацій, чувствуется всетаки и сознается въ современной англиканской церкви существенный недостатокъ близкаго, живого общенія епископовъ съ ихъ паствою, главною причиною котораго является обширность епархій, до крайности затрудняющая возможность такого общенія.—

Если и въ англиканской церкви ея епархіи признаются всетаки слишкомъ обширными, то что же можно сказать объ епархіяхъ нашей отечественной церкви, когда многія изъ нихъ по своимъ размѣрамъ превышаютъ цѣлыя государства западной Европы? Обычай епископскихъ объѣздовъ по епархіи въ древней Руси развитъ былъ, повидимому, очень слабо. Еще въ тринадцатомъ вѣкѣ напр. во вступленіи къ дѣяніямъ собора 1274 г. митрополитъ Кирилль III-й говорилъ, что многія несогласія и погрѣшенія происходятъ и отъ непосѣщенія епископами своихъ епархій ¹⁾. Проф. Голубинскій по поводу такого положенія дѣла замѣчаетъ, что греческіе архіереи имѣли возможность свои малыя епархіи

¹⁾ Исторія русской церкви Голубинскаго II, 68.—

обходить ежегодно, что вмѣняла имъ въ обязанность новелла Алексѣя Комнена; при обширности же русскихъ епархій объѣзды могли быть только по центральнымъ пунктамъ и быстро, были трудомъ безцѣльнымъ, а потому оставлены ¹⁾. Въ позднѣйшую эпоху для епископскихъ епархіальныхъ объѣздовъ выработаны были нѣкоторыя руководственныя указанія, которыя имѣютъ обязательное значеніе и до настоящаго времени. Въ „чинѣ избранія и рукоположенія архіерейскаго“ мы читаемъ, что когда рукополагаемый, по прочтеніи имъ исповѣданія вѣры, приводится до главы орла, рукополагающій архіерей говоритъ ему: „Яви намъ и еще, како содержиши каноны святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ. Избранный же глаголетъ: къ сему моему святыхъ вѣры исповѣданію, обещаюся блюсти каноны святыхъ апостолъ и седми вселенскихъ и благочестивыхъ помѣстныхъ соборовъ... Паки обещаваюся, врученную ми нынѣ паству всю, на всякое лѣто, аще возможно будетъ, по крайней же мѣрѣ въ два или въ три года, самому по обычаю апостолъ посѣщать и назирать. Посѣщать же не ради лихоиманія и чести, но апостольски и во Господѣ: како пребываютъ вѣрніи въ вѣрѣ, и во исправленіи дѣлъ благихъ; а наипаче священники. И смотреть въ нихъ съ прилѣжаніемъ, учить и запрещать, дабы расколовъ, суевѣрія, и богопротивнаго чествованія не было: дабы невѣдомыхъ, и отъ церкви несвидѣтельствованныхъ гробовъ за святыню не почитали“ ²⁾...

Подробныя указанія относительно епархіальныхъ объѣздовъ даетъ епископамъ „духовный регламентъ“. „Подобаетъ Епископу“, говорится тамъ, „въ годъ, или въ два года единожды обйти и посѣтить Епархію свою“. Далѣе слѣдуетъ рядъ пунктовъ, разъясняющихъ „какъ лучше можетъ быть сіе посѣщеніе“. Наиболѣе удобнымъ временемъ для объѣзда епархіи признается здѣсь время лѣтнее, такъ какъ оно требуетъ меньше расходовъ на содержаніе. „Не надобѣ сѣна, а дровъ мало треба. Хлѣбъ, рыба, кормъ конской дешевле. И можетъ Епископъ не далече отъ города на полѣ въ палаткѣ время перестоять, чтобъ не трудить свя-

¹⁾ Ibidem. 1, 312—313, 315.—

²⁾ Чинъ избранія и рукоположенія архіерейскаго. Лист. 23 об. и 24. Спб. 1725. Ср. Устав. духовныхъ консисторій § 18. Спб. 1883, стр. 6—7.—

щенства, или гражданъ кватерою, наипаче гдѣ городъ убогій“. „По прїѣздѣ своемъ Епископъ на другой день или на третій, собравъ градскихъ и сельскихъ пресвитеровъ, священную Литургію совершить, а по Литургіи со всѣми священники отпоеть молебень о здравіи и побѣдѣ Державнѣйшаго Монарха, о исправленіи и благостояніи Церквей, о обращеніи раскольниковъ, о благораствореніи воздуха, о обиліи плодовъ земныхъ и проч.“. Затѣмъ „слово скажетъ къ священству и народу учительное о покаяніи истинномъ, и всякаго, наипаче же священническаго чина должностехъ. И тамъ же приложитъ увѣщаваніе, чтобъ ему предложилъ, кто имѣетъ нѣкія духовныя нужды и сумнительныя падежи совѣсти, такожь и что гдѣ видится въ Церковномъ причтѣ неисправлено и проч. А понеже не всякъ Епископъ можетъ чистое слово сложить; того ради подобаеъ въ Духовномъ Коллегіумѣ таковое слово сочинить, и то бы Епископи въ посѣщаемыхъ Церквахъ прочитовали“. „Можетъ епископъ и тайно у меншихъ церковниковъ, и аще кто иной угодный покажется, спрашивать, какъ живутъ пресвитеры и діаконы. И хотя доношенію всякаго не подобаеъ вѣрить скоро, обаче лучшая уже покажется причина къ разсмотрѣнію и исправленію“. Дѣла, требующія долгаго разслѣдованія, епископъ долженъ брать съ собою, чтобы не задерживаться на одномъ мѣстѣ и успѣть обозрѣть всю епархію. До окончанія всѣхъ своихъ дѣлъ на мѣстѣ епископъ не долженъ приглашать къ себѣ гостей или принимать отъ кого-либо приглашеній, чтобы не дать повода къ нареканіямъ и подозрѣнію въ пристрастіи. „Иныя дѣла и поступки, какъ священства, такъ и приходскихъ людей, могутъ быть утаеваемыя предъ Епископомъ, хотя и явныя народу суть; и о таковыхъ тайно и искусно провѣдывать. А сіе не можетъ утаиться, читаетъ ли священникъ во дни праздничныя наставительныя книжицы... И естли который не читаетъ за лѣностью, того при прочихъ священникахъ накажетъ по разсужденію“. „Спроситъ же Епископъ священства и прочихъ чловѣкъ, не дѣлаются ли гдѣ суевѣрія? Не обрѣтаются ли кликуши? Не проявляетъ ли кто для сквернопробытства ложныхъ чудесъ при иконахъ, при кладезяхъ, источникахъ? и проч. О правленіи и поведеніи близкихъ (аще гдѣ суть) монастырей лучше спрашивать въ градѣхъ и селѣхъ отъ священства и мірянъ, не-

жели въ самыхъ монастыряхъ о томъ же проискивать мощно.— Крѣпко же заповѣдать Епископъ долженъ служителемъ своимъ, чтобъ въ посѣщаемыхъ городахъ и монастыряхъ благочинно и трезво пребывали, и не творилибъ соблазна; наипаче же не домогались бы у мниховъ и у поповъ кушанья и питья, и конскаго корму лишняго. Кольми паче не дерзалибъ грабить подъ виною жестокаго наказанія. Ибо слуги Архіерейскіе обычне бывають лакомыя скотины; и гдѣ видятъ власть своего владыки, тамъ съ великою гордостію и безстудіемъ, какъ татаре на похищеніе устремляются“.

Памятуя обѣщаніе, данное при хиротоніи, и руководственныхъ предписанія регламента, русскіе епископы признавали, конечно, одною изъ своихъ непремѣнныхъ обязанностей совершать объѣзды своихъ епархій и по мѣрѣ силъ старались исполнять эту обязанность, насколько представлялось возможнымъ. Свидѣтельства о томъ можно встрѣтить напр. въ указахъ московской духовной консисторіи. Лѣтомъ 1752 г. напр. предпринялъ объѣздъ своей епархіи, начиная съ г. Калуги, митрополитъ Московскій Платонъ. По этому поводу изданъ былъ указъ консисторіи духовнымъ правленіямъ 23-го іюля, при чемъ въ этомъ указѣ давались предписанія относительно станцій, гдѣ предполагались остановки преосвященнаго, о подводахъ, о кормѣ лошадямъ и довольствіи для пѣвчихъ и прочихъ архіерейскихъ служителей¹⁾. Въ іюль 1759 г. объѣзжалъ свою епархію московскій митрополитъ Тимофей и возвратился изъ объѣзда лишь въ первыхъ числахъ ноября. Въ указѣ консисторіи по этому поводу говорилось также о станціяхъ и продовольствіи, а затѣмъ предписывалось „священно и церковно-служителямъ быть при церквахъ неотлучнымъ, по прибытіи Его Преосвященства въ города чинить подобающую по древнему обыкновению встрѣчу и чтобы всѣ члены клира являлись на назначенные имъ пункты съ своими ставленными граматами“²⁾. При посѣщеніи епархіи московскимъ митрополитомъ Платономъ (Левшинымъ) а) мѣстные благочинные должны были принимать Преосвященнаго въ первомъ селѣ своего вѣдом-

1) Розановъ. Исторія Московскаго епархіальнаго управленія со времени учрежденія Свят. Синода. Ч. 2, кн. 1-я, стр. 63—64. Москва 1869 г.—

2) Ibidem Ч. 2, кн. 2, стр. 19—20. М. 1870 г.

ства и безотлучно при немъ находиться до вступленія Преосвященнаго въ вѣдомство другого благочиннаго, б) на пути шествія Преосвященнаго всѣ священно и церковнослужители, какъ штатные, такъ и заштатные должны были находиться при своихъ церквахъ и быть въ готовности къ принятію Преосвященнаго; в) встрѣча Преосвященнаго въ церкви производилась по особому чину. Для проѣзда Преосвященнаго прямымъ и способнѣйшимъ трактомъ къ другимъ селамъ назначался проводникомъ церковнослужитель¹⁾. О плодотворности епископскихъ объѣздовъ для церковной жизни консисторскія предписанія не даютъ намъ никакого понятія, такъ какъ касаются исключительно ихъ внѣшней стороны и ничего не говорятъ объ образѣ дѣйствій самого епископа при посѣщеніи приходоу, т. е. о наиболѣе существенной, пастырской сторонѣ этихъ посѣщеній, которая, очевидно, всецѣло предоставляется личному усмотрѣнію епископа.

Нѣкоторые факты послѣдующаго времени.—первой половины XIX вѣка, даютъ основаніе думать, что и тогда дѣло епископскаго обозрѣнія епархій поставлено было далеко не безукоризненно. По поводу, напр., одного частнаго случая безпорядка въ Черниговской епархіи, дошедшаго до свѣдѣнія Государя Императора Николая Павловича, 13-го февраля 1828 г. объявлено было Высочайшее повелѣніе, которымъ предписывалось „подтвердить епархіальнымъ начальствамъ имѣть дѣятельнѣйшій надзоръ за священнослужителями“. Вслѣдствіе такого Высочайшаго повелѣнія Святѣйшимъ Синодомъ представленъ былъ Государю, составленный Московскимъ митрополитомъ Филаретомъ, всеподданнѣйшій докладъ, въ которомъ, между прочимъ, говорилось: „примѣчается недовольно часто производимое епископами личное обозрѣніе ввѣренныхъ имъ епархій; причиною же сего, между прочимъ, есть недостатокъ хозяйственныхъ для того способовъ, потому что въ штатахъ на издержки, при посѣщеніи епархій, никакой суммы не назначено, а неокладные доходы большей части архіерейскихъ домовъ такъ ограниченны, что едва достаютъ на необходимыя издержки годового продовольствія и на поддержаніе зданій“. Синодъ потому ходатайство-

1) Ibidem. Ч. 3, кн. 1, стр. 151—152. Москва 1870 г.—

валь, „чтобы епархіальнымъ архіереямъ, а также командируемымъ отъ нихъ викарнымъ для посѣщенія епархій, даваемо было назначенное число лошадей и положенныя прогонныя деньги“¹⁾... Докладъ этотъ 14-го апрѣля 1828 г. удостоился Высочайшаго утвержденія. вмѣстѣ съ тѣмъ, по тому-же поводу состоялось особое постановленіе Свят. Синода 17-го марта 1828 г., которое циркулярно было объявлено епархіальнымъ архіереямъ къ исполненію. Въ этомъ постановленіи дѣлались распоряженія относительно выбора благочинныхъ и дѣятельности ихъ по наблюденію надъ духовенствомъ, а затѣмъ предписывалось: „поставить Епархіальнымъ Архіереямъ въ непремѣнную обязанность, чтобы надзоръ благочинныхъ за исправностію и поведеніемъ причтовъ нерѣдко повѣряли своимъ личнымъ усмотрѣніемъ, и для того, согласно съ Архіерейскою присягою, каждый годъ хотя нѣкоторую часть епархій непремѣнно посѣщали, и о томъ подъ конецъ года доносили во извѣстіе Святѣйшему Синоду“. Какъ-бы въ нѣкоторое оправданіе епископовъ въ ихъ недостаточной ревности относительно посѣщенія епархій, Синодъ въ своемъ постановленіи заявляетъ, что „усиліямъ Епархіальныхъ Архіереевъ нравственно улучшить приходское духовенство не благопріятствуетъ... пространство и многолюдство епархій, и происходящая отъ того неудобность ближайшаго надзора и руководства“²⁾.—Двадцать лѣтъ спустя Свят. Синодъ еще разъ возвращается къ вопросу объ епископскихъ епархіальныхъ объѣздахъ и тотъ-же митроп. Филаретъ составляетъ форму ежегодныхъ отчетовъ епископовъ, такъ какъ обнаружилась „недостаточность срочныхъ донесеній, получаемыхъ ежегодно отъ Преосв. Епархіальныхъ Архіереевъ о обзорѣни ими своихъ Епархій“. Выработанная м. Филаретомъ форма утверждена была Синодомъ, который 21 октября 1847 г. вмѣнялъ епархіальнымъ архіереямъ „въ обязанность при окончаніи каждаго года и не далѣе окончанія перваго мѣсяца слѣдующаго, представлять

¹⁾ Собраніе мѣній и отзывовъ Филарета, Митр. Московск. и Колом. по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ. Т. 2-й, стр. 242—244. Спб. 1885 г.—

²⁾ Указъ 17 марта 1828 г. Ср. Собраніе мѣній и отзывовъ Т. 2, стр. 242—244.—

Свят. Синоду общее донесеніе о состояніи епархіи“, при чемъ, въ частности, въ этомъ донесеніи должно заключаться: „показаніе значительнѣйшихъ мѣстъ, посѣщенныхъ епархіальнымъ архіереемъ, съ упоминаніемъ о архіерейскихъ священнослуженіяхъ, и объ особенныхъ при сихъ случаяхъ молебствіяхъ и празднествахъ. Какія присутственныя мѣста и монастыри и до сколько церквей въ какихъ уѣздахъ лично осмотрѣны Преосвященнымъ? Особенности, заслуживающія вниманія, при обзорѣннн церквей, богослуженія, утварей и церковнаго письменоводства. Наблюденія при обзорѣннн надъ исправностію духовенства и православнаго народа и надъ могущими встрѣтиться уклоненіями отъ православія. Часть обзорѣннн не была ли поручена викарію или другимъ довѣреннымъ лицамъ изъ старшаго духовенства: кому, гдѣ, почему и съ какими послѣдствіями?“¹⁾

Прямое заявленіе самого Святѣйшаго Синода о „недовольно часто производимомъ епископами личномъ обзорѣннн ввѣренныхъ имъ епархіи“ и настойчивое побужденіе ихъ къ непремѣнному исполненію этого, возлагаемаго на нихъ присягою, долга съ достаточною ясностію свидѣтельствуютъ о томъ, что обычай этотъ, столь древній и столь важный для благоустроенія церковной жизни, до послѣдняго времени не имѣлъ у насъ на Руси надлежащаго развитія. Всѣмъ извѣстно, что и въ настоящее время, не только гдѣ-либо въ глухихъ захолустьяхъ, но и вблизи желѣзнодорожныхъ станцій и даже въ крупныхъ городахъ, не мало имѣется такихъ приходовъ, которые по десяткамъ лѣтъ не видѣли у себя посѣщеній своего епархіальнаго архіерея или его викарія²⁾. Даже и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ русскій архіерей успѣваетъ побывать во время своего объѣзда, его посѣщеніе по необходимости можетъ оказать гораздо менѣе благотворнаго вліянія на приходскую жизнь, чѣмъ сколько это было-бы желательнымъ. Посѣтивъ тотъ или другой приходъ по большей части лишь одинъ разъ на пространствѣ многихъ лѣтъ, епископъ не имѣетъ, конечно, никакой возможности установить съ нимъ живую связь. Онъ является въ этотъ приходъ,

1) Указъ 21 октября 1847 г.—Ср. Собраніе мѣній и отзывовъ. Томъ дополнительный, стр. 209—210. Спб. 1887 г.—

2) Говоримъ такъ по личнымъ свѣдѣніямъ.—

имѣя лишь слабое представленіе о его внутренней жизни, составившееся на основаніи какихъ-либо прежде бывшихъ здѣсь болѣе или менѣе крупныхъ событій, свѣдѣнія о которыхъ успѣли достигнуть до архіерея въ его резиденціи, или на основаніи сообщеній мѣстнаго благочиннаго. Иногда же, при отсутствіи подобныхъ данныхъ, этотъ приходъ представляется ему при посѣщеніи почти совершенно невѣдомымъ. Остановливаясь въ каждомъ приходѣ лишь на нѣсколько часовъ и рѣдко на сутки или болѣе, епископъ не можетъ, конечно, во время такого краткосрочнаго посѣщенія вникнуть надлежащимъ образомъ во всѣ, хотя бы наиболѣе существенныя, стороны его жизни, тѣмъ болѣе, что и мѣстные обитатели, иногда впервые видящіе своего архипастыря, естественно не могутъ съ полною откровенностію высказывать предъ нимъ свои нужды и раскрывать ему душу свою. Понятно, что, при такихъ условіяхъ, посѣщеніе епископа неизбѣжно получаетъ внѣшній, формальный характеръ и потому мало достигаетъ той цѣли, которой должно служить.

Думается намъ, что въ данномъ случаѣ было бы не бесполезнымъ для благоустроенія нашей приходской жизни позаимствовать у англійской церкви ея обычай предварительныхъ вопросовъ (Articles). Тогда епископъ, объѣзжая свою епархію съ заранѣе полученными письменными отвѣтами на свои вопросы въ рукахъ, являлся-бы въ тотъ или другой приходъ уже подробно ознакомившись со всѣми сторонами его внутренней жизни, что давало-бы ему возможность располагать при личномъ посѣщеніи свои разслѣдованія, бесѣды и внушенія наиболѣе соотвѣтственно дѣйствительнымъ нуждамъ и желаніямъ мѣстнаго населенія. И по самому существу сообщаемыхъ свѣдѣній, письменные отвѣты, открыто и документально данные епископу мѣстнымъ священникомъ и избранными представителями прихода, были-бы, конечно, болѣе чистымъ и достовѣрнымъ источникомъ, чѣмъ тѣ „тайные спросы у меньшихъ церковниковъ“ и „тайныя, искусныя провѣдыванія“, которыя рекомендуются духовнымъ регламентомъ.

Само собою разумѣется, что, при существующемъ церковномъ строѣ, введеніе этого обычая предварительныхъ вопросовъ можетъ содѣйствовать улучшенію въ постановкѣ дѣла епископскихъ посѣщеній только до нѣкоторой степени. Глав-

ная и самая существенная причина, препятствующая желательной плодотворности этих посѣщеній, заключается въ чрезмѣрной обширности русскихъ епархій. Эта причина указывалась, какъ мы видѣли, митрополитомъ Филаретомъ и Святейшимъ Синодомъ еще въ первой половинѣ минувшаго столѣтія; не перестаетъ она мощно дѣйствовать и досель. Но въ настоящее время, когда и въ печати и въ официальныхъ собраніяхъ съ рѣшительностію утверждается мысль о необходимости учрежденія епископскихъ кафедръ въ возможно большемъ количествѣ и даже во всѣхъ уѣздныхъ городахъ, можно надѣяться, что предстоящій помѣстный соборъ Русской церкви предприметъ что-либо въ этомъ направленіи, а тогда наступитъ лучшая пора и для епископскихъ посѣщеній епархій, какъ одного изъ существеннѣйшихъ средствъ для благоустроенія церковно-приходской жизни.

В. Соколовъ.

Загадочная славянская версія IX прав. Халкидонскаго собора.

Въ 1-й половинѣ I тома Исторіи Русской Церкви Академика Е. Е. Голубинскаго на стр. 615. читаемъ:

„9-е правило IV-го Вселенскаго собора по принятому тексту читается: „Если который клирикъ съ клирикомъ же имѣеть судное дѣло, то да не оставляетъ своего епископа и да не прибѣгаетъ къ свѣтскимъ судилищамъ, но сперва да предъявить свое дѣло у своего епископа, или по изволенію того же епископа избранные обѣими сторонами да составятъ судъ“ ¹⁾. Но въ славянскомъ переводѣ номоканона I. Схоластика правило это читается: „Аще который клирикъ съ клирикомъ тяжу иматъ, да не оставляетъ своего епископа и къ людскимъ судьямъ (да не) пририщеть, но прежде да скажетъ вещь свою епископу, да епископъ повелѣніемъ своимъ призвавъ обѣ страны хотящаяся прѣти, съ начальными своими попы праведнѣ да устроить“ ²⁾. Которое изъ двухъ чтеній есть подлинное, мы не знаемъ; но предполагая, что оно есть и то, которое у насъ принято, во всякомъ случаѣ будемъ имѣть несомнѣннымъ, что чтеніе номоканона Схоластикова, взятое отъ практики и свидѣтельствующее о ней, было весьма распространеннымъ и весьма авторитетнымъ, ибо иначе переводчикъ номоканона Св. Меѳодій, первоучитель славянской и архіепископъ Моравскій, конечно, не принялъ

¹⁾ См. Книга правилъ. 1839.

²⁾ РКП. Москов. Духов. Академія № 54.

бы его ¹⁾. Что наше чтение дѣйствительно было распространено и весьма авторитетно, на это мы имѣемъ и еще одно доказательство: въ Генелевомъ изданіи Кодекса Θεодосіева къ закону Импер. Валента, Граціана и Валентиніана отъ 376 г. (Lib. XVI, tit. II, п. 23), который начинается: *Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis* приложено слѣдующее *interpretatio: Quoties ex qualibet re ad religionem pertinente inter clericos fuerit nata contentio, id specialiter observetur, ut convocatis ab episcopo dioecesanis presbyteris, quae in conventionem venerint, iudico terminetur*“ ²⁾.

То, что въ приведенной тирадѣ знаменитаго историка русской церкви заслуживаетъ особеннаго вниманія, это—указаніе на *замѣчательную версію* 9-го правила Халкидонскаго собора, *доколь остававшуюся незамѣченною*, весьма рѣзко уклоняющуюся какъ отъ греческаго текста, такъ и его перевода, даваемыхъ синодскимъ изданіемъ. Для нагляднаго представленія разности сравниваемыхъ текстовъ прилагаемъ ихъ параллельно:

РКП. № 54.

Синодальный текстъ.

преже да скажетъ вещь
свою еѣпѣу да еѣпѣ по-
веляемъ своимъ приз-
какъ совѣ стрѣитъ, хо-
тащамса прѣтн съ я-
удалными сконни попы
пржеднѣ да рѣстрѣитъ.

сперва да предьявить
свое дѣло у своего
мѣстнаго епископа,
или по изволенію того
же епископа избран-
ные обѣими сторона-
ми да составятъ судъ.

*πρότερον τὴν υπόθεσιν
υἰμναζέτω παρὰ τῶν
ἰδίων ἐπισκόπων, ἢ γοῦν
ὑγώμῃ αὐτοῦ τοῦ ἐπι-
σκόπου παρ' οἷς ἂν τὰ
ἀμφότερα μέρη βούλων-
ται τὰ τῆς δίκης συ-
χροτεῖσθαι.*

Какъ видно отсюда, текстъ славянской Кормчей отстуетъ отъ греческаго текста въ слѣдующихъ моментахъ: во

¹⁾ И въ Стоглавникѣ наше правило приводится по чтенію Номоканона Схоластикова (гл. 55 Кочан. изд. стр. 265). И очень сомнительно, чтобы нынѣ принятое чтеніе было подлиннымъ; ибо остается непонятнымъ то, что епископъ предоставляетъ тяжущимся клирикамъ избирать себѣ третейскихъ судей. Примѣч. Е. Е. Голубинскаго.

²⁾ „Каждый разъ когда по какому либо дѣлу, касающемуся религіи, между клириками родится споръ, должно быть тщательно соблюдаемо, чтобы онъ судебнымъ порядкомъ разрѣшался въ собраніи, на которое придутъ созванные епископомъ пресвитеры діецеаза“.

1-хъ, онъ совершенно умалчиваетъ о правѣ тяжущихся клириковъ вести свое дѣло у судей добровольно избранныхъ, во 2-хъ, вопреки подлиннику опредѣляетъ составъ единственно компетентнаго для нихъ суда коллегіею, состоящею изъ епископа и его начальныхъ поповъ.

Разность на столько существенная, что отнюдь не можетъ быть объяснена ошибкою переводчика, или искажена невѣжествомъ переводчика. Нѣтъ, славянскій текстъ Схоластикова номоканона есть именно особая версія 9-го правила Халкидонскаго собора. Гдѣ же начало этой версіи? Е. Е. Голубинскій высказалъ предположеніе и попытался доказать два положенія: 1) Что она есть переводъ, сдѣланный Св. Меѳодіемъ съ той греческой версіи этого правила, которая въ его время почиталась лучшею и наиболѣе авторитетною, какъ соотвѣтствовавшей судебной практикѣ того времени. 2) Да и по существу своему она представляется болѣе достойною IV-го Вселенскаго собора, чѣмъ обычно ему приписываемая.

Взвѣсивъ всю важность поставленной Е. Е. Голубинскимъ проблемы въ исторіи текста источниковъ права Церкви Православной, мы и предприняли трудъ отправиться на дальнѣйшія розысканія по вопросу объ этой поистинѣ загадочной версіи и представить на предлагаемыхъ страницахъ результаты своихъ поисковъ.

I.

Замѣчательная устойчивость греческой версіи 9 правила въ византійскихъ и латинскихъ кодексахъ правилъ и ихъ толкователей.

Какъ мы видѣли выше, Е. Е. Голубинскій высказалъ мысль, что первоисточникъ славянской версіи 9 правила должно искать въ греческихъ кодексахъ правилъ: „которые изъ двухъ чтеній—гов. онъ—есть подлинное мы не знаемъ; но предполагая, что оно есть и то, которое у насъ принято, во всякомъ случаѣ будемъ имѣть несомнѣннымъ, что чтеніе номоканона Схоластикова было весьма распространеннымъ и авторитетнымъ, ибо иначе Св. Меѳодій не принялъ бы его.“

Если мы оставимъ область предположеній и останемся на почвѣ письменныхъ источниковъ византійскаго права, то мы придемъ только къ выводу, рѣшительно противоположному догадкѣ Е. Е. Голубинскаго. Во всѣхъ извѣстныхъ доселѣ изданіяхъ полнаго греческаго текста правилъ Халкидонскаго собора, кромѣ Бевериджа, который принятъ синодскою книгою правилъ, какъ-то: Аѳинскою Синтагмою, Питрою и Бенешевичемъ, текстъ 9 правила поражаетъ своею устойчивостью: ни о какихъ начальныхъ полахъ онъ не говоритъ. Сверхъ того извѣстны и латинскіе тексты, почти современные Іоанну Схоластику, и однакоже въ нихъ 9-е правило переводится соотвѣтственно устойчивому греческому тексту, а не нашей славянской версіи.

Вотъ эти переводы.

Versio prisca
(древній переводъ):
Placuit ut episcopum suum non deserant et ad judicia saecularia currant: sed prius, ut dictum est, apud episcopum suum examinent causam, aut certe cum voluntate ipsius causa dicatur apud quas partes utraque voluerunt ¹⁾.

Переводъ
Діонисія Малаго:
Si quis clericus adversus clericum habet negotium non deserat episcopum proprium et ad saecularia percurrat judicia: sed prius actio ventiletur apud episcopum proprium, vel certe consilio ejusdem episcopi, apud quas utraeque partes voluerint, iudicium continebunt ²⁾.

Не можемъ умолчать, наконецъ, и объ арабской версіи 9 правила, текстъ которой передаетъ Бевериджъ въ своемъ Synodicon'ѣ. Латинскій переводъ ея гласитъ такъ:

„С. IX. Si contentio inter sacerdotes acciderit, aut ipsi in aliqua re sibi invicem adversarii fuerunt, episcopos suos non reliquant, et opem a principe, aut iudicibus implorent, sed episcopum de rebus suis certioreм faciant et arbitros inter se constituent jussu episcopi, deinde acquiescant in eo, quod ipse de illis statuerit“ ³⁾.

Изъ этихъ версій одна, принадлежащая Діонисію Малому, содержитъ точный переводъ греческой, двѣ другія—переводъ, довольно свободный, однако же точно выдерживающій опредѣленіе греческаго текста о томъ, что первую инстанцію

¹⁾ Voelli et Justelli, t. I, p. 298.

²⁾ Ibid. p. 135.

³⁾ Bewer. Synodicon, sive Pandec. t. I, p. 722.

для суда по тяжбамъ клириковъ долженъ быть епископъ, или съ его соизволенія избранные сторонами арбитры. О коллегіи, состоящей изъ епископа и его начальныхъ поповъ — нѣтъ упоминанія.

Немаловажнымъ доказательствомъ въ пользу устойчивости греческаго текста правила 9-го служатъ и толкованія его схолиастами XII даже XIV вѣка.

Толкованіе Зонары гласитъ такъ:

„Это (9-е правило) хочеть, чтобы клирики, имѣющіе другъ съ другомъ дѣла, т. е. обвиненія и иски другъ на друга, производили ихъ предъ своимъ епископомъ и не ходили къ свѣтскимъ судьямъ; ибо это было бы пренебреженіемъ и обидою для епископа, или *по крайней мѣрѣ, чтобы съ вѣдома епископа*, т. е. съ его дозволенія, разбираемы были иски, у кого захотятъ обѣ стороны“.

Толкованіе Вальсамона:

„Постановивъ правиломъ, чтобы всѣ клирики (а подъ именемъ клириковъ разумѣются и монахи) были въ подчиненіи мѣстному епископу, святые отцы въ настоящемъ правилѣ присовокупляютъ, что клирикъ не имѣеть права судиться съ другимъ клирикомъ въ свѣтскомъ судѣ, но долженъ судиться у своего епископа, или съ вѣдома епископа, у кого захотятъ обѣ стороны, но непременно у лицъ, имѣющихъ на то право, т. е. церковныхъ; ибо можетъ случиться, что епископъ не хочеть слушать дѣло по какой-либо уважительной причинѣ“.

Матеей Властарь въ своей синтагмѣ подъ буквою δ' пишетъ:

„А 9-е правило IV собора повелѣваетъ, чтобы клирики и монахи, имѣющіе дѣла и тяжбы между собою, судились у своего епископа, не обращая вниманія на свѣтскія судилища, потому что можетъ казаться, что прибѣгающій къ нимъ пренебрегаетъ и обиждаетъ своего пастыря. Впрочемъ иногда съ его вѣдома позволяется судиться, у кого захотятъ обѣ противныя стороны“¹⁾.

Такъ устойчива греческая версія 9-го правила.

Извѣстно, однакоже, что Номоканонъ I. Схоластика, имѣв-

¹⁾ Алфавитная Синтагма М. Властаря. Перев. свящ. Н. Ильинскаго. 1892, стр. 157.

шій очень долгое и обширное примѣненіе въ церковно-судебной практикѣ, какъ свидѣтельствуесть о томъ весьма значительная масса сохранившихся рукописей, въ позднѣйшихъ редакціяхъ весьма значительно видоизмѣнялся. Нельзя ли предположить, поэтому, что и въ руки св. Меѳодія попала такая редакція, въ которой греческій текстъ 9-го правила какъ разъ и совпадалъ съ нашею славянскою версіею?

Ближайшее и детальное изученіе этой рукописной массы, какое посвящено было со стороны весьма видныхъ представителей науки, заставляетъ, однакоже, отказаться и отъ этого предположенія. Дѣло въ томъ, что наибольшему разнообразію, наибольшимъ видоизмѣненіямъ подвергалось то произведеніе І. Схоластика, которое называется номоканонъ, но не то, которое называется сводомъ = *Συναγωγή* и которое и содержитъ полный текстъ правилъ (Апостольскихъ, 4-хъ Вселенскихъ и 6-ти помѣстныхъ соборовъ) и которое входитъ, какъ первая часть, въ составъ Номоканона, при чемъ правила иногда приводятся здѣсь въ полномъ текстѣ, а иногда только цитируются. Правда и этотъ сводъ подвергался нѣкоторымъ видоизмѣненіямъ, но послѣднія состояли въ неодинаковомъ порядкѣ расположенія правилъ въ каждомъ титулѣ, въ неодинаковомъ количествѣ ихъ—въ однихъ редакціяхъ въ большемъ, въ другихъ—въ меньшемъ. Встрѣчается не мало редакцій, въ которыхъ къ правиламъ присоединяются глоссы безыменныхъ авторовъ. Но самый текстъ правилъ остается почти неизмѣннымъ; и во всякомъ случаѣ доселѣ еще не указано такой версіи занимающаго насъ правила, которая соответствовала бы нашей славянской его версіи ¹⁾. Да если бы таковая и нашлась, то не мыслимо, чтобы такой просвѣщенный мужъ, какъ св. Меѳодій, рѣшился предпочесть ее общераспространенной, содержащейся во всѣхъ авторитетныхъ собраніяхъ правилъ Восточной Церкви ²⁾.

¹⁾ Исчерпывающее описаніе ркп. Номоканоны І. Схоластика, ихъ классификація, анализъ и глоссы,—дано въ трудѣ Проф. В. Н. Бенешевича: Синагога въ 50 титуловъ и другіе юридическіе сборники Іоанна Схоластика. (СПб. 1914.

²⁾ Въ Синодальной бібліотекѣ есть греч. ркп. IX—X в. (№ 398) превосходнаго письма и хорошо сохранившаяся, содержащая глоссированный Сводъ І. Схоластика. Она описана И. И. Срезневскимъ подъ названіемъ: Иверская Кормчая. СПб. 1871 г. Еп. Амфилохій говоритъ о ней: замѣча-

Примѣчаніе. Е. Е. Голубинскій не довольствуется только предположеніемъ существовавшаго нѣкогда греческаго текста 9-го правила, соотвѣтствующаго славянской его версіи, но идетъ далѣе, пытаясь доказать, что эта версія даже по существу — лучшая общепринятой греческой и наиболѣе соотвѣтствовавшая судебной практикѣ среднихъ вѣковъ. Но и эта попытка едва ли можетъ быть признана удачною. Такъ, ссылка на схолю къ закону 376-го года говоритъ скорѣе противъ защищаемаго имъ положенія, чѣмъ за него. Въ ней говорится, что по дѣламъ клириковъ, *касающимся религіи*, судъ долженъ производиться епископомъ соборно, въ составѣ *всѣхъ пресвитеровъ его области*, а не въ составѣ только *начальныхъ поповъ*. Что во времена Халкидонскаго собора, равно какъ ранѣе его и даже позднѣе епархіальный судъ по чисто церковнымъ дѣламъ совершался соборно—это святая истина; правило 9-е, называя судьей только епископа, нисколько не противорѣчитъ ей, поименовывая лишь главное лицо въ составѣ соборнаго суда: это обычный юридическій способъ наименованія цѣлаго учрежденія *a parte potiore*. Затѣмъ, въ правилѣ говорится не о церковномъ дѣлѣ, а о личныхъ обидахъ и денежныхъ искахъ: *πράγμα, ἐλόθεσις, αἰτία*, тяжа, прѣ: для такихъ дѣлъ не стоило созывать цѣлаго собора пресвитеровъ, а достаточно было третейскаго суда. Неблагодарное отношеніе Е. Е. Голубинскаго къ этому суду представляется страннымъ каноническимъ недоразумѣніемъ. Въ древней церкви и въ церкви византійской этотъ судъ пользовался широкой популярностью (о немъ см. прав. 107, 113, 136, 139 Кареаг. соб.) и былъ покровительствуемъ византійскими императорами. Иное дѣло въ древней Руси: здѣсь судъ по дѣламъ церковныхъ людей искони составлялъ доходную статью епископа и его начальныхъ поповъ и потому третейскій судъ едва ли здѣсь допускался.

тѣлѣнѣйшая и драгоцѣннѣйшая рукопись эта и древностью и составомъ своимъ древнимъ стоитъ того, чтобы, бывъ провѣрена по рукописямъ и по печатнымъ изданіямъ вмѣстѣ съ древнимъ славянскимъ переводомъ (Москов. Румянц. Муз. № 230) провѣреннымъ также по рукописямъ, была издана въ свѣтъ.

II.

Есть ли достаточное основаніе признавать Св. Меѳодія авторомъ славянской версіи 9-го правила.

Единственнымъ основаніемъ для такого предположенія служить тотъ несомнѣнный фактъ, что разсматриваемая версія находится въ славянскомъ номоканонѣ, переведенномъ въ Моравіи въ восьмидесятихъ годахъ IX-го в. апостоломъ славянъ, Св. Меѳодіемъ, архіепископомъ Моравскимъ. Но сильное сомнѣніе возникаетъ, какъ только мы обратимся къ тѣмъ письменнымъ памятникамъ, въ которыхъ дошелъ до насъ переводъ номоканона, приписываемый св. Меѳодію.

Онъ дошелъ до насъ въ двухъ спискахъ: въ рукописи XIII в. Румянцев. № 230 и Москов. Дух. Акад. № 54 (ркп. XVI в.) ¹⁾. Оба списка весьма тщательно изслѣдованы съ палеографической и филологической сторонъ и характеризуются слѣдующими чертами.

„Сравнивая эти два списка, находили равенство содержанія, но и настолькоъ разницы, что академическій списокъ надо признать списаннымъ не съ Устюжскаго (Синод. № 230), а съ другого, *менѣе ошибочнаго*, хотя можетъ быть въ нѣкоторыхъ словахъ и *измѣненнаго*. Необходимо, слѣдов., допустить еще два списка: одинъ, съ котораго списанъ академическій, и еще одинъ, съ котораго списанъ и этотъ *первообразъ* академическаго и Устюжскій“ ²⁾.

Оба весьма неисправны относительно цитаціи правилъ и наименованія ихъ авторовъ. Напр. Халкид. соб. прав. 4 надписывается: „св. Апостоль“; Вас. Вел. 19-е надписывается: „св. апост. кан. 3“; Неокесар. 6-е надписывается: „никейск. соб. кан. 45“. Халкид. соб. 1-е надписывается: Лаодик. соб. кан. 1“. Ефесскаго 6-е надписывается: „Амоськаго, или Емьскаго собор. кан. 1“ ³⁾.

Что касается самаго текста правилъ, то и онъ носитъ слѣ-

¹⁾ Правда, есть и еще списокъ Москов. Арх. М. И. Дѣль, слѣланый по-морскимъ полууставомъ въ 1826 г., но онъ—точная копія Румянцевскаго.

²⁾ И. И. Срезневскій: Обзорѣніе древнихъ русскихъ списковъ Кормчей книги, стр. 134.

³⁾ См. много примѣровъ такого рода въ изданіи И. И. Срезневскаго, *ibid.* стр. 1—66. Приложенія.

ды несправности переписки; встрѣчается, хотя и рѣдко, прямо безсмыслица: напр. „святни оубо Господни ученицы Клименьтомъ предашася“ ¹⁾.

Въ общемъ, переводъ отличается буквальною близостию къ подлиннику и весьма многія греческія слова оставляетъ безъ перевода, напр. экзархъ, анагностъ, каеволикія, при чемъ доходить иногда до непонятнаго излишества; напр. оставляетъ безъ перевода такія слова: *мардоурии* ли птихнии (*μαρτυρίων ἢ πτωχείων*) ²⁾.

Но тѣмъ неожиданнѣе выступаютъ нерѣдкіе случаи слишкомъ свободнаго отступленія отъ подлинника въ отдѣльныхъ словахъ и фразахъ. Напр. „мольбы честныя“ = *προσεβεία τῆς τιμῆς*; „второму риму *νέαν Ῥώμην*“; „людска власть“ = *ρωμαϊκὴ ἀρχή*; „се уставъ и се рокъ“ = *οὗτος ὁ ὄρος*; „дѣти и уноты“ = *οἱ νέοι*; „да стязаются сами о пыщеваніи книжнѣмъ и о правой вѣрѣ“ = *ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλοις τὰ δόγματα*; „экзарха, строящаго церкви“ = *ἐξάρχον τῆς διοικήσεως* ³⁾. Сюда же относятся и занимающая насъ славянская версія, просмотрѣнная къ удивленію и Срезневскимъ и Соболевскимъ.

Встрѣчаются случаи значительнаго сокращенія сравнительно съ греческимъ текстомъ. Напр. Апост. прав. 18; Прав. 13-е Анкир. соб. даетъ только первую половину: „Хоръ епсшомъ не достоить прозвутерь, ни діаконъ на священіе“, — вторая половина опущена. Въ 85 Апост. правилѣ при перечисленіи книгъ Ветхаго Завѣта опущены книга Судей и Руфъ и т. п. И наоборотъ, въ двухъ правилахъ сдѣлано дополненіе къ подлиннику. Такъ въ концѣ 52 прав. Лаодик. собора сдѣлано непонятное дополненіе: „говѣющихъ и постящихся въ субботу“. Въ концѣ Апост. прав. 37 присоединены слѣд. слова: „сирѣчь по Егюптяномъ мѣся данофи въ ѿ, и по Римлянѣмъ октябрю въ ѿ. анаеема ѿ“ ⁴⁾.

Относительно языка, на которомъ сдѣланъ переводъ, еще

¹⁾ А. И. Соболевскій: Матеріалы и изслѣдованія въ области славянской филологіи и археологіи, стр. 142.

²⁾ Тит. XIX, Халкид. 10.

³⁾ А. И. Соболевскій, цит. соч. стр. 142.

⁴⁾ И. И. Срезневскій по поводу этой прибавки замѣчаетъ: „ненужная приписка новѣйшаго времени“. Замѣчаніе вѣрное относительно лишь „анаеема ѿ“. Но предыдущія слова есть не что иное, какъ схолія, имѣющаяся въ разныхъ греческихъ редакціяхъ Схоластикова свода, между прочимъ и въ синодальной № 398. См. у Бенешевича: Синагога, стр. 253.

А. Х. Востоковъ высказался: „языкъ перевода во многихъ мѣстахъ сохраненъ древнѣйшій, по коему несомнѣнно заключить можно, что сіе собраніе церковныхъ правилъ есть первое на языкѣ словянскомъ, за коимъ уже слѣдовали другія, кои отчасти изъ сего заимствовались“ ¹⁾. Болѣе детальныя изслѣдованія новѣйшаго времени по этому предмету приводятъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

„Въ общемъ словарный матеріалъ номоканона отличается отъ словаря древнѣйшихъ текстовъ Евангелія, Апостола и Псалтири, хотя и не рѣдко имѣеть съ ними совпаденія. Изъ послѣднихъ стоитъ отмѣтить „подъ пѣга“. За то онъ обнаруживаетъ связь съ матеріаломъ житія первоучителя Меодія. Такъ, въ немъ находятся слова: каѳоликія, служба (литургія), стражникъ ²⁾, съньмъ (соборъ), казатель (учитель); въ житіи — казаніе=проповѣдь), гудити (хулить), ходатай (посредникъ). Слова „правая вѣра“, употребленныя въ значеніи благочестіе, позволяютъ догадываться, что слово правовѣренъ въ житіи можетъ значить не „православенъ“, а „благочестивъ“ ³⁾.

„Мы имѣемъ извѣстіе, что Меодиѣмъ былъ переведенъ съ греческаго номоканонъ. Изъ трехъ ⁴⁾ славянскихъ редакцій номоканона, которыя извѣстны въ древнерусской письменности, та изъ нихъ, которую представляетъ т. наз. Устюжская Кормчая Румянц. Музея XIII в. имѣеть особенно много правъ быть признаваемой за трудъ первоучителя. Къ сожалѣнію ея текстъ представляетъ смѣсь словарныхъ данныхъ, указывающую и на значительное, хотя и не послѣдовательное, исправленіе и на внесеніе въ эту редакцію статей изъ другой, переведенной позднѣе. Такъ, рядомъ съ „правая вѣра“ мы видимъ: „вѣра православная“, съ „папезъ“—папа, рядомъ съ „съньмъ“—сборъ, рядомъ съ „книгы“—граматы. Отмѣтимъ еще слова: „каѳоликія церкви“, „священникъ“

¹⁾ Описаніе Румянцеваго Музея, стр. 279.

²⁾ Это слово извѣстно намъ еще изъ мученія Климента папы Римскаго. Прямыч. А. Соболевскаго.

³⁾ А. И. Соболевскій: Матеріалы и изслѣдованія въ области славянской филологіи и археологіи, стр. 142. (Отд. Р. Я. и Сл. Им. Ак. Наукъ Т. IXXXVIII, № 3. СПб 1910).

⁴⁾ А. И. Соболевскій, очевидно, считаетъ особою редакціею и списокъ Архива М. И. Д.

(въ значеніи и поца и дьякона), „стрижникъ“, „крижма“ „влащъ“, „властьнь“ (собственнѣй) „гърдь (скверный), „подбѣга“, „вреднь“ (больной) „посагъ“ (бракъ) „рокъ“ (правило), „комканіе“ (причастіе) „порода“ (рай).

Мы не рѣшаемся пока, впредь до тщательнѣйшаго разсмотрѣнія этого текста въ разныхъ отношеніяхъ, воспользо-ваться его данными“¹⁾.

Важное значеніе имѣеть, наконецъ и слѣдующее наблюденіе И. И. Срезневскаго: „замѣчательно, что довольно многія мѣста собранія канонѡвъ І. Схоластика по переводу, помѣщенному въ Устюжской кормчей, дословно, или почти дословно, сходятся съ соотвѣтствующими мѣстами Ефремовской кормчей“²⁾.

Принимая во вниманіе всѣ эти характерныя черты разсматриваемаго памятника, должно сказать, что онъ дошелъ до насъ въ весьма не первоначальномъ видѣ: многое въ немъ измѣнено, испорчено. Поэтому, если и можно признать за несомнѣнное, что первоначальный видъ его вышелъ изъ подъ пера Св. Меодія, то также несомнѣнно, что въ него привзошло въ теченіе вѣковъ и много такого, что рѣшительно было чуждо Св. Меодію и чего усвоить ему рѣшительно невозможно. Къ числу этихъ, привнесенныхъ въ переводъ его элементовъ, должна быть отнесена и занимающая насъ версія 9 правила Халкидонскаго собора. Въ дальнѣйшихъ строкахъ постараемся представить положительныя основанія для высказаннаго положенія,

III.

Широкая распространенность разсматриваемой версії въ русскихъ Кормчихъ.

Какъ выше было указано, Е. Е. Голубинскій нашель занимающую насъ версію 9-го правила Халкидонскаго собора

¹⁾ А. И. Соболевскій: Церковно-славянскіе тексты Моравскаго происхожденія. (Русскій Филологическій Вѣстникъ 1900. стр. 165—166).

²⁾ Примѣры за тѣмъ указываются. Но къ сожалѣнію не указывается близкаго, хотя и не буквального, сходства занимающей насъ версії. См. И. И. Срезневскій: Описаніе древнихъ русскихъ списковъ Кормчей книги, стр. 123 и далѣе (приложенія).

только въ двухъ памятникахъ русской письменности; интересуясь вопросомъ—насколько она распространена была въ древней Руси, мы взяли на себя трудъ пересмотрѣть древнія Кормчіи въ древнехранилищахъ Москвы. Мы пересмотрѣли слѣдующія Кормчіи, содержащія правила Халкидонскаго собора *въ полномъ текстѣ*: Синодальной Библіотеки; №№ 227-й ¹⁾—131, 132 (Новгородская-Софійская) XIII в. ²⁾, Чудовскія: №№ 169 (XV, в.) 170 (XVI—XVII в.); Румянцевскаго Музея №№ 26 и 29 (по каталогу Ундольскаго), Архива М. И. Д. № 17, Общества И. Д. Р. № 108 (XVI в.). Во всѣхъ этихъ спискахъ неизмѣнно встрѣчается занимающая насъ версія лишь съ незначительными вариантами. Однако же полный текстъ правила 9-го буквально сходенъ въ нихъ не съ текстомъ Румянцевской и Академической Кормчихъ, а съ текстомъ Ефремовской: текстъ этой послѣдней и переписывался писателями прочихъ вышеозначенныхъ Кормчихъ. Стало быть *занимающая насъ версія извѣстна была въ древней Руси не только въ спискахъ Схоластикова свода канонозъ, но и въ спискахъ Синтагмы въ XIV титуловъ.*

Признаемся, это обстоятельство подѣйствовало на насъ угнетающе... Насъ угнетало именно это массовое свидѣтельство Кормчихъ, что въ теченіи XII—XVII вѣковъ св. Русь пользовалась правиломъ IV Вселенскаго собора, грубо искаженнымъ, хотя и соотвѣтствовавшимъ церковносудебной практикѣ того времени. Неужели не было никакого просвѣта въ этомъ отношеніи?.. Но это угнетенное настроеніе не было продолжительно. Оно тотъ часъ же отлетѣло, какъ только въ т. наз. „Сводной Кормчей“ Румянцевскаго Музея ³⁾ мы встрѣтили замѣчательную версію 9 правила Хал-

¹⁾ Изданный проф. Бенешевичемъ: „Древне-славянская Кормчая XIV титуловъ безъ толкованій. СПб. 1906. т. I п II.

²⁾ Описала И. И. Срезневскимъ: Обзорніе древнихъ русскихъ списковъ Кормчей, стр. 85—112.

³⁾ По каталогу Ундольскаго № 27. На бѣломъ начальномъ листѣ рукою Ундольскаго написано:

„Сводная Кормчая“

скоропись разныхъ почерковъ первой половины XVI вѣка; принадлежала извѣстному дьяку Порфирію Сѣмennyкову (см. его подпись внизу первыхъ листовъ). Изъ многихъ пробѣловъ (безъ пропуска текста) разныхъ почерковъ и главное пѣз современной подписи: „книга правила

кидонскаго собора, которую мы и помѣщаемъ съ параллельнымъ греч. текстомъ и съ текстами Ефремовской и Устюжской Кормчихъ.

Сводная Кормчая

Εἴ τις κληρικὸς πρὸς κληρικὸν προῶγμα ἔχει (ἔχει), μὴ ἐγκαταλιπαρῆτω τὸν οἰκείον ἐπίσκοπον καὶ ἐπὶ κοσμικὰ δικαστήρια μὴ κατατρέχεται· ἀλλὰ πρότερον τὴν ὑπόθεσιν γυμναζέτω παρὰ τῷ ἰδίῳ ἐπίσκοπῳ ἢ γοῦν γνώμῃ αὐτοῦ τοῦ ἐπίσκοπου παρ' οἷς ἂν τὰ ἀμφότερα μέρη βούλωνται τὰ τῆς δίκης συγχροτεῖσθαι. εἰ δὲ τις παρὰ ταῦτα ποιήσῃ, κανονικοῖς ἐπιτιμίοις ὑποκείσθω.

εἰ δὲ κληρικὸς ἔχει προῶγμα πρὸς τὸν ἰδίον ἢ καὶ πρὸς ἕτερον ἐπίσκοπον, παρὰ τῇ συνόδῳ τῆς ἐπαρχίας δικαζέσθω. εἰ δὲ πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος, ἢ κληρικὸς ἀμφισβητοῖ, καταλαμβαρέτω ἢ τὸν ἑξάρχον τῆς διοικήσεως ἢ τὸν τῆς βασιλευούσης Κωνσταντινουπόλεως θρόνον, καὶ ἐκ αὐτῶ δικαζέσθω.

Аще иже клирикъ приуѣнѣ съ приустнико^м приу имать. да неостквалѣ своѣ епѣи^м и ѣ мирскимъ судилицемъ да неириришеть. но прѣ да скаже вещь своемо^у епѣи^м. или мене величимъ епѣи^м пра да рассудитса ирѣ нимѣи^м обѣ воскотать. аще ли кто урѣ сие сотвори^и правнымъ запрецинемъ да ѣ понимемъ.

аще ли приуѣ имать приу скои^м или со нмѣ епѣомъ. прѣ областн^м соборомъ да притса. аще смитрополи^томъ томъ областн. епѣи^м, или клирикъ приу имать. да пристѣи^и къ ерсархотомъ же области (спрѣ къ патрѣархосвоемо^у). или (къ патрѣаршескомо^у) прѣтолдѣ ирѣтѣюущаго константина града и прѣ нѣ да сѣдитса ¹⁾.

митрополици казенные“ съ достовѣрностью можно заключить, что нашъ экз. есть подлинникъ составителя Кормчей, митрополита Магарія. Подробно описана А. Х. Востоковымъ по новой не совсемъ исправной копѣи Лаптева со списка 1615 года въ „Обозрѣнии Кормчей“ Розенкампа. Приложеніе VII обѣихъ изданій.

В. Ундольскій“.

Въ рукописи нѣтъ нервыхъ листовъ. Всего 694 листа. Обрывается комментаріями къ 6-му правлу Двукратнаго собора.

1) Л. 239. Поставленныя въ скобкахъ слова не имѣють соответственныхъ въ греческомъ текстѣ.

Ефремовская

Аште кѣи приуѣтъникъ. съ приуѣтъникѣмъ нѣрю имать. да не оставляють своего епѣа. и къ мирскымъ соуднштемъ приришеть. нѣ прежде да скажеть вещь своему епѣоу. да покаянникѣмъ того епѣа. придѣуть обом хоташте нарѣтиса и до разсоудити из епѣа съ наудальными его попы аште ли кто урѣзъ се сѣкторити. правильнымъ заирештемникѣмъ. да есть покиннѣи.

аштеки приуѣтъникъ. аще имать нѣрю съ своимъ епѣѣмъ ли съ понѣмъ предъ областнѣнымъ съборѣмъ да притѣса. аштеки съ томъ областн митрополитѣмъ. епѣа ли приуѣтъникѣмъ нѣрю имать. да подѣуть. ли къ наудальникоу строению ли къ настольникоу црствоуишталого града и предъ тѣмъ да испиратѣса.

Откуда составители Сводной Кормчей могли заимствовать этотъ замѣчательно точный переводъ 9 правила? Всего ближе было бы предположить, что онъ—дѣло рукъ преподобнаго Максима Грека, о которомъ несомнѣнно извѣстно, что онъ исправлялъ церковныя правила. Однакоже въ кормчей инока Вассіана Патрикѣва, гдѣ помѣщались правила, Максимомъ исправленныя, 9-е правило приводится въ переводѣ Ефремовской Кормчей ¹⁾.

Разрѣшенію вопроса могутъ помочь, на нашъ взглядъ, слѣдующія соображенія:

1) По языку онъ не уступаетъ въ древности переводамъ Ефремовской и Устюжской Кормчихъ.

2) Двѣ на поверхностный взглядъ мелочи обращаютъ въ немъ на себя особенное вниманіе: во 1-хъ, переводъ частицы *уоѣ* славянскимъ „поне“—по крайней мѣрѣ. По наблюдению

Устюжская

Аще которми клирикъ съ клирикомъ тажю нѣа да не оставляють своего кенѣа и къ людскымъ соуднштемъ приришеть. нѣ прежде да скажеть вещь свою кепѣоу. да кепѣа покаянникѣмъ своимъ призказѣт ѡбѣ странѣ, хоташамса прѣти. съ наудальными своими попы правдѣно да оустронтъ. аще ли кто урѣзъ се творити. то каиоуьскымъ кенѣтншнѣ да приметъ.

аще ли бѣдетъ клирѣ пра а съ пѣтѣмъ. то ѡ сѣнѣмъ ѡблѣстѣнаго соудѣ да приемоутъ. ащели съ митрополитомъ томъ ѡблѣстн кѣ.нѣ. ли попѣ. ли клирикъ нѣрю имать. тѣ да идеть тѣ или предъ кесарѣа строишлага цркви ли предъ столѣннѣа црѣтѣкоуишлага гра. ти предъ тѣмъ притѣса.

¹⁾ РКИ. Архива Мяннѣст. Ин. Дѣлѣ. Отд. V, Рубр. 1. № 17. Грань 1, гл. 5, Л. 44 обор.

А. И. Соболевскаго этимъ же словомъ „понѣ“ переведено латинское *saltem* въ Бесѣдахъ папы Григорія Великаго: переводъ этихъ бесѣдъ былъ сдѣланъ въ Моравіи ¹⁾. Во 2-хъ, въ концѣ правила къ словамъ: „ексарху области“ сдѣлано поясненіе: „сирѣчь къ патріарху своему“. Такого поясненія въ греческихъ текстахъ, какъ изданныхъ (Юстелломъ и Питрою) такъ и въ рукописныхъ, нѣтъ. Но это поясненіе сдѣлано на основаніи древней безымянной схолиі, которая приводится въ разныхъ сборникахъ правилъ и между прочимъ въ синодальной ркп. № 398 (Иверская Кормчая). Здѣсь на полѣ титула 15-го читается слѣдующее: *Σχ. Ἐξάρχον διοικήσεως καλεῖ τὸν πατριάρχην ἐκάστης διοικήσεως, ὃφ' ὃν οἱ τῶν ἐκείνης ἐπαρχιῶν τελοῦσι μητροπολίται. φησὶν οὖν ὁ κανὼν ὅτι περὶ ὁ ἀμφισβητῶν πρὸς τὸν ἰδίον μητροπολίτην ἐπισκοπος ἢ κληρικὸς οὐδαμῆποτε διοικήσεως, ἢ τὸν αὐτῆς καταλαμβάνετω πατριάρχην ἢ εἰ μὴ τοῦτο βούλοιτο, ἄδειαν ἔξει πρὸς τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀνατρέχειν θρόνον, ὅπερ προνόμιον οὐδενὶ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἐδόθη, οὔτε ἐκ τῶν ἁγίων κανόνων, οὐς ἐξέθεντο οἱ οἰκουμενικαί, δ' ὀνόδοι, οὔτε ἐκ τῶν εὐσεβῶν νόμων ²⁾.*

Наше правило удерживается отъ перевода этой схолиі но очень умѣло пользуется ея мыслью, вводя въ текстъ объясненіе непонятнаго слова экзархъ болѣе понятнымъ патріархъ. Должно замѣтить, что и переводчикъ Устюжской Кормчей воспользовался, какъ мы видѣли выше, схолией къ 37 Апост. правилу (въ тит. 49-мъ) и присоединилъ ее къ концу правила также частицею „сирѣчь“.

Эти характерные признаки 9 правила Халкид. соб. нашей Сводной Кормчей наводятъ на мысль—не оно ли представляеть болѣе вѣрный текстъ того славянскаго номоканона I. Схоластика, съ котораго списывали писцы Устюжской и Академической Кормчихъ и который предполагается И. И. Срезневскимъ? Этого первоначальнаго славянскаго номоканона, переведеннаго Св. Меодіемъ, до насъ не сохранилось; но въ XVI в. онъ могъ быть на Руси, могъ быть и подъ руками составителей Сводной Кормчей, какъ несомнѣнно

¹⁾ Соболевскій: Церковно-славянскіе тексты Моравскаго происхожденія, стр. 196.

²⁾ Схолиа на столько древняя, что знаетъ только еще 4-ре вселенскихъ собора. Ср. Бенешевича: Синагога, стр. 202—203.

былъ подъ руками у другихъ, извѣстныхъ лицъ XVI в. Напр. Зиновій Отенскій въ своемъ „Показаніи истины“, упрекая своихъ противниковъ въ томъ, что они пользуются испорченными, позднѣйшаго письма, Кормчими, говорить: „видѣхъ въ правилахъ древняго перевода книги, преписаны же быша при Ярославѣ князѣ, Владиміровѣ сынѣ, и при епископѣ Іахимѣ, въ началѣ крещенія нашея земли: во изображеніи православныя вѣры св. всел. II-го собора писано: и въ Духа Св. Господа“, а не писано: „и въ Духа Святаго истиннаго“, и—нѣсколько ниже: „якоже въ правилѣхъ первыхъ преводниковъ писано, ихъ же азъ видѣхъ, яже прежде писаны быша въ лѣта великаго князя Ярослава сына Владиміра“. Проф. Павловъ видитъ здѣсь прямое указаніе на номоканонъ I. Схоластика, въ которомъ на первыхъ листахъ дѣйствительно помѣщаются символы вѣры, цитируемые Зиновіемъ ¹⁾. Но Зиновій видѣлъ своими глазами (и даже приводилъ изъ него цитаты) и еще другой списокъ номоканона, о которомъ говорить: „правила, яже предложихъ вамъ нынѣ, имуть оправданіе истины: понеже писана сія книга „Правила“ на кожахъ при Изяславѣ князѣ, Ярославли сынѣ, при внуцѣ великаго Владиміра, крестившаго русскую землю; и есть истинны правила, яже предложихъ азъ; понеже писаны во время новопросвѣщенія земли нашея, въ неже бываше и *приложеніе книгамъ* отъ греческаго языка на русскій“, Проф. Павловъ видитъ здѣсь (и доказываетъ это) указаніе на Ефремовскую Кормчую ²⁾, содержащую, повидимому совершенно самостоятельный переводъ. Этому послѣднему кодексу болѣе посчастливилось: въ видѣ Ефремовской Кормчей онъ дошелъ до насъ почти въ первоначальномъ видѣ, ибо по письму она XII или даже XI вѣка. Между тѣмъ древнѣйшей—Схоластиковъ, писанный при Св. Владимірѣ, до насъ не дошелъ, сохранились только поздніе списки его XIII и XVI вѣка, списки весьма неисправные ³⁾.

Какъ было упомянуто выше, между правилами Ефремовской и Устюжской Кормчей во многихъ мѣстахъ замѣчается или дословное, или почти дословное сходство. Это обстоя-

¹⁾ Павловъ: Первоначальный Славянорусскій Номоканонъ, стр. 16—17.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Н. И. Срезневскій цит. кн. стр. 16, 17.

тельство свидѣтельствуешь, конечно, о томъ, что одна изъ нихъ несомнѣнно вліяла на другую: какая же на какую? Не невозможно, конечно, предположеніе, что прототипъ Устюжской (до насъ не сохранившійся) имѣлъ вліяніе на Ефремовскую. Русскій переводчикъ послѣдней, имѣя въ виду готовый славянскій переводъ, имъ во многихъ случаяхъ и пользовался. Но если мы оставимъ малонадежную почву историческихъ догадокъ и будемъ строго держаться того, что даютъ сами сравниваемые письменные памятники, то придемъ къ рѣшительному и совсѣмъ обратному выводу. Въ пользу этого говорить уже тотъ фактъ, что Ефремовская Кормчая имѣла не сравненно большее вліяніе, чѣмъ Устюжская. Ея текстомъ правилъ пользовались даже переписчики кормчихъ сербскаго типа, каковы новгородскія и позднѣйшія, выше нами указанная, — ею пользовался Кирикъ въ своихъ вопрошаніяхъ ¹⁾; Устюжская и академическая не имѣли такой популярности. И Стоглавый соборъ приводитъ 9-е правило по переводу Ефремовской, а не Устюжской, или Академической (какъ думалъ Е. Е. Голубинскій ²⁾). Но болѣе важнымъ доказательствомъ служить, по нашему мнѣнію, языкъ сравниваемыхъ памятниковъ. Въ этомъ отношеніи они существенно различны: первый написанъ единообразнымъ, чистымъ языкомъ церковнымъ, съ замѣтнымъ стремленіемъ переводить на русскій языкъ греческіе термины. Напротивъ, Устюжская Кормчая въ послѣднемъ отношеніи представляетъ самое разнообразное смѣшеніе элементовъ греческаго, моравскаго и болгарскаго языковъ. Вслѣдствіе этого заимствованіе изъ нея Ефремовскою кормчею непремѣнно отразилось бы на языкѣ ея, чего однакоже не видимъ. Стоитъ сравнить только одно 9-е правило, чтобы видѣть рѣзкую ихъ разность въ этомъ отношеніи:

¹⁾ См. Павловъ. Первоначальный слав. руск. Номоканонъ.

²⁾ Довольно странно отношеніе Стоглаваго собора къ Сводной Кормчей. Въ главѣ 54 (о святительскомъ судѣ) онъ приводитъ одинъ изъ комментаріевъ къ 2-му правилу Апостольскому, буквально выписанный изъ Сводной Кормчей (л. 32), а въ слѣдующей за тѣмъ 55-й — приводитъ текстъ 9-го правила Халкидонскаго собора уже не по Сводной, а по Ефремовской, или Софійской Кормчей. Стоглавый соборъ пользовался, правда, Софійской кормчей (свящ. Стефановичъ: О стоглавѣ. Его происхождение и составъ, 1909.); но текстъ правилъ Софійской списанъ съ Ефремовской.

въ Ефремовской:

причетникъ съ причетникомъ
правильнымъ запрещеніемъ
предъ областнымъ сборомъ
къ начальнику строенія

въ Устюжской:

клирикъ съ клирикомъ
канонскіа іепитимни
отъ сънма областного
предъ ексарха строящаго
церкви.

Самое выраженіе „начальные попы“ болѣе прилично Ефремовской кормчей, нежели Устюжской. То же самое должно сказать и относительно стilia 9-го правила Сводной кормчей: онъ болѣе подходитъ къ Устюжской, чѣмъ къ Ефремовской и „начальные попы“ для нея также не сродны, какъ и для Устюжской.

Так. образомъ есть болѣе основаній полагать, что переписчики номоканона I. Схоластика въ XIII и въ XVI вѣкѣ исправляли текстъ его подѣ вліяніемъ Ефремовской кормчей, пользовавшейся широкою популярностію.

Сводя итогъ своихъ изслѣдованій по вопросу о происхожденіи загадочной славянской версіи 9-го правила Халкидонскаго собора, мы должны остановиться на слѣдующихъ положеніяхъ:

1) Она—происхожденія не греческаго, а югославянскаго, и вѣрвѣе—русскаго.

2) Приписывать ея происхожденіе св. Меѳодію, Архіепископу Моравскому, первоучителю славянъ, нѣтъ достаточныхъ основаній; но есть нѣкоторыя основанія предполагать, что ему принадлежалъ совершенно правильный переводъ 9-го правила Халкид. собора, сохранившійся для насъ въ Сводной Кормчей.

3) Древнѣйшею по письму кормчею, сохранившею нашу загадочную версію 9 правила, должно считать Ефремовскую: здѣсь ея первоисточникъ. Подѣ вліяніемъ ея сдѣлано видоизмѣненіе этого правила въ кормчихъ Устюжской и Академической.

Проф. Н. Заозерскій.

Значеніе слова *φελόνης* во 2-мъ Посланіи къ Тимоѳею 4, 13.

Τὸν φελόνην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τροάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε, καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας—„когда пойдешь, принеси фелонь, который я оставилъ въ Троадѣ у Карпа, и книги, особенно кожаныя“.

Что здѣсь разумѣется подь словомъ *φελόνην*? Вопросъ этотъ, правда, очень старый, поставленный еще въ первые вѣка христіанства; но я считаю возможнымъ вновь рассмотреть его, такъ какъ онъ не рѣшенъ еще и до сихъ поръ.

Древніе экзегеты понимали это слово трояко: 1) какъ одежду, 2) какъ вмѣстѣлище для книгъ, 3) какъ книгу въ видѣ свитка. Такъ, св. Іоаннъ Златоустъ въ толкованіи на это мѣсто (vol. XI, pars 2, p. 780, изд. Garnier) говорить: *φελόνην ἐνιαῦθα τὸ ἱμάτιον λέγει τινὲς δὲ φασὶ τὸ γλωσσόχομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο* „словомъ фелонь онъ здѣсь называетъ одежду; а нѣкоторые разумѣютъ ящикъ, въ которомъ лежали книги“, Последнее объясненіе, на ряду съ другими, дается этому слову и у византійскихъ лексикографовъ: такъ, въ словарѣ Гесихія подь словомъ *φαιλόνης* сказано: *εἰλητάριον μεμβρά(ν)ον. ἢ γλωσσόχομον* ¹⁾ „свитокъ пергаментный; или ящикъ“; почти такъ

¹⁾ Надо замѣтить, что словарь Гесихія, жившаго, вѣроятно, въ V в. по Р. X., представляетъ собою переработку болѣе древняго словаря Діогеніана. Издатель Гесихія М. Schmidt сдѣлалъ попытку отдѣлить болѣе новыя глоссы, принадлежащія самому Гесихію, отъ болѣе древнихъ глоссъ, вятыхъ Гесихіемъ изъ словаря Діогеніана. Для этого Шмидтъ глоссы Гесихія заключаетъ въ скобки въ большемъ своемъ изданіи Гесихія (Leaе, 1858—1868, 5 vol.) или ставитъ ихъ внизу страницы, подь текстомъ Діогеніана, въ маломъ своемъ изданіи Гесихія (Leaе, 1867). Приведенная нами глосса для *φαιλόνης* отнесена Шмидтомъ къ числу Гесихіевыхъ.

же оно объясняется у Свида под словомъ *φαιλώνης*, у Фотія под словомъ *φαιλότης* и въ *Etymologicum Magnum* под словомъ *φελώνης. εἰλητόν τομάριον μεμβράινον (E. M. βέμβρανον) ἢ γλωσσόχομον, ἢ χιτώνιον* „свитая книжка пергаментная или ящикъ, или хитонъ“.

Въ новое время у экзегетовъ нашего мѣста преобладающимъ является толкованіе сл. *φελότης* въ смыслѣ одежды; но имѣются сторонники и остальныхъ двухъ толкованій съ нѣкоторыми вариациями. Такъ, ученый юристъ XVII—XVIII в. Jo. Gottl. Heineccius (*Opusculorum variorum sylloge. Halae. 1735*) въ статьѣ *De habitu et insignibus sacerdotalibus apostolorum*, стр. 75, говоритъ по поводу нашего мѣста: *nulla quidem sententia probabilior videtur ea, quae volumen aliquod, thesae inclusum, intelligere nos iubet* „ни одно мнѣніе не кажется столь вѣроятнымъ, какъ то, что слѣдуетъ разумѣть здѣсь свитокъ, заключенный въ футляръ“: онъ соединяетъ, слѣд., оба древнія толкованія, по которымъ *φελ.* есть *εἰλητόν τομάριον* и *γλωσσόχομον*. Но это объясненіе теперь, повидимому, всѣми оставлено. Болѣе живучимъ оказалось второе толкованіе древнихъ, по которому *φελ.* есть только вмѣстилище для книгъ,—но оно подверглось измѣненію. Этого объясненія держатся всѣ извѣстные составители руководствъ по древнему книжному дѣлу: такъ, его держится авторъ руководства по греческой палеографіи и книжному дѣлу, пользующагося большимъ авторитетомъ въ кругу филологовъ, — V. Gardthausen, въ своемъ сочиненіи *Griechische Palaeographie*, и притомъ не только въ I изданіи этого труда, вышедшемъ въ 1879 г. (стр. 53), но и во II изданіи, заново переработанномъ, вышедшемъ въ 1911 г. (т. I, стр. 146). Другой солидный специалистъ по части древняго книжнаго дѣла Thompson въ своемъ новѣйшемъ сочиненіи *An Introduction to Greek and Latin Palaeography* (Oxford, 1912), стр. 32 и 47 также вполнѣ держится этого объясненія. Третій знатокъ книжнаго дѣла Th. Birt въ своей книгѣ *Die Buchrolle in der Kunst* (Leipzig, 1907), стр. 240, также не отвергаетъ возможности понимать *φελ.* въ смыслѣ вмѣстилища для книгъ, хотя и не высказывается положительно въ пользу такого мнѣнія, оставляя вопросъ открытымъ: „*Das griechische Wort φαινόλης (φελώνης) steht nur bei Paulus II Timoth. 4, 13, und es trägt sich, in welchem Sinne*“. Въ болѣе раннемъ своемъ со-

чиненіи *Das antike Buchwesen* (Berlin, 1882) тотъ же Th. Birt высказывался болѣе рѣшительно въ пользу этого мнѣнія (стр. 65 и 88—89). Не отвергаетъ этого объясненія также и W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter* (Leipzig, 3 Auflage, 1896), стр. 614. Рѣшительно къ этому мнѣнію склоняется и нашъ русскій ученый, проф. Моск. Дух. Акад. о. Е. А. Воронцовъ въ своемъ трудѣ „Домасоретская и масоретская библия“, стр. 84: „Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что это реченіе служить наименованіемъ особой верхней одежды, накидывавшейся часто въ дождливую погоду, но ассоціація со словомъ „книги“ въ дальнѣйшей рѣчи побуждаетъ видѣть здѣсь указаніе на книжную покрывку, достаточно твердую, соединявшую свойства обертки и футляра“.

Разсмотримъ всѣ эти мнѣнія.

Слово *φελώνης* или *φαιλώνης*, *φελώνης* представляетъ параллельную форму къ слову *φαινόλης*, которое, вѣроятно, заимствовано изъ латинскаго языка, гдѣ оно имѣетъ форму *paenula*. Какъ латинское, такъ и греческое слово означаетъ одежду. Какую именно одежду называли этимъ именемъ греки, мы не знаемъ въ точности; но римская *paenula* намъ достаточно извѣстна: это была накидка безъ рукавовъ изъ мохнатой толстой ткани или кожи, употреблявшаяся для защиты отъ дождя, вѣтра, холода, снѣга, особенно во время путешествія (слѣд., она была похожа по виду и употребленію на теперешнюю кавказскую бурку). Можно думать, что и греческій *φελώνης* первоначально былъ такой же одеждой.

Въ руководствахъ по греческой палеографіи и книжному дѣлу мы находимъ указаніе, что слова *paenula* и *φελώνης* означали покрывку для папирусовыхъ свитковъ. Вотъ что, напр., говоритъ объ этомъ составитель новѣйшаго руководства по древнему книжному дѣлу Th. Birt въ книгѣ *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens* (=I часть *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* Iwan von Müller'a, München, 1913), стр. 329: „Папирусъ чувствителенъ ко всякому нажиму, и ремни ему вредны; *chartae alligatae mutant figuram*, говоритъ Петроній 102. Поэтому предпочитали заключать свитокъ, какъ мы дѣлаемъ съ нашими салфетками, въ полный футляръ, сдѣланный изъ пергамента, который любили раскрашивать въ разные цвѣта. Онъ называется *διφθέρα* (Лукіанъ), *paenula* (*φαινόλης*). Однако упоми-

нанія объ этомъ появляются довольно поздно и чаще бывають у римлянъ: ни въ Геркуланѣ, ни въ Оксирринхѣ и въ другихъ мѣстахъ находокъ папирусовъ въ Египтѣ не было найдено ни одной пергаментной раепула, и только, по видимому, невѣжественные собиратели книгъ, изображаемые Лукіаномъ, которые ихъ не читали, а смотрѣли на нихъ лишь какъ на предметъ украшенія, придавали значеніе этой раепула, которая мѣшала быстрому пользованію книгамъ“. Такой же приблизительно смыслъ придаютъ словамъ раепула и *φελόνης* и другіе составители руководствъ по древнему книжному дѣлу: Gardthausen (указ. соч.), Thompson (*Handbook of Greek and Latin Palaeography*) и переводчикъ этого сочиненія на новогреческій языкъ Ламвросъ (*Εγχειρίδιον Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς παλαιογραφίας*, стр. 73). тотъ же Thompson въ упомянутомъ выше новѣйшемъ изданіи своего труда (*An Introduction to Greek and Latin Palaeography*, стр. 32 и 47), Dziatzko (*Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klass. Altertumswissenschaft* т. III, стр. 957. подѣ словомъ Buch). Однако они не приводятъ ни одной цитаты, гдѣ бы эти слова были употреблены въ такомъ смыслѣ. Самый предметъ—пергаментный футляръ для свитковъ,—несомнѣнно, существовалъ: на это есть свидѣтельства у авторовъ: у Лукіана онъ называется *διφθέρα*, у Тибулла *membrana*; но чтобы онъ носилъ названіе раепула или *φελόνης*, на это нѣтъ ни малѣйшаго намека. Правда, Гардтгаузенъ (указ. соч., II изд., стр. 146) приводитъ, по видимому, въ доказательство употребленія слова раепула въ этомъ смыслѣ, стихотвореніе Марціала XIV, 84 ¹⁾:

Ne toga barbatus faciat vel paenula libros,

Naec abies chartis tempora longa dabit

„чтобы тога или пенула не дѣлала книги бородами, эта ель дастъ долговѣчность папирусамъ“. Но онъ, очевидно, не понимаетъ смысла этихъ стиховъ и не замѣчаетъ, что подѣ *toga* и раепула разумѣется одежда, а не футляръ: смыслъ этого стихотворенія такой: отъ ношенія свитковъ подѣ тогой или пенулой за пазухой папирусъ въ нихъ растрепывается, становится бородастымъ, т. е. отдѣльные полосы папируса, въ родѣ мочалокъ, изъ которыхъ склеивался листъ, по краямъ обрываются, торчатъ, какъ бываетъ въ нашей растре-

¹⁾ У Гардтг. почему-то оно помѣчено XIV, 18.

панной рогожѣ; поэтому Марціаль и дѣлаетъ для свитка футляръ изъ дерева. Еще въ одномъ стихотвореніи того же Марціала (приведенномъ у Ламвроса на стр. 74) X, 93 *carmina purpurea sed modo suta toga*, правда, *toga* означаетъ покрывку; но никоимъ образомъ изъ этого мы не можемъ заключать, что *toga* было техническимъ названіемъ для этого предмета: несомнѣнно, *toga* здѣсь употреблено въ видѣ шутовой метафоры (какъ мы можемъ назвать переплетъ книги въ шутку ея одеждой).

Такимъ образомъ, у насъ нѣтъ фактическихъ данныхъ принимать *raepula* и *φελώνης* въ смыслѣ кожаной покрывки для свитка. Да и византийскіе лексикографы и комментаторы нашего мѣста придаютъ не этотъ смыслъ слову *φελώνης*. По ихъ объясненію, это не кожаный цилиндрической (мягкій?) чехоль для отдѣльнаго свитка, какимъ, судя по названіямъ его *διφθέρα* и *membrana*, былъ упоминаемый у авторовъ футляръ, а *γλωσσοχομον*. Слово это, между прочимъ, встрѣчающееся въ Ев. Іоан. XII, 6 и XIII, 29, гдѣ оно переведено „ковчежець“, означаетъ собственно длинный и узкій футляръ, въ которомъ хранились *αὐλητρικαὶ γλῶσσαι* „трубки флейтъ“, а затѣмъ и вообще ящикъ или ларчикъ для храненія разныхъ предметовъ: „книгъ, платья, серебра или чего-либо другого“ (по опредѣленію Фриниха: см. *Stephan Thesaurus linguae graecae* подъ этимъ словомъ); при томъ, по опредѣленію Зонары, онъ есть *ξύλινη θήκη* „деревянный ящикъ“. Такимъ образомъ комментаторы нашего мѣста и лексикографы подъ сл. *φελώνης*, очевидно, разумѣютъ такой деревянный ларчикъ, въ которомъ могли лежать книги (а не одна книга): *τὰ βιβλία ἔχειτο* у Злат.

Однако и для такого значенія слова *φελώνης* намъ неизвѣстно ни одного мѣста изъ авторовъ. Конечно, это, можетъ быть, и случайность; но возможно также съ большою вѣроятностью предположить, что объясненія у лексикографовъ имѣютъ своимъ источникомъ тѣхъ же комментаторовъ Ап. Павла и, слѣд., относятся къ разбираемому нами мѣсту, т. е. всѣ сводятся къ одному источнику ¹⁾. А причина, почему эти *τινές*,

¹⁾ Jo. Chr. Gottl. Ernesti, выдѣлившій изъ словаря Гесхія глоссы, относящіяся къ Св. Писанію, и издавшій ихъ отдѣльно (*Glossae sacrae Hesychii*. Lipsiae 1785), сдѣлалъ наблюденіе, что эти глоссы вообще почерпнуты изъ толкованій на книги Св. Писанія В. п. Н. З.

упоминаемые Златоустомъ, придавали въ нашемъ мѣстѣ этому слову значеніе ящика для книгъ, довольно ясна: это— та же ассоціація этого слова со словомъ „книги“, на которую ссылается и о. Е. А. Воронцовъ. Такимъ образомъ, можно думать, что значеній, указанныхъ лексикографамъ, слово *φελώνης* не имѣло, но что кто-то изъ комментаторовъ нашего мѣста, руководясь ассоціаціей его со словомъ „книги“, придалъ ему эти значенія ad hoc, а изъ этого источника они попали и въ словари ¹⁾. Не были извѣстны эти значенія, повидимому, и Златоусту: о значеніи „свитокъ“ онъ не упоминаетъ: можетъ быть, такое толкованіе явилось послѣ него; а говоря о значеніи „ящикъ“, онъ употребляетъ прошедшее время—*ἠλωσσοχομον, ἐν ᾧ τὰ βιβλία ἔχειτο*: если бы *φελώνης* было извѣстно ему какъ технической терминъ для книжнаго ящика, онъ поставилъ бы, вѣроятно, настоящее время, напр. *ἐν ᾧ τὰ βιβλία τίθεμεν* или *τιθέναι εἰσθαμεν* и т. п.; прошедшее *ἔχειτο* указываетъ только на единичный фактъ,—въ отношеніи къ Апостолу: „въ которомъ у него лежали книги“.

Но, какъ бы то ни было, если даже допустить, что эти значенія дѣйствительно существовали, они въ нашемъ мѣстѣ совершенно непригодны—по слѣд. причинамъ. Если бы Ап. Павелъ имѣлъ въ виду здѣсь какое-либо вмѣстилище для упоминаемымъ имъ книгъ, онъ не могъ бы построить эту фразу такъ, какъ она построена: вещь нельзя такъ противопоставлять ея вмѣстилищу. Какъ мы не говоримъ: „принеси мнѣ ящикъ и книги“ или „футляръ и часы“ или „графинь и воду“, если эти предметы относятся другъ къ другу какъ содержащее къ содержимому, такъ точно и по-гречески нельзя было употребить подобнаго оборота. А въ нашемъ мѣстѣ *τὸν φελώνην* поставлено настолько самостоятельно по

¹⁾ На это, между прочимъ, указываетъ то, что такія значенія придаются въ словаряхъ этому слову именно въ формѣ *φελώνης* или *φαιλώνης*, какъ у Ап. Павла, а не въ формѣ *φαινώνης*, которая въ тѣхъ же словаряхъ объясняется только какъ одежда. А между тѣмъ, по наблюденію того же Jo. Chr. Ernesti (и его дяди, знаменитаго филолога XVIII вѣка Jo. Aug. Ernesti), у древнихъ лексикографовъ глоссы нерѣдко относятся прямо къ извѣстному мѣсту какого-нибудь автора, такъ что приводимое значеніе годится для слова не вообще, а лишь въ примѣненіи къ данному мѣсту (Ernesti, Glossae sacrae, стр. XXI).

отношенію къ τὰ βιβλία, что имѣть при себѣ еще придаточное предложеніе *ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάριον* и еще отдѣлено отъ остальныхъ двухъ дополненій словами *ἐρχόμενος φέρε*. Такое расположеніе словъ настолько отдѣляетъ τὸν φερόντην отъ τὰ βιβλία и τὰς μεμβράνας, что нельзя даже утверждать, принадлежатъ ли τὰ βιβλία и αἱ μεμβράναι къ числу вещей, оставленныхъ у Карпа: изъ текста видно, что фелонь былъ оставленъ у него, а τὰ βιβλία и αἱ μεμβράναι, какъ видно изъ постановки члена при нихъ, разумѣются лишь какъ извѣстныя Тимоѳею, хотя, можетъ быть, и не находящіяся у Карпа.

Не логично было бы и то, что такой предметъ, какъ футляръ, имѣющій лишь служебное, второстепенное значеніе по отношенію къ книгамъ, былъ бы упомянутъ раньше главнаго предмета.

Еще менѣе пригодно въ нашемъ мѣстѣ пониманіе *φερόντης*: въ смыслѣ пергаментнаго чехла: ящикъ служилъ для храненія многихъ книгъ, а чехоль лишь для одного свитка, съ которымъ онъ былъ, конечно, неразлученъ, и, къ тому же, это былъ предметъ величайшей роскоши, по наблюденію Birt'a ¹⁾, чего о книгахъ Ап. Павла, конечно, предполагать нельзя.

Что касается пониманія *φερόντης* въ смыслѣ свитка, то оно казалось даже „смѣшнымъ“ одному изъ экзегетовъ въ комментаріи Икуменія (Migne, т. 119, стр. 236): *γελάσαι ἕξιον τῶν ἐνταῦθα εἰρηκότων φερόντην τὸν Ἀπόστολον οὐ τὸ ἐνδύμα καλεῖν, ἀλλὰ τι εἶδος βιβλίου, οἷ οὐ προσέσχον τῇ ἐπαγωγῇ. Περιστὸν γὰρ ἦν εἰπεῖν Καὶ τὰ βιβλία, εἶπερ δὴ καθεῖνο βιβλίον εἶδος ἦν, δυνάμενον τοῖς λοιποῖς συσσηματρεοθαι „смѣшны говорящія здѣсь, что Апостоль подѣ словомъ *φερόντης* разумѣть не одежду, но извѣстнаго рода книгу: они не обратили вниманія на связь мыслей. Въ самомъ дѣлѣ, оно было бы лишнимъ, если бы и оно означало родъ книги, могущій разумѣться вмѣстѣ съ остальными“ ²⁾.*

¹⁾ Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst. Leipzig. 1907, стр. 240: „wir gelangen zu dem Schluss, dass auch die Paenula, wie der Umbilicus, Sache des höchsten Luxus und insbesondere bei den Griechen erst spät rezipiert wurde“.

²⁾ Я отступилъ въ переводѣ отъ текста, который здѣсь, вѣроятно,

Всѣ эти затрудненія отпадаютъ, если мы примемъ τὸν φελόνην въ обычномъ его значеніи одежды. Единственнымъ препятствіемъ къ такому пониманію могла бы служить упомянутая ассоціація съ книгами; но это возраженіе не имѣетъ никакой важности: соединеніе двухъ словъ вовсе не служитъ причиной къ тому, чтобы они ассоціировались между собою: такъ, если кто скажетъ: „принеси мнѣ пальто и книги“, то это не будетъ значить; что пальто и книги находятся въ какой-либо связи между собою. Да и какъ иначе могъ сказать Ап. Павелъ, прося принести оставленную имъ одежду и книги?

Можно, пожалуй, еще задать себѣ вопросъ: для чего Апостолу нужна была одежда, если онъ готовился къ смерти? Но такой же вопросъ можно задать и въ томъ случаѣ, если разумѣть здѣсь ящикъ для книгъ или чехоль. Вѣроятно, онъ, въ виду приближенія зямы (въ ст. 21 онъ говоритъ: „постарайся придти до зимы“), пожелалъ имѣть теплую одежду, „чтобы не просить ее у другихъ“, какъ предполагаетъ одинъ изъ экзегетовъ у Икуменія (ὥστε μὴ δεηθῆναι παρ' ἐτέρων λαβεῖν).

С. Соболевскій.

испорченъ. Смыслъ, конечно, тотъ, что лишнимъ было бы слово φελόνης, потому что оно заключалось бы въ общемъ обозначеніи „книги“. А по тексту выходитъ, что лишнимъ было бы слово βιβλία, потому что φελ., какъ извѣстный видъ книги, заключался бы въ понятіи „книги“.

Философія и свобода.

(Отрывокъ).

Богословіе по существу есть философія религіи. Богословіе возникаетъ изъ потребности выяснить и обосновать положенія религіи. Оно необходимо должно рѣшать вопросъ объ отношеніи нашихъ познавательныхъ силъ и средствъ къ истинѣ и должно дать отвѣтъ на пилатовскій вопросъ, что есть истина? Истина, которой занимается богословіе, есть та самая, которою занимается философія—истина высшая и всеобъемлющая. Богословіе должно говорить о началѣ всего, о существенныхъ элементахъ бытія, о томъ, что есть, что должно и чего не должно быть, о цѣли всего сущаго. Поэтому съ философской точки зрѣнія всякое богословское ученіе есть *частная* метафизическая система.

Богословіе есть метафизика и притомъ первичный типъ метафизики. Египтянинъ, индусъ, грекъ въ древности, все равно какъ какой-либо негръ бавили въ настоящее время получали религію отъ отцовъ, какъ данное, и находили въ религіи догматическое рѣшеніе философскихъ проблемъ. Но они къ этимъ рѣшеніямъ прилагали анализъ и критику. Въ результатѣ изъ работъ являлись и религіозныя и антирелигіозныя системы, но корнемъ всѣхъ такихъ системъ была религія и плодомъ—метафизика.

Начало современныхъ философскихъ ученій — все равно материалистическихъ и позитивныхъ, идеалистическихъ и спиритуалистическихъ — нужно искать въ монастыряхъ. Скоттъ Эригена, Анзельмъ, Расцеллинъ, Вильгельмъ Шампо, Абеляръ, Гюго Сень-Викторъ, Тома Аквинать, Дунсъ Скоттъ,

Бонавентура, Раймундъ Лиллій, Роджеръ Бэконъ посѣяли то, что возрастили Декартъ, Спиноза, Лейбницъ и всѣ послѣдующіе философы.

Но общій путь, по которому шло развитіе философскихъ ученій въ исторіи былъ тотъ, что, возникши изъ анализа и разработки религіозныхъ воззрѣній, они затѣмъ эмансипировались отъ религіи и часто становились къ ней во враждебное отношеніе. Философія индусовъ возникла изъ экзегезиса ведъ, но затѣмъ въ системѣ санкіа она обратилась противъ авторитета ведъ и противъ боговъ браманизма. Фиванская теологія въ Египтѣ, пытаясь построить и вывести все сущее изъ единого абсолютнаго при опредѣленіи этого абсолютнаго склонялась къ представленію его, какъ совокупности безконечныхъ возможностей, внѣ реального міра не имѣющей дѣйствительности. Въ Греціи связь философіи съ религіею является въ значительной мѣрѣ замаскированной уже на первыхъ порахъ существованія философіи, можетъ быть въ ученіи Платона религія и философія находятся въ наитѣснѣйшемъ контактѣ, но уже въ системѣ Аристотеля философія порываетъ съ религіею оковчательно.

Въ лицѣ Джіордано Бруно можно видѣть наиболѣе рѣзкое проявленіе разрыва новой философіи съ религіею. Бруно—сначала доминиканецъ, членъ ордена, въ рукахъ котораго была инквизиція, разрываетъ во имя философскихъ убѣжденій съ орденомъ и кончаетъ тѣмъ, что самъ становится жертвою инквизиціи и гибнетъ на кострѣ.

Теперь огонь инквизиціонныхъ костровъ потухъ, отъ философіи не требуютъ, чтобы она была въ согласіи съ религіозной догмой. По крайней мѣрѣ этого не требуютъ во многихъ странахъ и во многихъ школахъ. Философія вообще свободна въ своихъ утвержденіяхъ и въ способѣ ихъ доказательствъ.

Настоящая статья посвящается Московской Духовной Академіи по поводу ея столѣтняго юбилея и есть слабое выраженіе безмѣрной благодарности автора къ своей *almae matris*, воспитавшей и научившей его, установившей его міровоззрѣніе и принявшей его въ число своихъ работниковъ. Жизнь и дѣятельность автора всецѣло связаны съ Московской Духовной Академіей. Богословіе и философію этой школы вѣрующаго разума воспринялъ я—авторъ настоящей

статьи,—ими живу и они дѣлають мнѣ нестрашною приближающуюся могилу.

Но для многихъ представляется естественнымъ и законнымъ вопросъ: на правильномъ ли пути стоитъ эта православная школа въ дѣлѣ исканія и установленія истины? Вѣдь, въ Европѣ и Америкѣ эпоха зависимости философіи отъ церкви миновала. Зависимость философіи отъ религіи есть зависимость ребенка отъ матери, это—дѣтскій періодъ философіи, онъ непременно долженъ кончиться, и онъ кончился, когда Декартъ сказалъ: *de omnibus dubitandum*. Но въ Московской Академіи зависимость философіи отъ догмы продолжается существовать. Академія не приметъ въ число своихъ членовъ лицъ неправославно мыслящихъ и никогда не одобритъ антиправославныхъ трудовъ.

Что же это такое? Не представляетъ ли собою Академія печальный пережитокъ прошлаго, учрежденіе отставшее въ своемъ развитіи отъ другихъ, и празднованіе ея столѣтняго юбилея не есть ли празднованіе того, что зажилось не нормально долго, что должно бы было уже давно умереть?

Не будемъ смущаться ставить эти вопросы въ рѣзкой и рѣшительной формѣ: Академія начинаетъ второе столѣтіе своего существованія. Но имѣетъ ли она право на существованіе? Должны ли признать за нею это право лица, мыслящія неправославно? Вѣдь, между философами нѣтъ единодушія, и каждый изъ нихъ принужденъ признавать право на существованіе за доктринами, радикально расходящимися съ его воззрѣніями. Долженъ ли философъ распространить это право на православную философію или онъ имѣетъ право трактовать ее, какъ философію отжившую, такъ же какъ послѣдователь Коперника трактуетъ систему Птолемея или современный геологъ—представленіе, что твореніе міра завершилось въ шесть дней?

Вотъ вопросъ, на который мнѣ хочется дать отвѣтъ. Разумѣется, отвѣтъ не представляетъ загадки, онъ опредѣляется моимъ отношеніемъ къ школѣ и моимъ положеніемъ въ школѣ. Но сила—не въ отвѣтѣ, а въ основаніяхъ отвѣта. Изложеніе такихъ сильныхъ основаній и будетъ предметомъ моего дальнѣйшаго разсужденія.

Не будемъ отрицать благодѣтельности свободы, намъ еще придется къ ней апеллировать. Посмотримъ прежде всего

вотъ на что—фактически появленіе новыхъ идей и открытій стояло ли въ прямой связи съ свободою или этой прямой связи установить нельзя или—даже болѣе—можно показать, что развитію науки и философіи содѣйствовали принудительные факторы?

Свобода научныхъ и философскихъ изслѣдованій предполагаетъ собою безнаказанность предположеній, гипотезъ, теорій. Можно опубликовывать самыя радикальныя предположенія, можно предлагать гипотезы основанныя на недоконченныхъ опытахъ и непровѣренныхъ наблюденіяхъ. Возможно пріобрѣсти славу, но нельзя понести никакого ущерба. Говорятъ о развитіи у протестантовъ богословской науки. Сколько гипотезъ и теорій предлагается тамъ ежегодно! Всякій смѣло несетъ свою лепту на алтарь науки. Моисея не было, было два Исаи; нѣтъ этого мало: книгу пророка Исаи написали по крайней мѣрѣ пятеро. Самсонъ, это—солнечный миѣз; Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ—выдуманная личности. Разнузданное воображеніе, ничѣмъ не регулируемое и не сдерживаемое отрицаетъ даже существованіе Христа. Можно ли въ этой массѣ гипотезъ, бросаемыхъ на книжный рынокъ и въ научный оборотъ видѣть процвѣтаніе науки? Конечно, нѣтъ. Третьяго дня еврейскую религію выводили изъ Египта, вчера—изъ Вавилона, сегодня уже изъ Греціи, и малограмотный петербургскій профессоръ, можетъ быть никогда не читавшій Библии, сблизжаетъ жену Менелая—Елену съ матерью Господа. Во всемъ этомъ сказывается лишь разнузданность и недисциплинированность мысли. Люди не считаютъ себя отвѣтственными за тѣ выводы, которые они дѣлаютъ и предлагаютъ обществу. Они спѣшатъ съ новыми гипотезами, а современное общество, какъ люди древнихъ Аѳинъ, постоянно требуютъ новаго. Потопа никогда не было. Въ 60-хъ годахъ ХІХ столѣтія этотъ тезисъ былъ оригинальнымъ и новымъ, но достаточно ему было продержаться два-три десятка лѣтъ, чтобы онъ наскучилъ, и гипотезу, что потопъ дѣйствительно былъ — независимо отъ вѣры и невѣрія — встрѣчаютъ съ интересомъ и удовольствіемъ. Дарвинизмъ приняли, какъ вѣчную истину, теперь къ нему относятся совсѣмъ иначе. Почему? Потому что толпа не можетъ долго кланяться однимъ и тѣмъ же богамъ. И представителямъ свободнаго научнаго изслѣдованія при-

ходится считаться съ этимъ. Чтобы ихъ гипотезы имѣли успѣхъ, нужно, чтобы они были новы и соотвѣтствовали настроенію общества.

Исторія науки показываетъ намъ, что дѣйствительно новыя идеи и великія открытія нерѣдко являлись вопреки желаніямъ власти. Коперникъ, перемѣстившій въ своей теоріи центръ міра, предложилъ эту теорію католическому міру и посвятилъ свою книгу папѣ. Въ средніе вѣка обществу рѣдко предлагались новыя идеи, но если онѣ предлагались, то продуманныя и взвѣшенные. Создатели ихъ вынашивали ихъ въ своей душѣ, сживались съ ними такъ, что уже не могли отъ нихъ отречься, и возвѣщали ихъ *orbis et urbis* и гибли на кострахъ, какъ Серветъ или Бруно. Человѣку нашихъ дней ничего не стоитъ сегодня высказать одно предположеніе и завтра замѣнить его другимъ. Альбертъ Ревиль въ раннихъ сочиненіяхъ признавалъ подлинность Евангелія Іоанна, затѣмъ отвергъ ее. Люди средних вѣковъ не спѣшили съ опубликованіемъ своихъ теорій, и ихъ теоріи были цѣннѣе. Люди нашего времени слишкомъ спѣшатъ бросать въ кругооборотъ человѣчества приходящія имъ въ голову мысли и отъ этого въ современной наукѣ и философіи много легкомыслія.

Но теперь требуютъ двухсторонней свободы: съ одной стороны права высказывать какія-угодно мысли, съ другой— права не высказывать никакихъ мыслей. Когда для получения профессуры ставятъ, какъ *conditio sine qua non* представленіе диссертаций, когда время безправнаго преподаванія ограничиваютъ тѣмъ или инымъ срокомъ, раздаются крики, что нельзя для научной работы назначать сроки, нельзя стѣснять свободу научнаго изслѣдованія, что диссертации, написанныя къ сроку, это—казенныя работы, лишены научной цѣнности. Люди такъ разсуждающіе на самомъ дѣлѣ защищаютъ не свободу научнаго изслѣдованія, а свободу ничего недѣланья, свободу отъ научныхъ занятій. Если объ ап. Павлѣ Златоустъ сказалъ: „хотя и Павелъ, но все таки человѣкъ“, то о всякомъ хотя бы и выдающемся ученомъ всегда нужно помнить, что хотя онъ и ученый, но все-таки человѣкъ. Талантъ и даже любовь къ наукѣ могутъ соединяться съ лѣнью. Затѣмъ и при талантѣ и при любви къ наукѣ у человѣка на первомъ планѣ можетъ сто-

ять забота о возможно лучшемъ устроеніи своей личной жизни. И ради этого устроенія онъ вмѣсто научныхъ занятій будетъ браться за занятія прибыльныя. И возможность не подавать диссертациі онъ используетъ въ ущербъ наукъ и для своего собственнаго блага. Какъ это ни странно, но нерѣдко великія вещи творились, говоря метафорически, изъ подъ палки, т. е. по нуждѣ. Говорятъ, Мицкевичъ написалъ такимъ образомъ Конрада Валленрода. Говорятъ, что тоже самое было съ Достоевскимъ. Кажется и „Казаки“ Льва Н. Толстого и еще кое какіе рассказы писались прямо для получения денегъ. Мы знаемъ, что когда производился нажимъ на законъ въ высшихъ школахъ, на книжномъ рынкѣ появлялась серія диссертаций, и относительно этихъ диссертаций нужно сказать, что если бы нажима не было, то они или совсѣмъ бы не появились или появились бы десятью-пятнадцатью годами позже и оказались бы нелучшаго достоинства.

Странныя вещи творятся на свѣтѣ. Когда на Руси была ужаснѣйшая цензура—при Николаѣ I-мъ, совершился расцвѣтъ русской литературы. Это—золотой вѣкъ русской поэзіи. Пушкинъ, Лермонтовъ, Гоголь, Жуковский, Тургеневъ, Гончаровъ, Достоевскій, Толстой, Щедринъ. Величайшіе изъ названныхъ писателей свершили свое оучье при Николаѣ I-мъ, великіе при немъ начали свою дѣятельность. Наоборотъ, когда у насъ царствовала свобода (особенно въ 1905 и 1906 г.г.), не появилось ничего мало мальски выдающагося ни въ наукѣ, ни въ искусствѣ.

Въ наукѣ и искусствѣ отъ дней Горація и донинѣ играютъ важную роль меценаты. Но, вѣдь, меценаты стѣсняють свободу изслѣдованія. Какъ никакъ, а вѣдь, нѣкоторымъ образомъ поэтовъ и ученыхъ они заставляютъ служить себѣ. И однако отъ этого не выходитъ худо. Поясню это однимъ примѣромъ. Ферматъ далъ безъ доказательства теорему, которая теперь носитъ имя великой теоремы Фермата. Уравненіе $x^n + y^n = z^n$ при $n > 2$ не можетъ имѣть рациональнаго рѣшенія. Вотъ теорема. За нею числится давность значительно болѣе двухсотъ лѣтъ. Математики пробовали ее доказывать, но попытки оказывались неудачными. Были найдены доказательства для отдѣльныхъ чиселъ, но не для теоремы въ общемъ видѣ. И вотъ, одному пришла

въ голову мысль назначить премію въ 100 тысячъ марокъ за доказательство упрямо не поддающейся доказательству теоремы. Равно премія должна быть назначена и тому лицу, которое доказало бы, что теорема ошибочна. А съ одной теоремой Фермата это случилось. Фермать утверждалъ, что $2^{2^n} + 1$, т. е. 2 возведенное въ какую-либо степень двухъ и сложенное съ единицею всегда является первымъ числомъ, т. е. не имѣющимъ дѣлителей кромѣ единицы и самого себя, но Эйлеръ показалъ, что $2^{2^5} + 1 = 2^{32} + 1 = 4294967297 = 641 \times 6700417$, т. е. не есть простое число. Какъ бы то ни было, кто докажетъ или опровергнетъ великую теорему Фермата, тотъ получитъ сто тысячъ марокъ. Жюри въ геттингенскомъ университетѣ должно разсматривать предлагаемыя рѣшенія проблемы. Что же мы видимъ? Рѣшеній предлагается безконечное множество. Между ними очень много нелѣпныхъ, много даже такихъ, авторы которыхъ, видно, не имѣютъ понятія объ алгебрѣ. Но оказывается, назначенная премія побудила заняться теоремой и выдающихся и крупныхъ математиковъ (наприм., Линдемана, доказавшаго трансцендентность π). Теорема не доказана доселѣ, но благодаря преміи, появилось уже много цѣнныхъ работъ по теоріи чиселъ и по частнымъ вопросамъ теоремы. Сто тысячъ марокъ нельзя назвать крупною суммою. Это—менѣ пятидесяти тысячъ рублей. Думаю, не деньги привлекаютъ главнымъ образомъ въ данномъ случаѣ математиковъ. Нѣтъ; премія породила состязаніе, и кто теперь далъ бы доказательство теоремы, тотъ покрылъ бы себя неувядаемой славой. И этотъ стимуль заставляетъ работать ученыхъ, заставляетъ оставлять ихъ намѣченныя излюбленныя проблемы и обращаться къ обсужденію геттингенской загадки. Такъ происходитъ теперь. Такъ было и прежде. Такъ нѣкогда была предложена задача о рѣшеніи уравненія 3-ей степени и была рѣшена. Отсюда слѣдуетъ, что открытіе той или другой истины можетъ быть результатомъ не свободного, чуждаго расчетовъ и земныхъ страстей научнаго изслѣдованія, а можетъ совершиться подъ давленіемъ какого-либо вовсе не идеальнаго фактора.

Философы требуютъ себѣ свободы; въ тѣхъ странахъ, гдѣ такая свобода представляется въ широкихъ размѣрахъ, гордятся этою свободою. Въ существованіи крайне разнорѣчи-

выхъ мнѣній по однимъ и тѣмъ же вопросамъ усматриваютъ доказательство процвѣтанія науки, фактъ научнаго прогресса. Все это на самомъ дѣлѣ—грубое заблужденіе. Наука постольку наука, поскольку она не свободна. Наука объективна. Ея задача—представлять факты, какъ неизбежное слѣдствіе несомнѣнно истинныхъ основаній или причинъ. Чѣмъ высшаго развитія достигла наука, тѣмъ меньше въ ней элементъ свободы. Наболѣе разработанною наукою въ настоящее время является математика. „Математическая точность“, „строго математическое доказательство“ въ глазахъ простецовъ устраняютъ возможность споровъ и вызываютъ даже нѣчто въ родѣ умиленія. Это—далеко несправедливо. Точность въ математикѣ довольно рѣдкое явленіе. Только въ уравненіяхъ первой степени рѣшенія всегда точны. Въ уравненіяхъ второй степени точность является рѣдкостью. Ирраціональныя рѣшенія въ числахъ можно выражать лишь *приближенно*. Въ математикѣ существуютъ спорныя теоріи. Такъ Канторъ создалъ теорію трансфинитныхъ чиселъ (чиселъ большихъ безконечности). Но не всѣ математики приняли его теорію. Противъ нея выступилъ такой безспорно-крупный математикъ, какъ Пуанкаре. Наконецъ, теоріи въ математикѣ часто возникаютъ ранѣе, чѣмъ для нихъ даны доказательства. Такъ это можно видѣть на теоремѣ Фермата, о которой у насъ была рѣчь. Такъ это было и съ другими теоремами Фермата (наприм., доказанная Эйлеромъ $a^{p-1} \equiv 1 \pmod{p}$). Такъ до Гаусса отыскивали корни уравненій, но не было доказательства, что каждое уравненіе имѣетъ корень. Такъ до Абеля предчувствовали, что уравненія выше четвертой степени не могутъ имѣть алгебраическаго рѣшенія, но доказательства этой теоремы не было. Поскольку подобныя факты существовали и существуютъ въ математикѣ, постольку въ ней есть элементъ свободы. Но никто не считаетъ это ея достоинствомъ. Это—ея недостатокъ. Математика отвѣчаетъ своему идеалу, когда ея теоремы имѣютъ принудительный характеръ и не могутъ оспариваться. Когда намъ говорятъ, что нѣкоторое число умноженное само на себя и сложенное съ тридцатью пятью равно самому себѣ умноженному на двѣнадцать, мы говоримъ, что это число или 5 или 7 и не можетъ быть никакимъ кромѣ этихъ двухъ чиселъ ($5 \times 5 + 35 = 12 \times 5$ или $7 \times 7 + 35 = 12 \times 7$). Въ

нашемъ рѣшеніи нѣтъ элемента свободы, это рѣшеніе можетъ дать и машина. До Линдемана можно было спорить о томъ, выразима ли длина окружности въ алгебраическихъ выраженіяхъ—въ радикалахъ? Теперь мы знаемъ, что она не можетъ быть представлена, какъ корень алгебраическаго уравненія: она трансцендентна. Мѣста для споровъ и предположеній не остается. Наука постольку наука, поскольку въ ней царствуетъ необходимость, поскольку она состоитъ изъ положеній, но поскольку она состоитъ изъ предположеній, постольку она свободна и несовершенна. 8 августа 1914 г. будетъ полное солнечное затменіе видимое въ европейской Россіи. Объ этомъ не можетъ быть споровъ—сколько времени и когда будетъ полное затменіе въ Кіевѣ, въ Θεодосіи, все это опредѣлено и рѣшено съ точностью. Но удастся ли наблюдать это затменіе въ Кіевѣ или въ Θεодосіи? На этотъ вопросъ могутъ давать разнорѣчивые отвѣты, и всякій добросовѣстный и продуманный отвѣтъ долженъ дышать неувѣренностью. Метеорологія—неразработанная наука, возможность предсказаній въ ней очень ограничена. За то она дастъ ученымъ возможность и право спорить, она дастъ имъ нѣкоторую свободу. Но идеаль метеорологіи—астрономія: достигнуть возможности предсказывать безспорно погоду съ такою же точностью, съ какой астрономія предсказываетъ движеніе планетъ, солнечныя или лунныя затменія. Идеаль метеорологіи состоитъ въ томъ, чтобы лишить ученыхъ той свободы сужденій, которою они располагаютъ теперь.

Какой идеаль медицины? Найти средства безошибочно и безспорно ставить діагнозъ и безошибочно и безспорно опредѣлять средства для излеченія. Наука мечтаетъ о царствѣ необходимости, о прекращеніи споровъ, объ уничтоженіи частныхъ мнѣній, объ утвержденіи всеобщеобязательныхъ положеній. Но наука далека отъ этого идеала. Даже въ царствѣ необходимости—въ области неорганической природы—она не установила незыблемыхъ законовъ необходимости. Немного законовъ открыто ею. А въ области наукъ біологическихъ и особенно историческихъ открывается необъятный просторъ для предположеній. Обуяетъ ученыхъ духъ отрицанія, и мы имѣемъ: Гомера не было, это—мифъ, Конфуція не было, Заратустры не было, Будды не было, Ликурга не было. Наскучить духъ отрицанія, и намъ гово-

рять: все и всё были и Гомеръ и Конфуцій и прочіе и прочіе. Какъ эти утвержденія, такъ и раннѣйшія отрицанія имѣють для себя не объективную, а субъективную основу. А вмѣстѣ съ субъективными основаніями всегда соединяется свобода. Субъективныя основанія характеризуются двумя чертами: во 1) поскольку они дѣйствительно субъективны, они невыразимы въ словѣ и не передаваемы; во 2) они не имѣють принудительнаго характера. Я чувствую, что такой то человѣкъ говоритъ правду, но я не могу ничѣмъ въ глазахъ другихъ обосновать своего чувства правды и могу своимъ разумомъ и волею противостать своему чувству, но мой разумъ и моя воля окажутся совершенно безсильными, если будутъ пытаться оспаривать истинность пифагоровой теоремы.

Выраженія „свободная наука“ и „научное убѣжденіе“ заключаютъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Убѣжденія не могутъ быть научными, и наука не можетъ быть свободною.

Положимъ, какой-нибудь ученый пришелъ къ заключенію, что историческія книги Библии лишены историческаго характера. Если это заключеніе сдѣлано научно, то ни о какой свободѣ его убѣжденій не можетъ быть рѣчи. Онъ не можетъ отказаться отъ этого вывода, какъ мы не можемъ отказать, хотя бы и хотѣли, отъ положенія, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ. То, что для насъ является несомнѣнною истиною, мы можемъ отрицать на словахъ, но не въ мысли. Воръ можетъ говорить, что онъ не кралъ, но онъ не можетъ подумать этого. Если фактъ доказанъ, противъ него идти нельзя. Говорятъ: Библия представляетъ собою почти непрерывный рядъ ошибочныхъ утвержденій; слѣдовательно, она небогодухновенна. Выводъ слѣдуетъ изъ основанія и если основаніе научно доказано, то оно по необходимости будетъ принято всѣми. Но если нашъ ученый критикъ Библии встрѣтитъ себѣ отпоръ, то онъ не долженъ негодовать на тѣхъ, кто его взгляды считаетъ заблужденіемъ. Онъ долженъ обратить свое негодованіе на самого себя за то, что не умѣлъ другимъ доказать того, что умѣлъ доказать самому себѣ. Но умѣлъ ли? Не поспѣшилъ ли онъ на самомъ дѣлѣ во имя какихъ-либо нравственныхъ побужденій принять, какъ истину, теорію,

которая не имѣла для себя достаточно оснований? Это—дѣло совѣсти ученаго, но судить его за его убѣжденія не могутъ люди. Можно смѣяться надъ явною глупостью и осуждать явную недобросовѣстность, но когда налицо нѣтъ ни той, ни другой, нѣтъ мѣста и человѣческому суду.

Но только къ убѣжденіямъ нельзя приклеивать ярлыкѣ: научныя. Убѣжденія субъективны, наука объективна; убѣжденія недоказуемы, наука немыслима безъ доказательствъ. Научное убѣжденіе есть подстановка произвольной величины вмѣсто неизвѣстнаго. Говоря, что научному изслѣдованію должно подлежать все существующее, я тѣмъ самымъ утверждаю, что наука имѣетъ право ставить обо всемъ и какіе угодно вопросы. Но право ученыхъ рѣшать эти вопросы на основаніи убѣжденій мнѣ представляется сомнительнымъ. Положимъ, что какой-либо ученый пришелъ къ убѣжденію, что преступники неисправимы и что по закону наслѣдственности они должны передавать свои преступныя наклонности дѣтямъ. Отсюда ученый дѣлаетъ выводъ, что въ цѣляхъ сохраненія и возвышенія морали у людей, преступниковъ нужно совсѣмъ изъять изъ круговорота жизни: они заражаютъ и отравляютъ общество. Путемъ безболѣзненной отравы, расходуя незначительное количество синильной кислоты или ціанистаго калия, можно отъ нихъ избавлять общества. Убѣжденія управляютъ дѣятельностью, и если въ рукахъ нашего мыслителя окажутся средства для того, чтобы осуществить свой способъ нравственнаго оздоровленія человѣчества, онъ ими воспользуется. Отвѣтствененъ ли онъ или неотвѣтствененъ? Я полагаю, что онъ отвѣтствененъ и отвѣтствененъ не за то, что дѣйствовалъ по убѣжденію, а за то, что свободно привилъ себѣ нелѣпныя убѣжденія. Въ медицинѣ нерѣдко пускаются въ ходъ рискованныя средства. Приблизительно годъ назадъ противъ одной страшной болѣзни сталъ употребляться новый препаратъ, и газеты часто приносили извѣстія, что впрыскиванія этого препарата влекли за собою смерть пациентовъ. По научной теоріи препаратъ долженъ былъ спасать, а онъ губилъ. Можемъ ли мы допустить, чтобы ученые во имя свободы науки безнаказанно губили людей? Долженъ ли негодовать медикъ на природу за то, что она дѣйствуетъ не согласно съ его предположеніями, или мы должны негодовать на медика за

то, что онъ свое невѣжество считаетъ знаніемъ? Я думаю, что—послѣднее.

Говорять о научной философіи, о научномъ міровоззрѣніи. Ни научной философіи, ни научныхъ міровоззрѣній не существуетъ. Наука въ примитивномъ смыслѣ слова есть всякое знаніе. Для того, чтобы находить и собирать грибы, нужно точно также усвоить нѣкоторую науку, какъ и для того, чтобы опредѣлять склоненіе и прямое восхожденіе звѣздъ. Всякое дѣло, которымъ человекъ занимается, постепенно становится для него легче и легче. Мы не помнимъ, какъ мы учились ходить, мы можемъ наблюдать это только на другихъ, и мы видимъ, какихъ усилій стоятъ маленькимъ гражданамъ нашего міра попытки удержаться вертикально и попытки передвигаться въ вертикальномъ положеніи. Большинство людей умѣетъ плавать и обучается плаванію уже въ сознательномъ возрастѣ. Пусть каждый припомнитъ, какихъ неимоверныхъ трудовъ стоило ему сначала удержаться на поверхности воды и потомъ это оказалось не стоящимъ никакихъ усилій. Наука плаванія, какъ и всякая наука, состоитъ въ томъ, что мы постепенно пріучаемся не тратить лишнихъ средствъ для достиженія той или иной цѣли. Послушайте на судѣ показанія необразованныхъ свидѣтелей и свидѣтельница. Они постоянно въ своихъ показаніяхъ уклоняются въ сторону. Наука состоитъ въ томъ, что мы мыслимъ о предметѣ съ наименьшей затратой силы. Это— съ теоретической точки зрѣнія. Практически наука состоитъ въ томъ, что мы съ наименьшей затратой силъ реализуемъ идею. Поинтересуйтесь исторіей экипажей, начиная съ колесницъ фараоновъ и колесницъ троянской войны и кончая англійскими кэбами и шарабанами нашихъ дней. Постепенно устранялось ненужное и все больше и больше вводилось нужнаго. Тоже самое и съ оружіемъ. Тоже самое съ методами счисленія. Наука постепенно устраняетъ элементъ нецѣлесообразный въ изучаемомъ и усиливаетъ элементъ цѣлесообразный. Не на зарѣ только культуры, но и въ средніе и даже въ началѣ новыхъ вѣковъ астрономія была связана съ астрологіей. Астрономъ, открывшій законы обращенія планетъ, изъ чего Ньютонъ вывелъ принципъ тяготѣнія, этотъ астрономъ—я разумью Кеплера, — былъ придворнымъ астрологомъ. Въ ту же эпоху химія существо-

вала совмѣстно съ алхиміей, медицина долго жила совмѣстно съ чародѣйствомъ. Расширеніе знанія постепенно устраняло лишнее и вводило нужное. Процессъ развитія науки состоялъ въ томъ, что изучаемый предметъ постепенно обособлялся, изолировался отъ другихъ предметовъ. Вѣдь, было время, кода въ составъ математики входила историческая хронологія. Ясно, что занятія послѣднею отвлекали математиковъ отъ прямыхъ задачъ. Наука должна подняться до высокой степени развитія, чтобы точно опредѣлить свой предметъ, границы и предѣлы его изученія. Еще труднѣе опредѣлить, какія именно вспомогательныя отрасли знанія нужны для изученія того и другого предмета. Наконецъ, только постепенно въ дѣлѣ изученія предмета усовершеняется порядокъ изученія. Вводится система. Наука въ концѣ концовъ есть систематическое и методологическое знаніе чего-либо.

Мышленіе въ системѣ есть экономическій способъ мышленія. Представимъ себѣ, что мы захотѣли бы мыслить о какой-либо аудиторіи, не руководясь идеею системы или порядка, каждую парту, каждый столъ вы должны были бы представлять отдѣльно, независимо отъ другихъ скамеекъ и столовъ. Нашъ трудъ оказался бы ужаснымъ. Но разъ мы, зная назначеніе залы, представляемъ, что въ ней предметы расположены въ такомъ то порядкѣ, мы очень легко запоминаемъ, что въ ней находится и легко можемъ представить съ закрытыми глазами картину комнаты.

Наука изолируетъ изучаемый предметъ, это значить, что наука въ своемъ представленіи разъединяетъ единый міръ, разобщаетъ его на отдѣльные элементы, вмѣсто науки о всемъ бытіи мы имѣемъ серію наукъ о различныхъ циклахъ явленій и предметовъ. Изъ этого уже слѣдуетъ, что наука не можетъ намъ дать знаніе истины, т. е. знанія принциповъ сущаго. Единый космосъ наука дробить на множество системъ. Не можетъ быть никакой науки, которая синтезировала бы всѣ эти системы и была бы наукою обо всемъ. Существуетъ только сумма наукъ, но нѣтъ общей науки. Я остановлюсь лишь на двухъ причинахъ для этого. Во первыхъ, не можетъ быть человѣка, который бы зналъ всѣ науки и могъ бы упорядочивать ихъ и объединить ихъ содержаніе въ новомъ высшемъ синтезѣ. Во вторыхъ науки

не представляют собою собранія несомнѣннымъ истинъ, въ нихъ входятъ гипотезы, теоріи. Послѣднія и составляютъ главное содержаніе наукъ. Систематичность этихъ наукъ условна, методологія ихъ, т. е. ученіе о томъ, какъ далѣе разрабатывать предметъ, нерѣдко проблематична. И порою оказывается, что кардинальные тезисы одной науки состоятъ въ противорѣчьи съ принципами другой. Укажу для примѣра на астрономію и геологію. И та и другая наука въ своихъ высшихъ обобщеніяхъ претендуютъ дать исторію нашего міра, но время, въ которое должна быть заключена эта исторія, астрономіей и геологіей представляется различно. Астрономы выходятъ изъ того физическаго закона, что теплота быстро излучается въ пространство. Солнце постоянно теряетъ свою теплоту, отдавая ее безконечнымъ глубинамъ вселенной. Если принять, что было время, когда температура солнца была такъ высока, что, нагрѣвая землю, дѣлала жизнь на послѣдней невозможной, и если спросить, въ какой періодъ времени солнце должно было дойти до своего настоящаго состоянія, то все, что мы знаемъ о происхожденіи и излученіи теплоты, обязываетъ обращаться къ скромнымъ цифрамъ. Геологія исходитъ изъ другого принципа—изъ дарвинистической теоріи происхожденія органическаго міра. Человѣкъ произошелъ отъ монеры, а монера отъ какихъ-либо протистовъ. Если принять во вниманіе, что въ извѣстный людямъ историческій періодъ не наблюдалось никакой эволюціи организмовъ, то нужно принять, что развитіе органическаго міра совершалось съ крайнею медленностью. Милліоны лѣтъ нужны были для того, чтобы отъ обезьяноподобныхъ животныхъ произошли люди ледниковой эпохи, но отъ обезьяноподобныхъ животныхъ еще очень далеко до низшихъ млекопитающихъ. Сотни милліоновъ лѣтъ оказываются чрезвычайно скромною цифрою для опредѣленія древности органическаго міра. Астрономія не принимаетъ этихъ сотенъ милліоновъ. Я лично думаю, что астрономическіе и геологическіе выводы утверждаются на ошибочной базѣ. Но дѣло здѣсь не въ личныхъ мнѣніяхъ. Мы говоримъ о томъ, что если на основаніи частныхъ наукъ можно построить общую науку обо всемъ, то какъ строитель можетъ привести въ гармонію астрономію и геологію, вѣдь, для этого синтезирующій ученый долженъ подняться и надъ

геологами и надъ астрономами и самостоятельно подвергнуть разбору ихъ ученія.

Но разладъ существуетъ не въ однѣхъ наукахъ, онъ открывается въ самой природѣ вещей. По естественному закону мы нуждаемся въ мясѣ, мясная пища является для насъ и пріятной и питательной. Но присущее намъ нравственное сознание говоритъ то, что нѣкогда Товитъ говорилъ Тови: „что ненавистно тебѣ самому, того не дѣлай никому“ (Товит. IV, 15). Всякая тварь любитъ жизнь, страданіе ненавистно всѣмъ. Любя жизнь, мы однако принуждены ее поддерживать, губя чужую жизнь. Человѣкъ ловитъ рыбу на червяка, рыба съѣдаетъ червя и попадаетъ человѣку, человѣкъ съѣдаетъ рыбу, умираетъ и становится добычею червей. Мы такимъ образомъ имѣемъ передъ собою круговоротъ взаимнаго пожирания. Но наше нравственное чувство ищетъ осуществленія принципа взаимопомощи, взаимной любви. Такимъ образомъ законы жизни, если мы будемъ опредѣлять ихъ на основаніи того, что происходитъ въ природѣ, выльются для насъ въ формулу борьбы за существованіе, и если въ природѣ мы и находимъ явленія взаимопомощи, существованіе ассоціацій, то это оказывается только другою формою борьбы за существованіе, именно формою борьбы коллективной. Если мы обратимся къ нравственному чувству, то оказывается, что оно требуетъ другого. Оно рисуетъ порядокъ, при которомъ „волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ, и барсъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ; и теленокъ, и молодой левъ, и волъ будутъ вмѣстѣ, и малое дитя будетъ водить ихъ. И корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтеныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ, будетъ ѣсть солому. И младенецъ будетъ играть надъ норою аспиды, и дитя протянетъ руку свою на гнѣздо змѣи“ (Исаи XI, 6—8). Какъ ученый можетъ согласить требованія нашей совѣсти съ законами жизни?

О всемъ бытіи, о его принципахъ трактуетъ философія, которая такимъ образомъ и берется за составленіе синтеза всѣхъ наукъ. По отношенію къ религіи всѣ виды философіи можно подраздѣлить на два типа: философію религіозную и философію антирелигіозную. Философія религіозная всегда исходитъ изъ откровенной религіи, она можетъ быть очень

либеральной, может исказать, извращать религію, но она изъ нея, а не изъ науки беретъ руководящіе принципы. Философія антирелигіозная построяетъ свое зданіе опять таки не на основаніи данныхъ науки, а на критикѣ религіи (въ примѣръ можно привести хотя бы Фейербаха), и выводы философіи сводятся къ отрицанію принциповъ религіи и ея требованій, положительныхъ нормъ антирелигіозная философія не можетъ дать никакихъ и на вопросъ, что я долженъ дѣлать, единственный разумный съ ея стороны отвѣтъ можетъ быть лишь таковъ: дѣлай, что хочешь.

Положеніе вещей отарываетъ для философіи широкое поле свободы. Изъ безчисленныхъ религіозныхъ и научныхъ утвержденій философія можетъ давать свою санкцію какимъ-угодно и какія-угодно отвергать. Ни одно изъ научныхъ положеній, ни одно изъ религіозныхъ утвержденій или отрицаній, имѣющихъ философскую важность, не доказано *строго*, слѣдовательно, каждое изъ этихъ положеній можетъ быть отрицаемо.

Но разумъ въ своихъ выводахъ всегда стремится эмансипироваться отъ свободы; разумъ хочетъ, чтобы сила необходимости приводила его къ его выводамъ. Однако необходимости научной, объективной на лицо не оказывается. Тогда разумъ рѣшаетъ вопросы во имя основаній субъективныхъ или какихъ-либо традиціонныхъ или какихъ-либо еще, но во всякомъ случаѣ во имя основаній необщеобязательныхъ. Этотъ фактъ лишаетъ выводы принудительной силы.

Повидимому, наибольшая возможность не поддаваться субъективнымъ и случайнымъ вліяніямъ въ ряду различныхъ философскихъ дисциплинъ имѣется у логики. Обязательность принциповъ мышленія сознается нами непосредственно. Отсюда слѣдуетъ обязательность выводовъ изъ принциповъ, открывается возможность прочной научной системы. Однако это — не такъ.

Исторія логики показываетъ намъ, что при своемъ возникновеніи она часто оказывалась въ тѣсной связи съ религіей и метафизикой. Порой эта связь не порывалась въ теченіе столѣтій. У индусовъ логика носила имя пуауа — принципъ толкованія ритуальныхъ предписаній. Такое пониманіе логики прямо предполагаетъ подчиненіе ея религіознымъ

обрядамъ: изслѣдователь не могъ критиковать обрядовъ, онъ долженъ былъ ихъ истолковывать.

При аśоamedha (конскомъ жертвоприношеніи) требовалось, чтобы весной было принесено въ жертву нѣкоторое количество куропатокъ. Рядомъ съ этимъ существовало правило, запрещавшее убивать живыя существа, во всякомъ случаѣ предписывающее убивать ихъ, какъ можно менѣе. Съ одной стороны, значить требовалось множественное число, а съ другой—множество запрещалось. Для примиренія постановили принять множественное число за три и не убивать болѣе трехъ куропатокъ. Такимъ образомъ логическая теорія, по которой три есть minimum множества возникла на религіозной почвѣ. Индійскій силлогизмъ, мы видимъ, всецѣло связанъ съ религіей и метафизикой. Въ буддизмѣ признаются три типа силлогизма,—тожества ((*Svabhavanumana*)), слѣдствія и отрицанія. *Svabhavanumana* похожъ на первую фигуру аристотелевскаго силлогизма. Этотъ предметъ есть пальма. Слѣдовательно, онъ есть и дерево. Здѣсь мы видимъ подведеніе вида подъ родъ. Силлогизмъ слѣдствія—это заключеніе отъ дыма къ огню. Своеобразное явленіе представляетъ собою силлогизмъ отрицанія. Въ основу его часто ставится принципъ: чего я не вижу, того не существуетъ (предо мною). Прежде, чѣмъ выяснитъ смыслъ этого своеобразнаго силлогизма—важнѣйшаго у буддистовъ, должно отмѣтить, что въ Индіи, какъ и въ Европѣ, приходилось отстаивать права силлогизма на существованіе. Чарваки (*Carvaka*—индійскіе эпикурейцы) единственнымъ средствомъ познанія считали чувственное воспріятіе и единственнымъ объектомъ—чувственный міръ. Невидимаго міра по ихъ воззрѣніямъ не существуетъ, поэтому не должно существовать и силлогизма—орудія для познанія невидимаго. Буддисты говорятъ, что, отрицая силлогизмъ, чарваки пользуются силлогизмомъ отрицанія; чарваки заключаютъ отъ словъ чловѣка къ его мнѣніямъ, слѣдовательно пользуются силлогизмомъ слѣдствія; утверждая, что силлогизмъ есть воспріятіе, чарваки пользуются силлогизмомъ тожества. Силлогизмъ отрицанія примѣняется индійцами къ рѣшенію важнѣйшей метафизической проблемы о сущности бытія. Индійцы признавали объективное существованіе идей предметовъ. Есть идея глины, есть идея духа. Спрашивается:

какимъ образомъ, когда изъ глины образуется горшокъ идея глины превращается въ испохожую на нее идею горшка. Духъ производитъ матеріальный міръ. Какимъ образомъ изъ идеи духа возникаетъ идея матеріи? Четырьмя различными способами рѣшаетъ эти проблемы индійская логика. Два рѣшенія исходятъ изъ того, что дѣйствіе существуетъ въ причинѣ. Въ глинѣ уже существуетъ горшокъ, въ духѣ уже скрывается матерія. Глина и горшокъ, равно, какъ духъ и матерія, это—два различныя проявленія одной и той же сущности, такъ учитъ система Санкія. Веданта рассуждаетъ иначе. Сущность горшка и глины одна: атомы глины. Но горшокъ имѣетъ иныя качества (цвѣтъ и форму). чѣмъ масса глины. Если эти качества реальны, то значить, они созданы изъ ничего. Этого допустить нельзя, слѣдовательно они существуютъ только въ нашемъ воображеніи. Вѣншній міръ и есть иллюзія, маія. Дѣйствительно существуетъ лишь не имѣющій качествъ вѣчный всеобъемлющій духъ. Два другихъ рѣшенія исходятъ изъ отсутствія связи между причиной и дѣйствіемъ. Школа нуауа рассуждаетъ такимъ образомъ. Горшокъ—не тоже что глина. Не можетъ быть такъ же горшокъ и манифестаціей идеи, скрывавшейся ранѣе невидимо въ глинѣ, такъ какъ манифестація, сама будучи дѣйствіемъ,—нуждалась бы въ свою очередь въ манифестаціи, чтобы сдѣлаться видимой. Эта другая манифестація предполагаетъ третью и т. д. Получается *regressus ad infinitum*. Нуауа дѣлала выводъ: всякое дѣйствіе (проявленіе) есть новое рожденіе обусловленное существованіемъ всеобъемлющей воли управляющей міромъ. Нетрудно однако видѣть, что при отличіи причины отъ дѣйствія эта всеобъемлющая воля являлась, какъ *Deus ex machina*. Разъ для явленія не существуетъ причины, то слѣдуетъ, что оно возникаетъ изъ ничего. Отсюда, что все происходитъ изъ ничего. Этотъ выводъ принялъ буддизмъ утверждая, что сущность міра есть абсолютная пустота. Получается, что она есть небытіе. Такимъ образомъ, силлогизмъ отрицанія въ буддизмѣ привелъ къ отрицанію всего или, вѣрнѣе, отрицаніе всего создало въ буддизмѣ силлогизмъ отрицанія.

У гностиковъ и въ каббалѣ мы можемъ видѣть, какъ теорія категорій связывается съ религіознымъ міросозерцаніемъ. Эоны, сефироты, это—высшія существа, высшія эма-

націи Бога и въ тоже время логическія категоріи. Каббала (Qa bbalah) значитъ принятіе, преданіе. Начало всего каббала ищетъ и находитъ въ Эн-софѣ. Эн-софѣ это ничто или безконечное. Путемъ самоограниченія Эн-софѣ даетъ мѣсто въ себѣ конечному существованію. Конечное бытіе является, благодаря тайнѣ стягиваній (содъ циммумъ). Въ Эн-софѣ чрезъ самоограниченіе образуется пустое мѣсто (пустая точка). Слѣдствіемъ этого является то, что кромѣ Эн-софѣ возникаетъ другое, и Эн-софѣ получаетъ возможность существовать для другого. У него оказывается мѣсто, куда оно можетъ испускать лучи умопостигаемаго свѣта, воспринимаемые конечнымъ бытіемъ. Тридцать два луча суть основныя формы или категоріи бытія: 10 цифръ или сферъ и 22 буквы алфавита, изъ которыхъ каждая соответствуетъ особому имени Божію. Сефироты — объективная эманация (сущность Божества въ другомъ), буквенныя имена—субъективныя самоопредѣленія Божества (лучи отраженные). Божество, какъ проявляющееся отлично отъ своего проявленія или „обитанія“ въ другомъ—въ Шекинѣ (скинии, сіяніи); Шекина представляетъ собою женскую сторону Божества. Иногда Шекина отождествляется съ десятою сефиротъ—Малхуть (царство, значитъ: нѣчто подобное церкви). Здѣсь—цѣлое міровоззрѣніе, но это міровоззрѣніе есть въ тоже время персонификація категорій, родовъ, видовъ, системы.

Европейская логика — логика Аристотеля — повидимому свободна отъ подчиненія религіознымъ и метафизическимъ началамъ. Но на самомъ дѣлѣ изслѣдованіе этой логики должно привести къ заключенію, что за нею стоитъ цѣлая метафизическая система. Не трудно открыть основную тенденцію этой логики, состоящую въ утвержденіи, что каждый частный фактъ есть осуществленіе общаго закона. Сократъ умеръ, ибо всѣ люди смертны. Центральное ядро логики—ученіе о доказательствахъ. А доказательства занимаются установленіемъ того, что то, что случается и существуетъ, необходимо должно случаться и существовать. Аристотелевская логика строго детерминистична. Затѣмъ, въ ней есть двѣ стороны, обусловленныя матеріалистической метафизикой и не отвѣчающія природѣ вещей. Во 1) эта логика перемѣшала двѣ различныя вещи: отыскиваніе истины и доказательство истины. О первомъ она забыла, второе она пыта-

лась представить въ возможно сжатой и эстетичной формѣ— въ своихъ четырехъ фигурахъ силлогизма. Человѣкъ на самомъ дѣлѣ по этимъ фигурамъ никогда не мыслилъ и не мыслить и никакихъ открытій при помощи ихъ сдѣлать не можетъ. Мышленіе человѣка движется гораздо болѣе разнообразными путями. Во 2) матеріалистическая метафизика, скрывающаяся за логику, сдѣлала то, что сверхчувственное, невидимое, Божественное не подходило ни подъ какія логическія схемы. Европейская логика не отрицала Бога, въ системы логикъ втискивали различныя доказательства бытія Божія, но по существу въ схемахъ этой логики для Бога нѣтъ мѣста. Такъ европейская логика не есть созданіе свободной, научной мысли, она есть порожденіе, дитя опредѣленнаго типа метафизики, какъ и логика индусовъ или каббалы.

Логика всегда стояла и будетъ стоять въ зависимости отъ общихъ взглядовъ на познаніе, а эти взгляды опредѣляются всѣмъ міросозерцаніемъ человѣка, т. е. его метафизикою, потому что у всякаго человѣка есть своя метафизика и съ этой точки зрѣнія мы и всякую религіозную теорію можемъ разсматривать какъ частный видъ метафизики.

Метафизическія системы повидимому строились на объективныхъ, въ дѣйствительности всегда—на субъективныхъ основаніяхъ. Систему какого-бы направленія мы не взяли, всегда мы найдемъ за нею личное основаніе у ея автора, подчинившее себѣ свободную мысль философа. Діагоръ милосскій писалъ дифирамбы въ честь высшаго Духа и судьбы. Онъ вѣрилъ въ нихъ и въ ихъ благое покровительство. Можетъ быть счастливая жизнь поддерживала въ немъ эту вѣру. Другъ занялъ у него денегъ и не отдалъ. Боги не покарали друга, въ дуракахъ и нищимъ остался Діагоръ. Его узкая логика не могла допустить возможности совмѣстнаго существованія Провидѣнія и случившагося съ нимъ несчастья. Фактъ несчастья былъ налицо, значитъ, нужно отвергнуть существованіе Провидѣнія, существованіе Боговъ. Діагоръ такъ и сдѣлалъ. Въ исторію философіи онъ переходитъ съ именемъ атеиста. О немъ рассказываютъ, что, когда въ доказательство существованія промысла ему указали въ Самоеракии на огромное количество жертвоприношеній сдѣланныхъ богамъ кабирамъ тѣми, которые спаслись

отъ кораблекрушеній, онъ сказалъ: „но какъ бы велико было ихъ число, еслибы ихъ могли принести и тѣ, которые погибли“. Для обманутаго и разочарованнаго Діагора весь міръ являлъ собою унылое зрѣлище скорбей и страданій, въ такомъ мірѣ нѣтъ мѣста Богу, Діагоръ и отвергъ его существованіе. Неужели эта философія, продиктованная чувствомъ личнаго раздраженія, можетъ быть названа философіей свободы и быть идеаломъ сторонниковъ свободы духа? Здѣсь нѣтъ никакой свободы духа, здѣсь мы видимъ порабощеніе духа мелочному чувству.

Грандіознѣйшая философская система есть система Платона. Восхваляя созданія греческаго генія, многіе указывали, что развитіе эллинской культуры обусловливалось тѣмъ, что въ Греціи религія не имѣла значенія. Она не могла налагать табу на созданія человѣческаго генія, она не препятствовала возникновенію и развитію какихъ бы то ни было ученій. Сократъ, умирающій по религіозному обвиненію, не подходитъ подъ это утвержденіе. А величайшій ученикъ Сократа—Платонъ своею системою на самомъ дѣлѣ далъ не созданную свободнымъ геніемъ философскую систему, а офилософствованное древнее религіозное ученіе.

Ядро платонизма заключается въ ученіи объ идеяхъ. Существуютъ два міра—міръ идей и міръ реальный. Нашъ реальный міръ есть несовершенное воспроизведеніе міра идей. Мы реализуемъ идеи, но не исполнѣ. Мы—не то, чѣмъ должны быть, мы только въ большей или меньшей степени приближаемся къ своему идеалу. Это ученіе повтोरалось и варіировалось втеченіе болѣе, чѣмъ двухъ тысячелѣтій. Профессоръ Московской Духовной Академіи В. Д. Кудрявцевъ повторилъ его въ нѣкоторой мѣрѣ во второй половинѣ XIX столѣтія (см. памяти почившихъ наставниковъ. В. Д. Кудрявцевъ-Платоновъ). Но было бы напрасно считать Платона родоначальникомъ этого ученія и видѣть въ немъ лишь метафизическую концепцію.

Корень этого ученія религіозный. По египетскому ученію человѣкъ въ своемъ земномъ существованіи состоитъ изъ разума—кгу и тѣла—кгаты. Разумъ направляетъ человека къ Богу, тѣло привязываетъ его къ матеріи, участвуетъ въ ея слабостяхъ и несовершенствахъ. Въ началѣ частица разума, которая потомъ становится достояніемъ че-

ловѣка, бываетъ покрыта тонкимъ свѣтомъ, откуда и ея названіе кгу—свѣтящаяся. Въ такомъ видѣ она бываетъ способна пробѣгать міры, дѣйствовать на элементы, управлять ими. Но вступая въ темницу тѣла при зачатіи или рожденіи человѣка, она лишается своего свѣтоноснаго покрова и заключается въ менѣе совершенное вещество, хотя еще божественное. Это вещество есть душа, она принимаетъ въ себя разумъ и покрываетъ его покровомъ ослабляющимъ его блескъ. Но слишкомъ чистая для того, чтобы непосредственно соединиться съ матеріею, душа для передачи своихъ рѣшеній и выполненія своей воли употребляетъ еще низшаго агента, который есть духъ или дыханіе—нифу. Только этотъ дѣятель—нифу, вслѣдствіе своей несовершенной природы, можетъ вступать въ тѣло, не губя его и не причиняя ему ранъ, между тѣмъ, какъ непосредственное соприкосновеніе разума или души съ тѣломъ несетъ послѣднему неминуемую гибель. Духъ проникаетъ во все существо тѣла. Душа не прямо заключается въ тѣло, предварительно она облекается особою тонкою и воздухоподобною оболочкою, которая имѣетъ форму и образъ тѣла матеріальнаго, она увеличивается и развивается вмѣстѣ съ ростомъ тѣла; у дитяти оно имѣетъ видъ дитяти, у женщины—видъ женщины, у мужчины—образъ мужчины. Эта оболочка носитъ имя „ка“. Она представляетъ собою какъ бы двойника человѣка, такого двойника имѣютъ и боги. Полагаютъ, что это слово означаетъ тѣнь или тонкое вещество (тоже, что *Eidolon* грековъ). Совокупность всѣхъ этихъ частей—разумъ и душа съ ихъ оболочками, духомъ и тѣломъ образуютъ всего человѣка и въ теченіи земной жизни послѣдняго связаны неразрывною связью. Душа, духъ и тѣло общи человѣку и животнымъ, но разума нѣтъ у животныхъ и потому они живутъ слѣпою жизнію. Животныя бываютъ добрыми и злыми по инстинкту или по случаю, а не вслѣдствіе опредѣленныхъ принциповъ, ихъ душа всецѣло погруженная въ матерію, не видитъ ничего надъ нею. Человѣкъ имѣетъ разумъ—кгу, открывающій ему правые пути и учащій различать доброе отъ злого. Разумъ, входя въ душу человѣка, стремится освободить ее отъ тирании тѣла и поднять до себя. Но будучи лишенъ своего свѣтоноснаго покрова, разумъ недостаточно силенъ для того,

чтобы обратить въ ничто страсти и грубыя желанія внушаемыя намъ плотью. Тяготѣющее къ землѣ и имѣющее земныя влеченія, тѣло противоборствуетъ разуму, оно возбуждаетъ дурныя инстинкты и страсти. Между разумомъ и тѣломъ завязывается борьба и ведется у различныхъ людей съ различнымъ успѣхомъ и исходомъ, часто разумъ вслѣдствіе того, что душа всецѣло подпадаетъ низменнымъ влеченіямъ плоти, удаляется съ поля битвы, чтобы никогда не возвращаться. Тогда человѣкъ, лишенный божественной искры, ниспускается до скота. Часто также при терпѣннн и мужествѣ человѣка разумъ торжествуетъ, на мѣсто побѣжденныхъ страстей становятся добродѣтели, которыя постепенно укрѣпляются и увеличиваются: душа, отрѣшившаяся отъ земныхъ связей, направляется къ добру и къ вѣчному свѣту, не смотря на затемняющій ея зрѣніе матеріальный покровъ. При наступленіи смерти духъ проникавшій все тѣло и одушевлявшій его, оставляетъ тѣло и вступаетъ въ душу, тогда кровь свертывается, вены и артеріи пустѣютъ; тѣло, если его оставляютъ предоставленнымъ самому себѣ, быстро разлагается на безформенные элементы. Воспрепятствовать этому можетъ только бальзамированіе. Освободившійся разумъ принимаетъ свою свѣтоносную оболочку и становится демономъ, который также носить имя кгу. Душа, такимъ образомъ, одновременно лишается разума, направлявшаго ее къ добру, и тѣла, увлекавшаго ее въ область зла. Она остается только облеченная своимъ двойникомъ ка. Изображенія душъ боговъ и людей на памятникахъ и относятся къ этому состоянію души. Такова египетская психологія, являющаяся базисомъ богословскаго ученія о конечной судьбѣ человѣка. Въ изложенномъ видѣ она есть продуктъ уже поздней эпохи египетскаго царства, но въ своихъ основаніяхъ она существовала съ глубокой древности, хотя ея положенія и формулировались не въ приведенныхъ терминахъ, а въ образахъ и сравненіяхъ.

Смысль этой египетской психологіи ясенъ. Кгу, это—идеаль человѣка. Человѣкъ можетъ приближаться къ идеалу или удаляться отъ него. Въ первомъ случаѣ онъ будетъ осуществлять свою идею и соединяться съ ней, во второмъ онъ будетъ, такъ сказать, отрицать свою идею и разорветъ

съ своимъ идеаломъ, взаимообщеніе съ этимъ идеаломъ для него должно стать мученіемъ.

Но я вовсе не намѣренъ утверждать, что свое ученіе объ идеяхъ или о безсмертіи души Платонъ заимствовалъ у египтянъ. Ученіе о томъ и другомъ было распространено у арійцевъ. Въ маздеизмѣ мы находимъ ученіе о ферверахъ или фравашахъ— чистыхъ образахъ вещей, небесныхъ созданійхъ соотвѣтствующихъ земнымъ созданіямъ, для которыхъ они являются безсмертными типами. Звѣзды, животныя, люди, ангелы, всѣ имѣютъ своего фервера, къ нему обращаются съ молитвами и жертвами, онъ непрестанно воздѣйствуетъ на существо, для котораго служить типомъ. Когда человѣкъ умираетъ, его ферверъ переселяется на небо, молитвы за умершихъ обращаются къ ферверамъ умершихъ. Погребальныя церемоніи совершаются въ честь ихъ, и десять послѣднихъ дней года посвящены имъ. Ферверы, это— идеальные образы вещей существующіе реально. Земная дѣйствительность представляетъ собою и отраженіе этихъ ферверовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ уклоненіе отъ нихъ. Человѣкъ отражаетъ собою фервера, но въ то время, какъ его ферверъ состоитъ изъ добра, человѣкъ своими темными сторонами уклоняется и отступаетъ отъ него. Нужно отмѣтить: ферверъ не только идеальнъ человѣка, но и начало, направляющее человѣка къ идеалу, помогающее ему во всемъ добромъ.

Въ римской религіи мы встрѣчаемся съ геніями. Геніи давались каждому человѣку съ момента его зачатія во чревѣ матери и сопровождали его на всѣхъ путяхъ его жизни, они были вторымъ идеальнымъ „я“ человѣка. Геніи были не только у отдѣльныхъ людей, но и у народовъ, войскъ, учрежденій, городовъ, странъ, лагерей, театровъ и даже у боговъ. Своего генія человѣкъ долженъ былъ чествовать въ день своего рожденія.

Ἄγαθος δαίμων греческой религіи, получаемой каждымъ человѣкомъ при вступленіи въ жизнь, представляетъ сходство съ латинскимъ геніемъ, но послѣдній болѣе отвѣчаетъ идеѣ Платона. И знаменитый демонъ Сократа, являвшій себя философу чрезъ *φωνή καὶ σμιεῖον*, мало напоминаетъ идею Платона. Зато— кгу, ферверы, геніи ясно представляютъ собою прототипы платоновскихъ идей. Концепція идеальнаго двой-

ника можетъ бытъ общечеловѣчна и въ сущности своей отвѣчаетъ правдѣ. Въ книгѣ Дѣяній мы читаемъ, что апостоль Петръ, чудеснымъ образомъ освобожденный изъ темницы, „пришелъ къ дому Маріи, матери Іоанна, называемаго Маркомъ, гдѣ многіе собрались и молились. Когда же Петръ постучался у воротъ, то вышла послушать служанка, именемъ Рода; и, узнавши голосъ Петра, отъ радости не отворила воротъ, но вбѣжавши объявила, что Петръ стоитъ у воротъ. А тѣ сказали ей: въ своемъ ли ты умѣ? Но она утверждала свое. Они же говорили: это „Ангель его“ (XII, 12—15). Значить, ангель человѣка и человѣкъ подобны между собою. Ангель—идеаль; человѣкъ—реальность долженствующая приблизиться къ идеалу.

Это ученіе принимаетъ Платонъ; онъ его принимаетъ, а не создаетъ. Здѣсь нѣтъ свободнаго паренія духа, здѣсь только попытка осмыслить и философски представить общечеловѣческое вѣрованіе.

Въ исторіи греческой мысли для обсужденія вопроса о взаимоотношеніи философіи и свободы важный матеріалъ даетъ завершеніе греческой философіи. Когда утверждалось христіанство и государственная власть постепенно становилась въ отрицательное отношеніе къ языческой религіи, классическая философія могла бы еще существовать подъ флагомъ свободы. Но что мы видимъ? Философія бросается въ объятія умирающей религіи. Въ послѣдній періодъ своего существованія она является ancilla Theologiae paganorum. Это ставило ее въ враждебное отношеніе къ правительству, это связывало ее и все это не помѣшало ей умереть рабою гонимаго господина.

Въ третьемъ вѣкѣ неоплатонизмъ еще является, какъ бы независимую отъ религіи философскою доктриною.

Сущность системы Плотина такова. Первая и вѣчная причина всего существующаго есть Единое, Оно превышаетъ всякаго бытія и всякой мысли, поэтому Оно не есть ни высшій разумъ, ни высшая воля: Оно превышаетъ всякой разумности и нравственности, Оно есть благо само въ себѣ, не имѣетъ соприкосновеній съ внѣшнимъ міромъ и вообще со всѣмъ существующимъ, ни въ чемъ ни нуждается, не имѣетъ никакихъ цѣлей, но вполнѣ обособлено и заключено въ себѣ. Изъ этого Единаго вслѣдствіе полноты его реальности, ни-

сколько не умаляя и не ослабляя его (путем сионизлучения—*Kraffttaufstrahlung*), изливается второе звено въ цѣпи существующаго. Это второе звено, или второе начало, есть умъ или мышленіе (Хроносъ), съ одной стороны созерцающее первый свѣтъ, съ другой—обращенное на само себя. Мышленіе это совершенно естественно и ненамѣренно безъ всякихъ усилій, начиная съ самыхъ общихъ родовъ бытія—категорій (съ помощію чиселъ) нисходя къ частнымъ видамъ и наконецъ достигая недѣлимой формы, создаетъ разнообразный идеальный міръ, который, представляя собою нераздѣльное цѣлое, остается присущимъ Уму, какъ его идеи. Умъ, будучи отраженіемъ Единаго, хотя и не столь совершеннымъ, такъ какъ все рожденное ниже рождающаго, представляетъ собою тоже столь чрезмѣрную полноту бытія, что изливается во внѣ и воплощается въ пространствѣ, отсюда является третье начало—всеобщая Душа (Афродита). Будучи менѣе совершенна, чѣмъ Умъ, какъ происшедшая отъ него, и имѣя менѣе просвѣтленную часть природу (*φύσις*), Душа, созерцая Умъ, реализируетъ производимый имъ мысленный міръ. Вслѣдствіе этого является безчисленное количество частныхъ душъ, которыя, хотя и пользуются самостоятельнымъ бытіемъ, но находятся въ зависимости отъ всеобщей души. Міръ душъ чрезвычайно разнообразенъ: есть душа неба, души звѣздъ, солнца, луны, планетъ, (въ частности и земли) есть души демоновъ, міръ которыхъ чрезвычайно великъ, и которые по своимъ свойствамъ весьма различествуютъ между собою (демоны по своимъ качествамъ и совершенствамъ стоятъ выше людей и охраняютъ послѣднихъ ровно какъ и всѣ низшія существа отъ зла), наконецъ, души людей. Объ этихъ душахъ нужно замѣтить, что въ силу симпатіи каждая изъ нихъ можетъ знать и чувствовать, что совершается въ другой. Души вслѣдствіе своего несовершенства (которое обусловливается степенью отдаленности ихъ отъ перваго начала) тяготѣютъ къ чувственному міру—къ матеріи, устремляются въ нее и въ соединеніи съ нею образуютъ феноменальный міръ. Матерія сама по себѣ не есть что-нибудь дѣйствительно существующее, она есть небытіе, отрицаніе, недостатокъ, зло, поэтому соединеніе души съ матеріею есть паденіе въ область зла. Но это паденіе, причина котораго лежитъ соб-

ственно не въ матеріи, не въ тѣлѣ, но въ желаніи души, не есть безысходное и безвозвратное. Души не утратили все доброе: въ нихъ сохранилось стремленіе къ Единому, у нихъ осталась доля свободы, путемъ постепеннаго усовершенія въ добрѣ онѣ могутъ восходить къ Единому. Туда и направляетъ ихъ Промыслъ—міровой законъ, управляющій сущимъ (направляются къ Единому помогаютъ имъ и демоны): чрезъ отрѣшеніе отъ зла, чрезъ укрѣпленіе въ добрѣ, чрезъ переселеніе изъ однихъ тѣлъ въ другія (метемпсихозисъ) души восходятъ постепенно къ совершенству* и къ Единому.

О томъ, какъ должно усовершаться въ добрѣ и такимъ образомъ приближаться къ Единому, Плотинъ учитъ такимъ образомъ. Человѣкъ обладаетъ нѣкоторою степенью свободы—способностью свободы внутренняго самоопредѣленія и можетъ усовершаться въ добрѣ путемъ постепеннаго упражненія въ дѣлахъ добра. Первая ступень добродѣтели, на которую становится чрезъ это человѣкъ, обусловливается пріобрѣтеніемъ имъ добродѣтелей общественныхъ (*πολιτικαὶ ἀρεταί*), каковыя суть: благоразуміе, мужество, здравомысленность и справедливость. Эти добродѣтели упорядочиваютъ наши чувства, желанія, удаляютъ отъ ложныхъ мнѣній. Онѣ обусловливаютъ собою поднятіе человѣка на вторую ступень нравственнаго преуспѣянія, которая есть очищеніе (*κάθαρσις*). Очищать самого себя значитъ сосредоточиваться въ себѣ, дѣлать душу свою чистою отъ вліяній тѣла, ограничиваясь только удовлетвореніемъ самыхъ необходимыхъ потребностей. Для цѣлей очищенія должно по возможности устранять всякое безпокойство, должно совершенно устранять страхъ, вслѣдствіе этого тѣло станетъ менѣе доступно внѣшнимъ возбужденіямъ, а пріобрѣтенныя душою добродѣтели станутъ возвышеннѣе. Третья ступень нравственнаго усовершенія состоитъ въ томъ, что человѣкъ стремится уподобиться Богу. Это уподобленіе не должно быть только внѣшнимъ, не должно ограничиваться однимъ внѣшнимъ обращеніемъ къ Богу, нѣтъ, для этой цѣли должно жить жизнью боговъ, Божество сказывается въ насъ добродѣтелью достигшею совершенства, безъ истинной добродѣтели Богъ на устахъ только имя; поэтому подражаніе Богу должно заключаться въ усовершенствованіи въ добро-

дѣтели. Однако чрезъ это подражаніе человѣкъ не достигнетъ еще послѣдней степени приближенія къ Богу, послѣдней онъ долженъ достигнуть особымъ необыкновеннымъ путемъ чрезъ экстазъ. Въ экстазѣ человѣкъ необыкновеннымъ образомъ приближается къ Божеству и созерцаетъ Его, въ немъ онъ весь превращается въ созерцаніе. Это состояніе не есть ни мышленіе, ни зрѣніе, созерцающій не отличаетъ здѣсь себя отъ того, что созерцаетъ и отрѣшается отъ своей личности. Это состояніе есть состояніе изступленія, уединенія, отреченія отъ самого себя, его можно назвать неизреченнымъ видѣніемъ (*δύσφραστον τὸ θεῖον*). Сообразно съ тѣмъ, какъ поступалъ человѣкъ въ своей жизни, дѣлалъ ли онъ добро или служилъ злу, онъ получить воздаяніе въ загробной жизни. Воздаяніе это основывается на переселеніи душъ: душа будетъ обитать въ болѣе или менѣе совершенномъ тѣлѣ, смотря по тому, какою она была въ предшествовавшей жизни. Злые, напр., будутъ наказываться такимъ образомъ: злые господа будутъ превращены въ рабовъ; унижающіе человѣческое достоинство будутъ превращаемы въ животныхъ: неразумные цари станутъ орлами и т. д.

Такова сущность философіи Плотина. Представляя собою законченное міровоззрѣніе, она могла становиться и дѣйствительно была поставлена въ основаніе практической дѣятельности (самимъ Плотинемъ, его учениками). Но, очевидно, по своему отвлеченному характеру она могла быть достояніемъ весьма немногихъ. Первые неоплатоники и не желали ее дѣлать общимъ достояніемъ. Философія была достояніемъ школы. Плотинъ предалъ неоплатоническую систему письмени, но въ изложеніи доступномъ пониманію немногихъ. Но его ученики задались цѣлью популяризировать его философію. „Амелій, плодовитый писатель и склонный къ многословію, развязалъ узлы сжатой діалектики, примѣромъ которой служить Эннеада (всѣ сочиненія Плотина носятъ имя Эннеады). Порфирій, болѣе сдержанный въ изложеніи, сообщилъ идеямъ Плотина прелесть изящнаго, легкаго, изысканнаго стиля“. Но популяризировать отвлеченную доктрину часто значитъ искажать ее, потому что въ популярномъ изложеніи приходится дѣлать уступку пониманію слушателей, отступать отъ точной терминологіи и обра-

щаться къ неточнымъ и иногда не совсѣмъ справедливымъ сравненіямъ и уподобленіямъ. Тоже мы видимъ въ философіи Плотина. Амелій и Порфирій своими дополненіями, разъясненіями и измѣненіями уже затемняютъ блескъ его философіи. Они приближаютъ философію Плотина къ обычной мифологіи (хотя все еще отстоятъ отъ нея очень далеко) чрезъ искусственное и насильственное толкованіе ея посредствомъ мифовъ извѣстныхъ народу, въ которыхъ они стремились видѣть не то, что видѣлъ въ нихъ народъ, а олицетвореніе идей Плотина. При чемъ сообразно съ языческимъ политеизмомъ мы видимъ у нихъ умноженіе началъ (которыхъ Плотинъ указывалъ только три), т. е. боговъ. Такъ на мѣсто міровой души, творящей по Плотину міръ и поэтому называемый имъ Диміургомъ, Амелій ставитъ трехъ диміурговъ: Фана (*ὄντα*), Урана (*ἔχοντα*), Хроноса (*ἀρῶντα*), приписывая каждому изъ нихъ различную роль въ дѣлѣ творенія. Порфирій вселенную называетъ Юпитеромъ и стихіи міра низшими божествами, онъ даетъ толкованіе языческимъ мифамъ ¹⁾, отыскивая въ нихъ сокровенный смыслъ, говоритъ о философіи и о предсказаніяхъ оракуловъ и жалуется на прекращеніе предсказаній. Совсѣмъ тѣмъ и Порфирій и Амелій все еще философы въ полномъ смыслѣ этого слова. Порфирій, какъ и Плотинъ, все еще свысока смотритъ на религію, отрицаетъ значеніе обрядовъ, хотя и не такъ рѣшительно, какъ Плотинъ (Плотинъ говорилъ, что нелѣпо искать общенія съ Богомъ или помощи отъ Бога чрезъ какія-нибудь вещественныя обрядовыя дѣйствія; Порфирій говорилъ, что „Божество болѣе смотритъ на наше поведеніе и наши чувства, нежели на множество приношеній и жертвъ“). Но Порфирій, Амелій и еще немногіе ученики Плотина были уже послѣдними истыми философами, послѣ нихъ неоплатонизмъ вступилъ въ другую фазу своего существованія, представляющую очевидный регрессъ по отношенію къ первой: неоплатонизмъ соединился съ языческой религіей. Основнымъ принципомъ неоплатонизма было ученіе о

¹⁾ Самъ Плотинъ въ ученіи о религіи пользовался нѣкоторыми мифами для своей системы, но у него этихъ мифовъ немного и толкованіе ихъ совершенно своеобразно: видно онъ пользовался ими изъ уваженія къ преданію, а не какъ истиною.

единомъ верховномъ Богѣ (непостижимомъ Единомъ), но уже Плотинъ кромѣ этого высшаго недосягаемаго начала призналъ еще два высшіе принципы—Умъ и Душу, которыхъ каждый изъ его учениковъ представлялъ по своему и въ понятіе о которыхъ внесли раздѣленіе; затѣмъ, между этими началами и міромъ оставалась еще страшная бездна, которую нужно было наполнить существами низшими по сравненію съ тремя первыми принципами и высшими по отношенію къ человѣку, т. е. богами, демонами, ангелами, героями, имена ихъ естественно было взять изъ народной мѣологии, именами этими пользовался уже Плотинъ. Далѣе, въ религіи есть другая сторона: жертвы, обряды, вообще дѣйствія обуславливающія общеніе человѣка съ Богомъ. Эта сторона, отрицаемая Платиномъ, легко тоже должна была вторгнуться въ неоплатонизмъ. Человѣкъ нуждается въ высшей помощи и старается пріобрѣсти ее. Таковую помощь оказываютъ и могутъ оказывать боги, демоны, нужно слѣдовательно, заискивать ихъ расположенія; востокъ средствами для этого указывалъ, между прочимъ, теургію и магію, родной западъ имѣлъ очень много обрядовъ, значеніе которыхъ и уваженіе къ которымъ было освящено вѣковыми традиціями. Воспитавшимся на этихъ традиціяхъ представлялись особенныя побужденія вернуться къ этому культу въ ту пору (въ началѣ IV-го вѣка), когда восторжествовало христіанство и принесло съ собою отрицаніе и разрушеніе этого культа. Неоплатоникамъ былъ дорогъ онъ, они видѣли въ немъ завѣтъ предковъ, видѣли въ немъ великое произведеніе великаго духа; правда, кое-что въ немъ было довольно странно и соблазнительно, но они удалили и очистили это странное, и то, что получилось (тѣсно соединивъ съ философіей), провозгласили истиной. Очищать и освящать религію начали еще во II-мъ вѣкѣ, и въ этомъ отношеніи Филостратъ, Апулей, Плутархъ были прямыми предшественниками неоплатониковъ реставраторовъ IV-го вѣка. Но собственно первымъ неоплатоникомъ, соединившимъ философію съ политеизмомъ былъ Ямвлихъ (жилъ при Константинѣ В.) „еще философъ и уже жрецъ“, ему приписывается, хотя по всей вѣроятности и несправедливо книга „De mysteriis Aegyptiorum“, излагающая ученіе о богахъ (высшихъ, среднихъ и низшихъ), ихъ отношеніи къ человѣку и о сред-

ствахъ для вызыванія боговъ и снисканія ихъ помощи. Вѣра въ боговъ поставляется здѣсь исходнымъ началомъ, эта вѣра не есть ни произвольная гипотеза, ни плодъ доказательствъ, это есть внутреннее непосредственное чувство, неотдѣлимое отъ божественнаго объекта. Не отъ насъ зависитъ вѣрить или не вѣрить въ боговъ, мы вѣримъ, потому что мы ихъ ощущаемъ, и это вѣрно о демонахъ, герояхъ и душахъ, какъ и богахъ. Авторъ „De mysteriis“ начертываетъ длинную іерархическую лѣстницу высшихъ существъ, начиная съ боговъ и оканчивая душами, имена всѣхъ этихъ существъ взяты изъ греческой міеологiи. Боги являются въ средѣ высшаго свѣта, архангелы съ чистымъ свѣтомъ, ангелы съ свѣтомъ слабымъ, демоны съ чистымъ и дѣятельнымъ огнемъ, герои съ огнемъ смѣшаннымъ, души съ огнемъ нечистымъ. Сообразно съ своимъ положеніемъ на іерархической лѣстницѣ они могутъ оказывать большее или меньшее содѣйствіе человѣку. Содѣйствіе это пріобрѣтается цѣною молитвъ, жертвъ, магiи и теургiи. Другое замѣчательное сочиненіе, имѣвшее своею цѣлю объединить неоплатонизмъ и политеизмъ есть „De diis et mundo“ Саллюстія, друга Юліана отступника. Это первая книга, въ которой излагается философія языческихъ міеовъ воспринятыхъ теперь неоплатонизмомъ. Міеы, по неоплатонику Саллюстію, это какъ бы божественные оракулы, они вмѣстѣ и прикрываютъ и возвѣщаютъ истину, говоря о ней въ прикровенной аллегорической формѣ. Саллюстіій называетъ міеы подобными богамъ, языкомъ достойнымъ боговъ, онъ признаетъ пять видовъ міеовъ: богословскіе, физическіе, психологическіе, чисто матеріальные и смѣшанные. Какъ образецъ его толкованiй можно привести его объясненіе міеа о Сатурнѣ (Кроносъ) пожирающемъ дѣтей. Если разсматривать этотъ міеъ, какъ богословскiй, Сатурнъ, по Саллюстію, представляетъ мышленіе, сущность котораго заключается въ постоянномъ возвращенiи самого въ себя; если толковать физически, Сатурнъ (Кроносъ—*χρονός*) будетъ вѣчностью, дѣти его моментами времени, которое возвращается въ вѣчность. Послѣ теорiи міеовъ Саллюстіій даетъ теорiю боговъ. Признавъ сообразно принципамъ Александрiйской философіи началомъ перваго Бога (благо), онъ ставитъ за нимъ три чина боговъ премiрныхъ (принципы бытія, мысли и жизни),

затѣмъ, четыре чина боговъ космическихъ (творящіе, одушевляющіе, организующіе и сохраняющіе), послѣднимъ Саллюстіи даетъ имена изъ мифологій Юпитера, Нептуна, Юноны, Апполона. Инсигнии и атрибуты каждаго бога служатъ символомъ его дѣятельности: лира Апполона обозначаетъ его дѣятельность организатора. Потомъ, Саллюстіи говоритъ о демонахъ и ихъ служеніи заключающемся въ томъ, чтобы мучить души по волѣ боговъ и очищать ихъ отъ злыхъ страстей.

Юліанъ, которому Саллюстіи былъ современникомъ, далъ свою императорскую санкцію политеизму, соединившемуся съ философіей. Юліанъ былъ самымъ ортодоксальнымъ политеистомъ изъ неоплатониковъ, онъ мало даже допускалъ аллегорическихъ толкованій по отношенію къ мифамъ, онъ стремился понимать все буквально и только безнравственное содержаніе нѣкоторыхъ мифовъ побуждало его прибѣгать къ аллегорическимъ толкованіямъ. Какъ императоръ, онъ употреблялъ всѣ средства, имѣвшіяся въ его власти, чтобы усилить и поднять язычество, но послѣ его смерти политеизмъ, какъ государственная религія, палъ навсегда. Христіанство побѣдило и политеизмъ и неоплатоническую философію, и на недавно преслѣдовавшее его язычество теперь, въ свою очередь, имѣло было воздвигнуто гоненіе. Язычество, какъ и христіанство, имѣло своихъ мучениковъ, у язычниковъ, какъ и у христіанъ разрушали храмы, школы, языческая философія была преслѣдуема въ Александріи и Римѣ, и неоплатоники гонимые всюду, изъ различныхъ концовъ Имперіи переселяются теперь въ Аѳины. Греческая философія, центромъ которой такъ недавно была Александрія, возвращается на свою родину, чтобы умереть тамъ, гдѣ была ея колыбель.

Выдающимися неоплатониками въ Аѳинахъ были Плутархъ¹⁾, изъ его учениковъ Сиріанъ и особенно Прокль. Прокль былъ схоластикомъ неоплатонизма. Онъ изложилъ Богословіе неоплатоническое въ строго логической системѣ. Вдохновенію, энтузіазму Плотина онъ противопоставилъ ме-

¹⁾ Плутархъ аѳинскій или большой (ум. послѣ 430 г.) не долженъ быть смѣшиваемъ съ Плутархомъ Хероветскимъ (жилъ въ I вѣкѣ по Р. X.).

тодѣ и знаніе. Онъ сообщилъ неоплатонизму еще болѣе эклектическій характеръ, чѣмъ онъ имѣлъ у Порфирія и Ямвлиха, онъ ввелъ въ неоплатонизмъ всю философію и религію прошедшаго, въ философіи и религіи онъ видѣлъ одну истину, которая въ философіи выражается въ идеяхъ въ богословіи въ символахъ; признавъ, что философъ долженъ заниматься всѣми религіями, онъ принялъ въ неоплатоническое богословіе много заимствованій изъ гностицизма и христіанства, онъ занимался истолкованіемъ всевозможныхъ философскихъ системъ, и боговъ всѣхъ религій ввелъ на свой неоплатоническій олимпъ. Первымъ началомъ на этомъ олимпѣ является Единое Плотина, первымъ проявленіемъ котораго служить сущность умная (*οὐσία νοητή*), эта сущность, будучи недѣлимой, заключаетъ въ себѣ троичность: существо, жизнь и умъ, изъ которыхъ каждое въ свой чередъ есть новая троичность: безконечное, конечное, смѣшанное. Отсюда является девять боговъ (три триады), которыхъ олицетворяетъ богословіе: три бога умныхъ (*τριάς νοητή*) суть *θεοὶ πατρικοί* (троичность бытія), три бога умныхъ умосозерцаемыхъ (*τριάς νοητόερα*) суть *θεοὶ μητρικοί* (троичность жизни). Эти первыя двѣ триады настолько непостижимы, что имъ невозможно дать личныхъ именъ ни на языкѣ символовъ, ни на языкѣ философіи. За ними слѣдуетъ троичность боговъ умосозерцаемыхъ, каждый изъ этихъ боговъ уже имѣетъ собственное имя: Хронось, Рея, его жена, и Юпитеръ, ихъ сынъ. Первый представляетъ собою принципъ конечнаго—чистый разумъ, вторая—принципъ безконечнаго плодородія, могущество произведенія, третій—принципъ смѣшаннаго—душу диміургическую. Это троичность Ума. За нею Проклъ не признаетъ уже ничего въ мірѣ умопостигаемомъ, но между этимъ міромъ и міромъ чувственнымъ (между диміургомъ и его тварями) поставляетъ междумірныя силы. Здѣсь прежде всего является троичность дѣтей Юпитера: Минерва, Прозерпина, Вакхъ, а за ними слѣдуетъ безчисленное множество иныхъ боговъ извѣстныхъ древнему міру. Всѣ эти боги окружены ангелами, демонами, исполняющими ихъ порученія, и всѣ суть лишь органы, чрезъ которые жизнь, проистекающая изъ единаго, разливается по всѣмъ частямъ великаго всего. Проклъ также широко развилъ и практическую сторону религіи: уче-

ніе о почитаніи боговъ, о жертвахъ, о теургіи, магіи, про-рицаніяхъ и заклинаніяхъ, онъ развилъ ученіе о провидѣ-ніи. Кромѣ того Прокломъ написаны обширныя трактаты по физиологіи (понимая подъ нею ученіе о конечныхъ причи-нахъ, Диміургъ, идеяхъ, природѣ), психологіи (ученіе о душѣ человѣческой, ея способностяхъ, о свободѣ, о созер-цаніи, объ экстазѣ) и символика (полное толкованіе ми-ѳовъ). Въ его сочиненіяхъ неоплатонизмъ сказалъ послѣд-нее слово. Проклъ умеръ въ 485 г., въ 529 (или 531?) г. неоплатоническая школа въ Афинахъ была закрыта Юсти-ніаномъ.

Въ высшей степени знаменательно для греческой фило-софіи, что вмѣсто того, чтобы развиваться свободно, она отреклась отъ свободы, она плѣнила разумъ въ послушаніе языческой вѣры, и такъ какъ эта вѣра должна была усту-пить мѣсто вѣрѣ высшей—христіанской, то философія по-гибла вмѣстѣ съ вѣрою, апологіею которой она являлась.

Обратимся отъ древняго къ новому времени. Здѣсь намъ прежде всего приходится констатировать, что философія фактически не оказывается свободною, философамъ прихо-дится считаться съ дѣйствительностью и многіе изъ нихъ оказываются оппортунистами. Едва ли Монтанъ (1533—1592) искрененъ въ своихъ „опытахъ“ (Essays), когда, установивъ полнѣйшее безсиліе разума въ дѣлѣ постиженія истины, приглашаетъ подчиниться католической вѣрѣ. Иронія чув-ствуется въ словахъ: „первая обязанность человѣка состоитъ въ повиновеніи Богу, первое искущеніе діавола состоитъ въ обѣщаніи знанія и мудрости, каковыми обѣщаніями и си-рены хотѣли соблазнить Улисса. Мысль о знаніи предста-вляетъ истинную чуму для человѣчества, и недаромъ на-шей религіей рекомендуется невѣжество“. Лишая человѣка права знать, Монтанъ лишаетъ его и права вѣрить. Но за-бота о личномъ благополучіи и комфортѣ заставляеть Мон-таня дѣлать видъ, будто у него научный скептицизмъ слу-жить фундаментомъ для религіозной вѣры.

Декартъ подъ впечатлѣніемъ процесса Галилея не рѣ-шился опубликовать свое сочиненіе о мірѣ—*Le Monde*. Оно было издано послѣ его смерти (послѣ 1650 г.). Такъ и мно-гіе другіе (наприм., Тиндаль) медлили съ изданіемъ своихъ сочиненій. Тома Гоббесъ (1588—1679) можетъ быть избѣжалъ

преслѣдованіи только потому, что свою матеріалистическую философію сумѣлъ логически связать съ величайшимъ почтеніемъ къ предрѣжащей власти (въ Левіаѳанѣ). Спиноза свой „теологико-политическій трактатъ“ могъ издать только анонимно. А когда въ 1673 г. ему предложили каведру философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ, онъ откровенно высказался, что занятіе каведры лишило бы его возможности высказывать свои мнѣнія вполнѣ откровенно. Лейбница называли лейбъ-философомъ, намекая этимъ на то, что его примирительно христіанская философія, хотѣвшая даже согласить протестантизмъ и католицизмъ, обусловливается его отношеніемъ къ коронованнымъ особамъ. Вполнѣ ли искрененъ Кантъ въ своей „религии въ границахъ простаго разума“ и въ „спорѣ факультетовъ“? Во всякомъ случаѣ онъ считался съ указомъ прусскаго короля, посланнымъ ему въ 1794 году и имѣвшимъ такое внушительное начало: „прежде всего посылаемъ вамъ милостивый привѣтъ, нашъ достойный и высокоученый любезный вѣрноподданный. Наша высочайшая особа уже давно съ великимъ неудовольствіемъ усмотрѣла, что вы злоупотребляете своею философіею для извращенія и униженія нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій Св. Писанія и христіанства“... Подъ угрозою „непріятныхъ распоряженій“ Кантъ долженъ былъ прекратить чтеніе лекцій о религии въ университетѣ. Можетъ быть преднося своему умственному взору эти „непріятныя распоряженія“, онъ и въ своихъ книгахъ писалъ не все, что хотѣлъ и не такъ, какъ хотѣлъ.

Скажутъ однако: пусть такъ было, но такъ не должно быть. Философы отрекались отъ свободы во имя личнаго благополучія; было бы хорошо, если бы свобода сужденій не мѣшала благополучію. Тогда можетъ быть и отъ великихъ философовъ прошлаго мы получили бы больше, чѣмъ получили. Разумѣется, относительно этого возможны только гаданія. Историческая наука не можетъ рѣшать и не должна ставить вопросовъ: что было бы, если бы не было. Но мы имѣемъ философа, который энергичнѣйшимъ образомъ шелъ противъ рабства въ области мысли и морали, который писалъ и училъ во имя принципа свободы. Философъ этотъ—Фридрихъ Ницше. Если бы онъ былъ живъ, ему теперь

было бы 70 лѣтъ, но онъ умеръ 14 лѣтъ тому назадъ. Къ чему пришелъ этотъ апостоль безграничной свободы?

Трагедія его личной жизни какъ бы предохраняетъ отъ безумныхъ попытокъ бороться съ небомъ. Философъ, называвшій себя антихристомъ, пытавшійся идти противъ христіанства, послѣднія 20 лѣтъ изъ своей пятидесятишестилѣтней жизни провелъ въ состояніи безумія. А мозговые страданія начались у него еще десятью годами ранѣе. Апостоль свободы попалъ въ рабство безумію. Но скажутъ: это—его личная жизнь, его личное несчастье, а его философія остается свободной и должна быть привѣтствуема, какъ созданіе свободнаго генія.

Но, увы, не свободна его философія! И въ православной („Странникъ“) и въ католической (*Revue pratique d'apologétique*) печати мнѣ приходилось встрѣчаться съ статьями, въ которыхъ проводилась мысль, что Ницше вопреки самому себѣ былъ христіаниномъ. И читая и перечитывая его книги, я прихожу къ заключенію, что онъ шелъ противъ Христа и называлъ себя антихристомъ только по недоразумѣнію. Антихристъ долженъ быть по внѣшности подобенъ Христу и противоположенъ ему по существу. Антихристъ, тяготясь ко злу, будетъ дѣлать видъ, что любитъ добро. Ницше, какъ разъ наоборотъ, по видимости это безстрашный врагъ христіанства, онъ вѣщаетъ міру, что христіанскій Богъ умеръ и умерло его ученіе, по существу онъ возвѣщаетъ только въ своеобразной формѣ это самое ученіе.

Ницше училъ: должна быть воля къ мощи—*Wille zur Macht*. Хорошо все, что укрѣпляетъ сознаніе силы, желаніе силы и самую силу. Человѣкъ долженъ стремиться къ приобрѣтенію силы. Пусть такъ! Но спросимъ у Ницше: о какой силѣ учить онъ? Силы бываютъ разныя. Безъ сомнѣнія рѣчь идетъ не о той силѣ, которою въ громадной степени владѣли ихтиозавръ и бронтозавръ и которая однако не спасла ихъ отъ гибели. Несомнѣнно Ницше разумѣлъ высшую силу—интеллектуально-моральную и притомъ силу индивидуума. Государство, социалистическій строй вызываютъ у Ницше желчныя насмѣшки. Не даетъ на самомъ дѣлѣ дѣйствительной силы и наука. Только нравственная сила есть несокрушимая и неотъемлемая цѣнность. Призывая быть сильными, быть богами, Ницше въ сущности па-

родируетъ слова Евангелія: будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный.

Ницше называетъ христіанство моралью рабовъ. Такая мораль боится зла, бѣжитъ искушеній. Ницше предлагаетъ мораль героевъ. Эта мораль презираетъ зло. Но Ницше напрасно думаетъ, что, рассуждая такъ, онъ является антихристомъ. Его мораль героевъ—мораль христіанскихъ праведниковъ. Праведникамъ законъ не лежитъ и имъ не страшны искушенія. Къ искушеніямъ славою, богатствомъ, женскою прелестью они относятся съ презрѣніемъ. Но христіанство считается съ дѣйствительностью. Достигнуть нравственнаго совершенства путемъ какого-то нравственнаго *salto mortale* нельзя. Къ нравственному идеалу приближаются постепенно, и на первыхъ ступеняхъ совершенствованія необходимо уклоняться отъ зла, чтобы не сдѣлаться его рабомъ и чтобы потомъ сдѣлаться его господиномъ. Ницше въ своей теоріи морали пользуется христіанской лѣстницей нравственнаго усовершенствованія, но у этой лѣстницы онъ обрубилъ нижнія ступени; вслѣдствіе этого она оказалась лишенной опоры и негодной для дѣйствительной жизни. Но эта лѣстница—не антихристова.

И открывается это въ центральномъ ядрѣ философіи Ницше—въ ученіи о сверхчеловѣкѣ. Человѣкъ—не цѣль, а мость. Цѣль человѣка—свехчеловѣкъ. Человѣкъ долженъ создать сверхчеловѣка. Вникнемъ въ этотъ тезисъ Ницше. Его часто называютъ дарвинистомъ и эволюционистомъ. Но если бы Ницше былъ эволюционистомъ, онъ не могъ бы сказать, что сверхчеловѣкъ есть цѣль человѣка. Съ точки зрѣнія эволюціонной теоріи сверхчеловѣкъ есть мость между человѣкомъ и сверхъ сверхчеловѣкомъ, и вообще существуютъ только мосты и нѣтъ никакихъ цѣлей. Но если цѣль человѣка заключается въ созданіи сверхчеловѣка, то значить это созданіе будетъ реализаціей человѣческаго идеала, осуществленіемъ платоновской идеи и старой религіозной вѣры народовъ.

Повидимому, Ницше становится въ сильнѣйшую оппозицію къ христіанству своимъ ученіемъ о презрѣніи къ слабымъ, труждающимся и обремененнымъ. „Дурно все то, что вытекаетъ изъ слабости“. „Не грѣхи ваши, ничтожество грѣховъ вашихъ вопіетъ къ небу“. Но думается, что дурно пони-

маеть евангеліе тотъ, кто полагаетъ, что Христось призывалъ слѣдовать за собою нравственно ничтожныхъ людей. „Царство небесное силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Мѣ. XI, 12), училъ Онъ. „Никто, возложившій руку свою на плугъ и озирающійся назадъ, неблагонадеженъ для царствія Божія“ (Лк. IX, 62). Требования Христа предполагають могучую нравственную волю въ тѣхъ, къ кому они предъявлялись. Христось звалъ къ себѣ людей, развившихъ въ себѣ могучую силу. Но такъ какъ это была не сила мамонтовъ и мастодонтовъ, а нравственная сила, то для обыкновенныхъ наблюдателей эти люди представлялись слабыми, труждающимися и обремененными и нищими духомъ.

Христіанство проповѣдуетъ жалость и состраданіе. Эти начала какъ-будто чужды этикъ Ницше. Но по существу они не могутъ быть ей чуждыми. Ницше мечтаетъ о сверхчеловѣкѣ. „Нужно любить не страну отцовъ, а страну дѣтей“, училъ Онъ. Пусть такъ! Но эти дѣти, которыхъ можетъ быть ожидаетъ славное будущее, какими они явятся на свѣтъ? Безпомощными и жалкими. И мы знаемъ законъ жизни, что чѣмъ выше участь, ожидающая созданіе, тѣмъ слабѣе оно является на свѣтъ и тѣмъ долѣе нуждается въ помощи, сочувствіи и состраданіи другихъ. Новорожденные слабы, но они слабы не тою слабостью, изъ которой Ницше выводитъ все дурное. И христіанство осуждаетъ слабость, пристекающую изъ того, что человѣкъ вмѣсто того, чтобы развивать, подавляетъ въ себѣ нравственныя силы, и христіанство требуетъ отъ своихъ послѣдователей геронзма. Этика Ницше только повторяетъ въ туманной, неопредѣленной и нѣсколько извращенной формѣ требованія христіанства.

Ницше шелъ прямо противъ христіанства и Христа. Его произведенія полны кощунственныхъ афоризмовъ направленныхъ главнымъ образомъ противъ христіанской морали. Остановимся на его опредѣленіи христіанскаго Бога. „Богомъ, говоритъ Ницше, христіане называютъ то, что причиняетъ имъ боль“. Думается, что это вѣрно, только здѣсь цѣлое взято вмѣсто части. Для христіанъ вообще Богъ—высшее благо, абсолютное блаженство, и общеніе съ Нимъ есть неизреченная радость. Но для вѣрующаго грѣшника мысль о Богѣ есть мысль о грѣховномъ средостѣніи, отдѣ-

ляющемъ его отъ Бога. Эта мысль рождаетъ боль. Вѣдь, и совѣсть—этотъ голосъ Божій въ человѣкѣ—часто причиняетъ боль человѣку. Слѣдуетъ ли отсюда съ точки зрѣнія Ницше, что совѣсти вообще не должно существовать? Нѣтъ.

Въ разговорѣ Заратустры съ одноглазымъ папою (разговорѣ между трехъ глазъ). Заратустра, который у Ницше является выразителемъ идей философа, говоритъ о христіанскомъ Богѣ: „какъ гнѣвался Онъ на то, что Его дурно понимали. Но почему же Онъ не говорилъ яснѣе. Если это зависѣло отъ нашихъ ушей, зачѣмъ Онъ далъ намъ уши, которыя плохо Его слышать? Грязь была въ ушахъ нашихъ? Пусть такъ. Но кто вложилъ ее туда? Въ томъ, что Онъ мстилъ своимъ твореніямъ за то, что они были неудачными, въ этомъ заключается грѣхъ противъ хорошаго вкуса. Есть хорошій вкусъ и въ благочестіи; который наконецъ говоритъ такъ: прочь отъ такого Бога, лучше совѣмъ безъ Бога, лучше самому устраивать свою судьбу, лучше быть глупцомъ, лучше самому быть Богомъ“.

Читая эту кощунственную реплику, которой предшествуетъ еще болѣе кощунственная, невольно задаешь себѣ вопросъ: не хотѣлъ ли Ницше быть своеобразнымъ апологетомъ христіанства? Дѣло вотъ въ чемъ. Въ репликахъ Заратустры и папы слышится тоска по Богѣ. Но на Бога возводятся такія обвиненія, изъ которыхъ слѣдуетъ, что Онъ — не Богъ. Нужно вдуматься въ эти обвиненія. Когда усилія скульптора вылѣпить изъ глины занимающую его идею оказываются тщетными, разумѣется, ему нечего негодовать на глину. Въ отношеніяхъ Бога и человѣка мы имѣемъ нѣчто иное. Человѣкъ не есть только созданіе Божіе, онъ есть еще самосозданіе. Онъ долженъ стать самъ, какъ богъ, хотя и при помощи божіей. Человѣкъ свободенъ. Призывъ Ницше къ созданію сверхчеловѣка, и созданію изъ человѣка бога есть призывъ къ человѣческой свободѣ, сколько бы потомъ Ницше не настаивалъ на абсолютномъ детерминизмѣ. Но если имѣется эта свобода, тогда грязь въ нашихъ ушахъ оказывается вложенною нами самими. Всѣ обвиненія противъ христіанскаго Бога падаютъ. Его благость оказывается столь безмѣрной, что Онъ терпитъ бытіе тварей, нравственно уродующихъ самихъ себя и портящихъ міръ.

Для насъ въ настоящемъ случаѣ важно не то, что обви-

ненія Ницше направленныя противъ христіанства несправедливы; для насъ важно, что этотъ борецъ за свободу оказался совершенно безсильнымъ въ томъ, чтобы создать что-либо свободное и указать путь къ свободѣ. Онъ хотѣлъ подняться и поднять другихъ по ту сторону добра и зла. Но на самомъ дѣлѣ по ту сторону добра и зла онъ принесъ христіанское ученіе о добрѣ, оно у него замаскировано и нѣсколько извращено, но въ концѣ концовъ онъ требуетъ отъ людей христіанской добродѣтели.

Въ чемъ же сказалась свобода у Ницше? Въ его произведеніяхъ имѣется на лицо свобода фразъ, а не мысли: свобода отрицаній, которыя потомъ имъ самимъ отрицаются; свобода кощунственныхъ выходокъ, которыя обращаются противъ него. Но нѣтъ у Ницше ни одного утвержденія, которое бы не было высказано ранѣе, и нѣтъ у него заповѣдей, которыхъ не знала бы религія, и вся его этика—плагиатъ Евангелія. Говорятъ, что всѣ великіе люди—великіе воры: присвоиваютъ себѣ чужія открытія, чужія идеи и выпускаютъ ихъ въ такомъ видѣ, что по неволѣ сочтешь ихъ отцами этихъ открытій или идей. Можно спорить о томъ—былъ ли или не былъ Ницше великимъ человекомъ, но во всякомъ случаѣ въ своей морали онъ даетъ намъ образецъ плагиата въ духѣ и силѣ если не гениальныхъ, то очень талантливыхъ людей. Источникъ замаскированъ. на источникъ совершаются нападки, а въ сущности предлагается вода изъ этого же источника только сильно помутненная.

Для людей существуютъ два авторитета—авторитетъ необходимости и авторитетъ божественный. Первому люди подчиняются, не преклоняясь предъ нимъ, предъ вторымъ они преклоняются, часто ему не подчиняясь. У философіи нѣтъ ни того, ни другого авторитета. Поэтому она на самомъ дѣлѣ и не авторитетна и никогда она не была и не будетъ царицей наукъ. Когда говорятъ о могучемъ и жизненномъ вліяніи той или другой философіи, то опускаютъ изъ виду, что сила такой философіи заключается не въ ней самой, а въ тѣхъ принципахъ и идеалахъ, которые она защищала и которые она не создала сама, а заимствовала изъ окружающей среды; философія никогда не была госпожею, она всегда была защитницею или служанкою какихъ-либо

взглядовъ и стремленій. циркулировавшихъ въ данный моментъ въ обществѣ.

Свободна ли философія теперь въ тѣхъ странахъ, гдѣ дозволяется неограниченная свобода сужденій?

Нѣтъ. На этомъ отрицательномъ отвѣтѣ тѣмъ легче настаивать, что легко указать господь, которымъ служить современная философія. Два у нея теперь господина. Въ области метафизики—естествознаніе; въ области этики—соціальные утопіи.

Начало второй половины XIX вѣка ознаменовалось введеніемъ въ естествознаніе новыхъ принциповъ, которые сообщили естествознанію новый духъ и небывалое значеніе: естествознаніе стало исходнымъ пунктомъ и основаніемъ и для философскихъ и для историческихъ доктринъ. Принциповъ этихъ два: принципъ косности въ наукахъ о матеріи и принципъ развитія въ наукахъ о жизни. Количество вещества и движенія въ мірѣ остается неизмѣннымъ, и всѣ явленія въ мірѣ суть модификаціи движенія вещества. Такъ съ физической стороны міръ остается неизмѣннымъ, съ биологической онъ прогрессируетъ. Изъ возникающихъ разнообразнѣйшихъ формъ жизни менѣе устойчивыя (менѣе совершенныя) погибаютъ, болѣе устойчивыя (болѣе совершенныя) сохраняются. Процессъ совершенствованія, процессъ образованія болѣе и болѣе цѣлесообразныхъ формъ происходитъ въ мірѣ съ крайнею медленностью, но онъ происходитъ неизмѣнно, потому что въ природѣ можетъ сохраняться только цѣлесообразное. Эти естественнонаучные принципы послужили основаніемъ въ философіи для теоріи познанія, которую можно назвать матеріалистическимъ релятивизмомъ или феноменализмомъ, въ этикѣ—для строгаго детерминизма, въ психологіи—для ученія о феноменализмѣ личности. Всякое явленіе въ мірѣ есть по формѣ движеніе вещества (чувство гнѣва выражается въ видимомъ—тѣла—и невидимомъ—нервной системы—движеніи гнѣвающагося), и взаимная зависимость явленій можетъ быть выражена алгебраическими формулами. Всякая попытка проникнуть за явленія есть попытка поставить за одними явленіями другія и не можетъ дать никакого плодотворнаго результата: задача познанія—установить связь между явленіями, тогда ихъ можно будетъ предвидѣть, это—идеаль познанія. Идея

неизмѣнной связи между явленіями есть идея строгаго детерминизма, необходимости совершающагося. Наши мысли, чувства и дѣйствія—необходимая функція прежде существовавшихъ условій. И не только наши мысли, но и самое наше „я“ есть таковая функція. Всякое явленіе возникаетъ путемъ суммированія или разложенія чего либо. Наше „я“ есть тоже феноменъ, оно возникаетъ, развивается, измѣняется и уничтожается. Если „я“ вообще есть феноменъ, то „я“ абсолютнаго, т. е. личнаго Бога не можетъ быть. Не можетъ быть, слѣдовательно, и религіи, какъ живаго взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ. Историческія науки, исходя изъ естественнонаучныхъ началъ, и отрицаютъ фактъ такого взаимоотношенія въ исторіи. Идея развитія требуетъ предположенія, что исторія человѣчества началась съ возвышенія человѣка надъ животнымъ (путемъ усовершенствованія), а не ниспаденіемъ человѣка до животнаго (чрезъ грѣхъ). Идея развитія требуетъ, далѣе, представленія исторіи человѣчества, какъ процесса естественнаго усовершенствованія человѣчества, а не какъ процесса сверхъестественнаго препобѣжденія наклонности человѣка къ паденію.

Механико-атомистическая и эволюціонная теоріи такъ глубоко вошли въ сознаніе современнаго человѣчества, такъ привились къ нему, что для нынѣшняго человѣка также дико услышать, что не существуетъ эволюціи, какъ дико для него звучитъ тезисъ, что земля неподвижна. Съ первыми уроками физики и біологіи онъ проглатываетъ и усваиваетъ принципы новаго естествознанія, которые потомъ становятся для него руководящими началами для объясненія всего существующаго. Средневѣковый философъ далеко не такъ былъ подчиненъ догматамъ, какъ философъ современный естественнонаучнымъ доктринамъ. Рядомъ съ догматомъ всегда стояло его отрицаніе. Самая формула догмата создавалась уже тогда, когда противъ него начиналось движеніе. Рядомъ съ ортодоксальнымъ ученіемъ всегда стояла ересь. Средневѣковый мыслитель все это имѣлъ передъ собою. Кроме этого онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи для оцѣнки догмата весь тотъ логическій и историческій матеріалъ, которымъ располагали другіе. Отсюда онъ всегда могъ быть самостоятельнымъ критикомъ или апологетомъ догмата. Положимъ, за критику его могли сжечь, но есть многое на

свѣтъ, что можетъ терроризовать человѣка гораздо сильнѣе, чѣмъ смертная казнь, и думается, что начала, терроризирующія современную философію гораздо сильнѣе, чѣмъ средне-вѣковая инквизиція.

Наука установила, наука доказала. Противъ истинъ науки также нельзя идти, какъ противъ принциповъ логики. Наука есть тотъ богъ, который даруетъ намъ всѣ блага. И блага эти явны и безспорны. И этихъ благъ человѣчеству будетъ подаваться наукою все болѣе и болѣе. Что скажетъ философъ противъ этого? Какъ онъ будетъ полемизировать съ данными науки? Кто повѣритъ его критикѣ научныхъ теорій? Онъ—не натуралистъ, слѣдовательно, не имѣетъ права судить о происхожденіи видовъ или человѣка; онъ—не астрономъ и не физикъ, слѣдовательно, не можетъ разсуждать о происхожденіи міра; онъ—не этнографъ, слѣдовательно, не можетъ разсуждать о всеобщности нравственныхъ началъ у различныхъ человѣческихъ племенъ. Вообще, оказывается, не его дѣло разсуждать, а его дѣло слушаться. Если онъ вздумаетъ не слушаться, его не будутъ обвинять въ ереси или служеніи сатанѣ, его будутъ обвинять въ реакціонерствѣ, въ желаніи подслужиться правительству, церковной власти, будутъ обвинять въ невѣжествѣ и нечестности. Эти обвиненія будутъ предлагаться постоянно и систематично, они сдѣлаютъ ему невыносимую жизнь. Люди, вѣрящіе въ науку, прогрессъ и прежде всего молодежь, отвернутся отъ него. Дѣйствительные обскуранты и люди склонные ловить рыбу въ мутной водѣ потянутся къ нему съ своими объятіями, и дружба послѣднихъ будетъ ему также горька, какъ вражда первыхъ. Для того, чтобы всю жизнь бороться со всѣмъ этимъ, право, нужно гораздо больше мужества, чѣмъ для того, чтобы однажды взойти на костеръ.

Нельзя отрицать громаднаго положительнаго значенія за механико-атомистической и эволюціонной теоріями. Они чрезвычайно просто и ясно истолковываютъ настоящее и прошедшее міра. Не нужно никакой подготовки, чтобы понять ихъ. Популярныя книжки ихъ излагающія сдѣлались достояніемъ, а потомъ и сгѣдо массъ. Вліяніе ихъ на умы чрезвычайно сильно, но отсюда не слѣдуетъ, что они представляютъ собою истину. Нѣкоторые физики рекомендуютъ и теперь при преподаваніи электричества пользоваться теорією

электрическихъ жидкостей. Теорія эта даетъ возможность школьнику быстро усвоить и понять цѣлую серію электрическихъ явленій, и за всѣмъ тѣмъ всѣ физики единодушно признають эту теорію несостоятельною. Точно также въ астрономіи иногда очень удобно вычислить путь кометы по параболѣ, хотя она движется по эллипсису; видимыя движенія кометы будутъ предсказываться съ тою точностью, которая называется математической, и однако въ конечномъ выводѣ получится безконечная ошибка. Но астрономы это знаютъ, какъ знаютъ и физики цѣну электрическимъ жидкостямъ. Съ механико-атомистической и эволюціонной теоріями дѣло обстоитъ иначе. Значеніе этихъ теорій полагають не въ томъ, что онѣ практичны, а въ томъ, что онѣ соответствують истинѣ. Ученія о вѣчности матеріи, вѣчности силы, эволюціи организмовъ провозглашаются вѣчными истинами. Кто осмѣлится прать противъ этой догматики, тѣхъ и осмѣютъ и оплюютъ и, пожалуй, обвинять въ развращеніи нравовъ.

Насколько могуче и, такъ сказать, гипнотизирующе вліяніе этихъ теорій на общество, можно видѣть на отношеніи ученыхъ къ новымъ научнымъ фактамъ. Шила въ мѣшкѣ не утаишь. На самомъ дѣлѣ съ конца XIX столѣтія и до настоящаго дня научныя открытія набрасывали постоянную тѣнь на общепризнанныя и ставшія догматическими теоріи. Лучи Рентгена, явленія радіоактивности, катодные лучи поколебали теорію сохранения вещества. Изученіе движеній разнаго рода новыхъ лучей показало, что принципъ инерціи долженъ быть видоизмѣненъ, но тогда не можетъ сохраниться и принципъ сохранения силы. Механико-атомистическая теорія въ своей широкой, философской постановкѣ разрушена. Какъ же относятся къ этому ученые? Они дѣлають видъ, что эти научныя открытія находятся въ полномъ согласіи съ ихъ догматами и отвѣчаютъ ихъ предположеніямъ. На самомъ дѣлѣ эти открытія стоятъ въ противорѣчьи съ ихъ догматикою.

На основаніи эволюціонной теоріи намъ дали апріорныя изображенія австралійскихъ и африканскихъ дикарей. На основаніи сообщеній путешественниковъ о духовной тупости этихъ дикарей сдѣлали заключеніе относительно того, каково ихъ соціальное устройство и каковы ихъ религіозныя

вѣрованія и культуры. Все это у нихъ должно быть примитивно, слѣдовательно, просто, несложно. Осложненіе есть продуктъ эволюціи. Но когда изслѣдователи поселились среди этихъ дикарей и стали изучать ихъ такъ, какъ надо изучать, дѣйствительность оказалась въ совершенномъ противорѣчій съ предположеніями о ней. У дикарей оказались тайные политическіе союзы, сложные церемоніалы, разработанное обычное право, чрезвычайно сложные культуры, мистеріи, вѣрованія, въ которыхъ святое и возвышенное перемѣшано съ крайне низменнымъ. Задумались ли ученые надъ этими фактами? Повидимому, нѣтъ. Большинство рѣшило вопросъ очень просто: этимъ дикарямъ предшествовало много поколѣній дикарей, которые были болѣе примитивны, чѣмъ они, и соотвѣтствовали требованіямъ эволюціонной теоріи.

Давно уже натолкнулись и принуждены были начать изучать явленія внушенія, гипнотизма, чтенія мыслей, вліянія воли на матерію. Все это крайне непонятно и все это стоитъ въ совершенномъ противорѣчій съ теоріею матеріальной основы явленій. Но ученые, ничего не понимая, только зная факты, дѣлаютъ видъ, что они все понимаютъ, и что все это находится въ полномъ согласіи съ научнымъ credo, выработаннымъ въ 60-хъ и 70-хъ годахъ XIX столѣтія.

Вліяніе этого научнаго credo сказалось на философіи такъ, что съ 60-хъ и 70-хъ годовъ ее можно характеризовать терминомъ „эволюціонная“. Философія признала надъ собою власть научныхъ теорій—не говорю: научныхъ истинъ—и безропотно подчинилась этой власти.

Это—въ области метафизики. Въ области этики философіи пришлось считаться съ социальными движеніями вѣка, съ рабочимъ вопросомъ, съ борьбою труда и капитала, съ забастовками, съ постоянными попытками добиться своего благополучія путемъ насилія и лишенія благополучія другихъ. И здѣсь подъ давленіемъ этихъ движеній философія сдѣлала шагъ назадъ отъ христіанской этики и даже въ нѣкоторой части подчинилась теоріи, родившейся совсѣмъ не въ философской атмосферѣ и признавшей, что нравственность и религія, какъ и все на свѣтѣ, создаются одними экономическими условіями, т. е. рублемъ. И буддизмъ и христіанство должно объяснять изъ экономическихъ условій тѣхъ странъ и среды, въ которыхъ они появились и получили

распространеніе. Все объясняется просто, через чурь просто. Вся исторія человѣчества въ концѣ концовъ истолковывается изъ стремленія людей къ питанію и размноженію. Эти инстинкты создали и мадонну Рафаэля и Фауста Гете и храмъ Христа Спасителя. Эти инстинкты создали и діалектику Гегеля, но въ современной философіи нѣтъ мѣста этой діалектикѣ. Въ современной философіи нѣтъ мѣста идеальному и возвышенному, хотя эта философія и отрещивается отъ метафизики, но она даетъ очень опредѣленное метафизическое ученіе, согласно которому сущность всего историческаго процесса обуславливается низменными инстинктами человѣчества.

Итакъ могуче вліяніе этихъ новыхъ доктринъ, что даже у тѣхъ философовъ, существу которыхъ, повидимому, должно претить это стремленіе уничтожить идеальное, однако можно видѣть постоянное выраженіе почтенія къ этимъ доктринамъ. Они робко защищаютъ религію, но тутъ же спѣшаютъ оговориться, что они не стоятъ за догматы и не вѣрятъ ни во что несогласное съ наукой. Такое впечатлѣніе на меня произвели книги Бутру—религія и наука и Гефдингга—философія религіи.

Въ XX столѣтіи философія также мало свободна, какъ римскіе рабы въ эпоху Нерона. На протяженіи тысячелѣтій философія мѣняла господь, но никогда не освобождалась отъ нихъ. А если такъ, то тогда философы не могутъ бросать упрека и клерикальной и церковной философіи за то, что она опирается на авторитетъ религіи. Что дѣлать? Философія должна опираться на какой-либо авторитетъ—науки, религіи, общественныхъ требованій.

Но странное дѣло философія, ратующая за свободу и на самомъ дѣлѣ порабощенная. еще подчеркиваетъ свое неуваженіе къ свободѣ, относясь съ нетерпимостью къ ученіямъ стоящимъ въ несогласіи съ эволюціоннымъ духовнымъ климатомъ момента. Существуетъ вѣдь не одинъ католическій *index*. Преслѣдуются и христіанскія книги и христіанскія школы. Я знаю не мало людей и вдобавокъ философовъ по профессіи, которые совершенно серьезно утверждаютъ, что католическіе университеты, равно какъ и православныя духовныя академіи не должны существовать. Каждому изъ та-

кихъ философовъ я хотѣлъ бы сказать то, что говорить у Пушкина старый цыганъ, обращаясь къ Алеко:

Ты не рожденъ для дикой доли,
Ты для себя лишь хочешь воли.

Дикій цыганъ болѣе уважаетъ чужую свободу, чѣмъ эти философы. Но философы должны уважать свободу. Не имѣя возможности и умѣнья убѣдить другихъ въ истинности своихъ воззрѣній, они должны признать за другими право понимать истину иначе, чѣмъ они сами.

Но философіи церковной, философіи православной бросаютъ упрекъ въ томъ, что она отказывается отъ свободы изслѣдованія, отказывается разуму въ его правѣ во всемъ сомнѣваться и отрицать все несогласное съ его воззрѣніями. Тѣ, которые возводятъ это обвиненіе, на самомъ дѣлѣ сами плѣнили свой умъ въ послушаніе различнымъ теоріямъ. Но если бы даже этого не было, если бы на самомъ дѣлѣ эти мыслители являли собою образецъ свободы, то и тогда во имя этой свободы они не могли бы осуждать разума свободно подчиняющагося вѣрѣ. Паскаль говорилъ: „последнимъ выводомъ разума должно быть признаніе, что существуетъ безчисленное множество вещей его превосходящихъ. Слабъ тотъ разумъ, который не доходитъ до этого сознанія. Нужно, гдѣ слѣдуетъ; сомнѣваться; гдѣ слѣдуетъ, утверждать и гдѣ слѣдуетъ подчиняться. Кто не поступаетъ такъ, тотъ не знаетъ силы разума. Есть люди, грѣшащіе противъ этихъ трехъ правилъ: они или считаютъ все не требующимъ доказательствъ, потому что не умѣютъ доказывать, или во всемъ сомнѣваются, въ чемъ бы слѣдовало подчиняться, или, наконецъ, подчиняются во всемъ, не зная, гдѣ слѣдуетъ обратиться къ разсудку. Если все подчинимъ разсудку, то наша религія не будетъ имѣть ничего таинственнаго и сверхъестественнаго. Если же пренебречь началами разума, то она покажется нелѣпою и смѣшною. Разумъ, говоритъ блаженный Августинъ, никогда бы не подчинился, если бы не признавалъ, что есть случаи, гдѣ онъ долженъ подчиняться. Стало быть онъ справедливъ, подчиняясь тамъ, гдѣ находить это нужнымъ“.

Этимъ своимъ разсужденіемъ, подтверждаемымъ словами блаженнаго Августина, Паскаль устанавливаетъ, что фило-

софія вѣры можетъ такъ же утверждаться на разумныхъ основаніяхъ, какъ и всякая другая философія. Анализъ можетъ раскрыть, что православная вѣра наилучшимъ образомъ истолковываетъ дѣйствительность и наиболѣе отвѣчаетъ идеальнымъ стремленіямъ человѣческаго духа. Задачей философіи будетъ тогда призывать людей къ этой вѣрѣ. Философы Московской Духовной Академіи втеченіе столѣтія такъ и смотрѣли на задачи философіи. Какъ они пришли и утвердились въ вѣрѣ, это дѣло совѣсти cadaго изъ нихъ, но несомнѣнно, что у всѣхъ у нихъ философія обосновывала вѣру.

Что же? Радоваться ли тому, что православная философія начинаетъ въ Московской Академіи второе столѣтіе своего существованія или скорбѣть объ этомъ и измышлять способы, чтобы уничтожить это направленіе въ философіи? Конечно, всякій, считающій себя пребывающимъ въ истинѣ, долженъ полагать своею нравственною обязанностью бороться съ ученіями несогласными съ пріемлемою имъ истиной. Но какъ бороться? Самымъ лучшимъ способомъ издревле считалось—лишать противниковъ слова, а—еще вѣрнѣе—жизни. Когда въ іерусалимскомъ синадріонѣ думали о примѣненіи этихъ методовъ къ апостоламъ, Гамаліиль, обратившись къ членамъ синадріона, сказалъ: „мужи израильскіе, подумайте сами съ собою о людяхъ сихъ, что намъ съ ними дѣлать. Ибо незадолго предъ симъ явился Ѳевда, выдавая себя за кого-то великаго, и къ нему пристало около четырехсотъ человѣкъ; но онъ былъ убитъ, и всѣ, которые слушались его, разсыпались и исчезли. Послѣ него во время переписи явился Іуда Галилеянинъ и увлекъ за собою довольно народа; но онъ погибъ, и всѣ, которые слушались его, рассыпались. И нынѣ говорю вамъ, отстаньте отъ людей сихъ и оставьте ихъ; ибо если это предпріятіе и это дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится; а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его: берегитесь, чтобы вамъ не оказаться и богопротивниками“ (Дѣян. V, 35—39).

Во имя уваженія къ чужой свободѣ свободные мыслители должны признавать право на существованіе за православной философіей.

А затѣмъ во всей силѣ остается дилемма: человѣкъ можетъ узнать истину отъ Бога или никогда не узнаетъ ее.

Свободные философы не могут быть въ истинѣ; и ограниченность ихъ разума и безграничность матеріала подлежащаго изслѣдованію для установленія истины безусловно лишаютъ ихъ возможности приблизиться къ ней. Говоря словами древняго софиста, приходится утверждать, что познаніе истины невозможно и „по сложности предмета и по краткости человѣческой жизни“. Но духовная академія не претендуетъ на то, что она нашла истину и овладѣла ею исключительно при помощи собственныхъ силъ. Нѣтъ; она утверждаетъ иное. Она говоритъ, что печать божественности лежитъ на одномъ религіозномъ ученіи—ученіи христіанскомъ, именуящимъ себя богооткровеннымъ. Не вчерашнее это ученіе. Скоро уже будетъ двѣ тысячи лѣтъ, какъ оно исповѣдуются на землѣ. Въ немъ черпали бодрость, силы, утѣшеніе и счастье многіе и многіе миллионы людей. Предъ этимъ ученіемъ преклоняется академія и ему хочетъ служить и служить академическая философія. Тѣмъ, которые хотятъ уничтоженія этой философіи и уничтоженія православныхъ академій, словами Гамаліила мы скажемъ: „берегитесь, чтобы вамъ не оказаться и богопротивниками“.

С. Глаголевъ.

11 Юля.
1914.

Къ вопросу о происхожденіи синагоги и нѣкоторыхъ чертъ ея устройства.

Синагога, какъ религіозное учрежденіе, составляетъ любопытное явленіе въ іудействѣ, прежде всего по ея отношенію къ ветхозавѣтному храму. Подъ именемъ храма — гехаль, микдашъ разумѣли единственное святилище для всего еврейскаго народа. Мѣсто для храма было избрано Самимъ Богомъ (избралъ Господь Сіонъ, возжелалъ въ жилище Себѣ. Пс. 131, 13, ср. Маймонида *Iad Chasaka, Hilchot Bet habchira* 3); внѣ этого мѣста всякое жертвоприношеніе становилось незаконнымъ (берегись приносить всесожженія твои на всякомъ мѣстѣ, которое ты увидишь, но на томъ только мѣстѣ, которое избересть Господь въ одномъ изъ колѣнъ твоихъ. Второзак. 12, 13 и 14, ср. *Sebachim* 3 в. Даже Кармилское жертвоприношеніе пророка Іліи талмудомъ считается требующимъ оправданія изъ обстоятельствъ времени—*לֹא שָׁחַטְנוּ* (*Iebamot* 90 в). Сооруженный Онією въ Египетскомъ Геліополісѣ іудейскій храмъ, несмотря на пророчество Исаи о служеніи Адонаю въ Египтѣ (19, 99), былъ неодобренъ ортодоксальнымъ раввинатомъ и объявленъ за языческое капище (*Menachot* 109а). Сооруженіе храма и его священной утвари было нормировано (ср. *Middot* II и Маймонидъ *loc. cit.*). Не то относительно синагоги—ея планъ создавался внѣ законодательной схемы, ея Богослужбная утварь являлась отраженіемъ текущихъ потребностей культовой жизни, но главное—синагоги возникали внѣ опредѣленнаго пространства и времени. Даже пожеланіе тосафиста, чтобы синагога возвышалась надъ другими строеніями мѣста (*Tosefta Megilla* III.

Editio Zuckermandel 227), рѣдко выполнялось, а ориентация молящихся лишь впоследствии стала правилом (Berachot 30a). Во храмѣ служила фракція народа—левиты, и вторженіе лица иного колѣна въ сферу храмовой литургіи запрещалось подѣ страхомъ смерти (сообразно Числь 1, 51, ср. Schabbat 31a). тогда какъ въ синагогѣ Богослуженіе можетъ совершаться каждымъ евреемъ, если онъ неособенно убогъ по внѣшности, умственно здоровъ и не малолѣтень, и ааронадамъ принадлежитъ лишь священническое благословеніе—биркатъ коганимъ (ср. Gittin 59a о священникѣ, какъ *primus inter pares* въ синагогѣ). Культъ храма знали только кровавыя жертвоприношенія, которыя были строго регламентированы, въ синагогѣ хотя и совершались молитвы, какъ компенсация жертвоприношеній, въ выдержанной хронологической параллели съ культомъ храма (быки приносились устами—*אֲנִי וְאַהֲרֹן בְּנֵי אֲהֲרֹן*), Осн 14, 3), однако твердыхъ ритуаловъ синагога не должна бы имѣть, какъ служба духовная, *הַבְּרָעָה הַזֶּה*, потому что записывающій литургійныя молитвы какъ бы сжигаетъ тору (Tosefta Schabbat XIV (Zuckermandel 128), ср. Schabbat 115b). Поэтому такъ трудно историку синагогальной литургіи прослѣдить ея примитивный видъ и установить этапы въ ея развитіи (Elbogen. Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. S. 1, ср. Müller Masechet Soferim S. 190). Наконецъ, Иерусалимскій храмъ всегда былъ въ полѣ зрѣнія мессіанистовъ: надежда на его возстановленіе тѣсно срослена съ мессіанскими упованіями (Schemone Esre, застольное благословеніе *Birkat hamazon*, особенно авода праздниковъ). тогда какъ синагога, какъ институтъ, совершенно чужда какой бы то ни было іудейской эсхатологіи, ео ipso мессіанологіи, и ея положеніе во времена Мессіи является болѣе чѣмъ проблематичнымъ.

Когда же могла возникнуть синагога, повидимому столь оппозиціонная храмовому культу?—Естественно было бы думать, что она явилась въ эпоху отсутствія храма, т. е. во время Вавилонскаго плѣна. Витринга (De Synagoga vetere 413—428), Герцфельдъ (Geschichte Israels I. S. 25), также Грецъ (Geschichte der Israeliten 2 (2 Auflage) S. 20), Гамбургеръ Realencyclopädie des Judenthums II, vox Synagoge), Штракъ (Hauck—Herzogs Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (2 Auflage), vox Synagoge), Американская еврейская

энциклопедія sub voce Synagoga и отчасти Бахеръ (Ieschurun 1903, S. 490)—такъ и полагають, но Ренанъ колеблется между признаемъ синагоги за институтъ, имѣющей свои самобытные корни въ эпохѣ Вавилонскаго плѣненія, или отнесеніемъ ея къ подражательнымъ учрежденіямъ іудейства, первоначально явившимся въ эллинистическихъ общинахъ приспособительно къ муниципальному управленію греческихъ городовъ (ераны, аіазы, культовые ассоціаци). Histoire du peuple d'Israël III. t VI I. 2 сравн. Ib. VI. t VIII 1 3) Такъ отчасти мыслить и Юстъ, хотя констатируетъ безпомощность историка культуры въ рѣшеніи этого вопроса (Geschichte des israelitischen Volkes I S. 450, ср. Geschichte des Judentums und seiner Sekten I. S. 23). Шюреръ и особенно Велльгаузенъ (первый въ Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi II. (3 Auflage) S. 419,—второй въ Israelitische und jüdische Geschichte 1894 S. 107), полагающий, что Вавилонскій плѣнъ, грозившій стать уничтожительнымъ потокомъ для еврейства, сдѣлался in re ipsa купелью возрожденія для новаго послѣплѣннаго Израиля, съ специфическими чертами религіознаго быта,—относятъ учрежденіе синагогъ ко временамъ Езры. Штаде (Geschichte des Volkes Israel) совсѣмъ не касается интересующаго насъ вопроса. Цунцъ, этотъ великій знатокъ синагогальной поэзи и вообще іудейской религіозной лирики, отнесъ происхожденіе синагоги въ Маккавейскую эпоху—das seleuzidische Zeitalter (Gottesdienstliche Vorträge der Juden 1 Auflage S. 2). Изъ христіанскихъ археологовъ этого же мнѣнія держался Георгъ Лоренцъ Бауэръ въ началѣ 19 вѣка (1805) въ сочиненіи: Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Касательно послѣдняго датированія синагогъ нужно замѣтить, что оно пытается утвердиться на 73 псалмѣ, гдѣ читаемъ о врагахъ Израиля—сожгли всѣ мѣста собраній Божіихъ на землѣ (8). Если въ псалмѣ усматривать пророчественную антиципацію всѣхъ бѣдствій Іудей, то множеств. число—мѣста собраній объяснимо изъ факта неоднократнаго разрушенія Іерусалимскаго храма (такъ Раши), но историки прагматисты видятъ въ 73 псалмѣ отраженіе чертъ позднѣйшаго времени сравнительно съ эпохою Давида и Асафа, псалмопѣвца, да и самый псаломъ не надписавъ именемъ Асафа, какъ его сосѣдніе по псалтири псалмы, а поэтому и подъ мѣстами собраній Божіихъ подразумеваютъ

указаніе на синагоги, отсюда, датируя псаломъ, какъ Маккавейскій, опредѣляютъ и синагогу, какъ позднѣйшій институтъ. Въ противовѣсъ этому мнѣнію можно привести сужденія Гуго Гроція (*Collectanea*), по которому синагога даже установленіе самого Моисея, во всякомъ случаѣ имѣетъ непосредственные корни въ развитіи Моисеева законодательства.

Мы остановимся нѣсколько подробнѣе на мнѣніи Лѣва, сближающаго синагогу съ народнымъ домомъ древне-еврейскаго города. Прежде всего является вопросъ, имѣли ли городскія общины въ библейскія времена публичныя мѣста для собраній, второй вопросъ былъ бы таковъ: посѣщали ли эти собранія пророки и вообще раздавались ли здѣсь религіозныя увѣщанія? Конечно, каждому извѣстно, что большое значеніе въ жизни древняго города имѣли городскія ворота: здѣсь разрѣшались не только общественныя, но и частныя дѣла, — судебныя, административныя, коммерческія и семейныя. Сообразно простѣйшимъ потребностямъ древней жизни здѣсь соединялись ратуша, судный залъ, биржа и общественный нотаріатъ. Блаженный Иеронимъ, вѣроятно, *secundum hebraicam veritatem*, т. е. со словъ своихъ еврейскихъ учителей, мотивируетъ такое значеніе городскихъ воротъ тѣмъ, что здѣсь рѣшались дѣла и поселянъ, стекавшихся къ городу, какъ къ своей метрополи, а потому важно было засѣдать суду и быть биржѣ народнаго труда тамъ, откуда скоро можно было возвратиться поселянамъ домой безъ лишнихъ городскихъ издержекъ. Каковы же были эти городскія ворота?—Здѣсь мнѣнія археологовъ раздѣляются. По однимъ—это были обыкновенныя ворота, а потому мѣстомъ собраній была площадка при воротахъ, гдѣ обычно бывалъ рынокъ (Неем., 3, 3 ср. *Ibid.* 13, 16). На площади у воляныхъ воротъ въ Иерусалимѣ состоялось собраніе мужчинъ и женщинъ при Езрѣ (Неем. 8, 2 и 3). По другимъ городскія ворота имѣли внутреннюю площадь, такъ какъ воротъ было двое: наружныя и внутреннія: Давидъ сидѣлъ между двухъ воротъ, ожидая извѣстія о ходѣ усмиренія мятежа Авесалома (2 Сам. 18, 24). Наконецъ, можно допустить, что ворота были архитектурическимъ сооруженіемъ, проходнымъ домомъ, по *Vaba Batra* 1, 5 каждый зажиточный іудейскій домъ имѣлъ такое устройство воротъ, причемъ надъ воротами въ собственномъ смыслѣ помѣщалось жилище привратника.

(Rosenzweig. Das Wohnhaus in der Mischna. S. 5). Свидѣтельство талмуда о второмъ храмѣ также въ пользу разсматриванія воротъ горы дома Божія, какъ архитектоническихъ соору-женій (Tamid. 1, 2). О поднятіи на ворота говоритъ кн. Руен 4, 1 (сн. Второзак. 25, 7). Можетъ быть, изложенныя три концепціи древнихъ городскихъ воротъ соотвѣтствуютъ этапамъ въ архитектурномъ развитіи воротъ, причеиъ это развитіе завершилось отдѣленіемъ мѣста собраній отъ са-мыхъ воротъ въ особый привратный домъ. О построеніи та-кого дома Библейская исторія молчитъ, но говоритъ объ его разрушеніи: въ книгѣ пророка Іереміи читаемъ, что халден разрушили огнемъ домъ царя и домъ народа (39, 8). Здѣсь обращаетъ вниманіе реченіе „народный домъ“, сопоставляе-мое съ домомъ царскимъ. Кимхи принимаетъ произвольно единственное за множественное и толкуеть—дома народа, частныя зданія. Авраванель разумѣетъ здѣсь Іерусалимскій храмъ и видитъ даже указаніе пророкомъ на удаленіе ше-хины изъ святилица, что сдѣлало храмъ—домъ Божій—обычнымъ народнымъ домомъ. Однако талмудъ содержитъ нѣкоторыя частныя замѣчанія, проливающія свѣтъ на дре-вній народный домъ у пророка. Schabbat 32a угрожаетъ пре-ждевременною смертію тѣмъ невѣждамъ (амме гаарець), которые называютъ синагогу народнымъ домомъ. Откуда это выраженіе въ устахъ малообразованныхъ евреевъ? Не по-зволительно ли думать, что народный домъ былъ для нихъ нѣчто реальное, городская ратуша, гдѣ также собирався на-родъ для рѣшенія общественныхъ дѣлъ. Синагога была первоначально такимъ народнымъ собраніемъ (переводъ עוּר פּוֹלַז въ таргумѣ כְּעוּר פּוֹלַז, у Раши бе кениста), но благо-даря проникновенію религіознаго элемента во всѣ стороны древней жизни нерѣдко синагогальное (муниципально-гра-жданское) собраніе становилось подобіемъ Богослуженія, и городская синагога становилась какъ бы храмомъ. Впослѣд-ствіи Богослужебныя собранія (въ техническомъ смыслѣ) отдѣлились отъ мірскихъ, получили свои зданія, но народ-ная масса продолжала вести себя въ нихъ по-рыночному и именовала ихъ по-прежнему—народнымъ домомъ. Разъ на-именованіе вносило извѣстные непорядки и ихъ какъ бы санкціонировало, естественно прещеніе тамлудистовъ на амме гаарець по этому поводу. То же наказаніе угрожало жен-

щинамъ амъ гаарець, если онѣ аронъ синагоги называли просто аронъ, а не какъ слѣдовало бы священный аронъ — аронъ кодешь. Однако поражаемыя прещеніями еврейки могли бы быть оправданы тѣмъ, что и въ Библии ковчегъ завѣта иногда называется просто аронъ (Исх. 37, 1), безъ добавленія берить (завѣтъ) или имени Божія. Не разумѣется ли здѣсь то же смѣшеніе вещей, какое имѣло мѣсто при наименованіи синагоги народнымъ домомъ? Ратуша должна была имѣть шкафъ для храненія общественныхъ документовъ и денежныхъ суммъ. „Реа“ знаетъ двоякое обложеніе жителей города въ пользу мѣстныхъ бѣдняковъ: натурою-припасами и деньгами (8, 7), по *Vaba batra* 1, 5 были сборы на полицію безопасности. О документахъ знаетъ и Библия: такъ учредительная грамота еврейскаго царства была положена при святилищѣ (1 Сам. 10, 25), пророкъ Іеремія говоритъ о купчей, отданной имъ на сохраненіе Варуху (32, 14). Мишна знаетъ векселя, предъявляемые на судъ (*Schebiit* 10, 2), таргумъ упоминаетъ не только о вмѣстилищахъ для храненія письменныхъ памятниковъ (обычно сосуды), но и знаетъ реченіе „архивъ“ אֲרִיבֵי לֵבָי, причемъ архивы относятъ къ глубокой древности на основѣ имени хананейскаго города Кириаѳъ Сеферъ (*Levy. Targum. Wörterbuch* 1, 64b.). Если община обладала шкафомъ — библіотекою для храненія грамотъ и денегъ, то естественно онъ долженъ былъ именоваться аронъ, такъ, на примѣръ, въ Библии именуется ящикъ, поставленный Іоасомъ въ храмъ для храненія денегъ (2 Цар. 12, 10 и 11, 2 Паралип. 24, 8, 10 и 11). Если было оскорбительнымъ для ушедшей изъ нѣдръ ратуши синагоги именоваться по-прежнему народнымъ домомъ, то же нужно сказать и о синагогальномъ аронѣ, смѣшивавшемся у простолюдиновъ съ простымъ шкафомъ для храненія документовъ городского нотаріата, между тѣмъ какъ содержаніе арона—свитки Пятокнижія стали національнымъ палладіумомъ еврейскаго народа.

Намъ слѣдуетъ теперь выяснитъ, для какихъ религіозныхъ цѣлей могла пользоваться городская община народнымъ домомъ. Культъ внѣ жертвоприношеній неизвѣстенъ Библейской древности (Исх. 23, 15 пусть не является предъ лице Мое съ пустыми руками אֲרִיבֵי); приведенныя въ ветхозавѣтной Библии внѣ упоминанія о жертвахъ молитвы, на примѣръ,

молитва больного Езекии (2 Цар. 20, Исаи 38), столь же мало являются Богослужебнымъ актомъ, какъ и рѣчи пророковъ (Иезек. 11, 16). Молитва Анны, грядущей матери Самуила, имѣеть отношеніе къ жертвоприношенію **קָרַבְתָּ זֶבֶחַ** (1 Сам. 1, 25), здѣсь молитва только истолковываетъ жертву, прошеніе и благодареніе Богу тѣсно связаны съ матеріальнымъ даромъ (Wellhausen. *Geschichte des Volkes Israel* 1. S. 55). Собранія у пророковъ въ новомѣсячіе и субботы въ сѣверномъ царствѣ (10 колѣнъ), которыя извѣстны изъ словъ мужа Сунамитянки, отправлявшейся къ пророку Елисею съ мольбою объ умершемъ сынѣ (2 Цар. 4, 23), и почитаніе пророковъ, какъ левитовъ, что видно изъ принесенія имъ въ сѣверномъ Израильскомъ царствѣ начатковъ (2 Цар. 4, 42). — еще не свидѣтельствуютъ, что именно здѣсь при религіозной безурядицѣ зародилась новая фаза культа. Выраженіе **קָרַבְתָּ** (терминъ ритуальный)—собраніе обычно стоитъ въ связи съ жертвоприношеніемъ (2 Цар. 10, 20. Юиль 1, 14, Исаи 1, 13), **קָרַבְתָּ** же вообще собраніе, напримѣръ, въ Таанит 18b о собраніи дождевой воды **בַּיּוֹם הַהוּא יִבְרַח מִן הַיָּם וְיִשְׁפַּח מִן הַיָּם**. По Цибарту (*Das griechische Vereinswesen*. S. 34, особенно S. 36) въ греческихъ муниципальныхъ собраніяхъ участвовали жрецы и жрицы. бывали кровавыя жертвоприношенія, и никакой новой формѣ культа отсюда евреи не могли научиться, да и отношеніе евреевъ палестинскихъ къ греческому міру всегда было подозрительнымъ: день появленія греческаго перевода былъ столь же тяжелъ для Израиля, какъ день, когда вылили золотого тельца (*Soferim* 1, 7), а поэтому этотъ день отмѣчается постомъ, по *Megillat Taanit* 8 Тебета тора переведена на греческій языкъ, три дня мракъ царилъ на землѣ—день постный (*Schwab. Megillat Taanit ou anniversaires historiques*. p 258). Вхожденіе Іафета въ шатры Симы, что по талмуду знаменуетъ распространеніе греческаго языка среди семитовъ (*Megilla* 9), всегда было условностью: эллинофиловъ въ Палестинѣ всегда было мало, между тѣмъ синагоги имѣли огромное распространеніе и въ Палестинѣ, по *Megilla* 3 въ самомъ Іерусалимѣ было 480 синагогъ.

Итакъ какимъ самобытнымъ путемъ іудейское мірское общинное собраніе стало домомъ молитвы съ участіемъ въ служеніи лицъ, чуждыхъ левитской іерархіи?—Храмъ зналъ двойкія жертвы: общественныя и частныя. Существенной

особенностью всѣхъ жертвоприношеній было возложеніе жертвователемъ рукъ на жертву, т. н. семиха; если жертва была отъ имени народа, то для возложенія рукъ выступали народные представители, — анше маамадъ—мужи стоянія. Они наряду со служащей ефимеріей священниковъ пребывали въ храмѣ и подчинялись полуаскетическому режиму. По числу 24 священническихъ ефимерій (стражъ) были и 24 чреды мужей стоянія (Müller Masechet Soferim 237, Duschak. Judischer kultus 172, Bloch. Institutionen des Judenthums S. 87). Наряду съ активнымъ представительствомъ при общественныхъ жертвоприношеніяхъ, когда мужи стоянія замѣняли коллективнаго жертвователя, развивалось и крѣпло пассивное представительство отсутствующаго частнаго жертвователя. Несмѣтная эллинская и восточная діаспора не забывала храма: уже по Евр. 1, 4 оставшіеся въ Вавилоніи іудеи посылали дары для жертвоприношеній; Цицеронъ въ рѣчи за Флакка, обѣляя этого сановника, говоритъ, что его заслуга предъ государствомъ въ томъ, что онъ конфисковалъ іудейское золото, предназначавшееся Іерусалимскому храму (Reinach. Textes des auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme. p. 238). Подобно тому, какъ не всѣ лица, входившія въ священническую чреду (стражу—мишмаръ), присутствовали въ храмѣ, а по ясному свидѣтельству талмуда оставались большимъ резервомъ въ Іерихонѣ (Таанит 27а), такъ и мужи стоянія могли отчасти оставаться въ своихъ городахъ, но, выдѣлившись отъ остальныхъ насельниковъ мѣста по своему почетному избранію, они нуждались и въ особомъ проведеніи времени. Будучи избавлены отъ обычныхъ занятій своимъ призваніемъ религіозныхъ депутатовъ и являясь такимъ образомъ предшественниками „досужихъ“ мужей — батланимъ средневѣковой синагоги, посѣщавшихъ каждое Богослуженіе, эти лица проводили время въ молитвѣ, соединяя ее съ Іерусалимскимъ жертвоприношеніемъ по времени и типу, т. е. совершая утромъ и вечеромъ во время каждодневнаго всеожженія храма—тамидъ и умножая въ праздники, приспособительно къ жертвамъ дополнительнымъ этихъ дней, т. н. мусафъ (Berachot 28b). Народный домъ, легализировавшій всякія собранія въ древнемъ городѣ, могъ влечь къ себѣ и этихъ городскихъ постниковъ, батланимовъ храма, тѣмъ болѣе что для совершенія молитвъ

они, подобно мужамъ стоянія въ самомъ храмѣ, должны были держаться принципа совмѣстности дѣйствій. Народный домъ могъ привлекать къ себѣ и миссіонеровъ, каковыми, на примѣръ, были левиты и священники, ходившіе съ книгою закона Господня по Іудеѣ, уча народъ по городамъ, въ царствованіе Іосафата Іудейскаго по его приказанію (2 Паралип. 17, 7—10). Такъ въ народномъ домѣ раздавалось и чтеніе закона и одушевленная проповѣдь, можетъ быть, отсюда въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ 12, 21 сказано, что законъ Моисеевъ отъ дней (родовъ) древнихъ возвѣщается въ каждомъ городѣ *ἐν ταῖς συναγωγαῖς*. Самъ второй храмъ имѣлъ свою синагогу, возможно, въ базилическомъ портикѣ двора язычниковъ, куда въ день Очищенія приходилъ служащій первосвященникъ для чтенія отдѣла книги Левитъ о Богослужебномъ порядкѣ этого праздника (Ioma 68b, ср. Раши ad Iosum Sota 40a). Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что начало Богослужебнаго употребленія народнаго дома еврейскаго города можетъ совпадать съ введеніемъ института стояній. Если относительно ефимерій (стражи—мишмаротъ) священниковъ извѣстно, что ихъ ввелъ Давидъ, имѣя по традиціи своими предшественниками древнихъ пророковъ, Моисея и Самуила (Tosefta Taanit IV), то о стояніяхъ сказано тамъ же, что ихъ установили пророки Іерусалимскіе, по тосефтѣ Таанит II можно думать, что это были Аггей, Захарія и Малахія (ср. Iad Chasaka. Hilchot kele Hammikdash VI, 1). Тогда намъ приходилось бы датировать синагогу, какъ институтъ послѣднѣшняго времени. Однако выраженіе „пророки Іерусалимскіе“ допускаетъ разное хронологическое толкованіе. Вообще понятія маамадъ—стояніе и мишмаръ—стража въ талмудѣ нерѣдко смѣшиваются, благодаря прекращенію Іерусалимскаго Богослуженія, что уничтожило стражи священниковъ и радикально преобразовало функцію стояній. Такъ и гипотеза о связи народнаго дома еврейскаго города съ синагогою, впервые предложенная Лѣвомъ, можетъ устанавливать подобное соотношеніе только идейно, а не хронологически точно. Такое преобразование могло быть, но когда оно наступило, остается *sub iudice*. Безспорнымъ можно признать по литературнымъ и эпиграфическимъ источникамъ прошлаго только сосуществованіе храма и синагоги, синхронизмъ культа кровавыхъ и вообще матеріальныхъ жертво-

приношеній и культа молитвъ, гдѣ само чтеніе Писанія становилось уже жертвою, а помость, съ котораго возглашались молитвы,—жертвенникомъ. Эпиграфическія данныя изъ Египта говорятъ о синагогѣ въ Шедіи, недалеко отъ Александріи, сооруженной при Птоломееѣ 3 Эвергетѣ (247—222 до Р. Хр.). Блюдау (Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. S. 20) говоритъ о синагогоздателствѣ Александрійской діаспоры (ср. Revue des etudes juives XLV. p. 162; Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902 S. 1094), причемъ наличность попытокъ построить жертвенникъ въ Египтѣ (Ассуанскіе папирусы Е и I) показываетъ компенсативный характеръ синагогъ въ Египтѣ. Въ Атрибисѣ (Бенха) на югѣ Дельты евреи также имѣли синагогу, построенную при Птоломееѣ VI (170—145 до Р. Хр.), а въ верхнемъ Египтѣ въ 2-ой половинѣ 2 вѣка до Р. Хр. была синагога въ Крокодилополисѣ (Grenfell and Hunt. Tebtunis Papyri I London 1902 p. 383). Александрійская синагога красотою убранства приближалась къ храму, а въ Susca 51b. сказано, что кто не видалъ синагоги въ Александріи, никогда не видалъ славы Израиля.

Переходя къ синагогамъ талмудическихъ временъ нужно сказать, что желаніе, чтобы синагога, подобно Іерусалимскому храму, превосходила высоту всѣхъ зданій города, если даже ея почвенный нивеллиръ былъ ниже остальныхъ домовъ, изгоняло синагогу за городскіе предѣлы, въ миграшъ, пригородное поле. Высота синагогъ была въ 3 вѣкѣ по Р. Хр. Аббою Ариха возведена въ правило, на основаніи молитвы Езры: Мы рабы, но и въ рабствѣ нашемъ не оставилъ насъ Богъ нашъ и склонилъ къ намъ милость царей Персидскихъ, чтобы они дали намъ *возвысить* домъ Бога нашего 9, 9). Въ 5 вѣкѣ раввинъ Аше приписывалъ себѣ заслугу, что избавилъ свой городъ Мата—Мегазья отъ разрушенія, благодаря соблюденію этой архитектурической нормы (Schabbat 2a). Для оправданія постройки синагогъ на полѣ служила повидимому такая аллегорія, записанная древнимъ мидрашемъ (Bereschit rabba 70a): Іаковъ видѣлъ колодезь на полѣ—это синагога. 3 стада, лежавшія при колодезѣ,—это 3 мужа, призываемые къ чтенію закона. Изъ колодезя поили стада — въ синагогѣ слушаютъ Божественное ученіе. Стада, стремящіяся къ колодезю,—это синагогальная община; они отбрасываютъ камень отъ колодезя,

т. е. слушаютъ чтеніе Торы, камень же при устьѣ колодезя—злая похоть, влекущая отъ ученія; потомъ они полагаютъ опять большой камень къ устью колодезя, т. е. снова дѣлаются одержимы похотью (къ Быт. 29, 2 и 3). Скромный домъ городскихъ воротъ (Tosefta Berachot IV, 18, IX, 22) ср. Erubin VIII, 4, Oholot XVIII, 10, Sota VIII, 3) уже давно утратилъ свое значеніе мѣста импровизированныхъ религіозныхъ собраній, которыя, ставъ регулярными, потребовали отдѣльнаго зданія. Если при оскверненіи храма Геліѳдоромъ, о чемъ говорить 2 Маккавейская книга (3 19), еврейскія дѣвушки бѣгутъ къ воротамъ города, то это еще не показываетъ, чтобы здѣсь было ординарное мѣсто молитвъ. По Ioma 2a ворота города съ іудейскимъ населеніемъ должны были имѣть мезузу, молитвенную (конфессіональную) надпись двери дома, слѣдовательно предохраняемая мезузою ворота если не были обитаемы, то все же носили характеръ жилища, по крайней мѣрѣ еврейское населеніе города Махузы на Тигрѣ должно было оправдываться, что не имѣло мезузы, надписи порога на воротахъ, изъ опасенія показаться суевѣрнымъ языческому меньшинству насельниковъ города. Синагога мезузы не требовала. Древнѣйшее свидѣтельство о полевыхъ синагогахъ даетъ талмудъ въ изложеніи правового положенія подкинутыхъ дѣтей. При отмѣчаемомъ всѣми языческими писателями чрезмѣрномъ дѣтолюбіи евреевъ (*augendae multitudini consulitur* у Тацита наряду съ рѣчью о мизоксеніи—отвращеніи отъ чужеземцевъ у евреевъ) подкидываніе дѣтей было невыслымымъ, поэтому такія дѣти считались происшедшими не изъ іудейскихъ круговъ, но если дитя было подкинуто въ синагогу на полѣ, то за нимъ признавалась возможность законнаго происхожденія отъ бѣдной еврейской семьи (*Kidduschin 73b*). Положеніе синагогъ на полѣ вдаль отъ города создало потребность удлинненія службъ подъ праздники на подобіе христіанскихъ вигилій и агрипній. Запаздывавшіе на Богослуженіе тяготились одиночествомъ на полѣ въ синагогѣ, а поэтому апостоль синагоги вводилъ новыя и новыя молитвы, пока не успѣвали всѣ путники давно—и новоприбывшіе помолиться. Орахъ хайимъ—іудейскій служебникъ запрещаетъ оставлять одного молящагося въ синагогѣ и требуетъ совмѣстной молитвы. Если здѣсь не атавистическая черта храмоваго культа, гдѣ сразу дѣй-

ствовали многіе священники и левиты, то возможно, что боязнь одиночества въ синагогѣ навѣяна ея древнимъ положеніемъ не среди другихъ зданій, а на далекомъ полѣ. Для построенія синагогъ на полѣ трудно подыскать богословскихъ основаній. Витринга полагалъ (*De Synagoga vetere* 218), что поле выбрано для молитвы по примѣру Исаака, который при наступленіи вечера вышелъ въ поле поразмыслить (Быт. 24, 63), но скорѣе здѣсь дѣйствовали помимо требованія относительной высоты механическія побужденія, изгонявшія шумомъ восточнаго города мѣсто молитвъ за его предѣлы.

Другимъ требованіемъ для строенія синагогъ является близость воды. По Гицигу (*Winer. Real Wörterbuch, vox Synagoge*) слова 136 псалма: „на рѣкахъ Вавилонскихъ сидѣли мы“ говорятъ о Месопотамскихъ синагогахъ плѣненныхъ іудеевъ, которыя были именно при водахъ. Иосифъ Флавій въ „Древностяхъ“ (XIV, 10, 23) сообщаетъ, что іудеи Галикарнаса въ Каріи получили право совершать молитвы на морскомъ берегу, *сообразно ихъ отечественному обычаю*. Въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ говорится, что іудейская просевха въ Филиппахъ была внѣ городскихъ воротъ, у рѣки *παρα ποταμόν* по еврейскому обыкновенію (16, 13). Ювенальъ утверждаетъ, что въ Римѣ іудеи ютились около *Sacri fontis nemus*, гдѣ прежде Нума имѣлъ свиданія съ возлюбленной (Sat III, 13). Тертуллианъ знаетъ возносимыя на морскомъ берегу—литторальныя молитвы іудеевъ. (*De jejuniis* 16). По Быт. 16, 7 Ангелъ Божій находитъ бѣглянку Агарь при источникѣ, рабъ Авраама стоитъ также при источникѣ (Быт. 24, 30). тотъ и другая молятся и услышаны, значить, полезно молиться при водѣ, почему и сказано: среди голосовъ собирающихъ стада при колодезѣ (т. е. водѣ); тамъ да воспоютъ хвалу Господу (пѣснь Деворы Суд. 5, 11). Самое совершеніе молитвъ уподобляется изліянію воды (Плачь Іереміи 2, 19).

Что касается до предположенія, что подъ просевхами разумѣются въ отличіе отъ синагогъ мѣста молитвенныхъ собраній подъ открытымъ небомъ, то археологическими изысканіями констатируется, что и восточныя синагоги были часто дворомъ, съ колоннадою по периферіи, въ типѣ античнаго храмоваго перибола. Слова книги Притчей о премудрости, что она возглашаетъ на улицѣ, на площадяхъ возвы-

шаетъ голосъ свой (Прит. 1, 21), не могли имѣть законодательнаго характера для учрежденія регулярныхъ молитвенныхъ собраній подъ открытымъ небомъ. Поводомъ для предположенія такихъ собраній (внѣ діаспоры) могли послужить сохраненныя въ талмудѣ данныя о религіозныхъ процессіяхъ и собраніяхъ на рынкахъ и городскихъ площадяхъ въ дни бездождія въ мѣсяцѣ Хешванѣ, съ выносомъ посыпаннаго пепломъ синагогальнаго арона, благодаря чему дѣйствительно по мишнѣ рыночной площади усваивается извѣстная степень святости (Megilla 3, 1). По Таанит 16а такія случайныя молитвенныя собранія происходили съ цѣлью необычной обстановкой молитвъ вызвать смиреніе: народъ исходилъ изъ домовъ, какъ бы плѣняемый бѣдствіемъ, съ другой стороны стеченіе народа бывало въ этомъ случаѣ столь велико, что молящіеся не вмѣщались въ синагогѣ.

Обращаясь къ архитектурникѣ синагоги, мы остановимся на положеніи входа въ синагогу, на устройствѣ гинеконшта и бимы, мѣста, съ котораго возносились молитвы. Входъ въ синагогу номически предполагается съ востока, подобно входу въ скинію (Числ. 3, 38). Храмъ не берется, какъ образецъ, потому что имѣлъ много воротъ. Въ связи съ этимъ положеніемъ входа стоитъ вопросъ объ ориентаціи молящихся: они должны обращаться на западъ, гдѣ помѣщается аронъ. Обращеніе на востокъ считалось знакомъ идолопоклонства, такъ у Іезекіиля 8, 16 сказано, что онъ видѣлъ 25 мужей, обратившихъ лицо къ востоку и стоявшихъ спиною къ храму. Покаянная молитва Езекіи по 2 Паралип. 29, 6 содержитъ такія слова: Отцы наши отвратили лицо отъ жилища Господа (святилище было на западѣ) и оборотились спиною. Однако впослѣдствіи возобладало противоположное направленіе входа, съ запада, причемъ шкафъ со свитками Писанія приходился на восточной стѣнѣ. Библейскимъ основаніемъ для этого послужила молитва Соломона при освященіи храма, въ которой говорится объ обращеніи молящихся внѣ Палестины на городъ Іерусалимъ и къ храму (1 Пар. 8, 33, 44 и 48; 2 Пар. 6, 34 и 38). Примѣромъ исполненія этого была молитва Даніила, у окна, открытаго въ сторону Іерусалима (Дан. 6. 11) Мишна не имѣетъ твердыхъ предписаній о синагогальной молитвѣ, а о частной говоритъ слѣдующее: кто ѣдетъ верхомъ на ослѣ, пусть слѣзетъ и

молится, если не можетъ слѣзть; пусть повернетъ лицо, кто этого не можетъ сдѣлать, пусть духъ свой устремить къ Іерусалиму (Berachot 4, 5). Далѣе мишна идетъ барайта (Tosefta Berachot III, 7, 17): Слепой или не разумѣющій странъ свѣта пусть направитъ душу къ Отцу небесному; кто внѣ земли отцовъ пусть обратится къ ней, кто въ землѣ отцовъ пусть обратится къ Іерусалиму, кто въ Іерусалимѣ пусть обратится къ храму, кто въ храмѣ пусть обратится къ святому святыхъ, кто въ святомъ святыхъ пусть обратится къ каппорету. Кто за каппоретомъ, пусть мыслить себя стоящимъ предъ нимъ. Отсюда стоящій на востокѣ обращается къ западу, стоящій на западѣ—на востокъ; стоящій на югѣ къ сѣверу и стоящій на сѣверѣ на югъ. Такъ Израиль, гдѣ бы онъ ни былъ, обращается къ одному мѣсту. Бл. Іеронимъ зналъ это требованіе и основывалъ его на Второзак. 12, 5. Однако молитва на востокъ многими считалась подозрительной: шехина на западѣ, говорилъ раввинъ Абагу изъ Кесарій (Baba Batra 25a). Раввинъ Шешетъ въ Шильги на Тигрѣ, когда ослѣпъ, просилъ раба: допускай, чтобы я молился на всякую сторону, только не на востокъ (Baba Batra 26b). Исаакъ баръ Пинхазъ, знаменитый аггадистъ 4 вѣка, поставилъ правило: кто хочетъ быть ученымъ, пусть идетъ на югъ, кто хочетъ быть богатымъ, пусть идетъ на сѣверъ (Ioma 39b). Уже рано стали примѣнять это къ направленію при молитвѣ. Изреченіе Исаака баръ Пинхазъ было обусловлено особенностями Палестины—ея сѣверъ, Галилея славилась плодородіемъ. По Bereschit rabba 20a въ Галилеѣ легче прокормить оливою легіонъ солдатъ, чѣмъ одного ребенка въ Іудеѣ. Уже въ благословеніи Іакова сказано, что у Асира будетъ тученъ хлѣбъ (Быт. 49, 20), а въ благословеніи Моисея прибавлено, что онъ окунетъ въ елей ногу свою (Второз. 33, 24). Также плодородны были удѣлы колѣвъ Завулона и Нефталима: Веселись, Завулонъ, въ путяхъ твоихъ, Нефталимъ насыщенъ благоволеніемъ и исполненъ благословенія Господа (Ibid 18 и 23). Хотя Іошуа баръ Леви говорилъ о томъ, что ученость даетъ и богатство (Притч. 3, 16), однако почвенныя условія Галилеи ставятъ эту страну неизмѣримо выше каменистой Іудеи, причемъ въ послѣднемъ свойствѣ Іудеи усматривали Божественный Промыслъ, чтобы паломники, шедшіе въ Іерусалимъ, не отвлекались

земными утѣхами. Въ самой скинии столъ съ хлѣбами предложенія стоялъ на сѣверной сторонѣ (богатство Галилеи), а свѣтильникъ на южной (ученость Іудеи). Такимъ образомъ ориентация въ синагогѣ—условность.

Гинеконить, т. е. особое женское отдѣленіе синагоги требуетъ прежде всего доказательства своего существованія въ древности. Второй храмъ имѣлъ дворъ женщинъ, гдѣ въ дни праздника кущей водружался особый помостъ, съ котораго женщины могли смотрѣть на факельный танецъ мужчинъ. Здѣсь же во исполненіе заповѣди Второзаконія 3 1, 12, данной Іисусу Навину, читался въ кущи каждаго 7 года законъ и предъ женщинами. Разумѣется, храмовый дворъ женщинъ совсѣмъ не предназначался для исключительнаго пользованія женщинами, а составлялъ предѣлъ, далѣе котораго онѣ не могли проникать, но синагога возникла не по плану храма (сравни Rosch haschana 24 а). Изолированность евреекъ отъ области культа заставляетъ искать доказательствъ ихъ присутствія въ синагогѣ, гдѣ теперь мужчины утромъ возсылаютъ Богу хвалу, что не родились женщинами (Schacharit). לְשׂוֹן אִשָּׁה לֹא יָבִין לְעוֹלָם Раввинъ Іохананъ баръ Напшаха рассказываетъ, что дважды научился отъ женщинъ въ синагогѣ: отъ дѣвушки научился бояться грѣха, а отъ старицы—искать награды отъ Бога. Дѣвушка молилась: пусть чрезъ меня ни одинъ человекъ не придетъ ко грѣху, а старица, имѣвшая по близости синагогу, приходила въ мой бѣтъ—гаммидрашъ для молитвы. Я спросилъ ее о причинѣ замѣны короткаго пути долгимъ. Развѣ я не получу награды за лишніе шаги, былъ отвѣтъ (Јома 22b). Одна женщина пропустила время зажечь субботнюю лампаду дома благодаря проповѣди рабби Меира. По возвращеніи домой она была встрѣчена мужемъ, сказавшимъ, что она не взойдетъ на порогъ, прежде чѣмъ не плюнетъ въ лицо проповѣднику. Посѣтивъ потомъ синагогу, она встрѣтила рабби Меира, который по откровенію свыше просилъ ее плюнуть ему 7 разъ въ больной глазъ для исцѣленія. Пойди и скажи твоему мужу, что ты 7 разъ плюнула въ глаза проповѣднику, сказалъ Меиръ, отпуская женщину. Благословень Меиръ, сказалъ онъ ученикамъ, что подражаетъ Богу, который допускаетъ, чтобы Его имя смѣшивали съ грязью для восстановленія мира между мужемъ и женою (разумѣется обрядъ смыванія имени Божія въ воду съ пылью

въ обрядѣ водѣ заклинанія. (Числ. 5, 23, разсказъ въ *Wai-
kra rabba 9a, Debarim rabba 5b* *). Если изъ приведеннаго вид-
но, что женщины посѣщали синагогу, то неизвѣстно, за-
нимали ли онѣ въ ней особое мѣсто. Нѣкоторыя свидѣтель-
ства объ этомъ принадлежатъ 4 вѣку: въ Пумбадитѣ эксзи-
лархъ Абайя гаккогенъ велѣлъ поставить на полу рядъ
глиняныхъ кружекъ, чтобы отдѣлить мужчинъ отъ жен-
щинъ. Рабби баръ Иосефъ въ Махузѣ положилъ для этой
же цѣли половики изъ тростника, которые трескомъ стеблей
извѣщали о нарушеніи введенной имъ дисциплины въ си-
нагогѣ. Рѣдкость общенія между разными полами въ обы-
денной жизни въ восточной древности дѣлала всякія обще-
ственные собранія нравственно опасными. Въ *Kidduschin 81a*
сказано, что раны цѣлаго года зависятъ отъ праздниковъ.
Для археолога приведенныя данныя важны, какъ показа-
тель, что женщины становились отдѣльно отъ мужчинъ. Въ
синагогѣ Александрійскихъ терапевтовъ была невысокая
стѣна, всегда раздѣлявшая полы, тогда какъ кружки и ци-
новки могли и свободно удаляться, чаще стѣну замѣняли
ковры, развѣшивавшіеся подъ праздники, когда проповѣдь
привлекала въ синагогу, между отдѣленіями мужчинъ и жен-
щинъ. О женскомъ отдѣленіи синагоги приходится слышать
изъ практики ночи предѣ днемъ Очищенія, когда обычно не
спали. Сначала обычай безсонной ночи 9 Тишри былъ обу-
словленъ желаніемъ іерусалимлянъ шумомъ на улицахъ и
въ жилищахъ не давать спать первосвященнику, во избѣ-
жаніе у него мужскаго невольнаго оскверненія (*Yoma 19b*),
впослѣдствіи проводили ночь въ синагогѣ, для чего изби-
ралось ея наименѣе святое отдѣленіе, таковымъ оказывалось
обычно помѣщеніе для женщинъ или, какъ называютъ, жен-
ская синагога. Ялкують на книгу Притчей (р. 959) уподобля-
етъ такое ночное молитвенное бдѣніе ангельскому служенію,
а поскольку ангелы безполая существа, постольку оба пола
не должны здѣсь одновременно находиться, естественно,
предпочтеніе стдается мужескому полу (*Orach Chajjim p. 619*).

*) *Orach Chaim* воспрещаетъ мужчнамъ читать неповѣданіе вѣры
(Шема) въ присутствіи женщинъ, имѣющихъ обнаженными обычно покры-
ваемыя одеждою части тѣла (75, 1, ср. Веса 30 а), какъ видно изъ кон-
текста, это относится и до синагоги.

Ставь какъ бы особою синагогою, женское отдѣленіе удалилось на хоры, сооружавшіеся на подобіе древняго галлерееобразнаго помоста Иерусалимскаго храма, о чемъ говорено ранѣе.

Во внутренности синагоги интересно положеніе, занимаемое жертвенникомъ,—бима иначе—алмемарь. Мысль о сооруженіи настоящаго жертвенника при синагогѣ занимала умы римскихъ евреевъ при Александрѣ Северѣ, этомъ религіозномъ эклектикѣ, построившемъ для іудеевъ синагогу въ Римѣ и по преданію подарившемъ ей ту тору, которая была плѣнена Титомъ при взятіи храма. По Megilla 10b у евреевъ и послѣ паденія храма были попытки совершать жертвоприношенія, однако синагогальная бима служила всегда только для молитвъ, это—жертвенникъ по идеѣ, но извѣстно, что сначала не допускалось сооруженіе особаго возвышенія для молитвословій сообразно пс. 129: Изъ глубины взываю къ Тебѣ, Боже (Tosefta Berachot III, 7, 24). Поэтому въ нѣкоторыхъ синагогахъ даже весь полъ ниже входа. Для архитектурныя жертвенника синагоги важно отмѣтить, что бима то лежитъ среди синагоги, (т. н. александринизмъ) то отодвигается къ аронъ кодешъ (т. н. антиквизмъ). Мотивомъ для помѣщенія бимы среди синагоги нужно признать не одно желаніе, чтобы проповѣдь и чтеніе Писанія легче могли быть слышаны всѣми присутствующими, но и подражаніе храму, гдѣ жертвенникъ былъ отдѣленъ отъ святилища, представляемаго въ синагогѣ шкафомъ, вмѣщающимъ священные свитки—аронъ кодешъ *). Въ виду Второз. 22, 8 бима обносилась рѣшеткою и имѣла для чтенія закона аналогій.

Остальныя черты устройства синагоги обладаютъ еще меньшей устойчивостью. Здѣсь замѣчаются мѣстныя особенности. Были синагоги съ великолѣпными портиками, напримѣръ, въ городѣ Лиддѣ (Schekalim 5), тогда какъ въ Сурѣ вес-

*) Впрочемъ здѣсь возможно двойное сопоставленіе: съ жертвенникомъ всесоженія—дворовымъ и жертвенникомъ куренія — внутреннимъ. Несомнѣнно, что сначала бима соединялась архитектурически съ арономъ, почему въ Berachot 10b, сказано, что читающій тору стоитъ לְפָנֵי הַבֵּימָה, потомъ по примѣру Александрійской синагоги отдѣлилась и вынесена на средину зданія, что впоследствии облегчило выполнение обрядностей, подражательныхъ въ отношеніи къ храмовому культу, напримѣръ, обхожденія бимы въ дни кущей.

ною сооружалась синагога для лѣтнихъ молитвенныхъ собраний, а осенью, по разрушеніи первой, создавалась болѣе теплая зимняя синагога (*Baba Vatra 3b*). Эти персидскія синагоги должны были представлять собою довольно примитивныя деревянныя постройки, при созиданіи которыхъ не могло быть рѣчи объ украшеніи и какой бы то ни было стилизаціи.

Свящ. Е. Воронцовъ.

Авраамъ и Сарра въ странѣ фараоновъ.

Исторія великихъ людей часто переходитъ въ исторію ихъ испытаній. Исторія патріарха Авраама была таковою по-преимуществу. Можно сказать, что она со дней призванія его была вся соткана изъ актовъ саморѣшенія глубокой вѣры отца народовъ и тѣхъ терній, которыя постоянно вонзались и вылетались въ его жизнь на пути его приближенія къ Богу.

И вынужденное путешествіе Авраама изъ обѣтованной земли въ страну фараоновъ должно быть разсматриваемо именно съ этой же точки зрѣнія. Оно было „продолженіемъ очистительныхъ искушеній“¹⁾, начавшихся для патріарха Авраама въ Халдеѣ.

Богъ, выражаясь поразительно образнымъ языкомъ Златоуста, въ концѣ концовъ „разогналъ бурю и произвелъ тишину“²⁾. Но человѣкъ долженъ былъ показать, что онъ не смалодушествовалъ и во время бури испытаній. Такимъ человѣкомъ и былъ Авраамъ, оставившій Халдею и занявшій въ Ханаанѣ свободную отъ другихъ поселенцевъ часть ея³⁾. Нѣтъ никакой необходимости возражать, при этомъ, противъ того предположенія, что великій патріархъ при надвинувшемся голодѣ вспомнилъ свою жизнь въ Халдеѣ⁴⁾. Въ сознаніи переселен-

1) Митроп. Филаретъ. Записки на кн. Бытія. Москва, 1867 г., ч. 2-я, стр. 64.

2) Migne, Patr. Gr. t. 53. Nom. XXXII in cap. XII Genes., col. 304. Русск. перев. СПб. 1898. Т. IV, кн. 1, стр. 351.

3) Соденъ, Палестина и ея исторія. Перев. съ нѣм. Линда, Москва 1909, стр. 20.

4) Митроп. Филаретъ. Зап. на кн. Бытія. Op. cit., ч. 2-я, стр. 64.

цевъ всегда тѣснятся думы о первыхъ мѣстахъ обитанія. Могъ и Авраамъ вспоминать плодородную равнину, орошаемую Евфратомъ ⁵⁾. Но намъ важно отмѣтить, что при неожиданно обрушившихся невзгодахъ въ Авраамѣ восторжествовалъ не человѣкъ, вспомнившій прошлое, но избранникъ Божій, рѣшительно покончившій съ этимъ прошлымъ и смотрѣвшій очами вѣры въ свѣтлое будущее. „И былъ голодъ въ той землѣ (Ханаанской). И сошелъ Авраамъ въ Египетъ“ (Быт. 12 10). Божественный призывъ: „пойди изъ земли твоей, отъ родства твоего и изъ дома отца твоего“ (Быт. 12 1) оказался, такимъ образомъ сильнѣе тяготнѣя Авраама къ прежней родинѣ, если онъ испытывалъ еще его. Онъ не хочетъ даже на время голода идти къ сѣверу—къ берегамъ Евфрата ⁶⁾. Онъ идетъ въ Египетъ, а вмѣстѣ съ этимъ восходитъ на новую ступень самоограниченія по пути духовнаго совершенствованія.

Но если глубоко воспринятый въ сознание фактъ Божественнаго призванія не позволилъ Аврааму возвратиться на родину, то и Египетъ, куда направился Авраамъ во время голода, не могъ стать для Авраама второю родиною. Отъ Ханаана Авраамъ временно былъ отодвинутъ голодомъ, отъ Египта же людьми—и, быть можетъ, потому, что онъ, порвавши связь съ обитателями Халдеи, излишне надѣялся на людей и на плодородіе Нильской долины. Его, уже просвѣтленное живую вѣрою, сознание отказалось отъ „дома отца“ его, но робость и опасеніе за свое благополучіе толкнули человѣческую сторону существа Авраама въ Египетъ.

Новѣйшіе библеисты не безъ основанія обращаютъ вниманіе на то обстоятельство, что Авраамъ, часто удостоивавшійся Богоявленій и Высшихъ руководственныхъ указаній, не получилъ, повидимому, никакого указанія относительно своего путешествія въ Египетъ ⁷⁾. На пути саморѣшенія Авраамъ и встрѣчаетъ терніе.

Возвышенный чрезъ личный актъ живой вѣры во время призванія, Авраамъ научается понимать, что самочинное

⁵⁾ J. Hastings, The creator men and women of the Bible. Adam-Joseph. Edinburgh. 1913, p. 163.

⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Ibid. p. 167.

рѣшеніе не всегда отвѣчаетъ Божественному изволенію, что вѣрность обѣтованіямъ и Божественное всемогущество составляютъ существенное свойство Божіе. Авраамъ былъ уже настолько возвышенъ вѣрою, что могъ порвать связь съ Халдеей, онъ былъ настолько предприимчивъ и рѣшителенъ, что могъ найти выходъ изъ тяжкихъ условій новой жизни, направившись за хлѣбомъ въ Египеть; но онъ былъ недостаточно убѣжденъ въ томъ, что единственный Источникъ благоденствія есть всемогущій, вѣрный своимъ обѣтованіямъ, Богъ, и что не Богъ долженъ быть въ подчиненіи у человѣка, а человѣкъ у Бога ⁸⁾. Этъ—урокъ не Аврааму только, но въ немъ и всему человѣчеству.

И вотъ мы видимъ, что послѣ того, какъ голодъ, точно немолимый „палачь, насильно увлекъ Авраама изъ пустыни въ Египеть“, „отецъ вѣрующихъ обнаруживаетъ въ себѣ обезпоскоеннаго и робкаго“ человѣка ⁹⁾, какъ бы отходящаго на время въ сторону и выдвигающаго на свое мѣсто достойную жену—Сарру. Ея личнымъ самопожертвованіемъ, рискованнымъ для ея чести, она ограждаетъ безопасность мужа. И не удивительно, что отцы церкви видятъ въ исторіи путешествія Авраама въ Египеть поводъ для особаго восхваленія добродѣтельной Сарры ¹⁰⁾. Въ частности, св. Ефремъ Сиринъ опредѣленно характеризуетъ Авраама, убѣдившаго выдавать Сарру не за жену, а за сестру (Быт. 10 11—13), какъ „человѣка“. „Авраамъ сказалъ это какъ человѣкъ“—выразительно говоритъ онъ ¹¹⁾. Митрополитъ Филаретъ развиваетъ и поясняетъ эту мысль. Онъ говоритъ, что человѣкъ „остається сухъ и безплоденъ, алченъ и жаждущъ“ „на внутреннемъ пути вѣры“ „послѣ того, какъ благодать какъ бы перстомъ показываетъ ему землю обѣтованія—внутреннее царство Божіе и скрывается паки“. Авраамъ, выражаясь языкомъ Филарета, желалъ найти для себя пищу въ Египтѣ

⁸⁾ р. 168.

⁹⁾ Migne, Patr. Gr. t. 53. Nom. XXXII in cap. XII Genes., col. 297—298; русск. пер., оп. cit., стр. 343.

¹⁰⁾ Св. І. Златоустъ, оп. cit.

¹¹⁾ Св. Ефремъ Сиринъ, Твор. въ русск. перев. ч. 6-я. Москва. 1861, стр. 385—386.

и душа сдѣлалась плѣнницею суеты ¹²⁾. И если „ловецъ по словамъ блаж. Теодорита не наслаждался добычею своею лова ¹³⁾ (ср. Быт. 12 17), то въ этомъ мы видимъ, какъ Божественное милосердіе исправляетъ человѣческія саморѣшенія и дѣянія.

Такова внутренняя сторона исторіи путешествія Авраама въ Египетъ во время голода.

Но библеистъ можетъ отмѣтить здѣсь и нѣкоторыя другія интересныя подробности.

Такъ, мы видимъ, что уже въ далекія времена Авраама ограждалась чистота брака ¹⁴⁾ и честь супруги и что даже въ средѣ египтянъ не безразлично относились къ женщинамъ (Быт. 12 17—18), состоявшимъ въ бракѣ. Поэтому Авраамъ прибѣгаетъ къ хитрости, убѣждая Сарру выдать себя за сестру, а не за жену ¹⁵⁾, каковою она была для него по-преимуществу. Въ этой подробности мы находимъ очень опредѣленное и важное указаніе на то, что уже въ отдаленную эпоху патриархальной исторіи Израиль, въ лицѣ своихъ предковъ, имѣлъ высокое представленіе о правахъ законной супруги, чего не хотятъ признать нѣкоторые историки ¹⁶⁾.

Предлагая данныя для характеристики Авраама, какъ испытуемаго человѣка, и отмѣчая попутно наличность уваженія къ женѣ въ патриархальныя времена, исторія путешествія этого избранника Божія въ Египетъ имѣетъ и особое значеніе для общей исторіи.

Предъ нами въ исторіи отдѣльной личности впервые открывается завѣса надъ цѣлою монархіею—надъ Египтомъ. Wellhausen назвалъ исторію Авраама „легендою“ ¹⁷⁾ и

¹²⁾ Зап. на кн. Быт., оп. cit. ч. 2-я, стр. 65.

¹³⁾ Блаж. Теодоритъ, Твор. въ русск. перев., ч. 1-я, изд. 2 е. Троицкая Лавра., 1905 г. стр. 54.

¹⁴⁾ E. König, Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. Berlin. 1908. S. 73.

¹⁵⁾ Митр. Фларетъ вѣрно замѣчаетъ, что Сарра была сестрою Аврааму по отцу. Но онъ же соглашается и съ тѣмъ, что Авраамъ „утаиваетъ часть истины“ (Зап. на кн. Быт., оп. cit., ч. 2-я, стр. 62) я, нужно замѣтить, очень существенную. Сарра, по Библии, согласилась на обманъ; но этотъ обманъ былъ для Сарры великимъ самопожертвованіемъ, J. Hastings, op. cit. p. 338.

¹⁶⁾ Halbmonatsschrift „die Dorfschule“, 1913, 3. cfr. König, Gesch. d. Reich. Gott., S. 69.

¹⁷⁾ J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels. 4-e Ausg.

все-таки эта легенда сберегла, по нему, въ имени „отца вѣрующихъ“ „не пустое имя“, а „живую фигуру“, „прототипъ истаго израильянина“¹⁸⁾. Но мы не сомнѣваемся, что новѣйшія данныя египтологіи возвратятъ Авраама на его опредѣленное историческое мѣсто и покажутъ, что у этого патріарха нельзя отнять той славы великаго историческаго дѣятеля, которую иронически хочеть отнять у него Wellhausen¹⁹⁾. Болѣе поздній изслѣдователь данныхъ Библии проф. Duff, расчленившій, подобно Wellhausen'у, исторію Авраама на іеговистическій и элогистическій фрагменты, хотя и пытается подорвать довѣріе къ первоначальности библейской исторіи Авраама, однако онъ долженъ былъ сознаться, что въ сказаніи объ Авраамѣ мы соприкасаемся съ личностію какого-либо древнѣйшаго вождя²⁰⁾ и что потокъ преданій объ Авраамѣ вытекалъ изъ тѣхъ древнихъ временъ, въ которыя жилъ отецъ вѣрующихъ²¹⁾, точнѣе, изъ того „доисторическаго времени“, когда еще не было мертваго моря²²⁾. Всѣ эти замѣчанія похожи на невольное отступленіе арміи противника предъ несокрушимой твердыней, которою является въ данномъ случаѣ Библия.

Оставляя въ сторонѣ многочисленныя сказанія о путешествіи Авраама въ Египетъ, имѣющіяся не только въ раввинистической литературѣ, но и въ халдейскихъ и мусульманскихъ преданіяхъ²³⁾, мы обращаемся къ тѣмъ пунктамъ этого част-

Berlin. 1895, S. 323. Anmerk. 1. Русск. перев. Никольскаго, Петерб. 1909, стр. 398, примѣч. 162.

¹⁸⁾ Ibid. S. 324; русск. перев., op. cit., стр. 281.

¹⁹⁾ Ibid. S. 323. Anmerk. 1; русск. перев. стр. 398.

²⁰⁾ Duff, Abraham and the patriarchal age. London. Безъ года изданія. P. 116.

²¹⁾ Ibid., p. 114—115.

²²⁾ Ibid., p. 117. Почти то же самое признаетъ Ewald, замѣчающій, что въ библейскихъ сказаніяхъ о патріархахъ мы имѣемъ цѣлый кругъ преданій самой отдаленной эпохи. Ewald, Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel. 3-te Ausgabe. Göttingen. 1864, S. 415.

²³⁾ У послѣдователей Магомета Авраамъ именуется „другомъ Божиимъ“ (el Chalt). H e r b e l o t, Bibliothèque Orientale, t. III, p. 305. Ewald, Einleit. in die Gesch. d. U. Isr., op. cit. S. 480—484. Между прочимъ, въ агадической литературѣ повѣствованіе Библии о согласіи Сарры выдать себя за сестру, а не за жену Авраама претерпѣло странное извращеніе. Приблизясь къ Египту, Авраамъ спряталъ, будто бы, Сарру въ ящикъ. Начальники города потребовали отъ Авраама 10-ю часть привозимаго имущества и стали

наго момента изъ исторіи Авраама, которые могутъ быть разъяснены на основаніи данныхъ египтологіи.

Мы не останавливаемся при этомъ на бездоказательныхъ сближеніяхъ библейскаго Авраама съ богами египетскаго пантеона ²⁴). Всѣ эти сближенія патріарховъ съ богами древняго языческаго міра покоятся на предположеніи, что въ лицѣ нихъ мы имѣемъ своеобразную индивидуализацію общихъ всѣмъ народамъ миѣческихъ представленій израильтянъ, создавшихъ для своей исторіи особыхъ *историческихъ героевъ*. Данныя же египтологіи рѣшительно говорятъ, что подробности исторіи патріарховъ, а въ данномъ случаѣ и подробности путешествія Авраама въ Египетъ представляютъ изъ себя подлинную историческую правду.

Слѣдовательно, данныя египтологіи говорятъ противъ основоположенія представителей отрицательнаго направленія, превращающихъ историческихъ персонажей Ветхаго Завета въ языческихъ боговъ и миѣческихъ героевъ.

И прежде всего, самый фактъ путешествія Авраама въ Египетъ находитъ для себя многочисленныя историческія параллели. Мы знаемъ, что кочевники Синайскаго полуострова неудержимымъ потокомъ прорывались чрезъ сѣверо-восточную египетскую границу. Такъ, уже во времена фараоновъ XII-й династіи, т. е. приблизительно во времена Авраама ²⁵), въ Египетъ приходило семитическое племя въ количествѣ 37 человекъ. Разноцвѣтныя одежды пришельцевъ, невольно заставляющія библеистовъ вспомнить разноцвѣтную одежду Іосифа (Быт. 37з), дали основаніе даже для того предположенія, что египетскія Бенихассанскія гробницы, гдѣ найдено было упомянутое изображеніе, увѣковѣчили событіе путешествія въ Египетъ Авраама или братьевъ Іосифа ²⁶). При

задавать вопросы: не ячмень-ли, не пшеница ли, не перецъ ли, не золото ли въ ящикѣ? Авраамъ пзъявилъ готовность уплатить за ввозимое по какой угодно расцѣнкѣ. Начальники изумились и потребовали, что бы былъ вскрытъ ящикъ. Ящикъ открыли—и лицо Сарры озарило красотой весь Египетъ. Лев н е р ь, Еврейскія легенды. Варшава. 1913, стр. 45—46.

²⁴) Такъ, напримѣръ, Völter признаетъ, что библейскій Авраамъ и египетскій богъ Нунъ тождественны между собою. Völter, Aegypten und die Bibel. 4-e neubearb. Auflage. Leiden. 1909, S. 18.

²⁵) Новѣйшіе египтологи относятъ время правленія фараоновъ XII-й династіи приблизительно за двѣ тысячи лѣтъ до Р. Х.

²⁶) Д. И. Введенскій, Патріархъ Іосифъ и Египетъ (Опытъ сближе-

этомъ авторитетные египтологи, какъ, на примѣръ, Heues²⁷⁾, приводятъ безспорныя свидѣтельства памятниковъ Египта о томъ, что уже во дни Авраама Египеть считался міровою житницею, гдѣ и Авраамъ, недавній обитатель Халден, могъ найти для себя пропитаніе.

Въ полномъ соотвѣтствіи съ данными египетской исторіи находится и сообщеніе Библии о пережитыхъ Авраамомъ въ Египтѣ личныхъ невзгодахъ. „И было, когда пришелъ Авраамъ въ Египеть, Египтяне увидѣли, что она (Сарра) женщина красивая; увидѣли ее и вельможи фараоновы и похвалили ее фараону; и взята она была въ домъ фараоновъ“ (Быт. 12 14-15). Такимъ образомъ, жена Авраама, выданная за сестру, какъ прекрасная иностранка²⁸⁾, была доставлена въ гаремъ властелина Египта. Ясно, что опасеніе Авраама за свою участь и за судьбу своей жены имѣло опредѣленныя основанія. Очевидно Авраамъ хорошо зналъ то, что недавно только узнали историки и египтологи, дѣлающіе теперь замѣчанія объ особенномъ тяготѣнн обитателей Нильской долины и ихъ фараоновъ къ женщинамъ—иностранкамъ. Иностранки и въ частности азіатки были для египтянъ идеаломъ женской красоты²⁹⁾.

До насъ сохранилась интересная дипломатическая переписка фараона Аменхотепа III (греч. *Αμένωφης*), жившаго почти за четырнадцать столѣтій до Р. Хр., съ вавилонскимъ царемъ Кадашманъ Харбе. Изъ нея мы узнаемъ, какъ настойчиво желалъ повелитель Нильской долины, чтобы ему была прислана въ гаремъ вавилонская царица³⁰⁾. Тотъ же фараонъ Аменхотепъ былъ женатъ на дочери царя Митанни³¹⁾. А однажды

нія данныхъ Библии и Египтологіи). Сергіевъ посаль, 1914 стр. 125. Здѣсь же имѣется и снимокъ съ египетскаго памятника. О случаяхъ переселенія въ Египеть во время голода см. тамъ же, стр. 403.

²⁷⁾ Heues, Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. 1904. Münster. S. 8ff.

²⁸⁾ Хотя Сарра имѣла въ это время не менѣе 65 лѣтъ (ср. Быт. 124 и 1717), однако, по замѣчанію митрополита Филарета, она, какъ нерождавшая дѣтей женщина, могла сохранить свою тѣлесную красоту. Зап. на кн. Быт., ор. cit., ч. 2-я, стр. 61.

²⁹⁾ Heues, ор. cit., S. 18.

³⁰⁾ Б. А. Тураевъ, Исторія древняго востока. Ч. 1-я. С.-Петербургъ. 1913, стр. 288—289.

³¹⁾ Ibid. стр. 289.

этотъ фараонъ получилъ оригинальный даръ отъ Сатарны— князя страны Нехарина, именно его дочь и 317 дѣвиць, которыя составляли собою цвѣтъ придворныхъ красавиць ³²⁾. Это обстоятельство такъ обрадовало фараона, что оно увѣковѣчено было для потомства на одномъ скарабеѣ ³³⁾. Объ одномъ египетскомъ принцѣ времени фараона Рамзеса II-го Са-Менту извѣстно, что онъ былъ женатъ на семиткѣ. Подвластный Египту правитель Іерусалима Абди-хеба, напоминающая въ одномъ письмѣ на имя египетскаго фараона о своей вѣрности ему, вспоминаетъ, между прочимъ, какъ онъ послалъ однажды ему въ подарокъ 21 рабыню ³⁴⁾. Въ извѣстной сказкѣ „О двухъ братьяхъ“ сообщаются подробности о приключеніяхъ съ женой Бети, очень напоминающія исторію съ Саррой въ Египтѣ. Чародѣи доложили однажды фараону, что они нашли локонъ женскихъ волосъ, который по ихъ предположенію долженъ принадлежать дочери бога Фра-Гармахиса. Фараонъ приказалъ отыскать прекрасную обладательницу локона и употребить для этого силу, если бы кто вздумалъ оказать препятствіе при выполненіи воли фараона. И дѣйствительно, обладательница локона была найдена и доставлена въ гаремъ фараона, послѣ чего мужъ ея терпѣлъ разныя злоключенія ³⁵⁾.

Особенно интересная параллель къ исторіи путешествія Авраама въ Египетъ имѣется въ одномъ іератическомъ папирусѣ, находящемся въ Берлинскомъ музеѣ. Въ немъ разсказывается, какъ надсмотрщикъ за рабочими отнял у одного изъ нихъ осла. Потерпѣвшій пожаловался главному смотрителю, который счелъ нужнымъ доложить о происшедшемъ фараону Небка-ра (XI-я династія). Назначено было разслѣдованіе. Въ результатѣ фараонъ отдалъ, быть можетъ, неожиданный для потерпѣвшаго приказъ: „жена и дѣти его (рабочаго) да будутъ царскими... И пусть возьмутъ на свое неустанное попеченіе... работника“. И далѣе текстъ папируса сообщаетъ о количествѣ хлѣба и пива, доставлявшагося работнику и его

³²⁾ Heyes, op. cit., S. 18.

³³⁾ Б. А. Тураевъ. Иср. др. вост. Ч. 1-я, op. cit. стр. 289.

³⁴⁾ Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna. Berlin. 1896, S. 309, № 181.

³⁵⁾ Переводъ сказки „О двухъ братьяхъ“ см. у Д. И. Введенскаго Патріархъ Іосифъ и Египетъ, стр. 207 и далѣе.


женѣ. Слѣдовательно, какъ и въ исторіи Авраама, жена работника поступаетъ въ распоряженіе фараона, а ея мужъ вѣбруется попеченію придворныхъ ³⁶⁾.

Въ одномъ текстѣ, найденномъ въ пирамидахъ, имѣется сообщеніе о томъ, что фараонъ V-й династіи Уна произвольно отнималъ женщинъ, „когда имъ овладѣвало желаніе имѣть какую либо женщину“ ³⁷⁾. Правда, послѣднее сообщается въ текстѣ религіознаго содержанія, однако, можно думать, съ увѣреностію, что въ немъ увѣковѣчено именно то, что имѣло мѣсто въ соціальной жизни еще въ древнѣйшую эпоху египетской исторіи.

Въ свѣтѣ этихъ данныхъ приключенія Авраама въ Египтѣ, о которыхъ сообщается въ 12-й главѣ книги Бытія, получаютъ свое историческое обоснованіе и полную выразительность.

Авраамъ, опасавшійся за свою судьбу, могъ, слѣдовательно, имѣть достаточныя основанія для своихъ опасеній.

Не лишено опредѣленнаго историческаго содержанія и сообщеніе Библии о негодованіи фараона на Авраама за то, что послѣдній выдалъ свою жену за сестру. Хотя нравственность египтянъ и была не особенно высока ³⁸⁾, однако, какъ видно изъ „Книги мертвыхъ“, прелюбодѣянiе съ замужней женщиной считалось тяжкимъ грѣхомъ ³⁹⁾. Пусть даже фараоны не связывали свои рѣшенія сознаниемъ грѣховности подобныхъ актовъ, но, очевидно, вразумленіе Божіе „тяжкими ударами“ ⁴⁰⁾ заставило современнаго Аврааму фараона обратить особое вниманіе на его, хотя бы невольный, грѣхъ.

Общепринятое названіе властелина Египта современнаго Аврааму „фараономъ“ (египетское:  — per — aa = פֶּהֳרָאִים), безъ опредѣленнаго имени, характерное вообще для Пятокнижія Моисеева, является также показателемъ того, что мы имѣемъ въ дан-

³⁶⁾ F. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie. 6-e edit. Paris. 1896. T. I, p. 455—456.

³⁷⁾ Heyes, op. cit., S. 20. cp. Wiedemann, Herodots zweites Buch. Leipzig 1890, S. 270.

³⁸⁾ Wiedemann, Herod., op. cit., s. 269.

³⁹⁾ Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter. 1842. Kap. 125. cp. Heyes, op. cit., s. 19.

⁴⁰⁾ Иосифъ Флавій замѣчаетъ, что Богъ наслалъ на фараона болѣзнь и разстройство въ дѣлахъ. Flavii Josephi Opera, ed. Niese Berolini. MDCCCLXXXVII, Vol. I. Antiqu. I, 8.

номъ случаѣ дѣло съ подлинною исторіею, такъ какъ въ древнихъ литературныхъ памятникахъ властелинъ Египта часто называется просто фараономъ ⁴¹⁾.

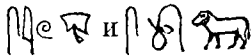
Долгое время наиболѣе спорнымъ пунктомъ исторіи путешествія Авраама въ Египетъ считался вопросъ о дарахъ фараона Аврааму. „И Аврааму хорошо было ради ея (Сарры); и былъ у него мелкій и крупный скоть и ослы, и рабы и рабыни, и лошаки и верблюды“ (Быт. 12¹⁶).

Одинъ экзегетъ первой половины XIX-го столѣтія ⁴²⁾ довольно самоувѣренно заявилъ, что „Бытописатель назвалъ животныхъ своей страны, которыхъ Авраамъ не могъ получить въ подарокъ въ Египтѣ“. Въ частности, онъ утверждаетъ, что въ 16 ст. 12 гл. кн. Бытія не говорится о лошади, а между тѣмъ, лошади, по нему, водились во множествѣ въ долину Нила. А овцы и верблюды, какъ дары Аврааму, напротивъ, были весьма рѣдки въ Египтѣ ⁴³⁾. Не терпѣли, будто бы, египтяне и ослось изъ за ихъ окраски ⁴³⁾.

Но уже первый авторитетный египтологъ Ebers показаль всю „неосновательность“ общихъ критическихъ приѣмовъ этого экзегета ⁴⁴⁾, такъ какъ всѣ утвержденія послѣдняго оказались беспочвенными предположеніями, въ корнѣ исправляемыми серьезными данными египтологіи.

Такимъ образомъ, точная наука—за Библию, а не противъ нея.

И дѣйствительно, намъ хорошо извѣстно теперь, что мелкій скоть (¹⁸³ т. е. овцы и козы) былъ въ изобиліи въ Египтѣ.

Овцы (егип. —sua или, какъ читаютъ нѣкоторые, sau) уже встрѣчаются на памятникахъ древней имперіи. Изображенія овецъ на египетскихъ памятникахъ воспроизведены Lepsius'омъ ⁴⁵⁾. Извѣстно также, что въ Египтѣ

⁴¹⁾ Д. Н. Введенскій, Патриархъ Иосифъ, *op cit.*, стр. 295—296.

⁴²⁾ Bohlen, Die Genesis histor.—krit. erläutert. Königsberg. 1835.

⁴³⁾ Ibid. S. 163—164.

⁴⁴⁾ G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's. B. I. Leipzig. 1868. S. 265 ff.

⁴⁵⁾ Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Könige von Preussen Fr. Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842—1845 ausgefuerten wissenschaftlichen Expedition auf Bef. Seiner Majest. Berlin. 1849—1859. II, 3, Bl. 9.

былъ чтимый богъ Хнумъ, который всегда изображался съ головой барана. Въ текстахъ пирамидъ упоминается о разныхъ породахъ овецъ ⁴⁶⁾. Среди овецъ была извѣстная въ древности и особая порода овецъ съ жировыми наростами на задней части ⁴⁷⁾.

Козы также были извѣстны въ Египтѣ съ глубокой древности ⁴⁸⁾. Геродотъ упоминаетъ даже о принесеніи египтянами въ жертву козь ⁴⁹⁾.

Былъ въ изобилии въ Египтѣ и крупный рогатый скотъ ⁵⁰⁾.

Въ многочисленныхъ памятникахъ пирамидъ и Бенхасанскихъ гробницъ имѣются изображенія стадъ ословъ ⁵¹⁾, которые были извѣстны также въ Египтѣ еще во времена древней имперіи ⁵²⁾. Богатые египтяне имѣли иногда по нѣскольку сотъ ихъ. Такимъ образомъ, осель, досель часто встрѣчающійся въ Каирѣ и Александріи, былъ извѣстенъ въ Египтѣ, какъ выносливое животное, и во дни Авраама. И современные насельники Египта, считающіе, вопреки европейцамъ, сравненіе съ осломъ ⁵³⁾ за комплиментъ, очевидно, восприняли отъ древнихъ обитателей Нильской долины симпатію къ этому выносливому животному.

Наиболѣе спорнымъ является вопросъ о верблюдахъ, которые упоминаются въ 12 гл. кн. Бытія въ числѣ подарковъ фараона Аврааму.

Мы должны признать, что часто встрѣчающійся въ наши дни въ Египтѣ верблюдъ нигдѣ не изображается на памятникахъ Египта. Но для разрѣшенія вопроса о существованіи верблюдовъ во дни Авраама имѣетъ немаловажное значеніе слѣдующее обстоятельство. Извѣстно, что верблюды были въ Египтѣ во времена Птолмеевъ. Верблюды, запряженные въ повозки, были на большомъ праздникѣ, данномъ Птолмеемъ Флпладель-

⁴⁶⁾ Ebers, Aegypten... op. cit., S. 266.

⁴⁷⁾ Heyes, op. cit., s. 26.


⁴⁸⁾ Ibid

⁴⁹⁾ 2-я кн. гл. XLII. Wiedemann, S. 196.

⁵⁰⁾ Д. И. Введенскій, Патриархъ Іосифъ, op. cit., стр. 192.

⁵¹⁾ Ebers, Aegypten..., op. cit., S. 266.

⁵²⁾ Vigouroux, La Bible..., op. cit., p. 465. Иероглифическое названіе его

 aa.

⁵³⁾ Ebers, Aegypten..., op. cit., S. 267.

фомъ ⁵⁴⁾. Однако, и отъ этого времени не сохранилось ни одного памятника, на которомъ было бы изображеніе верблюда. Далѣе, во время воинскихъ походовъ и битвъ съ непріятелями и въ частности съ бедуинами Синайскаго полуострова египтяне могли видѣть, несомнѣнно, это животное. Но и на картинахъ, воспроизводящихъ сцены сраженій египтянъ, мы не видимъ верблюда. Очевидно, было какое то особое побужденіе и, какъ полагаетъ египтологъ Heyes ⁵⁵⁾, религіозное, по которому египетскіе художники и скульпторы не рѣшилась увѣковѣчивать на памятникахъ верблюда ⁵⁶⁾. Такимъ образомъ, очень внушительное по величинѣ вьючное животное—верблюдъ, надо полагать, было хорошо извѣстно древнему Египту, но только оно не изображалось на памятникахъ—такъ же, какъ не изображались на нихъ, напримѣръ, и куры, разводившіяся египтянами всѣхъ временъ, но нигдѣ не встрѣчающіяся на памятникахъ ⁵⁷⁾.

Итакъ, отсутствіе изображенія верблюда на памятникахъ Египта не говоритъ противъ того, что онъ могъ быть въ Египтѣ во дни Авраама. И еслибы мы нашли какія либо положительныя доказательства, — которыхъ, надо замѣтить, нѣтъ въ наличности,—что верблюдъ не былъ излюбленнымъ животнымъ египтянъ и не разводился ими, то фараонъ, мѣнявшійся дарами съ иностранными царями и палестинскими князьями, могъ получить верблюдовъ въ даръ и, въ свою очередь, наградить ими иностраннаго гостя, которому предлежалъ далекій путь въ Ханаанъ и которому верблюдъ былъ знакомъ и полезенъ.

Мы не рѣшаемся дѣлать положительныхъ выводовъ на основаніи прочитаннаго египтологами слова



⁵⁴⁾ Vigouroux, La Bible..., op. cit., p. 468.

⁵⁵⁾ Heyes, op. cit., S. 29.

⁵⁶⁾ Военныя сцены на ассирійскихъ памятникахъ сохранили намъ изображенія верблюдовъ, на которыхъ выступали на битву арабы. Ibid.

⁵⁷⁾ Vigouroux, La Bible., op. cit., p. 467. Извѣстно, что въ Египтѣ богу Анубису приносили въ жертву пѣтуха. Очень рѣдки также изображенія на памятникахъ Египта свиней, хотя извѣсто, что онѣ охотно разводились обителями Нильской долины. Heyes, op. cit., s. 30.

⁵⁸⁾ Heyes, op. cit., S. 27.

—*kaṁāaair*⁵⁸⁾, чптаемаго египтологомъ Ebers'омъ⁵⁹⁾, какъ „*kaṁaal*“, что въ свою очередь созвучно еврейскому לַמֶּלֶךְ — верблюдъ. Точное значеніе этого слова до сихъ поръ еще не установлено. Къ тому же, если бы мы и признали указанный іероглифъ—эквивалентомъ къ евр. „לַמֶּלֶךְ“, то изъ одного этого упоминанія о верблюдѣ мы не могли бы сдѣлать серьезныхъ выводовъ. Но мы не можемъ не отмѣтить того обстоятельства, что въ Египтѣ были найдены кости „старѣйшаго представителя верблюда—*camelis sivalensis*“⁶⁰⁾. Всѣ эти соображенія даютъ полное право признать, вмѣстѣ съ авторитетными библеистами и египтологами⁶¹⁾, что верблюды издавна были въ Египтѣ. Были они и во дни Авраама.

И если вышеупомянутый нами экзегетъ (Bohlen) нашель „пробѣль“ въ перечисленіи подарковъ фараона Аврааму, среди которыхъ не упоминается о лошади, то этотъ-то мнимый „пробѣль“ и является однимъ изъ многихъ показателей подлинности и первоначальности Моисеева бытописанія и въ частности исторіи путешествія Авраама въ Египеть. Египтологи установили, что лошади стали разводиться въ Нильской долинѣ со времени гиксосовъ, владычествовавшихъ въ теченіи нѣсколькихъ столѣтій надъ Египтомъ⁶²⁾.

Бытописатель зналь, несомнѣнно, что лошади были въ Египтѣ во времена Иосифа и онъ упоминаеть о легкихъ кованныхъ колесницахъ времени сына Израиля⁶³⁾, но онъ хорошо зналь также и то, что ихъ не было во дни Авраама—до времени гиксосовъ, почему лошади и не упомянуты у него въ числѣ даровъ Аврааму.

Въ этомъ пунктѣ дается, такимъ образомъ, поразительное подтвержденіе точности Моисеева бытописанія.

Здѣсь правда исторіи отражаетъ неправду представителей раціоналистической критики.

Здѣсь же, при свѣтѣ данныхъ египтологин, дѣлается определенное указаніе на то, что при установкѣ общей исто-

⁵⁸⁾ Ebers, *Aegypten*, op. cit. S. 267.

⁶⁰⁾ Heyes, op. cit. S. 29. Тотъ же Heyes приводитъ на справку сообщеніе Н. Petrie, что имъ найдена въ Абидосѣ голова верблюда. *Ibid* S. 28.

⁶¹⁾ Vigouroux, Ebers, Heyes, Wiedemann, Müller и др.

⁶²⁾ Heyes, op. cit. S. 30—31. Vigouroux. *La Bible*, op. cit., p. 469sqq.

⁶⁴⁾ Д. И. Введенскій. Патриархъ Иосифъ. Op. cit. стр. 315—316.

рической перспективы для времени Авраама библеистъ можетъ не безъ основанія утверждать, что Авраамъ пережилъ тяжелыя невзгоды именно въ историческомъ Египтѣ, и пережилъ ихъ здѣсь еще до времени господства въ немъ гиксосовъ.

Д. Введенскій.

Преосвященный Іоаннъ, Епископъ Смоленскій.

Краткія біографическія свѣдѣнія и характеристика личности преосвященнаго Іоанна.—Обзоръ его проповѣдническихъ трудовъ жизненно-практическаго направленія.

Преосвященный Іоаннъ родился въ Москвѣ, здѣсь получилъ низшее и среднее образованіе; въ Московскоіи духовной академіи онъ закончилъ свое богословское образованіе и въ ней же положилъ начало своего плодотворнаго служенія на пользу Церкви и духовному просвѣщенію. Ко дню столѣтняго юбилея академіи благовременно вспомнить этого высокоталантливаго и многосторонняго церковнаго дѣятеля, проявившаго свои таланты въ разныхъ областяхъ богословскаго знанія и, въ частности, выдающагося церковнаго оратора.

Составитель предлагаемаго очерка намѣренъ дать краткія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности преосвященнаго Іоанна,—преимущественно останавливаясь на тѣхъ фактахъ, которые имѣютъ значеніе для характеристики этой оригинальной и загадочной личности. При обзорѣ проповѣднической дѣятельности Іоанна, будетъ обращено вниманіе только на содержаніе и характеръ его проповѣдей жизненно-практическаго направленія, котораго онъ былъ первымъ и лучшимъ представителемъ.

I.

Преосвященный Іоаннъ (Соколовъ), епископъ Смоленскій, былъ сыномъ священника Московскоіи Вознесенскоіи церкви

(въ бывшемъ Варсонофьевскомъ монастырѣ); родился 5 Юля 1818 года, при крещеніи нареченъ Владиміромъ. Обучался въ Москвѣ же—въ Высокопетровскомъ духовномъ училищѣ и въ Московской духовной семинаріи; по окончаніи семинарскаго курса ученія въ 1838 году, былъ отправленъ на казенный счетъ въ Московскую духовную академію. Въ 1842 г. окончилъ курсъ академіи подъ № 2 и удостоенъ степени магистра, въ каковой утвержденъ Св. Синодомъ въ Декабрѣ 1843 г. Его сочиненіе на ученую степень, подъ заглавіемъ: „Стоглавный соборъ“, чрезъ восемнадцать лѣтъ послѣ написанія было напечатано въ Православномъ Собесѣдникѣ ¹⁾.— Въ годъ окончанія академическаго курса, 29 Августа 1842 года, по предложенію митрополита Филарета, Владиміръ Сергѣевичъ Соколовъ постриженъ въ монашество, съ нареченіемъ ему имени Іоаннъ ²⁾; на слѣдующій день послѣ постриженія онъ рукоположенъ во іеродіакона, а 5 Сентября во іеромонаха. Академической конференціей ^{21/22} Сентября 1842 г. назначенъ на должность бакалавра по кафедрѣ нравственнаго и пастырскаго богословія, въ Сентябрѣ 1844 г. перемѣщенъ на кафедру Священнаго Писанія. По желанію графа Протасова, тогдашняго синодальнаго оберъ-прокурора, въ концѣ того же 1844 г. изъ академіи, находящейся, по церковно-богослужебному выраженію, „въ веси“, былъ переведенъ въ столичную академію, въ которой Протасовъ хо-

¹⁾ 1860 г. ч. 2 и 3.

²⁾ Савва, архіеп. Тверской, со словъ ректора Московской духовной академіи, протоіерея Сергія Константиновича Смирнова, заноситъ въ свои „автобіографическія записки“ слѣдующія строки, касающіяся рѣшенія Іоанна принять монашество: „онъ былъ совоспитанникомъ С. К.—ча по академіи. Предъ окончаніемъ курса, въ маѣ 1842 г. во время прогулки съ нимъ въ рощѣ за Сергіевскимъ посадомъ, Іоаннъ поразилъ его неожиданнымъ объявленіемъ мысли о принятіи монашества. При этомъ объявленіи, что, при постриженіи въ монашество, онъ имѣетъ цѣлю исправленіе ошибокъ въ управленіи Русскою церковію со стороны Синода и парализованіе самовластия Оберъ-Прокурора Графа Протасова. Таковы были замыслы гордаго, молодого студента—будущаго монаха! Но этимъ замысламъ не суждено было осуществиться“. См. т. VI „Записокъ“. Сергіевъ Посадъ. 1906. Стр. 487 и 485; см. А. Родоссаго „Біографическій Словарь студентовъ первыхъ XXVIII-ми курсовъ С.-Петербургской Духовной Академіи. С.-Петербургъ. 1907. Стр. XVII—XVIII.—С. К. Смирновъ былъ однимъ (двухлѣтнимъ) курсомъ моложе Владиміра (въ иночествѣ—Іоанна) Соколова.

тѣль собрать возможно больше талантливыхъ представителей ученаго монашества. Въ Петербургѣ Іоаннъ занялъ кафедру каноническаго права. Здѣсь 8 Сентября 1848 г. былъ возведенъ въ санъ архимандрита; 8 Января 1851 г. утверждень въ должности инспектора академіи; въ Сентябрѣ того же года „за усердное и тщательное преподаваніе церковнаго законовѣдѣнія онъ былъ возведенъ въ званіе экстраординарнаго профессора“ ¹⁾, а чрезъ годъ съ небольшимъ удостоень званія ординарнаго профессора. 8 Октября 1853 года архимандритъ Іоаннъ за сочиненіе „Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія“ возведенъ въ степень доктора, въ то время считавшуюся большею рѣдкостью, чѣмъ теперь. Въ началѣ 1855 г. Іоаннъ перемѣщенъ на должность ректора С.-Петербургской семинаріи; 17 Марта 1857 г. назначень ректоромъ и ординарнымъ профессоромъ по кафедрѣ догматическаго богословія въ Казанскую духовную академію; отъ профессорской должности, по болѣзни, отказался въ 1859 году. По истеченіи семи лѣтъ службы въ Казани, 31 Марта 1864 г., Іоаннъ былъ перемѣщенъ на должность ректора и профессора въ Петербургскую духовную академію; въ началѣ слѣдующаго года возведенъ въ санъ епископа, съ оставленіемъ въ должности ректора. 9 Ноября 1866 г. Іоаннъ, епископъ Выборгскій, назначень на самостоятельную Смоленскую кафедру, гдѣ и оставался до смерти, послѣдовавшей внезапно 17 Марта 1869 года ²⁾.

Внѣшняя исторія жизни и дѣятельности Іоанна такъ же разнообразна, какъ всѣхъ вообще ученыхъ монаховъ и прежняго времени и нашего. Помимо прѣмыхъ своихъ обязанностей по духовно-учебной службѣ, Іоаннъ совмѣстно проходилъ еще нѣсколько служеній и, кромѣ того, выполнялъ различныя временныя порученія начальства. Такъ, исполняя обязанности бакалавра въ нашей академіи, онъ состоялъ, — впрочемъ, самое короткое время, помощникомъ бібліотекаря. Въ Петербургской духовной академіи онъ совмѣщаль съ должностію бакалавра и должность помощника инспектора;

¹⁾ ЧО.Д.П. 1887, 1/1, стр. 171.

²⁾ См. общирную статью *Н. Романскаго* (нынѣ — московскаго священника) въ ЧО.Д.П. 1887 г.: „Пресвященный Іоаннъ, епископъ Смоленскій. Его жизнь и проповѣдническіе труды“.

въ продолженіе восьми съ половиною лѣтъ состоялъ членомъ С.-Петербургскаго духовно-цензурнаго комитета. Въ бытность ректоромъ семинаріи, архимандритъ Іоаннъ состоялъ членомъ духовной консисторіи и помощникомъ главнаго наблюдателя за преподаваніемъ Закона Божія логики и психологіи въ университетѣ и другихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ столицы. Въ Казани съ академической ректорю Іоаннъ совмѣщаль тѣ же обязанности, что и въ Петербургѣ съ ректорю семинарскою,—съ тою разницею, что въ Казани онъ былъ наблюдателемъ (а не помощникомъ) за преподаваніемъ поименованныхъ предметовъ въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ состоялъ редакторомъ „Православнаго Собесѣдника“. Послѣ перемѣщенія въ Петербургъ, опредѣленъ былъ главнымъ наблюдателемъ за преподаваніемъ Закона Божія во всѣхъ учебныхъ заведеніяхъ столицы и ея окрестностей ¹⁾.—Частныя порученія, дававшіяся Іоанну начальствомъ, были до крайности разнообразны.

Что касается профессорской дѣятельности Іоанна, то есть полное основаніе утверждать, что онъ былъ талантливымъ и усерднымъ профессоромъ. „Онъ является однимъ изъ наиболѣе знаменитыхъ представителей прежней діалектической школы богословія,—большею частію сухо отвлеченной, не чуждой схоластичности и не признававшей историко-литературной постановки науки; но въ лекціяхъ преосв. Іоанна эта школа представила, можно сказать, все, что у нея было наиболѣе живого, увлекательнаго и плодотворнаго“ ²⁾. Онъ занималь послѣдовательно три кафедръ: нравственнаго богословія, каноническаго права и догматическаго богословія ³⁾.

¹⁾ Въ I ч. Христ. Чтенія за 1866 г. помѣщена принадлежащая Іоанну статья: „О преподаваніи богословія въ нашихъ университетахъ“ (стр. 141—191); это оставленный имъ памятникъ „официальнаго наблюденія за преподаваніемъ Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ“ (Правосл. Богосл. Энциклопедія, т. VII, кол. 154).

²⁾ См. „Богословскія академическія чтенія“ преосвященнаго Іоанна Епископа Смоленскаго. 2-е изд. С.-Петербургъ. 1906. Стр. IV (изъ предисловія къ первому изданію).

³⁾ Іоаннъ самое короткое время (предъ перемѣщеніемъ изъ Московской академіи въ Петербургскую) занималь кафедру Священнаго Писанія; и однако, отъ него имѣемъ одиннадцать статей, представляющихъ „опытъ изъясненія ветхозавѣтныхъ книгъ Священнаго Писанія“ (напечатаны въ

Первую кафедру онъ занималъ только въ теченіе двухъ лѣтъ: это было начало его профессорской дѣятельности въ нашей академіи. Съ переходомъ въ Петербургъ, съ конца 1844 до начала 1855 года, въ теченіе десяти лѣтъ, онъ занималъ кафедру каноническаго права. Каковы были лекціи по нравственному богословію начинающаго академическаго преподавателя, свѣдѣній ясныхъ и опредѣленныхъ не имѣемъ¹⁾; да и пребываніе его на этой кафедрѣ было слишкомъ кратковременно; можно, однако, предполагать, что таланты молодого лектора обнаружались уже въ это время,—если на него обратилъ вниманіе оберъ-прокуроръ Синода, которому для столичной академіи нужны были не просто ученые монахи, а талантливые ученые монахи. Десятилѣтнее же служеніе наукъ каноническаго права въ Петербургской академіи привлекло и вниманіе студентовъ и выраженіе благосклонности начальства къ Іоанну, своими трудами оставившему въ этой наукѣ замѣтный слѣдъ. Догматическое богословіе составляло предметъ его занятій съ 1855 г. до назначенія его на Смоленскую кафедру въ 1866 году,—съ значительнымъ, впрочемъ, перерывомъ. Догматика въ семинарской постановкѣ, конечно, не соответствовала степени учености и талантливости Іоанна; а о преподаваніи Іоанномъ догматическаго богословія въ Петербургской академіи мы имѣемъ отзывъ слушателя его лекцій, впоследствии профессора академіи Николая Павловича Рождественскаго, гдѣ говорится, между прочимъ, слѣдующее: „при силѣ и глубинѣ мысли, при своеобразности и оригинальности самаго языка, лекціи преосвященнаго въ такой степени носили отпечатокъ личнаго неподражаемаго таланта автора, что всякая попытка къ бук-

Православномъ Собесѣдникѣ 1861 г.). Это—записки на кн. Исходъ, представляющія подражаніе извѣстнымъ „Запискамъ“ м. Филарета на кн. Бытія (ЧОДД 1887, 1/1, стр. 192, пр. 13).

¹⁾ Вторую, большую часть „Богословскихъ академическихъ чтеній“ Іоанна составляютъ чтенія по „Дѣятельному Богословію“ (или нравственному). Эти чтенія печатаны по собственнымъ запискамъ автора, подареннымъ имъ одной изъ его казанскихъ знакомыхъ. См. предисл. къ первому изданію „Богосл. академ. чтеній“. Сообщеніе объ изданіи лекцій преосв. Іоанна по догматическому и нравственному богословію, съ обзоромъ содержанія ихъ, принадлежащее *А. Катанскому*, см. въ Приб. къ Церк. Вѣдом. 1907 г., № 33, стр. 1403—1408.

вально-точной передачѣ ихъ на экзаменѣ или при репетиціяхъ была бы безуспѣшна. Изъ этихъ лекцій слушатели выносили много мыслевозбуждающихъ идей, оригинальныхъ взглядовъ, но могли воспроизвести все это не иначе, какъ путемъ самодѣятельной переработки слышаннаго... По скромности, присущей всѣмъ великимъ дарованіямъ, преосвященный вѣроятно лично не сознавалъ всего значенія, какое могли бы имѣть его богословскія лекціи для русской богословской науки, еслибъ онѣ были записаны, тщательно обработаны имъ и явились въ полномъ составѣ. Это былъ бы драгоценный памятникъ, который составилъ бы украшеніе русской богословской науки... Оригинальный, какъ всегда, въ постановкѣ предмета, преосвященный высказывалъ не менѣе самобытной оригинальности и въ его раскрытіи... Избѣгая повторенія обычныхъ, ходячихъ и общезвѣстныхъ рѣшеній того или другого вопроса, онъ всегда старался подойти къ данному вопросу новымъ путемъ и освѣтить главнымъ образомъ тѣ стороны въ немъ, которыя представляютъ наибольшее количество трудныхъ пунктовъ для уясненія... Лекція всегда облекалась у него въ своеобразноизящную форму и всегда содержала нѣсколько оригинальныхъ мыслей, которыя вызывали слушателей на размышленія и оставляли глубокое впечатлѣніе. Отличительною чертою его лекцій было соединеніе въ нихъ тонкаго и глубокаго философскаго анализа съ нѣкоторымъ оттѣнкомъ мистицизма, самой впрочемъ чистой, высокой и благородной пробы¹⁾. Вполнѣ естественно предполагать, что преосв. Іоаннъ изъ тѣхъ наукъ, кафедры которыхъ онъ послѣдовательно занималъ, каноническому праву посвятилъ большую часть своихъ силъ и своего вниманія. Въ печати имѣется трудовъ преосв. Іоанна всего болѣе относящихся къ области каноническаго права; а здѣсь „первое мѣсто, по объему и достоинству...“, занимаетъ „Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія“, изданный въ Петербургѣ въ 1851 году²⁾.

¹⁾ Христ. Чт. 1876 г., Ч. I, стр. 543 и 551 — 552; *Романскій*, стр. 187—190.

²⁾ *Романскій*, стр. 190; см. также сочиненіе *Павла Прокошева*: „Каноническіе труды Іоанна, Епископа Смоленскаго“. Казань. 1895. Стр. 3—6 и 386—388.

II.

Приступая къ характеристикѣ личности преосвященнаго Іоанна, приходится встрѣтиться съ довольно значительными затрудненіями. Прежде всего, матеріалы, которые могли бы быть использованы для этой цѣли, очень недостаточны¹⁾. Кромѣ того, лица, касавшіяся жизни и личности Іоанна, даютъ о немъ слишкомъ разнорѣчивые иногда отзывы и неполнѣ свободны отъ подозрѣнія въ пристрастности своихъ сужденій. Но и помимо этого, личность Іоанна столь оригинальна и даже эксцентрична, что цѣльное и соответствующее дѣйствительности изображеніе ея представляетъ задачу сложную и чрезвычайно трудную.

Характеристику личности преосв. Іоанна начнемъ съ его внѣшности. По описанію проф. Знаменскаго, „наружность его (при первомъ появленіи въ Казанской академіи) всѣмъ показалаь грозной и внушительной. Онъ былъ очень небольшого роста, но... своей манерой держаться гордо, презрительно и крайне серьезно придавалъ себѣ даже нѣкоторое величіе. Лицо его было не красиво, не правильно, съ глубокими складками на щекахъ и нѣсколько искривленными губами...; но высокій, хорошо развитый лобъ, сильный, часто уничтожающій и всегда пронизательный взглядъ большихъ глазъ, замѣчательно мѣнявшихъ свой цвѣтъ, казавшихся то совершенно безцвѣтными и мертвенными, то совсѣмъ темными, и умное выраженіе придавали этому лицу невольно обращающую на себя вниманіе оригинальность, даже своего

¹⁾ Большое значеніе для характеристикѣ личности, насъ интересующей, имѣютъ опубликованныя въ Христіанскомъ Читеніи 1907 г. „Письма преосв. Іоанна епископа Смоленскаго къ своему другу архимандриту Фотію“: эти письма относятся къ 1851—1857 годамъ, т. е. ко времени его инспектуры въ Петербургской академіи, ректуры въ Петербургской семинаріи и къ началу ректуры въ Казанской академіи. Мы должны быть благодарны архимандриту Фотію, который не послушалъ своего осторожнаго друга и не уничтожилъ эти письма, о чемъ въ нѣкоторыхъ онъ настоятельно просилъ своего корреспондента (Христ. Чит. 1907 г., ч. I, стр. 118, 123, 126). Въ томъ же журналѣ за тотъ же годъ, въ статьѣ *А. Н. Котовича*: „Характеристика членовъ С.-Петербургскаго духовно-цензурнаго комитета эпохи Николая I“, очерчена дѣятельность Іоанна въ качествѣ цензора (I. 338—343).

рода красоту“¹⁾. Итакъ, Іоаннъ былъ некрасивъ лицомъ и невысокъ ростомъ и все же имѣлъ наружность внушительную²⁾. Такія натуры, какова Іоаннова, не очень склонны сокрушаться о недостаткѣ внѣшней привлекательности; но своимъ малымъ ростомъ Іоаннъ былъ, повидимому, очень недоволенъ: съ его внушительною въ прочихъ отношеніяхъ внѣшностью болѣе гармонировалъ бы высокій ростъ; поэтому то онъ старался посредствомъ искусства мастера прибавить *возрасту своему* если не *лакоть одинъ*, то хоть одинъ-другой вершокъ. Эта цѣль достигалась, по словамъ проф. Знаменскаго, „съ помощью большихъ внутреннихъ и внѣшнихъ каблуковъ“, отчего онъ казался значительно выше своего дѣйствительнаго роста.³⁾ Описанная внѣшность Іоанна, вполнѣ вѣроятно, оказывала свое вліяніе на манеры и внѣшнее поведеніе его; и въ то же время столь рѣзко и характерно выражала внутреннюю сущность его сильной, сложной и неуравновѣшенной натуры, что была поводомъ къ противоположнымъ о немъ сужденіямъ и отзывамъ у разныхъ лицъ. Романскій дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „видно, что наружность его носила на себѣ всѣ признаки сильнаго характера и ясныя слѣды его постоянной борьбы съ обстоятельствами и болѣзнями. Такія фізіономіи—стоитъ увидѣть разъ,

¹⁾ Исторія Казанской Духовной Академіи за первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1842—1870 годы). Вып. I. Казань. 1891 г. Стр. 138—139; ср. *Романскаго*, стр. 506.—Изъ этого описанія наружности Іоанна можно заключать, что, если онъ и могъ походить на „тщедушнаго литовскаго еврея“ (*Н. Аристовъ* въ *Историч. Вѣстникѣ* 1880 г., стр. 786), то лишь на такого, невзначая сама по себѣ внѣшность котораго отмѣчена печатью внутренней, духовной красоты и силы.

²⁾ Проф. Знаменскій ставитъ его рядомъ съ архим. Иннокентіемъ (Новгородовымъ), преемникомъ его по ректорѣ, и находитъ между ними оригинальный контрастъ: „на сколько слабая и болѣзненная фигура Іоанна была грозна и внушительна, вся проникнутая выраженіемъ властной силы воли и силы крѣпкаго, нѣсколько презрительнаго и озлобленнаго ума, на столько рослая, здоровая фигура архим. Иннокентія, съ длинною полусѣдой бородою, съ крутымъ упрямымъ лбомъ и прячущимися въ глубинахъ впадинахъ, маленькими сѣрыми глазами, представлялась какою-то мелкой, подозрительной и темной, и возбуждала представленіе не столько объ умѣ и силѣ воли, сколько о практической житейской сметкѣ и упрямствѣ“ (стр. 216—217).

³⁾ Стр. 139; см. „записку“ *преосв. Никанора* объ ученомъ монашествѣ въ Русск. Обзорѣнн 1896 г., т. 38, стр. 20.

чтобы онъ не забылись никогда; такія лица могутъ попеременно и у разныхъ людей дѣлаться предметомъ злословія, ужоризны, зависти, уваженія, восторга, но никогда—равнодушія“. ¹⁾

Преосвященный не обладалъ хорошимъ здоровьемъ, о чемъ еогласно свидѣлствуютъ его біографы и чѣмъ можно объяснить нѣкоторые факты его жизни. Къ латинской кухнѣ ему приходилось, очевидно, обращаться довольно часто, и для надобввшихъ лекарствъ онъ въ одномъ изъ своихъ писемъ подбираетъ очень нелестное сравненіе: 30 Апрѣля 1855 г. онъ пишетъ: „ужь мнѣ эти людскія мнѣнія! Глупѣе и гажетѣхъ скверныхъ капель, которыми наполняла меня медицина во время моей болѣзни“. ²⁾ Въ 1857 году, уже изъ Казани, онъ пишетъ, между прочимъ: „одно плохо—здоровье. Климатъ здѣсь глупѣйшій... Опять микстура, да капли, да пилюли“. ³⁾ А черезъ два года онъ отказывается отъ должности профессора, по слабости здоровья, и остается только ректоромъ академіи ⁴⁾.

Вполнѣ естественно, что человѣкъ, подверженный хроническому недугу или вообще отличающійся слабымъ здоровьемъ, съ трудомъ сохраняетъ наружное спокойствіе и уравновѣшенность; а у преосв. Іоанна, какъ природы сильной, несоотвѣтствіе внутренней силы и физическаго здоровья особенно часто и замѣтно выражалось въ нетерпѣнн и раздражительности; отсюда и необыкновенная рѣзкость въ обращеніи съ подчиненными и сослуживцами. Но кромѣ того, онъ былъ гордъ и нерѣдко презрительно относился даже къ такимъ лицамъ, предъ которыми другіе, въ его положеніи, обыкновенно заискиваютъ. Его манера держаться не могла вообще располагать къ нему и внушать симпатію. Проф. Знаменскій такъ описываетъ его манеры: „обычная поза его была горделивая, движенія нетерпѣливы и порывисты; голосъ не громкій, но ясный, твердый и повелительный; рѣчь докторальная, довольно медленная и внушительная, безъ запинокъ, поправокъ и присловіи и на одной почти нотѣ, разнообразящаяся только силою и подчеркиваньемъ словъ.

¹⁾ Стр. 506.

²⁾ Письма (Христ. Чт. 1907 г.), стр. 120—121.

³⁾ Стр. 124—125.

⁴⁾ *Романскій*, стр. 180.

Въ разговорѣ онъ становился къ собесѣднику бокомъ, под-
нявъ голову и опустивъ глаза внизъ, только изрѣдка бросая
на него боковые пытливые взгляды и озадачивая быстрыми,
отрывистыми вопросами и замѣчаніями“. 1) Вслѣдствіе раз-
дражительности и сознанія своего превосходства надъ дру-
гими, Іоаннъ въ своихъ отзывахъ вообще былъ рѣзокъ выше
мѣры. Неправившіяся ему, напр., миссіонерскія отдѣленія
въ Казанской академіи онъ называлъ „курятниками, при-
строенными“ къ ней; подробности въ изученіи „какого ни-
будь глупаго, по его мнѣнію, ислама“ находилъ излиш-
ними. 2) Дурное расположеніе духа, а иногда жесточайшая
хандра были болѣе чѣмъ знакомы Іоанну. Въ одномъ изъ
писемъ къ архим. Фотію, послѣ злого издѣвательства надъ
монахами и особенно надъ настоятелями монастырей, Іоаннъ
высказываетъ намѣреніе пойти самъ настоятельствовать въ
монастырь и въ заключеніе своихъ мечтаній о настоятель-
ствѣ недвусмысленно даетъ знать, что онъ сквозь слезы
смѣется надъ самимъ собою. „Угадайте, пишетъ онъ: что
въ этихъ мечтахъ: фантазія ли, все презирающая, или
хандра неисходная, пожирающая душу. Да, отецъ! При-
ходится утѣшать себя и такими вещами“. 3) По словамъ
проф. Знаменскаго, Іоаннъ, въ бытность ректоромъ Казан-
ской академіи, особенно въ первые годы, то „проявлялъ
кипучую и рѣшительную дѣятельность“, то, „все бро-
саль изъ рукъ и запускалъ... до нельзя, дѣлая это вовсе не
по какой нибудь слабости своихъ силъ;.. а какъ будто изъ
какого-то презрѣнія ко всему и на зло кому-то тамъ выше“. 4)
Во время Казанской же ректуры онъ былъ очень продолжи-
тельное время „въ какомъ-то озлобленно-разочарованномъ
состояніи и бросалъ жестокіе сарказмы на-право и на-лѣво“. 5)
Въ 1856 году, поздравляя Фотія съ новымъ годомъ, Іоаннъ
пишетъ: „съ новымъ годомъ!.. Да можетъ ли быть что-ни-
будь нелѣпнѣе поздравленія съ новымъ годомъ? Вѣдь это
значитъ поздравлять со всѣми тѣми глупостями, неприятно-

1) Стр. 139.

2) *Знаменскій*, стр. 161.

3) Стр. 125.

4) Стр. 157.

5) Стр. 212.

стями, скорбями, бѣдами, смертями, чертями, какихъ прине-
сетъ новый годъ“! ¹⁾ Эту же мысль Іоаннъ проводить один-
надцать лѣтъ спустя въ поученіи на новый (1867) годъ,
сказанномъ въ Смоленскомъ кафедральномъ соборѣ,—конечно,
не въ такихъ выраженіяхъ. ²⁾

Въ отношеніяхъ къ окружающимъ: питомцамъ, сослужив-
цамъ, начальству, частнымъ лицамъ Іоаннъ былъ необыкновенно
оригиналенъ и нерѣдко весьма непослѣдователенъ.—
Отношеніе его къ воспитанникамъ духовно-учебныхъ заве-
деній было не всегда одинаково. Романскій, имѣвшій подъ
руками дѣла С.-Петербургскаго академическаго правленія,
сообщаетъ, что отношенія Іоанна, инспектора академіи, къ
студентамъ были добрыя и гуманныя. Недоразумѣнія, воз-
никавшія между студентами и инспекторомъ, какъ блюсти-
телемъ студенческой нравственности, рѣшались имъ большею
частью семейнымъ образомъ, такъ что во время его четы-
рехлѣтняго инспекторства былъ „только одинъ случай исклю-
ченія студента... и одинъ случай строгаго взыскапія“ (за-
ключеніе на два дня въ карцеръ). ³⁾ Явившійся въ Казань,
въ качествѣ ректора, Іоаннъ производитъ уже другое впечатлѣніе.
„При первомъ своемъ поступленіи въ академію онъ видимо старался
прежде всего задать страху“—пишетъ проф. Знаменскій... Первая
встрѣча его по пріѣздѣ со студентами въ столовой была суровая
и грозная. „Вы кто такой“?—спросилъ онъ одного студента,
подойдя къ первому столу. Студентъ академіи N. N.—„Развѣ
такіе бываютъ студенты академіи? чтобы завтра же всѣ были
острижены, да глаже“. Послѣ того парикмахеръ работалъ цѣлый
день. ⁴⁾ При первомъ же обозрѣніи академіи онъ проявилъ
необыкновенный ригоризмъ, высказавъ, напр., мнѣніе, что форте-
ціано въ академіи—вещь непозволительная. „Заведется форте-
пьяно, потомъ скрипка, а потомъ гитара, а потомъ барабанъ,—и
пошло“—прибавилъ онъ въ поясненіе. ⁵⁾ Съ самаго начала
онъ ввелъ однообразную одежду для студентовъ, съ стро-

¹⁾ Стр. 123.

²⁾ БПР² (Бесѣды, поученія и рѣчи,—изд. 2 е 1876 г.), стр. 15.

³⁾ Стр. 173—174.

⁴⁾ Стр. 139—140.

⁵⁾ Стр. 169.

гимъ росписаніемъ, когда носить домашнюю и когда праздничную пару: 1) въ церкви студенты были разставлены по росту. Но, замѣчаетъ проф. Знаменскій, „гордый человѣкъ очевидно самъ стыдился крѣпко стоять за дисциплину и, не желая сдѣлаться изъ-за нея предметомъ насмѣшекъ или низкаго мнѣнія студентовъ, самъ парализовалъ силу своихъ распоряженій и маскировалъ ихъ выдуманнми предлогами“. 2) Будучи человѣкомъ гордымъ и самовластнымъ, Іоаннъ иногда дѣйствовалъ и какъ политикъ, обращаясь къ достоинству и благородству студентовъ, открыто даже признавая силу студенчества, какъ твердо сплоченной организаціи. 3) Въ исполненіи введенной имъ дисциплины онъ хотѣлъ видѣть, главнымъ образомъ, признаніе его силы и покорность ему. Студенты поняли это и не опускали случая поиграть на слабой струнѣ ректорскаго сердца. 4) На экзаменахъ „почти всѣхъ отвѣчающихъ сбивалъ своей діалектикой и всѣмъ ставилъ очень низкія отмѣтки“. 5) „Въ правилахъ для курсовыхъ экзаменовъ онъ распорядился, чтобы преподаватели въ своихъ спискахъ ставили въ I-й разрядъ не болѣе 4—5 студентовъ“. 6) Эта строгость и требовательность объясняется отчасти тѣмъ, что онъ вообще не жаловалъ Казанскую академію. Это и по отзыву Знаменскаго 7) и по собственному признанію Іоанна, говорившаго послѣ назначенія въ Казань всѣмъ и каждому, что онъ назначеніемъ недоволенъ. 8) Будучи епископомъ Смоленскимъ, онъ съ большою внимательностью относился къ состоянію семинаріи, былъ требователенъ и въ отношеніи преподавателей и учениковъ и довольно строгъ: за несвоевременную явку учениковъ въ семинарію послѣ каникулъ назначаемы были денежные штрафы. Сравнивая нѣкоторыя постановленія преосвящ. Іоанна, касающіяся воспитанниковъ семинаріи, Романскій приходитъ „къ мысли, что онъ особенно уважалъ и любилъ успѣвавшихъ учени-

1) Тамъ же.

2) Стр. 170.

3) Стр. 175.

4) Стр. 172—173.

5) Стр. 158.

6) Стр. 160.

7) Стр. 164.

8) Письма, стр. 125.

ковъ, дѣлалъ имъ снисхожденіе, котораго не видѣли никогда малоуспѣвшіе“. 1)

Въ отношеніи къ подчиненнымъ членамъ корпораціи семинарской, а въ особенности,—въ бытность ректоромъ Казанской академіи, Іоаннъ проявлялъ тѣ же качества своего характера, что и въ отношеніи къ учащемуся юношеству. Будучи ректоромъ семинаріи, онъ очень оригинально представлялъ молодыхъ преподавателей воспитанникамъ, ограничиваясь, напр., лишь слѣдующими словами: „вотъ вамъ новый наставникъ; онъ будетъ вамъ говорить, а вы будете его слушать“. 2) Точно также и въ академіи онъ просто предлагалъ новичку-бакалавру идти на первую лекцію одному, добавляя, что аудиторію можно найти по указанію швейцара. 3) Въ Казани „онъ распоряжался всѣмъ совершенно единовластно... Правленіе при немъ вовсе не собиралось“, а его единоличныя рѣшенія были подчасъ „очень своеобразны и даже произвольны“, что ставило его сослуживцевъ въ большія затрудненія. 4) Требуя отъ другихъ строго формальнаго отношенія къ дѣлу, самъ онъ не стѣснялся никакими формальностями, что и произвело большую путаницу въ дѣлахъ академической экономіи 5). Въ Казанской академіи, чрезъ нѣсколько дней по пріѣздѣ, онъ „объявилъ, чтобы безъ него никто не смѣлъ пальцемъ шевельнуть“. 6) Эту самонадѣянность и самовластіе, однако, не всегда оправдывали послѣдствія. По замѣчанію проф. Знаменскаго, „какое-то несчастіе преслѣдовало всѣ административные порывы архим. Іоанна... Было... что-то схожее между нимъ и властительнымъ патріархомъ (Никономъ), какъ въ манерѣ братья за дѣла во имя однихъ собственныхъ своихъ идей и убѣжденій, безъ всякаго вниманія къ людямъ, которыхъ эти дѣла касались, такъ и въ самой судьбѣ этихъ дѣлъ. Знаменитый великій государь—патріархъ, какъ извѣстно, слишкомъ уже крѣпко натянулъ бразды своего великаго государствованія, такъ что

1) Стр. 404—406.

2) *Заведеевъ*, Исторія Русскаго Проповѣдничества отъ XVII вѣка до настоящаго времени. Тула. 1879. Стр. 237.

3) *Знаменскій*, стр. 165.

4) *Знаменскій*, стр. 146—147.

5) Тамъ же стр. 150, 152 и др.

6) Тамъ же, стр. 146.

онѣ не выдержали и лопнули... Въ великомъ государствѣваніи небольшого академическаго муравейника при Іоаннѣ происходили подобныя же явленія“¹⁾. Нѣкоторые находили, повидимому, сходныя черты въ характерѣ Іоанна и другого властнаго святителя—Филарета, мужа великаго ума и сильной воли. Ставленникъ м. Филарета, пользовавшійся его особю благосклонностью на первыхъ порахъ, Іоаннъ прозванъ былъ даже „Филаретикомъ“²⁾. По Знаменскому, въ поведеніи, Іоанна проглядывало нѣчто, напоминавшее не однихъ только владыкъ и великихъ государей духовнаго чина. Первую рѣчь Іоанна при представленіи академическихъ старшихъ онъ называетъ *тронною*.³⁾

Велико было терпѣніе подчиненныхъ Іоанну членовъ академической корпораціи, но и оно, наконецъ, истошилось. „Въ вакать 1858 г., въ отсутствіе наставниковъ академіи., онъ произвелъ радикальную перетасовку всѣхъ предметовъ преподаванія, никого предварительно не спросясь, ни съ кѣмъ не посовѣтовавшись и положившись во всемъ на силу только одного собственнаго ума“... Мало этого: въ скоромъ же времени имъ „произведена была радикальная перетасовка самихъ преподавателей, при чемъ конечно не требовалось согласія ни отъ одного изъ нихъ“. Проф. философіи былъ переведенъ на церковную исторію, Ильминскій (проф. противомухамеданскаго отдѣленія) переведенъ на математику, канонисту поручено преподавать греческій языкъ, а пасторалисту и гомплету предложено перейти на монгольскіе предметы. Нѣкоторые по этому поводу вышли изъ академіи, а отношенія другихъ къ ректору стали ухудшаться болѣе и болѣе и наконецъ была составлена коллективная жалоба на ректора на имя синодальнаго оберъ-прокурора. Эта жалоба, однако, несразу дошла по адресу, такъ какъ нѣкоторые изъ подписавшихся „испугались такого рѣшительнаго шага и тайно отъ другихъ воротили посланную бумагу“; но въ этомъ же году она попала въ слѣдственную комиссію по дѣлу объ участіи студентовъ академіи въ университетской панихидѣ по крестьянамъ с. Бездны⁴⁾.

¹⁾ *Знаменскій*, стр. 157; ср. *Романскій*, стр. 518.

²⁾ *Знаменскій*, стр. 136.

³⁾ Стр. 140.

⁴⁾ *Знаменскій*, стр. 161—163 и 166—167.

Таковъ былъ Іоаннъ въ качествѣ начальника; обратимся теперь къ нему, какъ къ подчиненному. Много мы видимъ такихъ людей, которые, требуя себѣ почета и уваженія, безпрекословнаго повиновенія отъ подчиненныхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ готовы унижаться и раболѣпствовать всякую минуту предъ своимъ начальствомъ, нерѣдко помимо всякой нужды и внѣ всякихъ предѣловъ приличія. Это было не въ характерѣ Іоанна; онъ обладалъ настолько сильною натурою, что былъ въ состояніи оказывать двухстороннее давленіе—внизъ и вверхъ. Въ Казани, по отзыву проф. Знаменскаго, архим. Іоаннъ держался иногда и въ присутствіи преосвященнаго не съ меньшимъ высокоуміемъ, чѣмъ со студентами и академическими преподавателями ¹⁾ „и даже явно показывалъ къ нему свое неуваженіе, чего не могъ не замѣтить и самъ преосвященный“ (Аѳанасій); кромѣ того, „онъ постоянно отказывался отъ участія въ архіерейскихъ служеніяхъ“. Преосв. Аѳанасій, человѣкъ характера мягкаго, случалось, не могъ скрыть своего раздраженія противъ нежелавшаго ладить съ начальствомъ ректора. На одной бумагѣ этого послѣдняго... „о пожертвованіяхъ, по предложенію губернатора, изъ жалованья ректора и наставниковъ академіи въ пользу только лишь открывшагося тогда высшаго женскаго училища... владыка, еще раньше высказавшійся противъ этихъ жертвованій, написалъ: „сказано, что не нужно; слушать ушами да помнить“ и даже надорвалъ самую бумагу“. Несмотря на это, пожертвованія, однако, посылались въ училище. „Іоаннъ никогда почти не принималъ у себя проѣзжавшихъ чрезъ Казань архіереевъ, отзываясь то болѣзною, то тѣмъ, что его дома нѣтъ“; а, вѣдь, навѣрно, почти каждый изъ этихъ архіереевъ, по своему положенію, могъ оказать то или иное вліяніе на судьбу Іоанна; но онъ не хотѣлъ ни предъ кѣмъ заискивать и не добивался ничьихъ симпатій. Понятно, почему „начальство смотрѣло на него, какъ на непокорнаго слугу, и систематически обходило его наградами и повышеніями.; только чрезъ 23 года своей монашеской службы онъ получилъ самостоятельную епархію“ ²⁾. Неблагодарное отношеніе къ нему начальства, вызывавшееся чаще всего его

¹⁾ *Знаменскій*, стр. 139.

²⁾ *Знаменскій*, стр. 143—145.

собственной чрезмѣрною строптивостью, озлобляло его до крайней степени: по выраженію Знаменскаго, онъ „постоянно выказывалъ какое-то желчное и презрительное раздраженіе противъ разныхъ представителей духовной власти, даже съ немалымъ для себя рискомъ“; онъ съ полною небрежностью отнесся, напр., къ преосвященному Никодиму, ревизовавшему Казанскую академію въ 1860 г. и къ членамъ слѣдственной комиссіи по дѣлу о панихидѣ по Безднинскимъ крестьянамъ; а были побужденія—по крайней мѣрѣ, держаться по отношенію къ нимъ корректно—Іоанну, причастному къ этому дѣлу въ качествѣ ректора академіи ¹⁾.

Въ концѣ концовъ, однако, гордый и непреклонный Іоаннъ, получавшій отъ начальства внушенія, выговоры, выраженія недовольства и оч. рѣдко награды, принужденъ былъ смириться предъ всеильнымъ митрополитомъ Филаретомъ и „написалъ ему покорное письмо“, а этотъ послѣдній „по сему случаю написалъ къ нему слово мира“; и въ скоромъ времени Іоаннъ былъ перемѣщенъ въ Петербургскую академію (указомъ Синода отъ 31 Марта 1864 г.), а менѣе чѣмъ чрезъ годъ (въ Январѣ 1865 г.) посвященъ во епископа ²⁾.

Каково было отношеніе Іоанна къ тѣмъ лицамъ, съ которыми его не связывала непосредственно служебная карьера? Оно было совсѣмъ непохоже на то, что приходится наблюдать вообще въ жизни нашихъ высокопоставленныхъ ученыхъ монаховъ и, особенно, нашихъ преосвященныхъ, вы-

¹⁾ Тамъ же.—Въ этомъ громкомъ и любопытномъ дѣлѣ мы встрѣчаемся съ явленіемъ, знакомымъ намъ по событіямъ недавнихъ лѣтъ,—именно—служеніемъ панихидъ не столько о упокоеніи преставльшихся, сколько ради доставленія безпокойства здравствующимъ; о немъ см. у *Знаменскаго* стр. 194—195 и дал.

²⁾ Въ своей рѣчи при нареченіи Іоаннъ съ сочувствіемъ говоритъ объ истекшемъ со времени преобразования духовныхъ школъ пятидесятилѣтіи, когда „многіе и лучшіе (изъ представителей духовнаго юношества)... съ любовію и радостію слѣшили приносить къ алтарю торжественные обѣты—жизни, всецѣло посвящаемой на служеніе одному Богу и Церкви: когда предъ высокими авторитетами... охотно смирятся молодой умъ... и юная воля... не знала для себя другихъ началъ въ жизни, кромѣ свободной преданности своему званію и терпѣливой покорности волѣ начальственной“ (Христ. Чт. 1865 г., I, стр. 62—63).—Объ отношеніи митрополита Непдора къ дѣлу посвященія Іоанна во епископа см. „Записки“ *архиеп. Саввы*, т. 5, стр. 657—658.

пужденныхъ нерѣдко, безъ сомнѣнія, скрѣпя сердце, быть любезными, внимательными и предупредительными по отношенію къ тѣмъ, кому до нихъ иногда собственно нѣтъ никакого дѣла,—въ ущербъ интересамъ тѣхъ лицъ, которымъ они должны бы посвящать большую часть своего времени и своего вниманія. Іоаннъ къ свѣтскимъ приличіямъ вообще относился съ пренебреженіемъ, чѣмъ оттолкнулъ, напр., отъ себя въ короткое время представителей казанскаго общества, тяготѣвшихъ ранѣе къ академіи. Знаменскій описываетъ, съ какою рѣшительностью Іоаннъ въ первый же годъ отклонилъ всѣ заискиванія лицъ, желавшихъ свести знакомство съ ректоромъ, славившимся своею ученостью. „Настала Пасха, пишетъ онъ, когда всѣ знакомые академическихъ начальниковъ и множество другой, такъ называемой, чистой публики наполняли академическую церковь. Нѣкоторые рассчитывали познакомиться съ умнымъ архим. Іоанномъ тутъ же при христосованіи. Но онъ не допустилъ этого; всталъ на амвонъ съ крестомъ и, поднявъ глаза вверхъ чрезъ головы, не обращалъ вниманія ни на какія любезныя улыбки, съ которыми подходили къ нему разные господа, желая съ нимъ заговорить. Являвшихся къ нему съ пасхальными визитами онъ не велѣлъ принимать. Потомъ онъ завелъ въ академической церкви небывалые прежде порядки: при цѣлованіи креста, Евангелія... и проч., прежде студенты постоянно должны были ждать, когда подойдетъ вся посторонняя публика; по новому распоряженію первыми всегда должны были подходить теперь они, раньше всѣхъ постороннихъ... Въ 1858 г. когда онъ отстранилъ такимъ образомъ предъ студентами отъ причащенія дамъ, направившихся было къ св. чашѣ по обыкновенію первыми, онъ возбудилъ этимъ даже очень серьезный ропоть... Многіе навсегда отказались послѣ этого причащаться въ академической церкви.. Разныя лица нѣсколько разъ пытались завести знакомство съ Іоанномъ хоть на сторонѣ., потому что у себя онъ не принималъ никого; но всѣ эти старанія оставались тщетными“¹⁾. Необходимо имѣть въ виду, что лица, желавшія „свести знакомство съ ректоромъ, славившимся своею ученостью“, часто имѣли оч. смутное представленіе объ этой его учености. „Онъ такой умный,

¹⁾ Стр. 140—141.

говорила, напр., одна приверженная къ церкви и духовнымъ лицамъ особа, такой умной, что сочинилъ новый канонникъ, imaginez—vous! за это его и докторомъ сдѣлали“ ¹⁾. Какое же могло быть отношеніе къ этимъ поклонникамъ учености со стороны ученаго ректора академіи? Были случаи, когда рѣзкость и нелюбезность Іоанна вполне понятны и извинительны. Въ качествѣ анекдота, вполне, впрочемъ, правдоподобнаго, и для доказательства того, что „у насъ извѣстны и такіе епископы, которыхъ никакія жены не могли уловить въ свои сѣти“, Н. С. Лѣсковъ, въ своихъ „Мелочахъ архіерейской жизни“, повѣствуетъ о томъ, какъ нелегко было отдѣлаться отъ двухъ смоленскихъ аристократокъ, пришедшихъ къ Іоанну за благословеніемъ и „для домашней бесѣды“ ²⁾.

Отсутствіе любезности, постоянной ко всѣмъ внимательности, грубость и нелюдимость не были въ Іоаннѣ плодомъ дурнаго воспитанія или отсутствія такта и умѣнья обращаться съ людьми. Онъ умѣлъ быть любезнымъ, остроумнымъ, деликатнымъ, пріятнымъ собесѣдникомъ, но... когда хотѣлъ этого ³⁾. „Только изрѣдка обнаруживалъ онъ свой житейскій, общественный тактъ и знаніе общественныхъ приличій и пріемовъ; это главнымъ образомъ при академическихъ торжествахъ, гдѣ ему нужно было неизбежно фигурировать на первомъ планѣ, при пріемахъ высокихъ посѣтителей академіи, на публичныхъ экзаменахъ и вездѣ, гдѣ нужно было показать академію, какъ товаръ, лицомъ. Въ этихъ случаяхъ, говоритъ Знаменскій, едва-ли кто-нибудь могъ съ нимъ соперничать“. Такъ замкнутый, нелюдимый, даже грубый Іоаннъ до неузнаваемости измѣнялся при посѣщеніи академіи принцемъ Ольденбургскимъ, оберъ-прокуроромъ Синода, графомъ А. П. Толстымъ, посланникомъ С.-А. Штатовъ, Наслѣдникомъ Цесаревичемъ Николаемъ Александровичемъ въ 1861 году ⁴⁾. Іоаннъ весьма интересовался въ подобныхъ случаяхъ тѣмъ, что умѣлъ показать въ лучшемъ свѣтѣ и себя и академію. Въ письмѣ къ Фотію отъ

¹⁾ *Знаменскій*, стр. 138.

²⁾ Мелочи архіерейской жизни. (Картинки съ натуры). С.-Петербургъ. 1879. Стр. 51—53.

³⁾ *Романскій*, стр. 509.

⁴⁾ Стр. 141—143.

21 Сентября 1857 г. онъ пишетъ, между проч.: „принцъ Ольденбургскій, бывши здѣсь въ половинѣ сентября, былъ въ восторгѣ отъ устройства Академіи, а Оберъ-Прокуроръ нашелъ даже роскошь. Знай нашихъ!..“ ¹⁾

Въ изложенномъ выше, главнымъ образомъ, выяснялось отношеніе преосв. Іоанна къ лицамъ; теперь посмотримъ, какъ онъ относился къ дѣлу, хотя то и другое отношеніе строго разграничивать нѣтъ возможности. Въ административной дѣятельности—въ особенности, какъ епархіальнаго архіерея, бросаются въ глаза строгость, требовательность и взыскательность Іоанна. Уклоненіе отъ начальственныхъ порученій, оправдываемое болѣзнию, съ представленіемъ медицинскаго свидѣтельства, вмѣняется имъ въ неисправность по службѣ; а за неисправность онъ строго взыскивалъ и при этомъ не медлилъ. А такъ какъ самыя чувствительныя взысканія для мало обезпеченнаго духовенства—несомнѣнно денежныя, то денежные штрафы и практиковались чаще всего въ случаяхъ замѣченной неисправности ²⁾. Свою строгость Іоаннъ проявилъ, напр., въ отношеніи къ окончившимъ семинарскій курсъ воспитанникамъ или уволеннымъ и болѣе или менѣе продолжительное время бывшимъ безъ мѣста; такъ что Св. Синодъ нашелъ нужнымъ смягчить его предположенія касательно ихъ судьбы, именно: „тѣмъ, которыхъ, по мысли преосв. Іоанна, слѣдовало исключить немедленно изъ духовнаго званія „въ виду ихъ излишества и бесполезности для служенія церкви“, Св. Синодъ даетъ отсрочку на годъ, а тѣмъ, которые имѣютъ... возможность занять мѣста въ епархіи въ продолженіи года. Св. Синодъ удлиняетъ этотъ промежутокъ на два года“ ³⁾. Ради успѣшности дѣла или процвѣтанія учрежденія Іоаннъ всегда готовъ былъ жертвовать интересами отдѣльныхъ лицъ. Онъ стремился къ тому, чтобы въ

¹⁾ Письма, стр. 126.

²⁾ Преосв. Савва въ своихъ „Запискахъ“ сообщаетъ, что одинъ священникъ, оштрафованный пятью рублями, вздумалъ оправдываться; но преосвященный послѣ каждаго болѣе или менѣе сильнаго положенія самозащиты увеличивалъ штрафы: наконецъ, оправдывающійся исчерпалъ все свои доводы, а штрафъ возросъ до 25 р. См. т. IV „Записокъ“, стр. 175; *Романскій*, стр. 376—377; см. стр. 405—406 о денежныхъ штрафахъ за неявку въ срокъ учениковъ семинаріи послѣ ваканцій.

³⁾ *Романскій*, стр. 388—390.

семинарін было менѣе малоуспѣшныхъ учениковъ и всегда былъ противъ обратнаго пріема учениковъ уволенныхъ. Въ одномъ изъ постановленій онъ писалъ: „не нахожу ни надобности, ни пользы принимать въ семинарію обратно безуспѣшныхъ учениковъ, т. е. бездарныхъ и лѣнивыхъ... Непривычка къ труду, о которой замѣчаетъ правленіе, и есть именно лѣнь и самый корень ея и, такимъ образомъ, лѣнность семинарское правленіе хочетъ извинить самою лѣнностію“¹⁾. Преосв. Іоаннъ хотѣлъ болѣе быть строгимъ и справедливымъ, нежели добрымъ и снисходительнымъ. Онъ былъ въ принципѣ противъ сдачи священнослужителями мѣстъ зятьямъ—обычая издавна укоренившагося въ духовномъ вѣдомствѣ и до нашего времени остающагося въ силѣ въ нѣкоторыхъ епархіяхъ.

Романскій обращаетъ вниманіе „на ту осторожность Іоанна, какая всегда проявлялась въ немъ при разрѣшеніи разнаго рода траты денегъ“²⁾; это говоритъ онъ о немъ, какъ о ректорѣ Петербургской семинарін; но такимъ же остался онъ и много лѣтъ спустя, когда получилъ въ управленіе Смоленскую епархію³⁾. О казанскомъ періодѣ Знаменскій даетъ нѣсколько другіе отзывы: „въ своихъ властныхъ распоряженіяхъ, пишетъ Знаменскій, — купить немедленно то-то, устроить такіе-то предметы и проч. онъ не любилъ входить въ мелочные расчеты; было бы только сдѣлано, что ему хотѣлось и что онъ приказывалъ, а на какія средства, это было уже дѣло эконома“; это свидѣтельство основывается на документальныхъ данныхъ; запутанность академической экономіи и значительный дефицитъ при Іоаннѣ—фактъ неопровержимый⁴⁾. Отступленія отъ принятыхъ правилъ, соотвѣтствовавшихъ въ общемъ характеру Іоанна, въ такой пылкой и неуравновѣщенной натурѣ вполнѣ допустимы.

Преосв. Іоаннъ не былъ особенно щедръ на представленія къ наградамъ: „но когда награды касались средствъ содержанія учебныхъ заведеній,.. вниманіе его къ усердно отличившимся почти никогда не выражалось въ формѣ денеж-

¹⁾ Стр. 398—400.

²⁾ Стр. 177—179.

³⁾ Стр. 419; ср. Письма, стр. 119—120.

⁴⁾ Стр. 148.

ныхъ наградъ. Здѣсь преосвященный доходилъ даже до скупости, которую оправдывалъ различными непредвидѣнными экономическими расходами“—таковъ отзывъ Романскаго объ Іоаннѣ, какъ еп. Смоленскомъ. То же свидѣтельствуемъ Знаменскій о немъ, какъ ректоръ Казанской дух. академіи ¹⁾. Въ этомъ случаѣ необходимо отмѣтить непоследовательность Іоанна: штрафы онъ любилъ назначать преимущественно денежные, а награды денежные давалъ лишь въ исключительныхъ случаяхъ. Впрочемъ, если смотрѣть съ другой точки зрѣнія, такой образъ дѣйствія можно признать и строго последовательнымъ.

Іоаннъ, въ званіи ректора Казанской дух. академіи, заявилъ себя строгимъ поборникомъ канцелярской тайны. Такъ, по сообщенію проф. Знаменскаго, „студенты первыхъ двухъ курсовъ при немъ были удостоены степеней въ величайшемъ секретѣ, въ кабинетѣ ректора въ присутствіи одного секретаря, который самъ собственноручно писалъ и бѣловые списки студентовъ, чтобы объ нихъ не узнали письмоводители; потомъ эти списки подъ величайшимъ же секретомъ разносились по нѣкоторымъ членамъ конференціи для подписей“. Свои записки, по которымъ составлялись журналы Правленія, ректоръ Іоаннъ писалъ, не справляясь съ параграфами устава и существующихъ постановленій, предоставляя это дѣлать секретарю; можно себѣ представить, насколько трудна была задача согласовать распоряженія—нерѣдко своеобразныя и произвольныя—непосредственнаго начальника съ академическимъ уставомъ или съ распоряженіями высшаго начальства ²⁾. Какъ епископъ Смоленскій, Іоаннъ „не терпѣлъ въ подвѣдомственныхъ ему органахъ управленія долговременной переписки“ ³⁾.

Иногда у Іоанна съ особенною силою проявлялась страсть къ реформамъ и перемѣнамъ. Выше упоминалось, какъ въ оч. короткое время и положительно единолично онъ составилъ совершенно новое распределеніе и группировку предметовъ академическаго преподаванія и всѣхъ профессоровъ перемѣстилъ съ одной каѳедры на другую; и трудно отрѣ-

¹⁾ Романскій, стр. 419—420; Знаменскій, стр. 147 п 164.

²⁾ Знаменскій, стр. 146—147; 160—161.

³⁾ Романскій, стр. 414.

шиться отъ той мысли, что онъ постарался каждому поручить такой предметъ, къ которому тотъ имѣлъ наименѣе склонности и способности и могъ не имѣть никакой подготовки. Въ концѣ 1858 г. имъ составленъ „въ видахъ утвержденія нравственности духовныхъ воспитанниковъ“, проектъ, которымъ, между проч., предполагалось провинившихся студентовъ помѣщать для исправленія въ монастыри Ивановскій и Спасскій ¹⁾. Профессору Гусеву Іоаннъ „поручилъ заняться... составленіемъ нормальныхъ росписаній для студенческаго стола на цѣлый годъ съ обозначеніемъ примѣрной цѣнности его на каждый день“, и „трудолюбивый... профессоръ потрудился надъ этой задачей около полугода“ ²⁾.

Вообще обладая сильнымъ критическимъ талантомъ, Іоаннъ отличался вмѣстѣ съ тѣмъ неуваженіемъ къ чужимъ мнѣніямъ и ученымъ трудамъ; эту черту характера онъ проявилъ въ особенно рѣзкой формѣ, напр., по отношенію къ преосв. Филарету Гумилевскому, давая отзывъ, по должности цензора, о V томѣ его Русской Церковной Исторіи. Филаретъ пишетъ объ этомъ Иннокентію (въ то время—Харьковскому): „заносчивый юноша изволилъ дать такъ много предписаній, что не легко и смиряющемуся самолюбію покориться имъ. Видно, что высшее начальство сочло нужнымъ поучить меня смиренію, что прислало мнѣ приказы къ исполненію. писанные малограмотною молодостью“ ³⁾.

¹⁾ *Знаменскій*, стр. 185.

²⁾ Стр. 147.

³⁾ *Знаменскій*, стр. 145. Іоаннъ, между проч., „съ особой настойчивостью требовалъ изыятія изъ Исторіи Русской Церкви Филарета... фразы: „Христіанство уравниваетъ боярина и князя съ послѣднимъ рабомъ предъ лицомъ Господа въ правахъ на благодать его“... Такимъ образомъ, Іоаннъ, въслѣдствіи нерѣдко не считавшійся съ видами правительства,—по должности цензора, съ точки зрѣнія охранителей, былъ вполне безунреченъ и даже отличался угодливостью. Но трудно однимъ этимъ объяснить загадочный фактъ вышучиванія Іоанномъ „звукового метода обученія, боровшагося съ рутинной“ (Христ. Чит. 1907 г., ч. I, стр. 338—342 pass.). Какія основы подрывались звуковымъ методомъ? чьимъ видамъ этотъ методъ могъ не соответствовать? Трудно вѣрить, чтобы преосв. Іоаннъ не видѣлъ никакого иного отличія новаго метода отъ стараго, кромѣ того, что прежде начинали учиться читать, запоминая: азъ—Ангель, буки—Боги; а потомъ: а—арбузь, бе—быкъ... (сужденіе одного изъ нашихъ архимонаховъ, несочувствовавшихъ введенію новаго метода).—О цenzорскомъ отзывѣ

Дѣятельность Іоанна, въ качествѣ редактора „Православнаго Собесѣдника“, заслуживаетъ особеннаго вниманія. Въ самый годъ своего перемѣщенія въ Казань (1857) Іоаннъ рѣшилъ поднять академическій журналъ на должную высоту „и придать ему живой интересъ“; онъ привлекъ къ участию въ немъ лучшія силы изъ состава академическихъ профессоровъ, но самъ работалъ для него болѣе всѣхъ: въ 1858 г. онъ напечаталъ въ Собесѣдникѣ 18 своихъ собственныхъ статей, объемомъ до 30 печатныхъ листовъ. Высокое качество статей какъ самого редактора, такъ и сотрудниковъ доставило сразу замѣчательную популярность журналу въ обществѣ и произвело „дѣльный переворотъ во всемъ строѣ тогдашней духовной журналистики вообще“. Но общественное и современное направленіе статей Собесѣдника обеспокоило духовное начальство, и въ Мартѣ 1859 г., по указу Синода, редакціи и цензурѣ журнала сдѣлано замѣчаніе, а цензура оригинальныхъ статей журнала переведена была въ Московскій цензурный комитетъ. И редакторъ, и журналъ отъ этого удара едва не покончили свое существованіе. Іоаннъ опасно захворалъ, а журналъ потерялъ большую часть сотрудниковъ и подписчиковъ. Но, замѣчаетъ Знаменскій, „должно быть сильна была его привязанность къ этому дѣлу, что онъ и послѣ этого фіаско всетаки не опустилъ рукъ, какъ онъ дѣлалъ послѣ непріятностей отъ начальства по разнымъ частямъ академической администраціи; онъ продолжалъ печататься въ Собесѣдникѣ почти такъ же усердно, какъ и прежде, старался всячески удержатъ при немъ и другихъ академическихъ сотрудниковъ“. Но пусть кто-нибудь не подумаетъ, что, дорожа журналомъ и привлекая въ него лучшихъ сотрудниковъ, онъ показывалъ видъ, будто въ комъ-нибудь и въ чемъ-нибудь нуждается, старался быть внимательнымъ и любезнымъ по отношенію къ тѣмъ, которыми дорожить его заставляла необходимость. Ничуть не бывало: гордый человѣкъ и здѣсь оставался вѣренъ самому себѣ. „Когда кто представлялъ ему свою работу для Собе-

Іоанна на „Описаніе Славянскихъ рукописей Московской Синодальной бібліотеки“ см. сборникъ: „Протоіерей Александръ Васильевичъ Горскій въ воспоминаніяхъ о немъ Московской Духовной Академіи въ двадцать пятую годовщину со дня его смерти“. Св.-Тр. Сергіева Лавра. 1900. Стр. 109—149; см. Правосл. Богосл. Энциклопед. т. VII (1906 г.), кол. 151, примѣч.

сѣдника, пишетъ проф. Знаменскій, онъ принималъ ее съ такимъ видомъ, какъ будто дѣлалъ этимъ великое снисхожденіе автору, кто бы онъ ни былъ, хотя бы изъ самыхъ лучшихъ силъ журнала, и, прочитавъ статью, объявлялъ съ гримасой, что, за неизмѣнимъ пока лучшихъ статей, вѣроятно ее напечатаетъ“¹⁾.

Теперь сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній объ Іоаннѣ, какъ инокъ и святитель. Въ Казани онъ „рѣдко служилъ самъ; церковная служба совершалась при немъ обыкновенно кѣмъ-нибудь изъ академическихъ монаховъ, безъ всякой торжественности и, по желанію его, очень скоро“. Онъ не любилъ долгихъ службъ, и когда былъ смоленскимъ архіереемъ. Общая болѣзненность его организма, доходившая до того, что онъ иногда едва могъ держать въ рукахъ дикирій и трикирій, служить достаточнымъ объясненіемъ такого отношенія къ продолжительности богослуженія²⁾. Романскій пишетъ, что „для преосвященнаго обрядовая сторона въ религіи имѣла второстепенное значеніе“. Но равнодушное отношеніе Іоанна къ обрядности и къ внѣшнимъ проявленіямъ религіознаго чувства, можно думать, простиралось иногда черезчуръ далеко: въ письмѣ къ Фотію въ 1852 г. онъ спрашиваетъ своего друга: „что новаго въ великомъ Новѣградѣ?.. Много ли осталось отъ иконы преп. Антонія, что въ паперти Антоніева монастыря, или уже вся скушена православными? Не оказываютъ ли они усердія отвѣдать и камешка, который, помнится, тутъ же лежитъ?“³⁾ Въ другомъ письмѣ онъ подсмѣивается надъ иноческимъ аскетизмомъ: „Вы теперь богатая особа, пишетъ онъ Фотію. Имѣя столько денегъ, можно уже оставить несовременный аскетизмъ. Или все еще остается одна ряса, одинъ подрясникъ, одинъ клобукъ и единыя, единственныя четки? Охъ, ужъ эти аскеты! Кстати уже не мѣшало бы оставить у себя и

¹⁾ *Знаменскій*, стр. 158—160 и 165. Объ Іоаннѣ, какъ редакторѣ Православнаго Собесѣдника, см. въ статьѣ: „къ исторіи Православнаго Собесѣдника (по поводу тридцатилѣтія журнала)“, напечатанной въ Правосл. Собес. 1885, ч. III; редакторской дѣятельности Іоанна здѣсь посвящены стр. 471—489. Статья подписана инициалами: „Н. К.“; Знаменскій называетъ авторомъ статьи Н. Ѳ. Красносельцева (Истор. Каз. дух. акад., стр. 160, пр. 1)

²⁾ *Романскій*, стр. 507; *Знаменскій*, стр. 141.

³⁾ *Письма*, стр. 118.

одинъ глазъ по евангельски, чтобы не слишкомъ ясно видѣть, какова супруга у училищнаго смотрителя, и одну руку, чтобы не брать лишняго жалованья, какъ напр., за монастырское благочиніе“ 1).

Гордый и властолюбивый, но вмѣстѣ съ тѣмъ умный и серьезный, Іоаннъ чуждъ былъ стремленія къ почестямъ и помпѣ: даже болѣе: онъ былъ врагомъ ихъ. Предъ прибытіемъ въ Смоленскъ, онъ распорядился, „чтобы ни на пути, ни въ самомъ Смоленскѣ не было никакихъ церемоніальныхъ встрѣчъ“, и онъ былъ встрѣченъ въ архіерейскомъ домѣ однимъ только экономомъ 2). „Преосв. Іоаннъ не поражалъ другихъ величіемъ своего сана, высотой положенія и блескомъ внѣшней обстановки. Онъ не любилъ обычныхъ и должныхъ епископскому сану почестей, даже въ великіе и торжественные дни, для своего священнослуженія, онъ приходилъ въ соборный храмъ очень просто, безъ всякой торжественности, въ сопровожденіи только двухъ иподіаконовъ“ — читаемъ у Романскаго 3).

Въ интересахъ науки Іоаннъ предпочиталъ на академическихъ кафедрахъ монаховъ предъ лицами свѣтскими и изъ блага духовенства и семейную жизнь признавалъ рѣшительно несомвѣстимою съ служеніемъ наукъ. Бѣлыхъ священниковъ старался вытѣснить изъ академіи и успѣвалъ въ этомъ. Свой взглядъ на этотъ предметъ онъ опредѣленно высказалъ въ одной своей запискѣ, начинающейся слѣдующими словами: „принимая во вниманіе особенную важность и пользу служенія въ академіи монашествующихъ лицъ и то обстоятельство, что въ настоящей время въ академіи число таковыхъ лицъ недостаточно., предлагаю правленію“ и т. д. 4) Но въ своихъ письмахъ къ Фотію онъ зло издѣвается надъ иноками, живущими въ монастыряхъ, и ихъ настоятелями, совершенно ясно обличая ихъ въ неумѣренности и несоблюденіи монашескихъ обѣтовъ 5).

Къ сказанному можно еще прибавить, что преосв. Іоаннъ,

1) Письма, стр. 119—120.

2) *Романскій*, стр. 362; *Записки Саввы*, т. III, стр. 645.

3) Стр. 506.

4) *Знаменскій*, стр. 158, 162—163.

5) Стр. 125.

въ своихъ служебныхъ отношеніяхъ, не прочь былъ пользоваться искусными тактическими приѣмами, не смотря на свою обычную рѣзкость и прямоту ¹⁾; а для оправданія своихъ поступковъ, несовсѣмъ закономѣрныхъ, прибѣгалъ и къ софистическимъ уловкамъ. Таково его объясненіе по дѣламъ академическаго правленія въ 1859 г., гдѣ онъ затемняетъ факты подборомъ побочныхъ обстоятельствъ и сваливаетъ свою вину на другихъ ²⁾. Были случаи, когда онъ обнаруживалъ свою изворотливость, граничащую съ неразборчивостью въ средствахъ. Въ 1860 г. лѣтомъ два студента гуляли на озерѣ съ пріѣзжимъ родственникомъ одного изъ нихъ; во время купанья гость утонулъ, и возникло уголовное дѣло. Для того, чтобы доказать полную непричастность академіи къ печальному факту, имѣвшему мѣсто 22 Іюня, ректоръ на требованіе судебного слѣдователя отъ 24 Іюня—выслать одного изъ студентовъ къ слѣдствію, 25 Іюня велѣлъ объявить, что означенный студентъ, равно какъ и его товарищъ, уволены 22 Іюня изъ академіи для поступленія въ одно изъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній. Точно также заднимъ числомъ былъ уволенъ извѣстный Щаповъ, бывший бакалавромъ академіи, по дѣлу о демонстративной панихидѣ ³⁾.

„Личная, чѣстная жизнь преосв. Іоанна представляетъ собою загадку въ психологическомъ отношеніи, пишетъ Романскій,—такъ какъ въ ней обнаруживаются иногда такіе его поступки, которые являются на первый разъ непонятными и необъяснимыми. Строгій аскетизмъ, высокое образованіе и возвышенный идеализмъ здѣсь какою-то непонятною связью соединяются съ эксцентричностью, нетерпѣливою раздражительностью и рѣзкостью, вслѣдствіе чего натура его представляется типической по оригинальности, своеобразности. Вотъ почему, говоря о его личной жизни, жизни домашней, мы встрѣчаемъ два совершенно противоположныхъ отзыва о ней, смотря по тому, какая черта этой жизни преосв. Іоанна полагалась въ основаніе отзыва“. Іоаннъ велъ жизнь совершенно замкнутую, рѣдко кого принималъ у себя

1) *Романскій*, стр. 376.

2) *Знаменскій*, стр. 189.

3) Стр. 192—193, 196.

и весьма у немногихъ бывалъ. Онъ не любилъ даже пользоваться услугами келейника, и умеръ въ запертой комнатѣ.— безъ сомнѣнія, въ предсмертныя минуты нуждаясь въ этихъ услугахъ ¹⁾).

Мы начали біографію Іоанна съ упоминанія о томъ, что онъ былъ москвичъ по рожденію. Въ своихъ письмахъ къ Фотію онъ часто подчеркиваетъ это обстоятельство, давая понять, что уроженцы Москвы обладают нѣкоторыми общими имъ отличительными особенностями какъ въ характерѣ, такъ и въ своей судьбѣ. Въ одномъ изъ писемъ онъ изображаетъ москвичей какими то особенными людьми, пренесенными всяческихъ достоинствъ и добродѣтелей. „О москвичахъ отъ немосквичей ничего иного (т. е. кромѣ дурного) услышать нельзя; наша московская правдивость, строгость мыслей, неспособность рассыпаться мелкимъ бѣсомъ, неумѣніе хвалить дураковъ..., неохота заноситься личныя благосклонности, откровенность, нецеремонность, неліцемеріе, необщительность, привычка знать себя, дѣлать свое дѣло по совѣсти и крайнему разумѣнію, а на все прочее смотрѣть свысока, вмѣняя все въ уметы,—эти наши несчастныя московскія добродѣтели въ нашемъ свѣтѣ (темномъ) слывутъ за гордость, грубость, мизантропію, злость, дерзость, неуживчивость; оттого нашему брату москвичу ничего не встрѣтить по службѣ, кромѣ ненависти и интригъ всякаго рода; самый умъ нашъ считается за буйство противъ чужого ума; самыя ласки наши принимаются съ презрѣніемъ; самымъ добромъ нашимъ гнушаются. Все это говорю потому, что все это слишкомъ выпало на мою долю“: Этотъ отрывокъ можно считать довольно полною, яркою и вѣрною характеристиккою, по меньшей мѣрѣ, одного москвича—именно, писавшаго эти строки. Письмо это писано изъ Петербурга, когда Іоаннъ состоялъ ректоромъ Петербургской семинаріи ²⁾).

Сложная, богато-одаренная, непослѣдовательная, оригинальная и даже эксцентричная натура Іоанна представляется въ различномъ свѣтѣ какъ его современниками, такъ и біографами и вообще лицами, не входившими съ нимъ въ близкое общеніе: одни относятся къ нему съ уваженіемъ и со-

¹⁾ Стр. 503 и 513.

²⁾ Стр. 121—122

чувствіемъ, другіе съ явнымъ нерасположеніемъ. Оффициальные отзы́вы объ Іоаннѣ вообще благопріятны,—въ особен-ности, когда дѣло касалось прохожденія имъ духовно-учеб-ной службы и выполненія различныхъ начальственныхъ распоряженій. Но власть имущимъ хотѣлось, чтобы талант-ливый и трудолюбивый инокъ былъ иночески смиреннымъ и послушнымъ исполнителемъ ихъ воли; а Іоаннъ не шелъ на встрѣчу этому желанію своего начальства. Въ 1863 году м. Филаретъ, въ частномъ письмѣ къ оберъ—прокурору, вы-ражаетъ желаніе поощрить Іоанна, не хотѣвшаго быть вполне угоднымъ начальству. Онъ пишетъ: „ободрить ректора ка-занской академіи желательнo, чтобы онъ благодушествовалъ для пользы службы. Но если вспомнить, что открыто по бывшему дѣлу (разумѣется дѣло о панихидѣ), каково его отношеніе къ кругу службы, что изрекъ преосвященный казанскій, то отличіе, которое его утѣшить, вѣроятно, мно-гихъ удивить... Не можетъ-ли случиться, что значительное отличіе придастъ ему болѣе самостоятельности и рѣшитель-ности? А какова она будетъ, трудно угадать... Вывести отри-цательное заключеніе не желаю, а положительное боюсь“. Ясно, что митрополитъ, признавая силу Іоанна, серьезно опасается за направленіе этой силы. Въ скоромъ времени послѣ того Іоаннъ получаетъ высокое отличіе (крестъ изъ кабинета Его Величества), пишетъ митрополиту покорное письмо, а этотъ послѣдній изрекаетъ ему слово мира; за этимъ слѣдуетъ дальнѣйшее движеніе Іоанна ¹⁾. Никодимъ Казанцевъ, быв-шій викарій Казанскій, далъ объ Іоаннѣ слѣдующій отзы́въ: „человѣкъ ученый и съ счастливыми талантами, но къ со-жалѣнію, держитъ себя отдаленно, надменно и повели-тельно“ ²⁾. Филаретъ Гумилевскій назвалъ Іоанна заносчи-вымъ юношею и обличалъ въ малограмотности; но этотъ от-звѣвъ, по обстоятельствамъ дѣла, не могъ быть безпристра-стнымъ. ³⁾

Но самую полную и, по замѣчанію проф. Знаменскаго, оправдавшуюся на дѣлѣ, характеристику личности Іоанна далъ іеромонахъ Діодоръ, бывший студентомъ Петербургской

¹⁾ *Знаменскій*, стр. 211—214.

²⁾ Правосл. Обозр. 1889, III, стр. 11, пр. 13.

³⁾ *Знаменскій*, стр. 145.

академіи въ то время, когда тамъ состоялъ на службѣ Іоаннъ ¹⁾. Когда въ Казани, въ ожиданіи новаго ректора, всѣ были необыкновенно заинтересованы его личностью, Діодоръ, въ то время бакалавръ и помощникъ инспектора, далъ такую его характеристику, „что по наружности онъ дѣйствительно грубоватъ и нелюдимъ, но въ душѣ человекъ добрый, что у него очень крѣпкая голова, что очень трудно угодить ему и сочиненіями и устными отвѣтами, отъ наставниковъ держится далеко, но со студентами часто болтаетъ запросто и умѣетъ у нихъ вывѣдать, что ему нужно., любитъ выпускать изъ заведенія монаховъ, но и на свѣтскихъ не смотритъ непріязненно, зла не дѣлаетъ, не мститъ даже за свои личныя обиды,... богослуженіе любитъ скорое и для этого самъ размѣчаетъ богослужебныя книги карандашомъ“. „Характеристика эта. прибавляетъ профессоръ Знаменскій, оправдалась въ Казани до мельчайшихъ подробностей, такъ что ее можно поставить настоящимъ эпиграфомъ къ исторіи Іоаннова управленія казанской академіей“ ²⁾. Характеристика Іоанна, сдѣланная архіеп. Никаноромъ, который былъ двумя только (двухлѣтними, по тому времени) курсами старше о. Діодора и лично зналъ Іоанна, какъ своего наставника, а потомъ сослуживца, отличается большимъ сочувствіемъ и уваженіемъ къ интересующей насъ личности, хотя и не стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчьи съ отзывомъ о. Діодора и другихъ лицъ. Преосв. Никаноръ называетъ Іоанна „выразительнѣйшимъ носителемъ міровой скорби., который пребылъ вѣренъ внутренней борьбѣ до смерти, но физически сломился рановременно“. ³⁾ Онъ признаетъ его „личностью высоко-даровитою, но въ высокихъ вліятельныхъ сферахъ не вполне признанною за такую до самой смерти“. Не отрицаетъ преосв. Никаноръ того, что Іоаннъ отличался необыкновенною замкнутостью, гордостью и неприступностью. Онъ пишетъ: „низшіе рѣдко могли дождаться отъ него и не иначе, какъ косою улыбки, а старшіе—низкаго поклона, и не иначе какъ ломанаго, изъ котораго проглядывало, что

¹⁾ Объ о. Діодорѣ (Ильдомскомъ) см. въ „Біографич. словарь студентовъ первыхъ XXVIII-ми курсовъ С.-Пб. дух. акад.“ *А. Родоскаго*, стр. 138, и у *Знаменскаго*, стр. 131—132.

²⁾ Стр. 138.

³⁾ Русск. Обозр., т. 38, стр. 18.

онъ кланяется силѣ по неволѣ, а не достоинству изъ уваженія... Эти непривлекательныя качества, соединенныя съ рѣзкою и даже угловатою оригинальностью ума, навлекли на его голову много страданій, частью заслуженныхъ, а еще болѣе незаслуженныхъ, если положить въ противовѣсъ его рѣдкія достоинства и даже заслуги... Самый видъ его, независимый и пренебрежительный, въ личностяхъ, привыкшихъ видѣть кругомъ себя только глубокое, безусловное раболѣпство, возбуждалъ постоянное негодованіе, желаніе согнуть его, стереть въ порошокъ.; оберъ-прокуроръ графъ Протасовъ давалъ относительно его ближайшему его начальству такую мягкую инструкцію: „этого человѣка надо мять, мять, тереть, тереть“ ¹⁾... Всего больше доставалось Іоанну за оригинальность слова и мысли... Его проповѣди безпощадно марались и запрещались... Къ его проповѣдничеству мнѣніе властей было тѣмъ непривѣтливѣе, чѣмъ сочувственнѣе принималось оно публикою... Въ документъ самаго высокаго значенія казанскія писанія Іоанна, которыми восторгалась русская интеллигенція, названы были „сборникомъ галлиматы“ ²⁾. Такимъ образомъ, преосв. Никаноръ даетъ понять, что отношеніе къ Іоанну власть имущихъ было пристрастно и несправедливо.

Преосвящ. Савва, архіеп. Тверской, оставившій обширныя автобіографическія записки, лично зналъ преосв. Іоанна и былъ командированъ Синодомъ для его погребенія въ 1869 году. Сообщаемыя имъ свѣдѣнія о личности Іоанна въ общемъ не противорѣчатъ изложенному выше и не лишены интереса. Преосв. Савва обращаетъ вниманіе на слова надгробной рѣчи одного воспитанника семинаріи, указавшаго на двойственность чувствъ, взволновавшихъ сердца воспитанниковъ при извѣстіи о неожиданной кончинѣ святителя: „это чувства бывшаго недовольства его дѣятельностью“ и „чувства вѣчной признательности“. Характеръ Іоанна описывается преосв. Саввою согласно съ другими о немъ свѣдѣніями. „Іоаннъ и прежде, пока былъ бакалавромъ, не отличался особеннымъ смиреніемъ и благопокорливостію предъ властями“; а „сдѣлавшись инспекторомъ Академіи,.

¹⁾ Стр. 19—20.

²⁾ Стр. 27—29.

тѣмъ болѣе хотѣлъ быть самостоятельнымъ и независимымъ“. Назначеніе въ Казань „было Іоанну совершенно не по сердцу, и онъ такъ былъ этимъ раздраженъ, что оставилъ Петербургъ, ни съ кѣмъ не простившись, даже съ митрополитомъ“, а проѣздомъ чрезъ Москву умышленно избѣжалъ встрѣчи съ своимъ предмѣстникомъ по Казанской ректурѣ, архим. Агаангеломъ. „По вступленіи въ управленіе ввѣренною ему епархією, пишетъ преосв. Савва, Іоаннъ своею неумѣренною строгостію произвелъ на паству неблагоприятное впечатлѣніе... Отношенія его и къ свѣтскому обществу на первый разъ были не совсѣмъ мирныя. Его сильныя и рѣзкія поученія, вмѣсто назиданія, нерѣдко возбуждали негодованіе въ свѣтской публикѣ. Но потомъ, когда его взгляды на вещи и его нравственный характеръ мало по малу уяснились для его паствы, онъ пріобрѣлъ себѣ искреннее расположеніе и общее уваженіе въ городѣ“. Такимъ образомъ, для того, чтобы полюбить гордаго, недоступнаго и эксцентричнаго Іоанна и проникнуться къ нему уваженіемъ, нужно было узнать его. „Надобно замѣтить, продолжаетъ преосв. Савва, что церковныя поученія составляли почти исключительный предметъ его занятій, какъ мнѣ передавали его приближенные. Административными дѣлами и Консисторскими бумагами онъ занимался не очень прилежно“ 1).

Присовокупимъ къ изложенному отзывъ о преосвящ. Іоаннѣ известнаго нашего писателя Лѣскова; этотъ отзывъ находимъ въ его „Мелочахъ архіерейской жизни“. Названная книга передаетъ, правда, немало курьезовъ изъ жизни нашихъ владыкъ; но можно сказать, что писатель выводитъ въ ней скорѣе положительные, чѣмъ отрицательные типы, и относится къ духовнымъ сановникамъ почтительно и сочувственно. Послѣ упомянутаго выше разсказа о приходившихъ къ Іоанну „для домашней бесѣды“ дамахъ, Лѣсковъ пишетъ: епископъ „съ этой поры сталъ слыть у нѣкоторыхъ смолянъ нелюдимымъ и даже грубымъ, хотя онъ, на самомъ дѣлѣ, таковымъ не былъ. По крайней мѣрѣ, люди, имѣвшіе счастье знать его ближе, полны наилучшихъ воспоминаній о пріятности его прямого, искренняго обхожденія

1) См. „Записки“ т. IV, стр. 166—175, 190 и 196.

и поражавшей всѣхъ прелести его смѣлаго и глубокаго ума и истинно христіанской свободы мѣнній“... ¹⁾

Такова личность преосвящ. Іоанна. Общее впечатлѣніе получается, очевидно, не въ его пользу; въ его характерѣ, повидимому, болѣе отрицательныхъ чертъ, нежели положительныхъ. Да, необходимо согласиться, что многіе имѣли свои причины быть слишкомъ недовольными имъ: высшее начальство за то, что онъ не умѣлъ и не хотѣлъ быть угодливымъ и безпрекословно послушнымъ; Филаретъ Черниговскій за то, что малограмотный, по его словамъ, юноша, по должности цензора, рѣшился критически отнестись къ его труду; профессора и сослуживцы за то, что онъ былъ гордъ и недоступенъ; студенты за то, что онъ часто не хотѣлъ считаться съ правами вольности студенческой; свѣтское общество за то, что онъ не хотѣлъ терять золотое время на пустую болтовню и не хотѣлъ знать и выполнять стѣснительныхъ приличій и обычаевъ большого свѣта; двѣ назойливыя дамы за то, что ихъ неимовѣрной настойчивости онъ противопоставилъ, съ своей стороны, непоколебимую твердость. Согласимся, что иногда имѣть дѣло съ преосв. Іоанномъ было несовсѣмъ пріятно; иногда онъ былъ эксцентрикомъ, доставлявшимъ напрасныя мученія и безпокойство и себѣ и окружающимъ; но во всякомъ случаѣ, его достоинства настолько крупны и рѣдки, что значительно перевѣшиваютъ его недостатки. Нужно, кромѣ того, имѣть въ виду и то, что о тѣхъ качествахъ его характера, которыя производятъ невыгодное впечатлѣніе, высказывались различныя сужденія—и не безъ основанія; а относительно его достоинствъ спора быть не можетъ.

Онъ былъ усерднымъ и высокоодареннымъ служителемъ науки; какъ поклоннику науки, ему позволительно было дорожить своимъ временемъ, и этимъ объясняется его замкнутость и нелюдимость. Понятна и его строгость по отношенію къ бездарнымъ и лѣнливымъ воспитанникамъ и воспитанницамъ духовно-учебныхъ заведеній: высокое понятіе вообще о всякомъ учебномъ заведеніи и искреннее желаніе возвысить успѣхи ввѣренныхъ ему духовныхъ школъ побуждали его къ нѣскольکو суровымъ, но безусловно необходимымъ

¹⁾ Стр. 53.

мбрамъ ¹⁾. О его выдающемся трудолюбіи можетъ свидѣтельствовать его дѣятельность по изданію Православнаго Собесѣдника. Его скромность въ образѣ жизни, отсутствіе жажды внѣшняго блеска и всеобщаго почета можно признать рѣдкою въ его положеніи и несомнѣнно привлекательною чертой, обличающею въ немъ серьезнаго и чуждаго суетности человѣка.

„Преосв. Іоаннъ не былъ понятъ и оцѣненъ своими современниками при своей жизни“—замѣчаетъ Романскій ²⁾. Понять и оцѣнить такую богатую талантами и оригинальную натуру трудно теперь еще болѣе, чѣмъ могли сдѣлать современники. Мы должны здѣсь обратить вниманіе на тотъ знаменательный фактъ, что со смертію преосв. Іоанна, симпатіи всѣхъ обратились къ нему, а многіе даже почувствовали нѣчто въ родѣ укоровъ совѣсти. Конечно, смерть вообще заставляеть примиряться съ личностью почившаго и многое непріятное забывать, заставляеть оцѣнивать человѣка по существу. Личность Іоанна многихъ влекла къ себѣ, многіе хотѣли бы пользоваться его вниманіемъ, быть къ нему какъ можно ближе; но онъ съ холодною, а иногда и рѣзкою отстранялъ попытки этого рода и тѣмъ вооружалъ противъ себя, вызывая почти общее недовольство. Когда-же онъ умеръ, многіе должны были понять, какъ неосновательны и мелочны были ихъ требованія по отношенію къ почившему архипастырю. Поэтому вполне допустимо, что „вѣсть о кончинѣ преосв. Іоанна произвела потрясающее впечатлѣніе на всѣхъ жителей Смоленска и вызвала въ ихъ сердцахъ самыя теплыя чувства къ своему архипастырю...“; что „многіе изъ паствы проникаются мыслию, будто они-же сами были причиной смерти епископа, будто противъ послѣдняго сдѣлано было ими много неправды“. ³⁾ О мертвыхъ дурно не говорятъ; но говорившіе при гробѣ Іоанна, какъ и часто бываетъ, впали въ противоположную крайность. Такъ свящ. Лебедевъ говоритъ: въ жизни преосв. Іоанна „мы находимъ много сторонъ, напоминающихъ жертву, которая принесена была за міръ Искупителемъ, о которой съ такимъ чувствомъ

¹⁾ *Романскій*, стр. 425, 428—429 432.

²⁾ Стр. 519.

³⁾ Стр. 520.

и силою онъ любилъ говорить и словомъ о которой какъ бы запечатлѣлись навсегда его сомкнувшіяся уста“¹⁾. Если эти слова въ нѣкоторомъ смыслѣ можно относить ко всякому не только пастырю или архипастырю, но и вообще истинному христіанину; то дѣлать подобное сопоставленіе, въ какомъ нибудь особенномъ смыслѣ, разумѣя опредѣленную личность, конечно, нѣтъ основаній.

III.

Проповѣдническая дѣятельность преосв. Іоанна продолжалась съ 1842 г., когда имъ сказано было, въ годъ окончанія академическаго курса, сохранившееся въ печати слово на память преп. Сергія, по 1869 годъ—годъ его кончины. Въ печати мы имѣемъ всего 60 проповѣдей Іоанна. Тридцать проповѣдей вошли въ сборникъ, подъ заглавіемъ: „Бесѣды, поученія и рѣчи Іоанна, епископа Смоленскаго. Изданіе второе“,—напечатанный въ Смоленскѣ, въ 1876 году. Въ первомъ изданіи 1871 г. этотъ сборникъ заключаетъ 28 поученій и имѣетъ „предисловіе отъ издателя“. ²⁾ Помимо этого сборника, заключающаго во второмъ изданіи тридцать бесѣдъ, поученій и рѣчей преосв. Іоанна, въ Смоленскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ за 1880 годъ помѣщены шесть его словъ и въ ихъ числѣ—упомянутое выше слово на память преп. Сергія. Двѣнадцать поученій напечатаны въ Правосл. Собесѣдникѣ за 1857—1859 гг., а остальные двѣнадцать—въ Христіанскомъ Читеніи за 1865, 1866, 1870 и 1874 годы. ³⁾ Есть, однако, полное основаніе полагать, что не всѣ произнесенныя Іоанномъ проповѣди попали въ печать. Не возражая противъ предположенія, что преосв. Іоаннъ въ нѣкоторые періоды своей дѣятельности произносилъ проповѣдей больше, чѣмъ отдавалъ въ печать; мы должны признать его не особенно плодовитымъ проповѣдникомъ. Но тѣмъ выше и значительнѣе качество его проповѣдей — по силѣ мысли и убѣдительности, по простотѣ изложенія и

¹⁾ Стр. 505.

²⁾ Объ издателяхъ сборника см. у *Романскаго*, стр. 522, пр. 1.—Сборникъ оба раза изданъ довольно неряшливо.

³⁾ *Романскій*, стр. 524—526 и прим.

отсутствію напыщенности и бесполезнаго пустословія, по соотвѣтствію запросамъ времени. Можно смѣло утверждать, что именно онъ произвелъ коренной переворотъ въ русской проповѣди какъ въ отношеніи ея содержанія, такъ и въ отношеніи внѣшней формы. „Всѣ лучшія проповѣди, говоритъ Заведеевъ, которыя стали появляться у насъ съ начала 60 годовъ съ новымъ болѣе свѣжимъ жизненнымъ направленіемъ, могутъ считаться прекрасными отзвуками на тотъ проповѣдническій тонъ, который данъ былъ преосв. Іоанномъ“.¹⁾

Само собою понятно, что первые опыты Іоанна въ проповѣдничествѣ были составлены въ существовавшемъ до него стилѣ. Онъ тогда выступилъ на церковной кафедрѣ съ проповѣдями жизненно-практическаго направленія, когда сама жизнь вызвала его на это и когда условія для такого проповѣдничества стали болѣе благоприятны. Можно сказать, что Крымская война и начало новаго царствованія служатъ началомъ публицистической дѣятельности преосв. Іоанна: эти событія дали ему и поводъ и возможность выступить на новый путь, до того времени строго-на-строго заказанный.

Съ 1857 года начинается второй періодъ учительной дѣятельности Іоанна, существенно отличающійся по характеру отъ перваго; этотъ періодъ можно раздѣлить на два отдѣла: грань между ними — назначеніе Іоанна на Смоленскую кафедру.

24 Февраля 1857 года Іоаннъ, уже предъ самымъ переводомъ въ Казань, произнесъ въ Петербургскомъ Казанскомъ соборѣ свое знаменитое „слово въ недѣлю Православія и на день торжественнаго вступленія на престолъ благочестивѣйшаго Государя Императора Александра Николаевича“. Это слово прямо отвѣчаетъ на современные запросы. Проповѣдникъ начинаетъ слово сопоставленіемъ торжества православія съ торжествомъ вступленія на престолъ Государя; изъ этого сопоставленія само собою вытекаетъ молитвенное благожеланіе: „Господь да сохранитъ и возвеличитъ царя православнаго, державнаго защитника и покровителя вѣры“. Послѣ этого краткаго вступленія ораторъ переходитъ къ современной ему жизни и выясняетъ, въ какихъ отношеніяхъ

¹⁾ Стр. 235.

стоитъ Церковь къ современнымъ движеніямъ и реформамъ. „Народное просвѣщеніе, развитіе жизни общественной, жизнь по современнымъ идеямъ гражданственности, промышленности, разнообразной изобрѣтательности, — вотъ къ чему въ настоящее время направлены общія мысли и стремленія въ нашемъ отечествѣ“. Здѣсь кратко, но ясно отмѣчено направленіе современной жизни: и забота общества о развитіи просвѣщенія, и стремленіе къ реформамъ въ общественной жизни, и утилитаризмъ. „Какъ мыслить объ этихъ предметахъ и объ этихъ нашихъ стремленіяхъ церковь?“—спрашиваетъ затѣмъ проповѣдникъ. Просвѣщенію, какъ и всякому благому начинанію, Церковь можетъ только сочувствовать; но важно знать, изъ какихъ источниковъ оно заимствуется и на какихъ началахъ основывается. Будетъ ли оно почерпаться изъ чистыхъ источниковъ истины—„изъ озареннаго Откровеніемъ здраваго разума, изъ науки, неповрежденной вольномысліемъ?.. Будетъ-ли просвѣщеніе въ духѣ вѣры проводить нашему народу въ сознаніе разумъ и нравственное достоинство человѣчества, и тѣмъ очищать и возвышать его нравственность?“ При необходимости заимствовать просвѣщеніе у другихъ народовъ, нужно помнитъ заповѣдь Апостола: *вся искушающе, добрая держите*. Позволительно заимствовать только то, что не противно „нашей вѣрѣ, нашему народному духу и священнымъ преданіямъ отечества“. Въ современномъ просвѣщеніи есть черты, сближающія его съ тьмою лжепросвѣщенія. Но въ Россіи „есть своя самобытная школа и ограда истиннаго просвѣщенія — церковь“. Проповѣдникъ убѣжденъ, что „доколѣ отечество наше сохранить свой духовный союзъ и единеніе съ церковію, долѣ пребудетъ въ немъ истинный свѣтъ, и тьма его не объиметъ“.

Далѣе онъ говоритъ объ основаніяхъ для развитія общественной жизни. „Предоставляя мудрымъ міра... придумывать все лучшее для усовершенія жизни общественной, церковь самое устройство этой жизни такъ разумѣть, чтобы оно было основано не на произвольныхъ идеяхъ и отвлеченныхъ умозрѣніяхъ, можетъ быть хорошихъ въ умѣ или пріятныхъ для воображенія, но не пригодныхъ на дѣлѣ; а на положительныхъ и неизмѣнныхъ началахъ“, каковы: „покорность законамъ, преданность и повиновеніе Богомъ установленной

власти, стройность и ненарушимость общественнаго порядка... — чтобы всѣ и каждый стремились не къ безумной свободѣ, но къ разумной нравственной свободѣ... Пусть же такія мысли и правила—заключаетъ свое слово проповѣдникъ—отъ края до края движутся по желѣзнымъ дорогамъ, передаются по желѣзнымъ скороговорнымъ нитямъ, ¹⁾ слышатся въ голосѣ народномъ“. ²⁾

Въ этомъ словѣ замѣтно сочувствіе преобразовательнымъ стремленіямъ эпохи и вмѣстѣ слышится голосъ, предостерегающій отъ увлеченій; въ этомъ, безъ сомнѣнія, нуждались современники оратора. „Проповѣдь эта произвела въ свое время громадное впечатлѣніе. По окончаніи литургіи и молебна, толпа лицъ, стоявшихъ на клиросѣ, съ лентами чрезъ плечо и въ шитыхъ золотомъ мундирахъ, окружила проповѣдника, испрашивая благословенія или просто пожимая ему руки... Проповѣдникъ, согласно просьбамъ этихъ лицъ, въ тотъ же день... отослалъ свою проповѣдь въ типографію для напечатанія... Рукопись была отпечатана въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ и, не бывъ пущена въ продажу, быстро разошлась, такъ что проповѣдь стала распространяться въ спискахъ. О ней заговорили въ обществѣ, въ свѣтѣ и въ продолженіи нѣкотораго времени проповѣдникъ былъ героемъ дня“. ³⁾ Этотъ фактъ ясно показываетъ, что наша интеллигенція умѣетъ цѣнить учительное церковное слово, когда оно касается жизненныхъ вопросовъ и не впадаетъ въ области отвлеченностей.

Слово Іоанна, произнесенное 24 Февраля 1857 г., можно считать въ строгомъ смыслѣ началомъ новаго періода въ проповѣднической дѣятельности его: съ этого времени онъ рѣшительно дѣлается проповѣдникомъ-публицистомъ ⁴⁾ и при-

¹⁾ Разумѣется телеграфъ: телефонъ изобрѣтенъ нѣсколько позднѣе.

²⁾ Христ. Чтен. 1874 г., ч. II, стр. 199—202.

³⁾ *Н. Барсовъ*, Историческіе, критическіе и полемическіе опыты. С.-Петербургъ, 1879. Стр. 407—408; *Романскій*, стр. 524—525 и пр. 3.

⁴⁾ Проповѣдь жизненно-практическаго направленія должна была, конечно, до нѣкоторой степени усвоить себѣ характеръ публицистическій: и выраженія: „публицистъ, публицистическій“ одно время нерѣдко примѣнялись къ церковнымъ ораторамъ и къ ихъ проповѣдническимъ трудамъ. Но безъ сомнѣнія, не нужно забывать, что наименованіе церковнаго учительства публицистикой, во всякомъ случаѣ, неточно и несовѣмъ

обрѣтаетъ извѣстность въ обществѣ. Кромѣ того, по мнѣнію Романскаго, это слово важно въ томъ отношеніи, что оно „представляетъ собою... общую схему тѣхъ вопросовъ и того тона, которые были развиваемы проповѣдникомъ въ послѣдствіи“... Здѣсь же проповѣдникъ высказалъ... „свой любимый, основной старославянофильскій взглядъ, который съ полною силою развивалъ въ послѣдствіи“.¹⁾

Преосв. Іоаннъ, въ своемъ словѣ „въ нед. Православія и при торжествѣ вступленія на престолъ Государя Императора Александра Николаевича“ „даетъ общіе принципы, которые должны были лечь въ основу возрожденія Россіи“; въ словѣ на новый 1859 годъ они развиваются частнѣе²⁾. Въ этомъ словѣ, носящемъ заглавіе: „Привѣтъ Церкви отечеству на новый годъ“, начертывается *общая программа*, которой должны держаться сыны Россіи въ важные и трудные моменты ихъ исторической жизни. „Церковь знаетъ, говоритъ Іоаннъ, и въ себѣ хранитъ твердыя основанія и вѣрные законы истиннаго, неложнаго развитія челоувѣчества“, и далѣе отъ лица Церкви предлагаетъ слѣдующіе совѣты: „не спѣши, Россія, ускорить твое возрожденіе: иначе оно можетъ быть преждевременно“. Не слѣдуетъ насиловать „естественнаго, историческаго теченія жизни, чтобы дать себѣ искусственное возрожденіе“. Процессъ возрожденія не долженъ быть слишкомъ напряженнымъ, потому что онъ будетъ тогда разрушительнымъ. Какъ славянофилъ по убѣжденіямъ, онъ говоритъ: „не возраждай себя, Россія, чуждымъ духомъ..., съ твоею народностію несогласнымъ...; иначе возрожденіе твое будетъ ложно и ты будешь жить не своею жизнію“. Вся опора, вся сила жизни Россіи въ основныхъ началахъ народной жизни—началахъ религіозныхъ, нравственныхъ, общественныхъ. Посягать на нихъ

удобно. Даже при явномъ увлеченіи проповѣдника областью злободневныхъ вопросовъ, самый характеръ освѣщенія ихъ проводитъ рѣзкое различіе между свѣтскою публицистикою и проповѣдью съ публицистическимъ оттѣнкомъ. См. нашу брошюру: „Элементъ современности въ словахъ и бесѣдахъ Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златуста“. Сергіевъ Посадъ. 1907 (оттискъ изъ № 6 журнала „Христіанинъ“ за 1907 г.). Стр. 42—43.

¹⁾ Стр. 551—555.

²⁾ *Романскій* въ ЧОИДН 1887 г., ч. I, полуг. 2, стр. 27 и слѣд.

значить налагать на себя руки. Возрожденіе не должно быть принужденнымъ, механическимъ; ни мечтательнымъ, руководящимся однимъ увлеченіемъ. Не бросать безъ разбору старое и не увлекаться прелестями новизны—совѣтуеть далѣе ораторъ; не раздражаться несочувствіемъ или противорѣчіемъ совершающемуся прогрессу, такъ какъ истина и добро все побѣдятъ. „Умѣй читать книги между строками, умѣй прозирать въ заднія мысли и въ дальніе виды... Береги юное поколѣніе твое... Спаси его отъ увлеченія лжи, отъ заразы вольномыслія, отъ порывовъ юнобѣсія“... Такіе и подобныя совѣты—плодъ христіанской мудрости и христіанской благожелательности—преподаеть пастырь Церкви своему и своихъ слушателей отечеству, въ качествѣ новогодняго привѣтствія ¹⁾. Давъ руководительныя начала общаго характера, онъ въ своихъ поученіяхъ второго періода касается всѣхъ вопросовъ своего времени, всецѣло занимавшихъ и волновавшихъ умы и сердца его современниковъ. Наболѣе важнымъ вопросомъ эпохи была крестьянская реформа, и нашъ проповѣдникъ удѣляетъ ей именно преимущественное вниманіе.

Въ Прав. Собес. 1859 г. ²⁾ напечатано произнесенное нигдѣ „слово объ освобожденіи крестьянъ“, еще за два года до окончательнаго осуществленія реформы; здѣсь проповѣдникъ всесторонне обсуждаетъ вопросъ о рабствѣ и рабовладѣніи—съ понятною цѣлью: дать на основѣ христіанскаго ученія руководственныя начала дѣятелямъ реформы, а также и тѣмъ, кого связывала готовая порваться „цѣпь великая“. Здѣсь онъ выясняетъ, что происхожденіе и основа рабства—зло нравственное ³⁾. А потому „ни рожденіе, ни общественная необходимость, ни гражданскій законъ не могутъ узаконять рабства: первое изводитъ на свѣтъ всѣхъ людей съ одною и тою же природою, безъ всякой на ней печати свободы или рабства; вторая требуетъ въ обществѣ только взаимной помощи людей, услугъ, а не рабства; послѣдній поставляетъ свободу въ нравственныя границы, даетъ ей разумное направленіе, преслѣдуетъ ея злоупотребленія, но

¹⁾ Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 235—243.

²⁾ Ч. I, стр. 334—355.

³⁾ Стр. 337.

не уничтожаетъ свободы“¹⁾. Въ этихъ словахъ проповѣдникъ явно возстаетъ противъ убѣжденія владѣльческаго класса въ коренномъ различіи между костью бѣлой и черной, въ законности раздѣленія людей на господъ и рабовъ,—убѣжденія, усвоеннаго въ концѣ концовъ и самими крѣпостными людьми²⁾. Въ разбираемомъ словѣ Іоаннъ доказываетъ, что каждый, пользующійся услугами другихъ, долженъ въ свою очередь, оказывать этимъ другимъ услуги: не таковы были въ большинствѣ помѣщики—рабовладѣльцы. Законъ гражданскій, какъ видно изъ словъ проповѣдника, долженъ преслѣдовать злоупотребленія свободою; а въ этомъ, весьма вѣроятно, представители владѣльческаго класса были повинны не менѣе тѣхъ, чья свобода была ограничена въ ихъ пользу. Далѣе развивается та мысль, естественно связанная съ предыдущими, „что Христіанство не поддерживаетъ рабства“³⁾. Очевидно, что и взглядъ на рабовладѣніе долженъ быть измѣненъ: его нельзя считать „чѣмъ-то естественнымъ, или неизмѣннымъ преимуществомъ въ одномъ извѣстномъ классѣ людей“⁴⁾.

Крѣпостное право освѣщается въ разбираемомъ словѣ съ безопадною правдивостью и рѣзкостью, и вполне ясно показывается, какой реформы желаетъ проповѣдникъ, какую считаетъ согласной съ духомъ Христова ученія. Освѣтивъ ранѣе вопросъ съ естественной, правовой и христіанской точки зрѣнія, проповѣдникъ обращается съ вопросомъ: „не довольно ли уже поплатилось наше рабское сословіе за грѣхи свои и своихъ предковъ, подвергшіе его неволѣ на цѣлые вѣка?“ Этотъ вопросъ, очевидно, имѣетъ въ виду тѣхъ, которые рабство считали нормальнымъ явленіемъ и ссылались на волю Божію, которая наказываетъ и исправляетъ однихъ чрезъ другихъ. Когда-де другіе заслужатъ

1) Стр. 338—339.

2) Для многихъ пзъ нихъ, сжившихся съ своимъ подневольнымъ положеніемъ, самая свобода являлась чѣмъ то ненормальнымъ и нежелательнымъ. Старый лакей Фирсъ въ Чеховскомъ „Вишневомъ саду“ дѣлаетъ такое замѣчаніе: „передъ несчастьемъ то же было: и сова кричала, и самоваръ гудѣлъ безперечь“. — „Передъ какимъ несчастьемъ?“ — спрашиваютъ его. — „Передъ волей“. Втор. изд. С.-Петербургъ. 1904. Стр. 34, ср. также стр. 30.

3) Стр. 339.

4) Стр. 340.

того, чтобы быть наказываемыми чрезъ первыхъ, тогда роли перемѣнятся. Затѣмъ проповѣдникъ просить рабовладѣльцевъ „обратиться и къ собственной совѣсти и посмотрѣть, нѣтъ ли тамъ чегонибудь такого, что уже само собою можетъ ослаблять права ихъ на владѣніе другими людьми и измѣнять ихъ господствующую роль...: *всякъ, творяй грѣхъ, рабъ есть грѣха: рабъ же не пребываетъ въ дому во вѣкъ: слѣдовательно можетъ быть и лишенъ данныхъ ему въ домѣ льготъ и правъ?*“¹⁾ Корень и основа рабства, доказывалъ выше проповѣдникъ, есть зло нравственное, а ему подвержены и владѣльцы—въ степени, быть можетъ, меньшей, чѣмъ подвластные имъ крѣпостные. Отъ настоящаго проповѣдникъ обращается къ временамъ минувшимъ, когда, „благодаря откровенной простотѣ нравовъ сама собою открывалась рабовладѣльческая совѣсть и высказывала свои дѣла“: умирая, владѣтель рабовъ отпускаетъ ихъ на свободу и въ духовномъ завѣщаніи кается въ столь ужасныхъ преступленійхъ по отношенію къ нимъ, что проповѣдникъ, въ порывѣ искренняго негодованія, восклицаетъ: „можно ли простить безъ суда этому умирающему господству? Да, принеси ты, жестокая душа, покаяніе, строжайшее покаяніе въ томъ, что изъ человѣка-слуги сдѣлала себѣ раба, изъ раба—собственность, изъ собственности вещь безличную; покайся—и отпусти рабовъ своихъ“²⁾. Далѣе въ яркихъ краскахъ рисуются различныя преступленія господъ по отношенію къ рабамъ, и нашъ проповѣдникъ, призывая къ покаянію въ этихъ страшныхъ преступленіяхъ, обращаетъ вниманіе владѣльцевъ на то, что покаяніе теперь уже будетъ не свободное, а вынужденное: необходимость заставляетъ ихъ разстаться съ рабами; такъ что „и самое освобожденіе ихъ выкупить ли все зло, сдѣланное имъ въ неволѣ“—вопрошаетъ проповѣдникъ³⁾. Самое освобожденіе стало теперь дѣломъ весьма труднымъ: оно представляетъ вопросъ многосложный и не скоро разрѣшимый. Затѣмъ слѣдуетъ ссылка на постановленія о рабствѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ (Исх. 21, Лев. 25, Второз. 15). „Отпускай раба даромъ, да и не съ пустыми ру-

¹⁾ Стр. 341—342.

²⁾ Стр. 342—343.

³⁾ Стр. 344—345.

камп“: на эти слова нужно было обратить вниманіе слушателей, такъ какъ спорили еще о томъ, съ надѣломъ ли отпустить крестьянъ или безъ него. „Какъ показались бы эти правила дворянскимъ комитетамъ?“—спрашиваетъ проповѣдникъ, находя, что существовавшее у евреевъ отношеніе между владѣльцами и рабами было „просто, легко, нравственно и человѣчно“ 1).

Не оставляетъ безъ назиданія Іоаннъ и ожидающихъ свободы крестьянъ, просить ихъ не увлекаться ложными мыслями о свободѣ, которую совѣмъ нельзя понимать какъ жизнь своевольную. Предостерегаетъ ихъ и отъ проявленія нетерпѣливости, столь понятной въ ихъ положеніи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма опасной для всего дѣла освобожденія 2); даетъ и другія наставленія. Проповѣдникъ возстаетъ противъ узко-утилитарнаго направленія мысли лицъ, разсуждавшихъ о новомъ устройствѣ крестьянскаго быта. „О выгоды! все—выгоды и выгоды!—воскликаетъ онъ. А помнится ли самая главная выгода, основаніе и залогъ всѣхъ другихъ: благо нравственное?“ Если корень рабства—зло нравственное, то новый бытъ освобождаемыхъ крестьянъ необходимо устроить на началахъ строго-нравственныхъ. Въ противномъ случаѣ, свобода не поведетъ къ добру, и дѣло освобожденія будетъ выполнено лишь на половину 3). Въ заключеніи слова Іоаннъ обращается къ сельскимъ пастырямъ, на руки которыхъ должны перейти ихъ духовныя дѣти „съ полновластныхъ рукъ господъ“ 4).

Изъ этого слова Іоанна, посвященнаго всецѣло крестьянской реформѣ, легко понять, что онъ ставилъ себѣ не ту задачу, чтобы только истолковывать смыслъ правительственныхъ мѣропріятій; нѣтъ, онъ даетъ, какъ пастырь и учитель, руководящія указанія правительству и обществу: онъ видитъ далѣе того, что совершается на его глазахъ.

Въ другомъ словѣ, написанномъ еще въ 1857 году, но неодобреннымъ ни къ произнесенію, ни къ напечатанію и озаглавленномъ: „слово въ нед. крестопоклонную и предъ

1) Стр. 345—347.

2) Стр. 349—350.

3) Стр. 353—354; ср. *Романск.*, стр. 37.

4) Стр. 354.

началомъ выборовъ въ дворянствѣ С.-Петербургской губ.“ преосвящ. Іоаннъ, обращаясь къ *благороднымъ* слушателямъ, говорить: „Крестъ постоянно напоминаетъ вамъ о себѣ въ самомъ близкомъ для васъ предметѣ, въ самомъ названіи тѣхъ людей, которыхъ жизнь... предана вполне вашему попеченію и управленію“,—сопоставляя, очевидно, слова *крестъ* и *крестьянинъ*. Памятованіе о Крестѣ и Распятіи на немъ необходимо должно бы внушать „особыя чувства и обязанности къ подвластнымъ“ у тѣхъ, къ кому преимущественно обращено было на этотъ разъ слово. Далѣе проповѣдникъ, развивая эту мысль, говоритъ о томъ, каковы должны быть отношенія благородныхъ слушателей къ подвластнымъ „по чувству христіанской любви, христіанской правды“¹⁾.

Слово „въ нед. крестопоклонную“ не одобрено ни къ произнесенію, ни къ напечатанію²⁾. Но суть дѣла, конечно, въ томъ, каково было вообще проповѣдничество Іоанна въ эпоху реформъ; и не его вина, если ему приходилось по волѣ власть имущихъ налагать на уста свои печать молчанія.

Освобожденному народу необходимо было дать просвѣщеніе—для того, чтобы онъ могъ усвоить истинный смыслъ и значеніе свободы, могъ возвыситься до званія свободнаго русскаго гражданина. Преосвящ. Іоаннъ еще въ 1857 и 1858 гг. посвящаетъ выясненію вопроса о народномъ просвѣщеніи два слова, изъ которыхъ, впроч., одно совсѣмъ не было произнесено, а другое произнесено не въ храмѣ за богослуженіемъ, а на актѣ въ Казанской дух. академіи. Но эти обстоятельства не даютъ права исключать ихъ изъ проповѣдническихъ трудовъ Іоанна.

Каково же должно быть просвѣщеніе народа по Іоанну? и какое главнѣйшее средство этого просвѣщенія? Для выясненія этихъ вопросовъ прежде всего слѣдуетъ обширную поддержку изъ слова Іоанна въ нед. крестопоклонную, о которомъ была рѣчь выше. „Прекрасная и добрая мысль просвѣтитъ тьму невѣдѣнія, предразсудковъ, въ которыхъ представляется погруженнымъ простонародный бытъ“, говоритъ проповѣдникъ, обращаясь къ дворянамъ преимущественно.

¹⁾ Христ. Чт. 1870, ч. I, стр. 561—563.

²⁾ У *Романскаго* на стр. 30 („произносить“) противорѣчіе съ примѣч. къ стр. 32.

потому что слово произнесено предъ началомъ дворянскихъ выборовъ. „Но какъ просвѣтить?—спрашиваетъ онъ. Темень для него сумрачный свѣтъ книгъ и школь: ему нуженъ живой свѣтъ. Темень для него умозрительный свѣтъ науки: ему нуженъ дѣятельный свѣтъ жизни“. Обратимъ вниманіе на то, что такъ рассуждаетъ солидный представитель научнаго знанія и горячій поклонникъ науки; но онъ не увлекался школьною мудростью безъ мѣры и сознавалъ ея непригодность и даже бесполезность для младенчествуаго пока народа ¹⁾. „Гдѣ же проводникъ для него (народа) такого свѣта?—продолжаетъ онъ. Безъ сомнѣнія въ свѣтильникѣ его,—въ лицѣ и жизни владѣльца. А если бы еще возникъ вопросъ—какъ и владѣльцу просвѣтить подвластныхъ, то на это отвѣтъ простой: какъ свѣча освѣщаетъ домъ. Она сама горитъ“ ²⁾.

Просвѣщеніе народа должно быть основано, далѣе, на нравственныхъ началахъ; но какъ проводить эти начала въ жизнь непросвѣщеннаго, нуждающагося въ нашей помощи народа? Это выясняется изъ дальнѣйшихъ вопросовъ проповѣдника, отвѣта не требующихъ. „Что если правила нравственности мы только бросаемъ другимъ, какъ вещи для насъ самихъ не нужны или не цѣнныя? Что если порокъ другихъ раздражаетъ насъ только потому, что онъ не такъ образованъ, какъ нашъ порокъ, и если мы требуемъ отъ другихъ добродѣтели, не ради самой добродѣтели, а только для хорошей услуги намъ, или даже нашимъ страстямъ?“ ³⁾ Кромѣ того, просвѣщеніе народа должно утверждаться на коренныхъ началахъ народной жизни. Здѣсь опять сказывается проповѣдникъ, сочувствующій идеямъ славянофиль-

¹⁾ Въ одной бесѣдѣ „о народномъ покаяніи“ Іоаннъ говоритъ: „многи ли можно сказать о нашемъ просвѣщеніи? Если и самая наука—пока дѣло школы, а не жизни народной, обязательство званія и службы, а не потребность дѣятельная, только ступень отъ невѣжества къ просвѣщенію, а не самое просвѣщеніе, знамя личной чести, а не общечеловѣческаго развитія, наконецъ средство къ полученію служебныхъ отличій, общественныхъ должностей, житейскихъ потребъ: можетъ ли быть плодотворна и наука?“ (Христ. Чт. 1865 г. ч. I, стр. 212). Здѣсь Іоаннъ ясно указываетъ на то, что наука не должна быть отрѣшенной отъ жизни.

²⁾ Христ. Чт. 1870 г. ч. I, стр. 563.

³⁾ Стр. 566.

ства. Въ своей актовой рѣчи ораторъ ясно выражаетъ эту мысль: „есть истина, говорить онъ, которой не должны забывать и народы и просвѣтителѣ народовъ: истина, что народное просвѣщеніе тогда только можетъ быть твердо, когда утверждается на коренныхъ началахъ жизни народной, тогда глубоко и живо, когда воспринято и усвоено народнымъ сознаніемъ, тогда плодотворно, когда удовлетворяетъ основнымъ потребностямъ народности“ ¹⁾. Но кореннымъ началомъ русской народности прежде всего служить Православіе—эта вѣра вселенская, не самимъ народомъ сочиненная, какъ сочинены католичество у итальянцевъ или протестантство у германцевъ ²⁾. „Современное просвѣщеніе наше должно не только сообщить намъ новый свѣтъ, прибавляетъ ораторъ, но и исправить ошибки прежняго образованія: не навязывать намъ идей, чуждыхъ нашему духу, и вмѣсто озаренія народнаго духа, не ожесточать его въ отсталости еще болѣе—противоборствомъ ему“ ³⁾. Въ этихъ словахъ можно видѣть отношеніе Іоанна къ Петровской реформѣ—отрицательное—и взглядъ на происхожденіе старообрядчества, соответствующій славянофильскому ⁴⁾.

Говоря о просвѣщеніи, соответствующемъ духу русскаго народа, нашъ проповѣдникъ высказываетъ свой взглядъ на *общечеловѣческое просвѣщеніе* и на взаимное отношеніе этихъ двухъ видовъ просвѣщенія. Подъ общечеловѣческимъ образованіемъ, конечно, нужно разумѣть то образованіе, которое одно для всѣхъ; но ради такого просвѣщенія нужно ли и можно ли уничтожить народность? „Но народность есть такая жизненная сила, которая не уничтожается никакою другою силою и—ничѣмъ, ни даже вѣковыми бѣдствіями народовъ“. Изъ этого вовсе не слѣдуетъ что отдѣльный народъ можетъ „возставать противу общечеловѣческаго; общечеловѣческое каждому народу доступно... Неужели русскій народъ не понимаетъ, что хорошо—вообще и само по себѣ, независимо ни отъ какихъ народностей?“ Итакъ, возможенъ синтезъ общечеловѣческаго съ народнымъ. Но нужно ясно

1) Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 79.

2) Стр. 83.

3) Стр. 85.

4) Стр. 80.

понять, что слѣдуетъ разумѣть подѣ именемъ общечеловѣческаго. „Общечеловѣческое должно быть отвлечено отъ всякой частной народности: слѣдовательно, если подѣ видомъ общечеловѣческаго образованія скрывается духъ нѣмецкій, или французскій, или иной: это уже не общечеловѣческое. Оно должно быть безусловно истинно.., совершенно чисто, прямо, открыто..; оно никакъ не можетъ направляться къ отрицанію тѣхъ всеобщихъ, коренныхъ началъ знанія и жизни.., каковы начала религіозныя, нравственныя, общественныя.. Въ дѣлѣ науки и знанія общечеловѣческое есть одно — чистая истина; въ дѣлѣ жизни и добра истинно общечеловѣческое есть одно — общехристіанское.. Слѣдовательно не должно ли сказать, что истинно-общечеловѣческое просвѣщеніе есть истинно-христіанское?“ ¹⁾

Въ бес. 2 „о народномъ покаяніи“ проповѣдникъ доказываетъ, что между вѣрою и просвѣщеніемъ не можетъ быть никакого противорѣчія. „То ложно просвѣщеніе, которое считаетъ вѣру враждебною себѣ и въ томъ полагаетъ свое достоинство и свою силу, чтобы освободить себя отъ ея вліянія: и то ложно толкованіе вѣры, которое отрицаетъ въ ней всякое развитіе разумности и разъединяетъ ее съ свѣтомъ здоровыхъ идей и положительныхъ наукъ“ ²⁾.

Итакъ, преосв. Іоаннъ просвѣщеніе и народное и общечеловѣческое ставитъ въ зависимость отъ христіанскаго ученія и христіанской нравственности. Много говоритъ онъ и объ отношеніи вѣры и прогресса вообще. Въ словѣ въ день Рождества Христова (1858 г.) читаемъ: „Прогрессъ!.. Что это мы сказали?— Не странно ли звучитъ это слово подѣ священными сводами виллеемской пещеры?.. Прости намъ, Божественный младенецъ, что мы, какъ еврей изъ Египта, похитили изъ міра этотъ злоупотребленный сосудъ и принесли его съ собою къ твоему таинственному рожденію. Особенная мысль руководила насъ. Мы убѣждены, что основаніе,— золото, которое обращено на этотъ сосудъ господствующихъ мыслей настоящаго времени, первоначально найдено и присвоено себѣ человѣкомъ въ живоносныхъ и свѣтозарныхъ

¹⁾ Стр. 80—83: ср. Христ. Чит. 1865 г., Ч. I, стр. 215.

²⁾ Христ. Чит. 1865, Ч. I, стр. 205.

нѣдрахъ Христіанства“ 1). А потому истинному прогрессу не противорѣчить и не препятствуетъ вѣра: эта мысль иллюстрирована у Іоанна слѣдующимъ образомъ. „Что сказать о той, не менѣе современной мысли, будто вѣра препятствуетъ прогрессу? Ахъ, думаютъ дѣти, какъ бы весело мы бѣгали, если бы не держали насъ за руки! Ахъ, думаетъ юность, какъ бы мы наслаждались жизнію, если бы не заставляли учиться! Ахъ, думаетъ мужъ, какъ бы я былъ счастливъ, если бы у меня не было заботъ! Ахъ, думаетъ старость, какъ хорошо можно бы еще пожить, если бы не память смерти!— Выберите любой изъ этихъ примѣровъ, чтобы приложить къ возрасту современнаго человѣчества, и потомъ судите о его возраженіи противъ вѣры“ 2). „Никакой прогрессъ человѣчества не минуетъ виллемской пещеры... Въ пустынной пещерѣ зачинается возрожденіе міра: значить, почва его собственной, тогдашней жизни была слишкомъ неудобна для его возрожденія: можетъ быть, была слишкомъ упитана жирнымъ веществомъ чувственности“ 3). Какъ просвѣщеніе бываетъ ложное, такъ и прогрессъ бываетъ мнимый; и „блудящіе огни мнимаго движенія впередъ“ могутъ завести „въ топи всякаго зла“ 4). „Что сдѣлала европейская цивилизація съ первобытными народами, не образованными, но патріархальными, когда пришла къ нимъ безъ религіи и нравственности?“ спрашиваетъ проповѣдникъ въ словѣ при дворянскихъ выборахъ въ С.-Петербургѣ въ 1866 г. и отвѣчаетъ: „она ихъ погубила“ 5). Въ всякаго сомнѣнія, нашъ проповѣдникъ не противникъ прогресса, не ретроградъ и рутинеръ, даже не консерваторъ; онъ только предупреждаетъ отъ увлеченія ложнымъ прогрессомъ, ведущимъ не къ улучшенію, а къ ухудшенію жизни.

Преосв. Іоаннъ со всею ясностью указываетъ на тѣсную связь православія и русской народности: православіе не искусственное, не насильственное или самовольное насажденіе на русской почвѣ. По его убѣжденію, „въ русскомъ на-

1) Правосл. Собес. 1859 г., Ч. I, стр. 232—233.

2) Правосл. Собес. 1858 г., Ч. III, стр. 367—368.

3) Правосл. Собес. 1859 г., Ч. I, стр. 223—224.

4) Христ. Чт. 1865 г., Ч. I, стр. 205—206.

5) ВПР², стр. 237.

родъ нѣтъ ничего болѣе народнаго, какъ свое Православіе“; „русскій народъ не самъ себѣ сочинилъ вѣру“; (повидимому, онъ хотѣлъ бы сказать о душѣ русскаго человѣка, что она *naturaliter orthodoxa*). Поэтому то, „русскій народъ, какъ прямой наслѣдникъ вселенской вѣры (православія), хочеть соблюсти ея первобытную чистоту и вселенское достоинство“.¹⁾ Въ „загородномъ“ поученіи Іоаннъ изображаетъ святелей слова Божія „мрачно и уныло бродящихъ около тѣхъ садовъ, въ которыхъ питаются сладкими плодами искусственнаго и преимущественно иноземнаго происхожденія, не имѣя въ нихъ доступа, и лишь высматривающихъ хоть какойнибудь выдавшійся изъ нихъ уголокъ, чтобы положить тутъ свое народно-святое, т. е. православное сѣмя: авось вырастетъ и обратитъ на себя вниманіе—хоть новостію для людей, не имѣющихъ понятія о немъ“.²⁾ Такимъ образомъ, православіе—достояніе собственно простого народа русскаго, а не интеллигенціи, тяготящей къ Западу.

Но къ сожалѣнію, русскій народъ, оберегающій чистоту своей вѣры, при недостаткѣ просвѣщенія и непониманіи истинъ вѣры въ ихъ подлинномъ смыслѣ, часто уклоняется въ сторону всевозможныхъ суевѣрій и расколовъ. „Народъ—въ церкви, какъ дитя за матерью, только повторяетъ за Церковію слова вѣры и молитвы, безъ яснаго сознанія, а внѣ церкви—въ немъ и около него тьма, тьма религіознаго невѣдѣнія, суевѣрій, лжеученій“... „Если знаніе вѣры ограничено только грамотою по церковной книгѣ, или только символомъ вѣры и другими, забытыми впрочемъ, уроками дѣтства,—и дальше не идетъ; если вѣра свѣтитъ въ душѣ, какъ тусклая лампадка предъ иконами, когда кругомъ темнота ночи, а человѣкъ спитъ: не много свѣта!“³⁾ Но этого мало. Въ Россіи есть „милліоны людей, полагающихъ всю вѣру и спасеніе въ томъ, чтобы въ крестномъ знаменіи слатъ два, а не три перста...—не правда ли, какъ это пусто и смѣшно“?—спрашиваетъ проповѣдникъ и далѣе приходитъ къ заключенію, что „это непобѣдимое упорство въ невѣжествѣ, это ожесточенное отдѣленіе отъ Церкви и общества,

1) Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 83—84.

2) Христ. Чт. 1866 г., ч. I, стр. 492.

3) Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 502—503

эта мрачная ненависть ко всему современному и т. д.. это уже не пусто и не смѣшно. Это ужасно! Это язва, которая разъѣдаетъ тѣло Россіи и расслабляетъ ея внутреннюю жизнь“. 1) Но что же такое расколъ? гдѣ его причина? Расколъ, по опредѣленію Іоанна, „это народность, которая во имя вѣры возстала при одной мысли о нашествіи иноземнаго духа въ русскую жизнь и въ борьбѣ съ нимъ заключилась въ самой себѣ безвыходно, отстала, замерла, окаменѣла“. 2) Въ „бес. 2 „о народномъ покаяніи“ проповѣдникъ, коснувшись русскаго раскола, восклицаетъ: „о! когда этотъ злокачественный наростъ спадетъ съ русской души? Когда въ этой тьмѣ речеть Богъ: да будетъ свѣтъ? — Такъ, только свѣтъ Божій, свѣтъ истиннаго просвѣщенія и христіанскаго добра, можетъ разсѣять эту тьму лжи и зла“. 3)

А интеллигенція, развитая и просвѣщенная, считающая себя русскою и православною?.. Она не знаетъ истинъ вѣры. „Можетъ быть у насъ, говоритъ Іоаннъ, еще думаютъ, что полное знаніе вѣры есть своего рода ремесло, принадлежащее извѣстному цеху, т. е. духовному сословію, а для другихъ не обязательно..; если.. наше вѣрознаніе простирается не далѣе учебной программы закона Божія, а поприще его — только дѣтство, а предѣлъ его — школа, если для нашихъ просвѣщенныхъ умовъ размышленіе и всякое разсужденіе о вѣрѣ есть своего рода пытка, въ которой невольнo высказывается вся скудость и слабость, даже странность и жалкость личныхъ свѣдѣній и понятій свѣтскихъ людей о предметахъ вѣры и Церкви: какъ назвать такое состояніе вѣры?“ 4) А въ „загородномъ поученіи“ проповѣдникъ безъ „можетъ быть“ и „если“, безъ вопросительной формы говоритъ о незнаніи истинъ вѣры людьми интеллигентными, которые нерѣдко „среди трудныхъ опытовъ жизни, ни для кого не минуемыхъ... оказываются безъ силы и опоры, словомъ, безъ Бога, издѣтства не познаннаго ни въ природѣ, ни въ наукѣ“. 5) „Едва мы заговоримъ о религіи, обращается проповѣдникъ къ людямъ интеллигентнымъ въ этомъ же поученіи

1) Тамъ же.

2) Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 80.

3) Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 203.

4) Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 204.

5) 1866 г., ч. I, стр. 492 и 494.

через посредство простых слушателей, вы тотчас вообразаете, что вас лишают общества, всѣхъ его связей и удовольствій, хотять отдать совѣмъ въ руки духовенства и даже запереть въ монастыри... Не стыдно ли, что многимъ образованнымъ людямъ мало знакома даже азбука истинной религіи!¹⁾

Отсюда выясняется необходимость, при заботахъ о просвѣщеніи вообще, подумать о духовномъ просвѣщеніи отечества. Только при этомъ условіи Россія будетъ „на вѣрномъ пути истиннаго, полнаго прогресса. А оставить эту задачу въ сторонѣ, значило бы оставить — цѣлую половину дѣла“,²⁾ и нашъ проповѣдникъ со вниманіемъ относится къ вопросу о томъ, „какая задача предлежитъ... духовному образованію въ современномъ развитіи человѣчества“. Церковь православная, духовная наука, въ современномъ движеніи, занимаютъ очень скромное мѣсто. „Среди всего шума современности“ это „мирный уголокъ, и въ немъ свѣтитъ такой теплый лучъ и такой тихій огонекъ... Возьмемъ смѣло нашъ огонекъ, и пойдемъ съ нимъ осматривать работы современнаго міра“—приглашаетъ проповѣдникъ. При свѣтѣ этого огонька духовной науки дѣлается ясно, что „въ обширной лабораторіи приложеній современнаго естествознанія... не достаетъ духа; мало пищи душѣ, въ ея не временныхъ, внѣшнихъ, а вѣчныхъ, существеннѣйшихъ потребностяхъ“. При свѣтѣ того же огонька очевиденъ весьма важный пробѣлъ въ современныхъ наукахъ. Онѣ „вводятъ насъ въ великій домъ міра; онѣ описываютъ намъ его во всѣхъ подробностяхъ, а о Хозяинѣ молчатъ“. Но можно ли что нибудь понять, когда служители науки, изучая и описывая *явленія*, не проникаютъ „мысли, въ этихъ явленіяхъ заключенной, а чтобы дознать мысль, не соединяютъ явленія, съ понятіемъ объ *Умѣ*, который заключилъ въ немъ свою мысль“. Слѣдовательно, задача духовнаго просвѣщенія въ современномъ развитіи человѣчества такова: „поддерживать и возвышать духъ среди общематеріальнаго направленія; свѣтитъ идею Творца и Промыслителя въ современномъ естествознаніи“...³⁾

¹⁾ Стр. 498.

²⁾ Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 502.

³⁾ Тамъ же, стр. 354, 357—359, 361 и 368.

Таково заключеніе бесѣды „при началѣ ученія“, а слово „о духовномъ просвѣщеніи Россіи“ Іоаннъ заключаетъ слѣдующимъ образомъ: „итакъ свѣта и свѣта, свѣта духовнаго— вотъ чего требуетъ религіозная жизнь русскаго народа, по всѣмъ степенямъ ея. Конечно, кто же, какъ не мы, должны быть проводниками этого свѣта? Откуда, если не изъ нашихъ святыницъ, онъ долженъ свѣтитъ народу“? ¹⁾ Тотъ же вопросъ обсуждается Іоанномъ и въ его актовѣ рѣчи: „о вѣрѣ въ народномъ просвѣщеніи Россіи“. ²⁾

Значительную долю вниманія Іоаннъ, какъ проповѣдникъ, удѣляетъ воспитанію домашнему и общественному. Въ бес. 3 „о народномъ покаяніи“ онъ доказываетъ, что „послѣ вѣры, первое и важнѣйшее дѣло въ нравственной жизни народа—воспитаніе“. Оно принадлежитъ къ числу современныхъ вопросовъ, особенно занимающихъ общество. Отмѣтивъ затѣмъ рядъ важныхъ погрѣшностей домашняго воспитанія, онъ обращается къ слушателямъ съ слѣдующими вопросами (это у него дов. употребительный пріемъ): „какихъ людей готовить такое воспитаніе? Можетъ быть—современныхъ: да такихъ ли, какіе нужны? Такіе ли люди нужны обществу, народу, государству, Церкви, человѣчеству? Современность сама оцѣниваетъ такихъ людей по воспитанію, когда называетъ ихъ — *порядочными!* Только?! А мы скажемъ: нѣтъ! Плохо то воспитаніе, которое обращается въ игру и самихъ дѣтей обращаетъ въ игрушки! Плоха та нравственность, которая основывается на басняхъ съ картинками! Плохи тѣ люди, которые воспитаніемъ приготавливаются къ жизни, какъ пиру или театру, а не какъ труду, добродѣтели, борьбѣ и — смерти“! ³⁾ Крупные недочеты находитъ Іоаннъ и въ общественномъ воспитаніи и указываетъ на необходимость при-мѣненія къ воспитанію медицины—„не той медицины, которая изучаетъ человѣка тогда, когда онъ уже перестаетъ быть человѣкомъ, а дѣлается трупомъ: въ живомъ же человѣкѣ разбираетъ все, кромѣ одного, того, что дѣлаетъ его живымъ... Пусть медицина человѣческаго духа... вниматель-

¹⁾ Тамъ же, стр. 507.

²⁾ Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 77 и дал.

³⁾ Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 207—208.

но прислушивается къ біенію сердца въ молодомъ нашемъ поколѣніи и слѣдитъ: правильно ли, спокойно ли движется его внутренняя жизнь; не приливаетъ ли слишкомъ кровь молодая къ головѣ и сердцу и не помрачаетъ ли разсудка духомъ сомнѣнія и отрицанія..; не волнуетъ ли души слишкомъ кипучими чувствами самолюбія и слишкомъ бойкими порывами молодой воли къ вольности..; не разливается ли желчь сокрытаго въ душѣ недовольства дѣйствительностію, того самонадѣяннаго, на все посягающаго суда, который! все не такъ, не по немъ находить и желалъ бы все преобразовать и передѣлать, какъ будто эти двадцатилѣтніе юноши уже все испытали, узнали, разсудили, рѣшили!“¹⁾

Искусственность въ воспитаніи и ненормальныя условія жизни далеко отклоняютъ типъ современнаго человѣка отъ его идеала. „Какъ будто все преднамѣренно направляется къ тому, чтобы сдѣлать человѣка не похожимъ на самого себя—разсуждаетъ преосв. Іоаннъ въ „загородномъ поученіи“: и что это за человѣкъ нынѣ выходитъ изъ рукъ міра? Это можетъ быть человѣкъ очень образованный и развитый, но какой-то не естественный... У него странныя, не естественныя обо всемъ понятія, искаженные нравы, натянутые обычаи, беспорядочныя стремленія..; у него своя религія—безъ вѣры, своя нравственность безъ правилъ, свое счастье—безъ добра, свое добро—безъ убѣжденій“.²⁾

Стремленія современныхъ проповѣднику прогрессистовъ прикрывались идеями гуманности, всеобщаго равноправія и пр.—повидимому, нисколько не посягающими на чистоту христіанской вѣры и нравственности. Это съ одной стороны. Но наряду съ этимъ большое распространеніе имѣли ученія—очевидно, отрицательнаго характера, каковы матеріализмъ и социализмъ. Преосв. Іоаннъ, въ частности, касается въ своихъ проповѣдяхъ всѣхъ этихъ господствующихъ идей вѣка. „Человѣчность, гуманность, сознаніе и раскрытіе человѣческаго достоинства, единеніе всѣхъ людей во имя человѣчества, утвержденіе правъ его разумной природы, огражденіе его нравственной свободы: какія прекрасныя понятія!“ говоритъ онъ; но современное человѣчество, повторяющее ихъ

¹⁾ Стр. 209—210.

²⁾ Христ. Чит. 1866 г., ч. I, стр. 495.

на разные тоны, должно сознаться, что они не его изобрѣтеніе; и пусть оно не думаетъ „что оно само собою можетъ осуществить въ мірѣ эти возвышенныя идеи“. „Поля крымскія съ ихъ Севастополемъ, Востокъ съ христіанскимъ мученичествомъ—не первыхъ вѣковъ, а настоящаго XIX вѣка; Индія—съ людьми, привязанными къ пушечнымъ жерламъ: не гуманность ли пишетъ эти страницы современной исторіи?“—спрашиваетъ проповѣдникъ ¹⁾. „Одна изъ прекраснѣйшихъ и благороднѣйшихъ идей настоящаго времени есть та, говоритъ проповѣдникъ въ той же бесѣдѣ („при началѣ ученія“), чтобы на свѣтѣ всѣмъ было хорошо“. Но и самый отъявленный прогрессистъ долженъ сознаться, что никогда не наступитъ такое время, когда „не будетъ на землѣ никому никакого горя... Среди прогресса горькія слезы льются, льются и... слезамъ не видно конца“... Современный прогрессъ не въ состояніи дать утѣшенія страждущему человѣчеству, „Приди ты, божественный свѣтъ откровенія“—воскликаетъ проповѣдникъ: „въ тебѣ одномъ остается отрада для истерзаннаго скорбями сердца человѣческаго“. ²⁾

Іоаннъ отмѣчаетъ увлеченіе современнаго ему общества принципомъ *свободы совѣсти*. Въ словѣ „о духовномъ просвѣщеніи Россіи“ онъ говоритъ: „свобода совѣсти, провозглашенная современнымъ просвѣщеніемъ, должна вести людей конечно не къ тому, чтобы они разнуздали свой умъ, сердце и волю и пустили ихъ на всѣ четыре стороны—думать, чувствовать и дѣлать, какъ случится“. ³⁾ Подобныя же мысли высказываетъ проповѣдникъ и значительно позднѣе. „Пусть просвѣтится, укрѣпится, возвысится народная и общественная совѣсть: и вы будете безопасны отъ злоупотребленій народной свободы; у васъ будетъ здоровое и вѣрное общественное мнѣніе; будутъ цѣлы общественныя суммы; вы будете имѣть правые суды присяжныхъ и отличныхъ мировыхъ судей... Но вотъ вопросъ: гдѣ обществу и народу взять такую совѣстливость? Отвѣтъ: нигдѣ, какъ въ религіи.: Богъ—судія совѣсти“⁴⁾. Въ бес. 5 „о народн. покаяніи“ Іоаннъ обращается съ вопросомъ: „есть ли (у насъ) вѣрное, твер-

¹⁾ Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 365.

²⁾ Стр. 362—364.

³⁾ Стр. 505.

⁴⁾ БПР², стр. 239.

дое, а не обманчивое, шаткое общественное мнѣніе, тотъ голосъ народный, въ которомъ слышался бы и гласъ Божій?“—ожидая, повидимому, отвѣта отрицательнаго. ¹⁾

Указываетъ Іоаннъ и на то, что *гласность* нѣтъ основанія считать средствомъ противъ всякаго рода злоупотребленій саму по себѣ. „Столько прославляемая гласность нисколько не мѣшаетъ темнымъ дѣламъ, спокойно совершающимся въ своихъ потаенныхъ углахъ, нисколько не боясь гласности“—говоритъ онъ въ бесѣдѣ „при началѣ ученія“ ²⁾. Въ другой бесѣдѣ читаемъ: „начиная и что-нибудь доброе, мы спѣшимъ уже обратить это во зло. Вотъ, напр.,—гласность: дѣло прекрасное! А не успѣла ли уже эта юная гласность внести нѣсколько лишняго сора въ литературу и въ общество?“ ³⁾ Таковы же сужденія нашего проповѣдника и о свободѣ печатнаго слова. „Вотъ и литература наша, едва оперившаяся и расправившая крылья, не залетаетъ ли иногда слишкомъ далеко? Не грѣшитъ ли противъ высшихъ взглядовъ на важнѣйшіе предметы знанія, противъ основныхъ законовъ міроуправленія?.. И все это... имѣетъ нравственное значеніе; потому, что сопровождается положительными послѣдствіями въ нравственной и общественной жизни народа“—говоритъ онъ въ одной изъ бесѣдъ „о народномъ покаяніи“; а въ другой читаемъ слѣдующее: „оживленіе печатнаго слова, въ связи съ усиленіемъ разныхъ голосовъ въ обществѣ: не возбуждаетъ ли оно... страстей, не обращается ли въ оружіе личностей, не спѣшитъ ли высказывать мысли слишкомъ затѣйливыя и и не очень обдуманныя? Всегда ли наблюдаетъ даже умѣренность и приличіе въ сужденіяхъ, въ тонѣ рѣчи, въ словахъ?“ Въ такомъ направленіи литературы Іоаннъ видитъ „признакъ нравственной и гражданственной неразвитости“ ⁴⁾, и невольно заставляетъ задуматься надъ тѣмъ, въ какой мѣрѣ можетъ быть благотворна свобода печати, можетъ-ли она быть неограниченною.

Отрицательныя идеи времени нашли въ преосв. Іоаннѣ тонкаго и убѣжденнаго обличителя. Человѣкъ, овладѣвшій

¹⁾ Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 213.

²⁾ Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 366.

³⁾ Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 214.

⁴⁾ Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 212 и 214.

силами природы и пытающійся превратить міръ въ обширную лабораторію, упускаетъ изъ виду самое существенное въ жизни человѣческой и погружается совершенно въ матерію. Оттого въ этой дивной лабораторіи, созданной современнымъ человѣкомъ, „какъ-то мрачно, тяжело, душно, есть что-то стѣсняющее и подавляющее, при всемъ просторѣ, при всей живости работъ, какъ будто не достаётъ свѣта, или мало освѣжающаго, живительнаго воздуха... тутъ (среди матеріи) не достаётъ духа“. ¹⁾

Соціализмъ нашъ проповѣдникъ опровергаетъ, обращаясь къ непосредственному человѣческому чувству. Онъ говоритъ петербургскимъ дворянамъ, собравшимся на выборы: „если бы кто, во имя общественнаго блага, сталъ доказывать, что ваше право собственности вовсе не есть право, а воровство; что ваше супружество есть насиліе для вашихъ супруговъ и ваше семейство не вамъ принадлежитъ и не обязано вамъ ни какимъ особеннымъ долгомъ, и т. д.?—Что за безуміе?— скажете вы: а это и есть просвѣщеніе и нравственное ученіе—безъ религіи и христіанской нравственности. И увѣ! все это у насъ въ Россіи нынѣ проповѣдуется и печатается“ ²⁾. Материалистическое и атеистическое направленіе ведетъ къ пагубнѣйшимъ послѣдствіямъ въ общественной жизни, которыя изображаются преосв. Іоанномъ въ томъ же словѣ при дворянскихъ выборахъ въ Петербургъ въ 1866 г. ³⁾. Въ словѣ „Вѣра—основаніе истинной нравственности“ Іоаннъ опровергаетъ модное въ то время ученіе о нравственности автономной, независимой отъ вѣры, основанной на одномъ естественномъ чувствѣ добра. Проповѣдникъ разсуждаетъ: „живи такъ, говорятъ, какъ внушаетъ здравый разумъ и собственное, внутреннее чувство совѣсти и чести... Не странно ли, что въ самое просвѣщенное время Христіанства возобновляются древнія... языческія понятія, которыя уже... обнаружили всю свою слабость и ложь?... Не приведутъ ли... такія понятія... ко всеобщему безграничному преобладанію личнаго самолюбія, неукротимыхъ страстей, необузданной чув-

¹⁾ Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 358.

²⁾ ВПР², стр. 237—238.

³⁾ Тамъ же, стр. 239—240.

ственности.., затѣмъ—къ совершенному разслабленію духа, безпечности и равнодушію ко всему, разочарованію во всемъ—п въ самой жизни?“ Далѣе указывается на внутреннюю связь ученія вѣры съ ученіемъ нравственнымъ и на несостоятельность нравственности, основанной не на вѣрѣ, а на однихъ умозрѣніяхъ. „Такая нравственность ложна... потому, что не сообразна съ настоящимъ состояніемъ человѣка, потому, что въ ней умышленно скрываются отъ него глубочайшія потребности сердца, отъ которыхъ онъ отказаться не можетъ... Удовлетворять ли потребностямъ духа, возродятъ ли его, возвысятъ ли общія сухія нравоученія, когда онъ ищетъ обновленія всецѣлаго въ самомъ себѣ... Можно ли усовершенить, даже удовольствовать его мелкими правилами общезительной честности, когда онъ жаждетъ стремиться къ высшему совершенству, по тому образу, который начертанъ въ самомъ его существѣ и который побуждаетъ его желать и искать приближенія къ своему Первообразу“. Разумъ, въ качествѣ руководителя нравственной жизни, оказывается совершенно недостаточнымъ и несостоятельнымъ. Въ противномъ случаѣ, какъ объяснить такіе факты, „что иногда человѣкъ весьма разумный по природѣ, весьма образованный, человѣкъ прекрасно рассуждающій, однакожь—весьма пороченъ въ собственной жизни?“... „Значить, царю въ человѣкѣ—разуму не достаетъ силы, чтобы управлять человекомъ“.

Въ этомъ же словѣ преосв. Іоаннъ касается и другой увлекательной для умовъ его времени теоріи—о механичности законовъ міра. „Понятіе о верховномъ Міроправителѣ, какъ понятіе о художникѣ, который устроилъ прекрасный механизмъ этого видимаго міра и далъ ему жизнь,—жизнь, которую этотъ механизмъ развиваетъ въ своемъ движеніи, по законамъ, однажды для него опредѣленнымъ“, онъ находитъ недостаточнымъ. Міръ, „такъ суетливо и шумно развивающій свою земную дѣятельность, столько, повидимому, своевольствующій, не замѣчаетъ того, что вся его дѣятельность, все его своеволие ограничивается только стѣнами корабля, на которомъ онъ переплываетъ море временной жизни, что его кораблемъ управляетъ иная, вышняя сила, не стѣсняя его свободы на кораблѣ, однакожь не выпуская и чрезъ

края его, и безъ вѣдома и совѣта самаго міра, направляетъ его плаваніе къ извѣстнымъ ей, а не ему, цѣлямъ“¹⁾.

IV.

Обратимся теперь къ анализу содержанія проповѣдей Іоанна, составленныхъ въ Смоленскѣ. Проф. Барсовъ предшествоващій періодъ его проповѣднической дѣятельности называетъ „болѣе блестящимъ“. „Изданныя г. Н. Б. (въ Смоленскѣ) проповѣди преосв. Іоанна, говоритъ онъ, нѣсколько слабѣе или, говоря точнѣе, проще, низменнѣе, ординарнѣе, чѣмъ проповѣди, сказанныя въ Петербургѣ и особенно въ Казани“. Какъ видно изъ дальнѣйшихъ замѣчаній, проф. Барсовъ имѣетъ здѣсь въ виду „внѣшнее изящество слова“, а содержанія словъ того и другого періода не касается²⁾. Имѣя въ виду пока, главнымъ образомъ, содержаніе проповѣдей Іоанна, мы должны замѣтить, что съ полученіемъ самостоятельной кафедры, въ Іоаннѣ церковный ораторъ-публицистъ уступаетъ въ нѣкоторой мѣрѣ мѣсто проповѣднику-святителю. Не говоря уже о казанскихъ его поученіяхъ всецѣло посвященныхъ злободневнымъ вопросамъ времени освѣщаемымъ, конечно, съ христіанской точки зрѣнія; обратимъ вниманіе, напр., на его „бесѣды въ продолженіе первой недѣли Великаго Поста“ („народное покаяніе“), которыя говорены были имъ уже въ санѣ епископа, но не самостоятельнаго и не имѣющаго паствы. Въ то время, когда и завзятые политиканы, поборники либеральныхъ реформъ, всякаго рода общественные дѣятели, забывая злободневные интересы, сосредоточиваютъ или должны сосредоточивать все свое вниманіе на „множествѣ содѣянныхъ ими лютыхъ“, ищутъ примиренія съ Богомъ и ближними, несутъ бремя личныхъ грѣховъ своихъ къ отцамъ духовнымъ,—о чемъ проповѣдуетъ Іоаннъ? Онъ говоритъ объ общественномъ возрожденіи Россіи, о вопросахъ воспитанія, возбужденныхъ въ послѣднее время, о недостаткахъ современнаго воспитанія, объ увлеченіяхъ юношества, о литературѣ, едва оперившейся

¹⁾ Правосл. Собесѣдн. 1857 г., стр. 691, 693, 697, 703, 705 п 717.

²⁾ *Н. Барсовъ*, „Преосвященный Іоаннъ, епископъ Смоленскій, какъ проповѣдникъ“ въ Христ. Чт. 1872 г., ч. III, стр. 420—421.

и расправившей крылья, но залетающей иногда слишком далеко, объ общественном мнѣніи, о гласности и свободѣ печатнаго слова и т. под. ¹⁾. Очевидно, что проповѣдникъ нѣсколько увлекается и перечисленнымъ вопросамъ удѣляетъ много вниманія въ несовсѣмъ подходящее время. Въ поученіяхъ на дни Великаго Поста, сказанныхъ въ Смоленскѣ, Іоаннъ также не упускаетъ изъ виду вопросовъ современности, но и церковнымъ событіямъ удѣляетъ болѣе вниманія. Какъ покажетъ дальнѣйшій анализъ, въ Смоленскѣ Іоаннъ касался многихъ вопросовъ общехристіанской морали, внѣ связи съ современностью ²⁾; хотя онъ попрежнему остается проповѣдникомъ-публицистомъ.

И въ смоленскихъ поученіяхъ современность у Іоанна всегда на первомъ планѣ: онъ хочетъ проповѣдывать своему именно времени,—не упуская изъ виду всѣхъ обстоятельствъ, въ которыхъ находятся его наличные слушатели. Свое время преосв. Іоаннъ характеризуетъ оч. непривлекательными чертами. Свободомысліе, отвергая „вѣковыя идеи и самыя священныя убѣжденія человѣчества“, въ концѣ концовъ само не знаетъ, чѣмъ замѣнить отвергнутыя убѣжденія ³⁾. Всеобщее броженіе умовъ не приводитъ ни къ чему положительному: все колеблеть и ничего не созидаетъ ⁴⁾. Вѣрѣ и Церкви, при современномъ направленіи умовъ, угрожаютъ многія опасности съ разныхъ сторонъ ⁵⁾. Весьма многіе заражены религіознымъ индифферентизмомъ и разсуждаютъ такъ: „къ чему это строгое христіанство? Развѣ не всѣ религіи равны, въ которыхъ исповѣдуется Богъ?“ ⁶⁾ Но этого мало: современный міръ открыто и прямо возстаетъ на вѣру Христову и на Христа; этотъ міръ „судитъ Христа по своимъ новымъ идеямъ и началамъ“ ⁷⁾. Отрицая положительную религію и не создавъ взамѣнъ ея ничего положительнаго, современное общество внесло страшную путаницу и въ

¹⁾ Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 199, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 214.

²⁾ Таково поученіе на новый 1867 годъ, также и на 1868-й.

³⁾ БПР², стр. 10.

⁴⁾ Стр. 67.

⁵⁾ Стр. 4.

⁶⁾ Стр. 119.

⁷⁾ Стр. 106.

нравственныя понятія. „Всѣ болѣе вѣрующіе въ человѣчество, чѣмъ въ Бога“, не хотятъ считаться съ основами христіанской нравственности, и нашъ проповѣдникъ вынужденъ вызвать ихъ на то, чтобы они доказали, „что видимое нами въ мірѣ беззаконіе есть законность, безсовѣстность—совѣстливость, вопіющая неправда—справедливость, эгоизмъ—самоотверженіе“... и т. д. ¹⁾. При такомъ извращеніи нравственныхъ понятій, не можетъ отличатся чистотою и жизнь христіанъ ²⁾. Проповѣдникъ приходитъ къ слѣдующему безотрадному выводу: „да кажется никогда человѣкъ не искалъ съ такою жаждой наслажденій жизни, какъ въ настоящее время. Современный человѣкъ все отдаетъ, все приноситъ въ жертву этой жадѣ“ ³⁾. Но состояніе нравственности всегда отражается и на степени благополучія общества:—и что же мы видимъ: „человѣчество, при всемъ его настоящемъ развитіи, едва находитъ въ себѣ силу и средства бороться со всѣми несчастіями, и кажется наибольшее развитіе силъ и средствъ умственныхъ, нравственныхъ и вещественныхъ нашего вѣка идетъ только на врачеваніе бѣдъ, его постигающихъ“. Преосв. Іоаннъ увѣренъ, что во всякомъ несчастіи нужно видѣть „или поводъ, или послѣдствіе или по крайней мѣрѣ отраженіе нравственнаго состоянія человѣка“. „Поручитесь вы намъ за нравственность людей, говоритъ онъ,—мы поручимся вамъ, что въ человѣчествѣ несчастій не будетъ“ ⁴⁾.

Духъ времени именуется въ поученіяхъ Іоанна вольнымъ, злымъ, мрачнымъ, злонаправленнымъ, который „не думая скрываться, очень не застѣнчиво обнажаетъ и выказываетъ самъ себя“,—противучеловѣческимъ и противухристіанскимъ ⁵⁾. Онъ „думаетъ восторжествовать надъ Церковію, раздѣливъ ея силы; онъ отдѣляетъ ея догматическое ученіе отъ нравственнаго ученія христіанства, и повидимому благоговѣя предъ послѣднимъ, отрицаетъ первое“ ⁶⁾; онъ ослабилъ до крайней степени „церковный союзъ христіанъ“. Но „не должно обманываться: укажите наилучшаго человѣка изъ среды

¹⁾ Стр. 155.

²⁾ Стр. 58 и 152.

³⁾ Стр. 165.

⁴⁾ Стр. 162.

⁵⁾ Стр. 217, 227, 159, 12, 79.

⁶⁾ Стр. 53.

незнающихъ союза вѣры: очень можетъ быть, что, смотря на него, воскликнемъ: какой прекрасный язычникъ! Но уже вѣрно не заставите сказать: вотъ истинный христіанинъ!“¹⁾

Въ неудержимомъ стремленіи впередъ, современные поборники прогресса полагаютъ, что ученіе Церкви Христовой уже для нихъ недостаточно. Но—разсуждаетъ Іоаннъ: „жизнь есть мѣра ученія; ученіе оказывается неудовлетворительнымъ, когда жизнь вполнѣ его исчерпываетъ и, требуя уже чего нибудь лучшаго, побуждаетъ его идти впередъ себя далѣе. Но такова ли въ настоящее время жизнь христіанъ? Пусть лучше нашъ вѣкъ осмотрится и подумаетъ: не онъ ли болѣе отсталъ отъ ученія вѣры, чѣмъ оно отъ него“. А о тѣхъ, кто вѣренъ и послушенъ голосу Церкви, онъ замѣчаетъ: „да, мы люди отсталые и на удивленіе быстро бѣгущему впередъ насъ вѣку, хотимъ отстать еще болѣе“²⁾. „Человѣческій разумъ, Христомъ выведенный изъ тьмы вѣковыхъ религіозныхъ заблужденій“, является теперь измѣнникомъ и предателемъ Христа: „просвѣщенному разуму въ его современномъ развитіи слишкомъ тяжело стало иго вѣры, налагаемое на него Евангеліемъ...; онъ жаждетъ свободы, свободы мысли, свободы испытаній и убѣжденій“³⁾. Но къ чему ведетъ эта свобода? Не къ освобожденію только отъ авторитета откровенной религіи, а и къ постыдному рабству лже-вѣрію и грубѣйшимъ предразсудкамъ. „Откуда и къ намъ переходятъ величайшія нечѣпости подъ видомъ новыхъ религіозныхъ ученій, и самые дикіе вымыслы фантазіи, возводимые на степень вѣрованій?—спрашиваетъ проповѣдникъ. Это все изъ странъ неограниченно-свободной совѣсти“⁴⁾. Взамѣнъ истины Христовой, проникающей „въ глубину существа и жизни міра“, обнимающей „всецѣло духъ и судьбы человѣчества“, въ современномъ безрелигіозномъ обществѣ господствуютъ „понятія частныя, идеи измѣнчивыя, умозаключенія поверхностныя, ограниченныя тѣснымъ кругомъ переходящей видимости и временной жизни человѣка“⁵⁾.

1) Стр. 65—66.

2) Стр. 58—59.

3) Стр. 107.

4) Стр. 55.

5) Стр. 11.

Мало этого: „люди образованные и несуетливые... съ вопросами своей души и жизни“ обращаются „помимо чистой, прямой вѣры въ Бога къ искусственнымъ средствамъ, чтобы вызвать какія то таинственныя откровенія, или мнимочудесныя силы“ ¹⁾. Такимъ образомъ, современное просвѣщеніе, по мнѣнію проповѣдника, скорѣе распространяетъ мракъ, нежели свѣтъ ²⁾. Пусть бы отрицатели приходили къ своимъ выводамъ послѣ безпристрастнаго и добросовѣстнаго изслѣдованія религіозныхъ вопросовъ. „Самыя сомнѣнія и возраженія... мыслящаго ума заслуживаютъ полнаго вниманія... Но что сказать о томъ несмысленномъ либерализмѣ, о томъ нелѣпомъ безвѣрїи, которые отвергаютъ истинность и всякую обязательность ученія вѣры, не испытавъ въ немъ ничего, даже не потрудившись ознакомиться, какъ слѣдуетъ, съ его источниками? Это только безнравственность ума. И въ правѣ ли такіе умы требовать себѣ свободы?“ ³⁾.

Нравственныя понятія вѣка стоятъ въ неразрывной связи съ состояніемъ и направлениемъ просвѣщенія. Современное Іоанну общество, высоко цѣня свое просвѣщеніе, гордилось и своею нравственностью. Дѣйствительно, соглашается проповѣдникъ, наше время въ своихъ нравственныхъ понятіяхъ возвышается надъ вѣками прошедшими. „Но сознаетъ ли, помнить ли современный міръ, откуда взяты и выработаны эти понятія—понятіе правъ и требованіе справедливости, идея свободы и равноправности людей, развитіе нравственно-разумныхъ началъ жизни общественной?... Чѣмъ и какъ онѣ очищены и возвышены? Такія понятія могли быть выработаны только изъ глубины христіанства“ ⁴⁾. Быть можетъ, просвѣщенное человѣчество что-нибудь прибавило къ этимъ несомнѣнно христіанскаго происхожденія понятіямъ, очистило и возвысило ихъ? Нѣтъ, оно испортило и исказило ихъ. Современный міръ проповѣдуетъ любовь къ человѣку. Но „что много говорить о любви къ человѣку, когда въ основѣ этой любви нѣтъ отреченія отъ своего я..., нѣтъ той любви, которой духъ и образецъ показанъ міру, осуществленъ и за-

¹⁾ Стр. 209.

²⁾ Стр. 164.

³⁾ Стр. 56.

⁴⁾ Стр. 145.

вѣщанъ намъ въ крестной жертвѣ Богочеловѣка!.. Какую цѣну можетъ имѣть та человѣческая свобода, которой нынѣ домогаются всѣ народы... , если нѣтъ въ человѣчествѣ той внутренней нравственной свободы, которая искуплена и обезпечена намъ смертію Спасителя?“ ¹⁾ „Увы! даетъ себя знать эта новая нравственность безъ вѣры; отъ нея плачутъ семейства, страдаютъ общества, бѣдствуютъ въ своей гражданской жизни народы. Что за притча, что въ наше время наверху самыхъ развитыхъ обществъ, въ полномъ цвѣтѣ современной образованности, въ прекраснѣйшихъ по видимому созданіяхъ просвѣщеннаго вѣка, являются такъ нерѣдко образцы дикой безнравственности“ ²⁾. Гуманность, одна изъ руководящихъ идей вѣка, часто обнаруживается въ формахъ, совершенно противорѣчающихъ христіанской любви къ ближнему.

Преосв. Іоаннъ возстаетъ противъ либеральнаго направленія мысли и жизни современнаго ему общества, — либеральнаго въ ущербъ истинно-христіанской свободѣ. Въ поученіи „въ день восшествія на престолъ Государя Императора Александра Николаевича“, сказанномъ 19 Февр. 1868 года, Іоаннъ даетъ краснорѣчивое описаніе привлекательности и возвышенности свободы, равно какъ опасностей и золь, отъ нея происходящихъ. Все ищетъ свободы, „и добро стремится къ нему и зло рвется къ нему, и счастье скучаетъ и какъ будто не сознаетъ себя безъ него..; и язычество дорожило имъ и христіанство возвышаетъ его; но (свобода—) предметъ, вмѣстѣ и вождѣлѣнный и страшный, добрый и злой, возвышающій и губящій человѣка; это источникъ всѣхъ доблестей и всѣхъ паденій человѣка..; ничто столько, какъ свобода, не развязываетъ жизни и всѣхъ силъ человѣка, и ничто столько, какъ свобода, не требуетъ узъ. Но гдѣ же она, эта драгоценная свобода? Гдѣ именно свобода—безъ золь? Что дѣлаетъ человѣка дѣйствительно свободнымъ?“ Единственно правильное рѣшеніе этихъ вопросовъ дано навсегда Тѣмъ, Кто сказалъ: *уразумѣйте истину, и истина съѣдаетъ васъ*

¹⁾ Стр. 146—147.

²⁾ Стр. 53.

свободными (Іоан. 8, 32)¹⁾. Люди хотятъ рѣшить эти вопросы посвоему, помимо стремленія къ истинѣ—единственной и для всѣхъ необходимой— истинѣ христіанской. Но „скажите, вопрошаетъ проповѣдникъ, свободенъ ли человѣкъ, одержимый ложною мыслию ума, ложнымъ чувствомъ сердца, ложнымъ направленіемъ всей жизни?“ Отвѣтъ ясенъ; а современный человѣкъ именно такъ хочетъ понимать свободу, что она ведетъ къ подобнымъ состояніямъ—рабства, а не свободы. „Посмотрите на человѣка, увлекаемаго ложнымъ направленіемъ жизни. Свободенъ ли онъ? Свободенъ ли даже тогда, когда повидимому дѣлаетъ то, чего самъ хочетъ?.. Чѣмъ оканчивается такая жизнь? Зломъ; и человѣкъ, какъ будто уже не собственною мыслию, не собственнымъ чувствомъ предназначиваетъ себѣ свой конецъ и не собственной волею несется къ нему, а какъ камень въ воду, какъ обвалъ съ горы, увлекается въ бездну собственной тяжестию внутренняго преобладающаго въ немъ зла, темною силою лжи, преодолевшей духъ съ потерю въ немъ нравственной свободы“²⁾.

Въ частности, преосв. Іоаннъ вооружается противъ ученія о свободѣ совѣсти, доведеннаго до крайности. Религіозная истина должна быть одна въ мірѣ и она то должна пользоваться исключительною свободою и неприкосновенностью. Но не то видимъ мы. „Говорятъ о свободѣ и неприкосновенности человѣческой совѣсти: а о свободѣ и неприкосновенности самой истины забыли“³⁾. Проповѣдуемая свобода совѣсти противна духу христіанскаго ученія. Христосъ сказалъ бы поборникамъ этой свободы, если бы они вздумали сопоставлять ее съ свободою христіанскою: „я не знаю вашей свободы совѣсти, духомъ вашего времени изобрѣтенной, а преподаю людямъ положительное ученіе вѣры и прямо говорю: *кто не вѣруетъ, тотъ осужденъ будетъ* (Мр. 16, 16)⁴⁾. Терпимость въ религіи доходитъ теперь до того, что „ни одна религія не признается по преимуществу истинною и

¹⁾ Стр. 87—88.

²⁾ Стр. 88—90.

³⁾ Стр. 54.

⁴⁾ Стр. 116—117.

слѣдовательно господствующею въ народѣ, а всѣ религіи объявляются равноправными;“ 1) терпимость—это основное начало новѣйшей государственной жизни—доходить до полнѣйшаго равнодушія къ религіи. Широкое примѣненіе принципа свободы совѣсти къ современной жизни, по убѣжденію преосв. Іоанна, грозитъ весьма печальными послѣдствіями. „Думаетъ ли современный міръ, спрашиваетъ онъ, къ какимъ неизобразимо—страшнымъ послѣдствіямъ въ концѣ концовъ онъ самъ себя приводитъ съ этою свободою совѣсти? Онъ долженъ будетъ или найти, помимо христіанства и Церкви, истину, которая убѣждала бы всякую свободную совѣсть и соединяла бы во имя этой истины всѣ свободныя совѣсти: неисполнимое дѣло, само себя разрушающее! Или предоставить каждую совѣсть самой себѣ, безъ убѣжденія и связи людей въ одной общей истинѣ: дѣло ужасное, угрожающее уничтоженіемъ въ мірѣ истины и совѣсти! Или наконецъ признать, что религія человѣку не нужна: страшно подумать!“ 2)

Есть ли основаніе превозносить свободу слова и печати и видѣть въ ней только одно доброе? Нѣтъ, отвѣчаетъ нашъ проповѣдникъ. „Подъ видомъ свободы слова и печати свободно распространяются, обобщаются и переходятъ въ дѣло общественной жизни самыя лживыя и вредныя мнѣнія“, которыя деспотически властвуютъ надъ умами людей 3).

Къ чему приводитъ требованіе свободы гражданской жизни? Къ неперестающей борьбѣ, къ ограниченію верховной власти, къ государственнымъ потрясеніямъ и народнымъ бурямъ 4). „Подъ видомъ свободы гражданской свободно развиваются самыя грубыя страсти и пороки, и ничѣмъ нестѣсняемые нравы получаютъ безпутное направленіе;.. подъ видомъ политической свободы своеволіе доходитъ до того, что теряется всякое ручательство общественнаго порядка и безопасности... Изъ свободы политической выражается самый жестокій деспотизмъ грубой силы или самаго коварнаго властолюбія“:

1) Стр. 123.

2) Стр. 68—69, ср. стр. 127.

3) Стр. 90, см. стр. 144—146.

4) Стр. 86.

внѣшняя, видимая свобода ведетъ такимъ образомъ къ рабству внутреннему, „въ какомъ находились древніе народы, когда, не зная истиннаго Бога и выдумавъ для себя боговъ по своимъ нелѣпымъ понятіямъ и страстямъ, они сами себя связывали въ жизни служеніемъ этимъ богамъ“. Эти народы, считающіеся свободными, не были таковыми, потому что „при всей своей образованности, при всемъ гражданскомъ развитіи, не могли двигаться впередъ“ ¹⁾. Проповѣдникъ въ доказательство своихъ сужденій о свободѣ, ссылается на „проявившіеся уже... въ нѣкоторыхъ странахъ печальные опыты и дѣйствія народныхъ и философскихъ идей о свободѣ, равенствѣ и братствѣ людей“ и на „еще болѣе ужасные опыты прошедшаго столѣтія“ ²⁾. Страсти народныя и политическія нашъ проповѣдникъ признаетъ въ особенности жестокими и безчеловѣчными ³⁾.

Время либеральныхъ вѣяній въ Россіи выдвинуло и вопросъ объ эмансипаціи женщины—объ „освобожденіи и возвышеніи правъ женской половины человѣческаго рода“, какъ выражается нашъ проповѣдникъ; этому вопросу онъ посвящаетъ бесѣду въ день Успенія Божіей Матери, сказанную въ 1868 году. Вотъ нѣкоторыя мысли проповѣдника, развиваемыя въ этой бесѣдѣ. Въ жизни Богоматери нашъ просвѣщенный (вѣкъ можетъ найти отвѣтъ на поставленный вопросъ, если, конечно, онъ „признаетъ, что истинное достоинство и право человѣка раскрывается только въ христіанствѣ“ и „что Дѣва Марія есть возвышеннѣйшее и совершеннѣйшее проявленіе чистѣйшаго духа христіанства“ ⁴⁾. Прослѣдивъ всю жизнь Богоматери, мы убѣдимся въ томъ, что „смирненна была Ея доля въ кругу величайшихъ событій тогда совершавшихся“ ⁵⁾; а „гдѣ же величіе и слава этой необыкновенной Дѣвы-Матери? Оставались внутри Ея самой. Значить... не путемъ внѣшней дѣятельности въ мірѣ должно было раскрыться все Ея значеніе... Таковъ перво-

¹⁾ Стр. 90—91.

²⁾ Стр. 149.

³⁾ Стр. 116.

⁴⁾ Стр. 189.

⁵⁾ Стр. 191.

образъ женщины въ христіанствѣ. Таковъ идеаль ея освобожденія и возвышенія. Что здѣсь служить основою идеала?— Совершенство нравственной чистоты“. Униженіе и порабощеніе женщины началось съ ея нравственнаго паденія ¹⁾, которое „довершилось потерей самообладанія, цѣломудренной сдержанности чувствъ и мира душевнаго, когда жена... потерявъ чистоту любви и искренность уваженія другаго пола, сама сдѣлалась соблазномъ въ мірѣ, и полная страстей стала игралищемъ страстей мужскихъ... Она стѣснена въ своихъ правахъ, потому что сама ими пожертвовала... Фиміамъ, повидимому воскуряемый предъ нею въ образованныя времена и въ образованномъ обществѣ, очень напоминаетъ тотъ фиміамъ, который язычники курили предъ своими обожаемыми статуями, обожая въ нихъ не ихъ самихъ и не воображаемыя въ нихъ вышнія существа, а собственныя страсти въ нихъ олицетворенныя“. Что же „можетъ вывести женщину изъ униженія и порабощенія? Одно средство: съ восстановленіемъ нравственной чистоты, возвращеніе къ жизни сердца; съ удаленіемъ отъ внѣшнихъ дѣлъ и суетливыхъ тревогъ міра, соблюденіе нравственной тишины чувствъ и безмолвіе духа“ ²⁾.

Истинное призваніе женщины, законная сфера ея дѣятельности — воспитаніе дѣтей; но стремленіе къ эмансипаціи отвлекаетъ вниманіе женщины отъ этого священнаго ея долга и оттого домашнее воспитаніе стоитъ у насъ не на должной высотѣ. Но не лучше и воспитаніе общественное, столь мало подготовляющее питомцевъ къ жизни. Нерѣдко „воспитаніе обращается болѣе въ игру, чѣмъ въ серьезное дѣло.., изъ самаго образованія хотятъ сдѣлать только наслажденіе для чувствъ, фантазій, свѣтскихъ нравовъ“, но не для ума. У заведеній этого рода, при всемъ блескѣ ихъ внѣшняго устройства и силѣ ихъ внутренняго развитія „есть врагъ, который нерѣдко мститъ имъ жестоко за невниманіе къ нему. Этотъ врагъ—сама жизнь; это учитель суровый, неумолимый и необольстимый. Когда забавами ученія вытѣсняють его изъ среды училищъ, онъ становится за порогомъ ихъ и ожида-

¹⁾ Стр. 192—193. И вообще по Іоанну, корень и основа рабства — зло нравственное (см. выше стр. 271).

²⁾ Стр. 194—195.

еть тамъ выходящихъ изъ училищъ воспитанницъ; онъ схватываетъ ихъ въ свои тяжелыя руки, мчитъ ихъ по разнообразнымъ мытарствамъ житейскихъ заботъ и тревогъ, истязуетъ душу тяжкими скорбями, чтобы доказать всю несостоятельность образованія, ошибки воспитанія, заблужденія слишкомъ развитыхъ чувствъ и фантазій, и муку искусственно возбужденныхъ въ душѣ, но неудовлетворимыхъ въ дѣйствительности потребностей“¹⁾. Это—изъ рѣчи, сказанной въ Смоленскомъ училищѣ дѣвицъ духовнаго званія, и приведенныя слова относятся ближайшимъ образомъ къ воспитанію дѣвицъ привилегированныхъ сословій; но такъ же приблизительно воспитывались и юноши. Они, въ силу недочетовъ своего воспитанія и образованія, „были первыми и самыми ревностными учениками и послѣдователями новыхъ, вольномысленныхъ ученій, боготворителями человѣческаго разума и свободы, самыми рьяными проповѣдниками научнаго суда надъ Христомъ и... лжесвидѣтелями противъ Него“²⁾. Преимущественно, получившіе дурное воспитаніе юноши, недоучившіеся или переучившіеся, составляютъ ту толпу, которая имѣетъ „особенныя побужденія слѣдить за общественнымъ судомъ надъ Христомъ“. Эти люди „обыкновенно бродятъ около образованнаго общества, а очень не рѣдко и проникаютъ въ него“: они „постоянно фантазируютъ и никогда ни о чемъ серьезно не мыслятъ, мечтаютъ преобразовать весь міръ по схваченнымъ на лету изъ чужихъ головъ и книгъ идеямъ и теоріямъ, и отъ лѣни и невѣжества не знаютъ, что дѣлать съ самими собою“; это люди, „для которыхъ нѣтъ ни религіи, ни нравственности, ни законовъ, ни убѣжденій, ни семейныхъ и общественныхъ обязанностей и добродѣтелей, ни даже иногда—отечества“³⁾.

Одну изъ самыхъ послѣднихъ своихъ проповѣдей—бесѣду „въ день восшествія на престолъ Государя Императора Александра Николаевича“, сказанную 19 Февр. 1869 г., Іоаннъ посвятилъ реформѣ судебной части; ея же касается онъ и въ нѣкоторыхъ другихъ бесѣдахъ.—Правленіе царствующаго императора „богато важными дѣлами;“ одно же изъ важ-

¹⁾ Стр. 39--40.

²⁾ Стр. 122.

³⁾ Стр. 121.

нѣйшихъ дѣлъ этого времени то, которое останавливаетъ вниманіе проповѣдника на словахъ псалма: *Боже, дай судъ твой царю и правду твою сыну цареву* (Пс. 71, 1) ¹⁾. Это изреченіе Псалмопѣвца обращаетъ мысль къ тѣмъ временамъ, когда не существовало сложной организаціи суда, когда и цари и судьи „судили большею частію по своему личному усмотрѣнію и внутреннему убѣжденію“; въ то время народъ не могъ не понимать, „что это основаніе суда, внутреннее убѣжденіе, можетъ быть спасено отъ вліянія человѣческихъ слабостей, страстей и злоупотребленій только тогда, когда проникнуто будетъ чисто Божескою правдою“. Въ основу нашего преобразованнаго суда полагаются „совѣсть и внутреннее убѣжденіе лицъ, произносящихъ судебные приговоры... Какою болѣе вѣрною и сильною молитвою освятить и оградить эти новыя начала суда“, какъ не приведенною выше молитвою изъ псалма? Но человѣческая совѣсть—для того, чтобы быть основою суда, должна обладать особенными рѣдкими качествами, и сама по себѣ является большею частію недостаточною. Поэтому, при новыхъ началахъ суда, въ сущности, „вводится въ судъ какая то высшая правда, на которой должна опираться судящая совѣсть“ ²⁾. Нетрудно удовлетворить тѣмъ условіямъ, которыя требуетъ законъ отъ судей и присяжныхъ засѣдателей: „извѣстная степень образованія, извѣстныя качества внѣшней гражданской жизни, мѣра вещественнаго достоянія“; но это далеко не все: нужна чистая совѣсть судьи ³⁾. „Задачею хорошаго закона и суда должно быть—карать преступленіе и щадить преступника, уничтожать зло и—спасать человѣка. Но какъ это сдѣлать? этого не поняла и не сдѣлала правда человѣческая, но успѣла сдѣлать правда Божія“ ⁴⁾. Такимъ образомъ, преосв. Іоаннъ уясняетъ связь новыхъ началъ суда съ требованіями христіанской нравственности и необходимость проникновенія первыхъ вторыми. Кромѣ того, онъ отмѣчаетъ ложное направленіе правосудія, вытекающее изъ господствующихъ принциповъ эпохи. Современное общество,

¹⁾ Стр. 95.

²⁾ Стр. 96—98.

³⁾ Стр. 99.

⁴⁾ Стр. 101.

полагающее въ основу своихъ взаимныхъ отношеній гуманность, „любить оказывать величайшее снисхожденіе лицамъ подсудимымъ и всегда расположено болѣе извинять, даже оправдывать ихъ, чѣмъ осуждать..; ово отвращается всякихъ тяжкихъ, жестокихъ каръ надъ самыми преступными людьми, и никакъ не позволяетъ ни себѣ, ни суду никакихъ оскорбленій ихъ личности и поруганій“ ¹⁾. Чего же лучше? Это— истинно христіанская черта. Но въ существѣ дѣла эта любовь и снисходительность проистекаетъ изъ несовѣмъ чистаго источника: въ основѣ ихъ лежитъ противухристіанское ученіе о нравственности. Эти, столь снисходительные по отношенію къ преступникамъ, люди „желали бы такъ преобразовать всѣ суды въ мірѣ, чтобы они судили и преслѣдовали только истину и вѣру, а не ложь и безвѣріе, которые съ какимъ-то особеннымъ, дикимъ наслажденіемъ любятъ видѣть освобожденіе даже такихъ лицъ, какъ... Варавва“ ²⁾. Въ такого рода отношеніи къ преступникамъ сквозить совѣмъ нескрываемая тенденція сдѣлать порокъ болѣе привлекательнымъ, такъ чтобы „всякая мерзость являлась незастѣнчиво, во очію всѣхъ и каждаго, во всей наготѣ, во всемъ своемъ отвратительномъ видѣ, даже съ нахальствомъ, даже съ самохвальствомъ“. А для этого „можно, напримѣръ, явное и самое тяжкое преступленіе обезвинить состояніемъ духа преступника; можно предоставить ему самому защищать себя откровеннымъ заявленіемъ, что онъ преступленіе по своему разуму и совѣсти не признаетъ преступленіемъ; можно гласно защищать его мнѣніемъ, что и другой на его мѣстѣ сдѣлалъ бы тоже самое. И это даже называется уваженіемъ къ свободѣ убѣжденій и къ праву защиты“ ³⁾.

Начало новаго царствованія, положившее „начало новому движенію жизни народной“, Іоаннъ считаетъ гранью въ нашей исторіи между прошедшимъ и будущимъ Россіи, рѣзко раздѣляющей то и другое; признаетъ „богатымъ важными дѣлами“ ⁴⁾. Но что означаютъ многочисленныя коренныя преобразованія въ жизни государственной и общественной,

¹⁾ Стр. 114.

²⁾ Стр. 128.

³⁾ Стр. 155—156.

⁴⁾ Стр. 73 и 95.

каковы факторы реформаціоннаго движенія, и не опускается ли что-нибудь изъ виду его передовыми дѣятелями? Этими вопросами нашъ проповѣдникъ задается въ бесѣдѣ „въ день восшествія на престоль Государя Императора Александра Николаевича“, произнесенной 19 Февр. 1867 г. „Впереди каждаго народа идетъ правительственная власть и сила, мудрость государственная, которая ведетъ народъ за собою... Отчего же государственная власть и сила и мудрость часто вынуждена бываетъ мѣнять свои идеи и стремленія, въ сознаніи, что пошла не тѣмъ путемъ, которымъ народу надобно идти къ своему счастью?“ Отчего же одинъ изъ передовыхъ дѣятелей „торжественно объявляетъ, что онъ какъ будто не то дѣлаетъ, чего самъ хотѣлъ; другой въ изумленіи останавливается предъ неожиданными для него самого послѣдствіями собственныхъ дѣлъ?... Да, видно есть въ мірѣ сила высшая, чѣмъ геніи человѣчества“ ¹⁾. Повидимому, можно искать ключа къ тайнамъ народныхъ судебъ въ умозрительно—гражданскомъ просвѣщеніи—этой могучей силѣ, вырабатывающей широкія и высокія идеи и теоріи. „Но „судьбы народовъ... поглощаютъ всякую идею и теорію, и въ своемъ горнилѣ перерабатываютъ ихъ такъ, что часто выходитъ то, что ни какому философу и политику и не грезилося“. Помимо политической мудрости и социальныхъ теорій, есть еще сила, „присвоющая себѣ право рѣшенія народныхъ судебъ...: это *сила оружія*“. Но эта сила только „рѣшала судьбу властолюбія, честолюбія, политическихъ домогательствъ или соперничествъ... и болѣе или менѣе измѣняла внѣшнюю жизнь“ народовъ. Но часто побѣжденные народы „одною своею нравственною крѣпостью притупляли всякую силу оружія“. Теперь, когда люди въ совершенствѣ поняли все ужасное зло войны, когда просвѣщеніе проповѣдуетъ миръ постоянный, теперь-то изобрѣтаются невѣроятныя по силѣ истребленія смертоносныя орудія; теперь болѣе, чѣмъ когда либо народы не довѣряютъ другъ другу и стоятъ вооруженными одинъ противъ другого. „И для такого неестественнаго состоянія народовъ придумано нынѣ великолѣпное слово: вооруженный миръ!“ Итакъ, не забыто ли что-нибудь вершителями народныхъ судебъ? „Не забыта ли,

¹⁾ Стр. 75—77.

напр., таинственная рука, которая въ то время, когда никто ни о какой рукѣ не думалъ, среди упоенія побѣдъ и могущества, писала на стѣнѣ въ трехъ словахъ судьбу цѣлаго царства?“¹⁾

Такимъ образомъ. въ своихъ смоленскихъ поученіяхъ преосв. Іоаннъ касается всѣхъ жгучихъ вопросовъ времени къ области общественной и интеллектуальной жизни. Онъ говоритъ объ отношеніи вѣры къ прогрессу, о матеріализмѣ, о механическихъ законахъ бытія, о ложномъ направленіи современнаго просвѣщенія, о гуманности, о свободѣ совѣсти и вѣроисповѣданія, о политической свободѣ, объ эмансипаціи женщины, о реформированномъ судѣ, о свободѣ слова и печати, о гласности, о господствѣ отрицательныхъ теорій надъ умами молодого поколѣнія и пр. и пр. Только крестьянская реформа и вопросъ о народномъ образованіи проповѣдникомъ уже не затрогиваются.

Но за этотъ же смоленскій періодъ мы встрѣчаемся и съ такими поученіями Іоанна, гдѣ онъ является исключительно какъ пастырь, учитель нравственности, или замыкается въ узкую сферу духовнаго быта и своихъ чисто пастырскихъ отношеній къ обществу. Свою первую рѣчь по прибытіи въ Смоленскъ (6 Декабря 1866 г.) Іоаннъ посвящаетъ общему разъясненію вопроса объ отношеніяхъ пастыря и паствы. Начинается эта рѣчь довольно заурядно—съ *captatio benevolentiae*: новоприбывшій архипастырь свидѣтельствуешь о добромъ впечатлѣніи, какое на него произвела на самыхъ первыхъ порахъ ввѣренная ему паства. Далѣе онъ переходитъ къ выясненію той мысли, что „любовь и единеніе духа между пастыремъ и паствою“ такая „сила нравственная, которая много можетъ сдѣлать и въ духовной и въ общественной жизни нашей, и въ дѣлахъ вѣры и въ нравахъ народныхъ, и въ пользахъ Церкви и въ благѣ гражданскомъ“; обязанности пастыря-епископа, по Іоанну, заключаются въ высшемъ руководствѣ народомъ „на всемъ пути духовной жизни“²⁾. Что такое паства?—спрашиваетъ затѣмъ Іоаннъ. Вотъ его отвѣтъ на этотъ вопросъ: паства „не опредѣленный только округъ населенія, подчиненнаго въ церковномъ отно-

¹⁾ Стр. 77—80.

²⁾ Стр. 1—2.

шеніи мѣстному пастырю, не собраніе только молящихся людей въ церкви, не просто—стало овецъ, безмолвно слушающихъ своего пастыря, когда онъ поучаетъ, и также молча принимающихъ отъ него благословеніе, когда того сами захотятъ, вообще же безгласныхъ въ дѣлахъ вѣры и Церкви... Нѣтъ!.. паства—это живое тѣло Церкви, это также дѣятель въ Церкви, котораго нравственная сила должна воздѣйствовать не къ одному внѣшнему богоустроенію Церкви, но и ко внутреннему утвержденію религіозныхъ началъ и стремленій въ цѣломъ народѣ..; паства—это наконецъ крѣпость, которая должна быть оплотомъ для самой религіи и Церкви противу разнообразныхъ, враждебныхъ ей силъ и вліяній въ мірѣ... Судите же, при такомъ значеніи пастыря и паствы, какова должна быть мощь, составленная изъ этихъ двухъ силъ... Это мощь... ..несокрушимая, даже страшная... всякому врагу и всякому вражескому устремленію противу народной вѣры и Церкви.., особенно въ настоящее время“—дѣлаетъ проповѣдникъ выводъ изъ данныхъ опредѣленій пастыря и паствы. Разумѣется пастырь-епископъ. Подчиненные же ему пастыри должны быть „проводниками высшаго пастырскаго духа въ жизнь народа и истиннаго духа народнаго въ жизнь и дѣятельность пастыря“¹⁾. Говоря о воспитаніи дѣвицъ духовнаго званія въ епархіальныхъ училищахъ, Іоаннъ имѣетъ въ виду тѣ требованія, которыя темная захолустная деревня можетъ предъявить къ женѣ сельскаго священника, какъ единственной нерѣдко развитой женщиной въ цѣломъ селеніи. На необходимость такой женщины въ средѣ крестьянокъ указываетъ и „доходящая до крайней степени невѣжества и немыслия неразвитость“, и „неодолимое упорство въ грубѣйшихъ суевѣріяхъ“, и „совершенное неумѣніе обращаться съ дѣтьми“, и „отсутствіе всякой помощи въ болѣзняхъ“²⁾.

Въ двухъ поученіяхъ, сказанныхъ въ женскихъ монастыряхъ, Смоленскомъ и Вяземскомъ, преосв. Іоаннъ обсуждаетъ вопросы монастырской жизни, безъ нарочитаго примѣненія къ современности. „Отчего происходятъ всѣ несчастія въ обителяхъ иноческихъ?“ — спрашиваетъ проповѣдникъ и

¹⁾ Стр. 3—4.

²⁾ Стр. 39, 38.

даетъ такой отвѣтъ: „именно оттого, что недостаетъ полной отрѣшенности отъ міра, что многое переходитъ въ нихъ изъ міра. Судите сами, какому совершенству духовному и какому, слѣдовательно, блаженству души быть въ иночествѣ, когда переносятся въ него мірскія понятія, нравы, обычаи, притязанія, даже страсти, когда самое внѣшнее благоустройство монастырей измѣряется по мірскимъ взглядамъ? Вотъ, напр., я слышу о бѣдности вашей обители: но если при этомъ она не бѣдна внутреннейю духовною жизнію, то я не поскорбѣлъ бы о вашей скудости, а еще призналъ бы ее вѣнцомъ иноческой жизни... Смотря на васъ и на вашу скудость, мы прославили бы Бога о томъ, что есть еще въ наше время, уже вовсе не иноческое, истинное подвижничество“¹⁾. Монахиня Вяземскаго женскаго монастыря святитель-проповѣдникъ проситъ помочь ему „отвѣчать міру на его докучливые вопросы противъ монашества“, говоря: „я не заставлю васъ богословствовать, или спорить съ міромъ на словахъ. Пусть ваше иночество само отвѣчаетъ за себя. Гдѣ оно, ваше иночество? Покажите его міру. Ваше черное одѣяніе—не отвѣтъ: ваше множество—не отвѣтъ; все видимое устройство вашего монастыря—не отвѣтъ;.. вся наружная обстановка вашей жизни и соблюденіе внѣшнихъ уставовъ монастырскихъ—не отвѣтъ. Ваши обѣты? Но это только основаніе иночества а еще не дѣйствительное иночество. Покажите ваше иночество изъ глубины душъ вашихъ, изъ существа вашей внутренней жизни... Покажите всю красоту и высоту иночества въ его дѣйствительности.., въ вашихъ нравственныхъ совершенствахъ. Тогда міръ пойметъ, для чего существуетъ монашество... Увидѣлъ бы я такое сокровище иночества и сказалъ бы: „вотъ мой отвѣтъ міру“, — и не сказалъ бы ничего болѣе“. Но если въ цѣломъ монастырѣ нѣтъ совсѣмъ истинныхъ подвижницъ, „тогда что я скажу міру, если онъ вздумаетъ спросить: „для чего существуетъ у тебя Вяземскій женскій монастырь?“²⁾ Въ заключеніи, проповѣдникъ спрашиваетъ насельницъ обители: „свѣтитъ ли ваша обитель въ округѣ какъ звѣзда надъ землею, какъ маякъ надъ волнами, по крайней мѣрѣ какъ свѣча въ

¹⁾ Стр. 48—50.

²⁾ Стр. 221—223.

темнотѣ?“ 1) Таково назначеніе обителѣй, окруженныхъ міромъ съ его суетою и соблазнами.

V.

Преосв. Іоаннъ интересуеть насъ не только какъ проповѣдникъ вообще, а какъ родоначальникъ новаго направленія въ проповѣди—современнаго, жизненно-практическаго. Христіанскія истины можно излагать или отвлеченно, внѣ связи съ интересами и запросами времени, или въ соотвѣтствіи съ ними. Можно звать христіанъ къ нравственному совершенству, выясняя всю возвышенность и внутреннюю красоту истинно-христіанской жизни; но можно, не отвлекая ихъ вниманія отъ житейскихъ заботъ, интересовъ и трудовъ, вносить въ повседневную жизнь свѣтъ Христова ученія. Болѣе дѣйственнымъ и удобопримѣнимымъ къ огромному большинству христіанъ необходимо признать второй способъ наученія истинамъ вѣры и жизни по вѣрѣ.—какъ не игнорирующей тѣ нужды и интересы, которыя въ данное время владѣютъ умами и сердцами слушателей. Что касается современности проповѣди, то въ этомъ отношеніи проповѣдникъ можетъ не только касаться опредѣленно поставленныхъ вопросовъ времени, но и идти впереди общества, предуказывать, по какому пути должна пойти общественная жизнь въ ближайшее будущее, если общество хочетъ по праву носить званіе христіанскаго. Въ предисловіи къ первому изданію проповѣдей Іоанна, сказанныхъ Смоленской паствѣ, въ слѣдующихъ словахъ отмѣчена эта особенность его проповѣдничества: „онъ чутьемъ отгадывалъ потребность раскрытія слушателямъ тѣхъ именно мыслей, которыя только еще напращиваются на уясненіе, находятся въ умахъ многихъ въ видѣ темныхъ, неопредѣленныхъ понятій, не имѣющихъ формы, но ожидающихъ уже, чтобы кто нибудь нашелъ приличное слово для ихъ выраженія и уяснилъ ихъ сознанію общества“. 2) Мы видѣли, что Іоаннъ, напр., въ крестьянскомъ вопросѣ идетъ, можно сказать, впереди дѣятелей осво-

1) Стр. 225.

2) Бесѣды, поученія и рѣчи Іоанна, Епископа Смоленскаго, сказанныя Смоленской паствѣ. Смоленскъ. 1871. Стр. III.

божденія, является руководителем общества. Проф. Барсовъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ характеризуетъ Іоанна, какъ проповѣдника современнаго: „современные общественные вопросы у него служатъ не поводомъ только или риторической прикрасой проповѣди, но темой, предметомъ цѣлой проповѣди... Онъ исчерпываетъ тотъ или иной общественный или социальный вопросъ вполне и аподиктически, не оставляя ничего недосказаннаго и невыясненнаго, не порождая въ умѣ слушателя никакихъ недоумѣній и сомнѣній... При помощи тонкаго психологическаго анализа онъ выясняетъ слушателямъ ихъ собственное душевное состояніе“. 1)

Іоаннъ берется за разрѣшеніе современныхъ общественныхъ вопросовъ не потому, что они привлекаютъ его исключительное вниманіе сами по себѣ; онъ хочетъ эти вопросы освѣтить свѣтомъ Евангелія и найти для нихъ рѣшеніе не по духу міра, не внѣ связи съ важнѣйшими для христіанина вопросами вѣры и жизни. Онъ не хочетъ оставлять „на произволъ міра вопросы времени, касающіеся вѣры, Церкви“ и ея служителей. 2) Онъ доказываетъ, что въ то время, „когда поднимаются рѣзкіе вопросы, направленные къ самымъ основамъ жизни народной, когда умы приходятъ въ сильное напряженіе, и развиваютъ совершенно новыя идеи и стремленія въ обществѣ нашемъ, когда возникаютъ мысли о коренныхъ преобразованіяхъ въ Россіи“, болѣе чѣмъ когда либо, необходимо „крѣпко стоять на точкѣ вѣры“. 3) Проповѣдникъ вѣру считаетъ оплотомъ русской народности и самобытности и средствомъ противъ вторженія чуждыхъ и враждебныхъ русскому духу началъ. Самъ преосв. Іоаннъ, какъ проповѣдникъ, „крѣпко стоитъ на точкѣ вѣры“, не оставляя притомъ безъ вниманія запросовъ современности; онъ излагаетъ Христово ученіе именно въ соотвѣтствіи съ этими запросами своего времени. Въ одной изъ бесѣдъ „въ послѣдніе дни Великаго поста“ (въ 1868 г.) онъ говоритъ: „я хотѣлъ, братія мои, въ бесѣдахъ настоя-

1) Христ. Чт. 1872 г., ч. III, стр. 424—425.—Ср. конецъ 424 стр. и первую половину 425 съ III стр. предисловія къ 1-му изданію проповѣдей Іоанна. со словъ: „Способность формулировать современные религиозные вопросы“...

2) Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 66.

3) Тамъ же, стр. 205.

щей седмицы раскрыть вамъ особенное, чрезвычайное значеніе страданій Христовыхъ, собственно для нашего времени. Сочувствуете вы или не сочувствуете духу времени, покоряетесь или не покоряетесь его силѣ и увлеченіямъ, во всякомъ случаѣ утвердите въ душѣ своей мысль и сознаніе этого современнаго значенія креста Христова; да будетъ оно для васъ руководствомъ, опорой и утѣшеніемъ въ настоящемъ вѣкѣ“. Онъ увѣренъ, что и современное человѣчество можетъ воскреснуть къ новой лучшей жизни не иначе, какъ силою креста Спасителя. ¹⁾

Русское интеллигентное общество той эпохи, когда жилъ и дѣйствовалъ преосв. Іоаннъ, дѣлилось, какъ извѣстно, на два лагеря: славянофиловъ и западниковъ. Пастыри-проповѣдники того времени и, въ частности, преосв. Іоаннъ примыкали къ партіи славянофильской, для представителей которой вопросы вѣры имѣли существенно важное значеніе. Проф. Барсовъ пишетъ о нашемъ проповѣдникѣ слѣдующее: „москвичъ родомъ, выросшій и воспитавшійся въ древней столицѣ въ то самое время, когда около С. Т. Аксакова и А. С. Хомякова группировалось тамъ все, что было въ ней интеллигентнаго, преосвящ. Іоаннъ не могъ не увлечься столь симпатичнымъ для человѣка духовной школы религіознымъ направленіемъ тогдашняго славянофильства со всѣмъ жаромъ даровитой юности“. ²⁾

Слѣды славянофильскихъ воззрѣній можно находить почти въ каждомъ его поученіи жизненно-практическаго направленія. Въ частности, онъ съ полною опредѣленностью проводить мысль о самобытности Россіи и потому отрицательно относится къ Петровской реформѣ, которая пыталась перестроить русскую жизнь на иноземный ладъ. Въ словѣ „о вѣрѣ въ народномъ просвѣщеніи Россіи“ Іоаннъ рассуждаетъ: „когда великій преобразователь Россіи захотѣлъ, во что бы то ни стало, видѣрить въ отечество иноземное просвѣщеніе, не разбирая его духа и не слишкомъ заботясь о духѣ своего народа: что вышло? Народъ раздѣлился: одна часть пристала къ иноземному образованію, къ другой оно не пристало. Чтожь, много ли народности и русскаго духа

¹⁾ БПР², 169.

²⁾ Христ. Чит. 1872 г., ч. III, стр. 429.

оказалось въ томъ кругѣ, гдѣ это образованіе схвачено безъ разбору?“ Въ характерѣ этого образованія сказалась „жалкая подражательность, раболѣпство и униженіе предъ всѣмъ иностраннымъ, бездушная мода“... Въ существѣ дѣла „европейская наука, цивилизація, народная общепользная дѣятельность“ и не были насаждены на русской почвѣ, несмотря на всѣ усилія, и Россія откровенно должна сознаться, „что она далеко, далеко отстала отъ Европы“. Но этого мало: насильственное насажденіе иноземнаго образованія было причиною появленія русскаго раскола. (Опредѣленіе раскола, данное преосв. Іоанномъ, приведено выше на стр. 281) ¹⁾.

Опора русской самобытности—его вѣра. „Это его духовная сила—говоритъ Іоаннъ: это корень его внутренней жизни и духъ его жизни исторической... Народъ русскій не можетъ быть не православнымъ: иначе онъ пересталъ бы быть русскимъ“ ²⁾. „Для Россіи есть своя самобытная школа и ограда истиннаго просвѣщенія—церковь, которая изначала воспитала и возрастила отечество наше въ своихъ нѣдрахъ: доколѣ отечество наше сохранить свой духовный союзъ и единеніе съ церковію, дотолѣ пребудетъ въ немъ истинный свѣтъ, и тьма его не обниметъ“. ³⁾ Не для чего, слѣдовательно, русскому народу обращаться къ инославному Западу, заимствовать оттуда чуждое ему просвѣщеніе.

Изъ изложеннаго выше само собою ясно, на чьей сторонѣ симпатіи нашего проповѣдника—на сторонѣ ли готовой со всѣмъ оторваться отъ родной почвы интеллигенціи или на сторонѣ простого народа, остающагося вѣрнымъ началамъ самобытности. По замѣчанію проф. Барсова, „дума о народѣ, народномъ благѣ, народномъ образованіи, всякаго рода народномъ преспѣяніи сопутствуетъ ему неразлучно, о чемъ бы онъ ни разсуждалъ въ своей проповѣди“. ⁴⁾

Какъ учитель церковный, преосв. Іоаннъ и въ своихъ поученіяхъ публицистическаго характера всюду настаиваетъ на преимущественномъ значеніи и въ жизни cadaго чело-вѣка и цѣлыхъ обществъ и народовъ нравственности — не

¹⁾ Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 79—80.

²⁾ БИР², 238.

³⁾ Христ. Чт. 1874 г., ч. II, стр. 201; ср. выше стр. 268.

⁴⁾ Христ. Чт. 1872 г., ч. III, стр. 429.

автономной, притомъ, а основанной на религіи. Всѣ бѣдствія и нестроенія жизни въ своемъ основаніи имѣють зло нравственное: оно—корень рабства, оно — причина униженнаго, неравноправнаго положенія женщины. Отчего столько зла замѣчается въ современной жизни, когда люди проникнуты, повидимому, самыми благородными стремленіями, когда готовы оказывать помощь всякому нуждающемуся, поступаться своими правами въ пользу униженныхъ и слабыхъ, прощать преступленія имѣвшимъ несчастье совершить ихъ — въ той мысли, что всѣ небезвинны въ проступкѣ одного? При всемъ сходствѣ, на первый взглядъ, этой гуманитарной морали съ христіанскою нравственностью, между ними оказывается глубокое различіе. Между представителями современной цивилизаціи господствуетъ, по выраженію проповѣдника, „поверхностная, бездушная, безжизненная гуманность, которая только придаетъ мягкія формы грубымъ въ духѣ правамъ, только потворствуетъ человѣческимъ слабостямъ и готова жертвовать имъ строгостью нравственныхъ правилъ, но нисколько не мѣшаетъ ненавидѣть и убивать другъ друга, по побужденіямъ страстей, особенно же тѣхъ страстей, жестокихъ и безчеловѣчныхъ, каковы страсти народныя и политическія“. 1) Кромѣ того, немало и такихъ людей, которые отвергаютъ всякую вѣру и всякую нравственность. Поэтому-то преосв. Іоаннъ съ особенною настойчивостью убѣждаетъ слушателей, что при проведеніи дѣйствительно благодѣтельныхъ реформъ нельзя оставлять безъ вниманія нравственной стороны: въ ней залогъ прочности и плодотворности всякихъ начинаній.

Поскольку современная нашему проповѣднику дѣйствительность отличалась отрицательнымъ и крайне либеральнымъ характеромъ, постольку его учительная дѣятельность является обличительною. По замѣчанію проф. Барсова, „дѣлая современность главнымъ предметомъ своей бесѣды, проповѣдникъ большею частію является обличителемъ“. 2) Но здѣсь онъ чуждъ увлеченія и пристрастности и не становится ожесточеннымъ противникомъ всего современнаго ему движенія, а различаетъ хорошее отъ дурнаго. Романскій!

1) ВПР², стр. 116.

2) Христ. Чт. 1872 г., ч. III, стр. 437.

дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: „нашего проповѣдника печалитъ не прогрессивный характеръ современности, за который въ принципѣ онъ самъ твердо стоитъ и которому, говоря вообще, глубоко сочувствуетъ.., а то, что современность стоитъ на неправильномъ пути“. 1) Для примѣра можно сослаться на его слово „объ освобожденіи крестьянъ“; противникомъ этой реформы былъ, какъ извѣстно, самъ митрополитъ Филаретъ, а у Іоанна читаемъ: „можетъ ли Церковь не сочувствовать... молитвѣ тѣхъ милліоновъ, которымъ благосердіе Царя возвѣщаетъ свободу... Теперь, когда дѣло освобожденія ихъ такъ сильно занимаетъ всю Россію, такъ близко къ сердцу всего русскаго народа, можетъ ли и Церковь не отозваться своимъ голосомъ на вопросъ объ этомъ дѣлѣ“? 2) Далѣе онъ горячо и убѣдительно доказываетъ, что рабовладѣніе нетерпимо, что оно ведетъ къ страшнымъ злоупотребленіямъ и насилію, что время устранить эту ненормальность въ отношеніяхъ помѣщиковъ къ крестьянамъ. Но онъ не хочетъ упустить изъ виду нравственной стороны вопроса и пытается „выяснить его съ христіански-религіозной точки зрѣнія, чтобы приготовить для рѣшенія его высшія. нравственныя начала“. 3) То же замѣчаемъ и въ другихъ словахъ Іоанна, касающихся иныхъ вопросовъ общественной жизни того времени,

Въ характерѣ проповѣдничества Іоанна нельзя не замѣтить, далѣе, что онъ является искреннимъ, твердо убѣжденнымъ и авторитетнымъ церковнымъ учителемъ. О немъ можно сказать, что онъ училъ „со властію“, а не такъ, какъ нѣкоторые изъ книжниковъ и фарисеевъ и прежнихъ и позднѣйшихъ временъ, льстящихъ своимъ слушателямъ и поддѣлывающихся подъ ихъ нерѣдко грубые и извращенные вкусы. Быть можетъ, эта властность слова Іоаннова иногда выходила изъ должныхъ предѣловъ. Такъ на проф. Кипарисова очень неблагоприятное впечатлѣніе произвело изреченіе Іоанна въ словѣ при дворянскихъ выборахъ въ С.-Петербургъ, сказанномъ 27 Февраля 1866 г.: „Народъ!

1) Стр. 45, пр. 1.

2) Правосл. Собес. 1859, I, 334.

3) Стр. 335.

поими Бога!“ — изреченіе, употребляемое здѣсь дважды. ¹⁾ Говоря о характерѣ проповѣдничества Макарія, митрополита Московскаго, Кипарисовъ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: „Макарій не позволялъ себѣ обращаться въ проповѣди съ грозными, чтобы не сказать—гордыми словами, съ какими обращался другой проповѣдникъ: „народъ! помни Бога!“! ²⁾ Во всякомъ случаѣ, скажемъ мы, слова эти — если не гордыя, то властныя. Подобныя выраженія нерѣдко встрѣчаются у Іоанна и въ другихъ его словахъ. „Помни Россія, что въ тотъ день, когда ты посягнешь на свою вѣру, ты—посягнешь на свою жизнь“—такъ заканчивается рѣчь „о вѣрѣ въ народномъ просвѣщеніи Россіи“. ³⁾ Въ бесѣдѣ „при началѣ ученія“, упомянувъ о томъ, что современный прогрессъ безсиленъ въ борьбѣ съ нуждою и бѣдствіями человѣчества, проповѣдникъ обращается съ такимъ требованіемъ: „дайте же по крайней мѣрѣ утѣшеніе! Дай утѣшеніе прежде всего—ты, современный прогрессъ“. ⁴⁾ Зная, какими талантами обладалъ произносившій съ кафедръ эти и подобныя изреченія, мы не поставимъ ихъ въ упрекъ нашему проповѣднику и не сочтемъ неумѣстными или неудобными вообще. Но пусть въ этомъ отношеніи преосв. Іоаннъ не служитъ образцомъ для подражанія нашимъ — особенно, молодымъ и начинающимъ проповѣдникамъ: имъ совсѣмъ не пристало, напр., запросто бесѣдовать съ церковной кафедрой не съ однимъ—другимъ десяткомъ наличныхъ слушателей, а съ цѣлымъ своимъ отечествомъ, давать ему совѣты, дѣлать предостереженія и т. д.

Нѣкоторая суровость и прямота проглядываетъ во многихъ случаяхъ какъ въ содержаніи, такъ и въ самомъ изложеніи поученій Іоанна. Вотъ что, напр., говоритъ онъ мірскимъ посѣтителемъ монастырскихъ храмовъ въ поученіи, сказанномъ въ Смоленскомъ Вознесенскомъ женскомъ монастырѣ: „вамъ, приходящимъ сюда изъ міра только на часъ молитвы, или для случайныхъ посѣщеній, можетъ быть еще не всегда

¹⁾ БПР². стр. 234 и 240.

²⁾ *Кипарисовъ*, Митрополитъ Московскій Макарій (Булгаковъ), какъ проповѣдникъ. Сергіевъ Посадъ. 1893. Стр. 158.

³⁾ Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 86.

⁴⁾ Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 363.

благовременныхъ и благопотребныхъ для обители, я не буду долго объяснять, съ какими мыслями и чувствами вы должны переступить здѣшніе пороги. Представьте себѣ только, что предъ вами вдругъ открылись бы, хотя на минуту, предѣлы видимаго міра: чтобы вы сдѣлали? вѣрно вы — или собравши всѣ свои мысли и чувства, всею силою души устремили бы ихъ къ Богу, ощущая близость иного міра и уже не думая о здѣшнемъ, или въ страхъ за себя, за свое ничтожество предъ такимъ необычайнымъ зрѣлищемъ, послѣшили бы отдалиться отъ него“. 1) Не хотѣлъ, вѣрно, и думать архипастырь — проповѣдникъ о томъ, что его слова могутъ повліять въ нежелательномъ смыслѣ на количество мірскихъ посѣтителей иноческихъ обителей. Не избѣгалъ пр. Іоаннъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ и рѣзкихъ, укоризненныхъ выраженій. Такъ въ одной его бесѣдѣ читаемъ: „что сказать о томъ несмысленномъ либерализмѣ, о томъ нелѣпомъ безвѣрїи, которые отвергаютъ истинность и всякую обязательность ученія вѣры..? Это только безнравственность ума. И въ правѣ ли такіе умы требовать себѣ свободы? И что это была бы за свобода и къ чему бы она повела въ обществѣ... въ которомъ... господствуетъ привычка схватывать на лету и безсознательно и безотчетно повторять чужія мысли и слова, особенно иностранныя? И вотъ, когда въ такомъ обществѣ встрѣчаются либеральные мыслители по предметамъ религїи, о многихъ и многихъ изъ нихъ сказать, право, нечего, кромѣ словъ псалмопѣвца: *сказалъ кто-то въ сердце своемъ—нѣтъ Бога, и это сказалъ—глупецъ*“. 2)

Обсуждая съ церковной кафедрой современные общественные вопросы, Іоаннъ освѣщаетъ ихъ исключительно съ нравственно-религіозной точки зрѣнія; а освѣщеніе подобныхъ вопросовъ съ другихъ точекъ зрѣнія онъ считаетъ вмѣшательствомъ въ чужія дѣла. Въ словѣ „объ освобожденїи крестьянъ“ читаемъ: „мы не судимъ ни чьей совѣсти; мы не позволяемъ себѣ вмѣшиваться въ чужія дѣла. Мы даже готовы оставить настоящее время, когда уже измѣняются отношенія господства и рабства, и лучше обратиться къ старому времени“. И еще: „не здѣсь, и не наше дѣло разсмат-

1) БПР². 50.

2) Тамъ же, стр. 56.

ривать подробности этого вопроса, или гражданскія основанія для его рѣшенія. А вотъ, неугодно ли прислушать, какія основанія для такихъ вопросовъ изложены въ древнемъ законѣ Божіемъ"? 1) Въ бес. 5 „о народномъ покаяніи“ Іоаннъ говоритъ: „мы не судимъ и не обвиняемъ никого: мы только предлагаемъ исповѣдные вопросы, предоставляя отвѣчать на нихъ совѣсти общенародной и личной“. 2)

Уже изъ характеристики личности преосв. Іоанна выяснилось, что онъ былъ совершенно чуждъ лести; а неумѣстность ея на церковной каедрѣ онъ съ полною опредѣленностью выяснилъ въ „загородномъ поученіи“ въ слѣдующихъ словахъ: „не хочу я и въ глазахъ другихъ наводить на мое слово краски лести... Да не будетъ! И на каедрѣ священной, и вездѣ и всегда рѣчь моя да будетъ чужда лести, этой отравы истины, предъ кѣмъ бы ни говорилъ я! Да не расточаетъ легко языкъ мой и не льстивыхъ похвалъ видимымъ достоинствамъ челоувѣка, чтобы не приносить съ собою суда челоувѣческаго, предъ которымъ не раскрыта внутренняя жизнь челоувѣка, на мѣсто суда Божія, который одинъ долженъ я возвѣщать предъ Божіимъ престоломъ на земли. Страшно хвалить людей, когда говоримъ предъ лицомъ Бога и отъ Его имени“. 3)

Отмѣченныя выше качества проповѣди Іоанна — прямота, суровость и властность не подавляютъ въ немъ движеній чувства; и у него немало найдемъ мѣстъ, отмѣченныхъ высокимъ подъемомъ духа, въ полномъ смыслѣ патетическихъ. Эту особенность отмѣчаетъ проф. Барсовъ въ слѣдующемъ замѣчаніи: „челоувѣкъ, по установившемуся о немъ понятію, черствый и сухой, строгій отвлеченный мыслитель, преосвящ. Іоаннъ въ... своихъ проповѣдяхъ неожиданно является челоувѣкомъ теплой души, съ широко-развитыми симпатіями, съ нѣжностію и задушевностію чувства“. 4) Отсюда его отзывчивость и внимательность ко всѣмъ явленіямъ жизни, для другихъ едва замѣтнымъ и не вызывающимъ на сочувственное отношеніе. Съ неподдѣльною искренностію Іоаннъ изображаетъ

1) Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 342 и 345.

2) Христ. Чт. 1865 г., ч. I, стр. 216.

3) Христ. Чт. 1866 г., ч. I, стр. 490.

4) Христ. Чт. 1872 г., ч. III, стр. 426—427.

епархіальныя женскія училища, въ то время чрезвычайно скудно обставленныя въ матеріальномъ отношеніи. „Сама жизнь, наша сословная жизнь, устроила это училище такъ, что нечѣмъ вознаградить учителей за труды—говоритъ Іоаннъ въ Смоленскомъ училищѣ дѣвицъ духовнаго званія. Сама жизнь шьетъ воспитанницамъ ихъ же собственными руками рубашки изъ грубѣйшаго деревенскаго полотна, которое поселянки приносятъ отъ своего усердія къ чудотворной Смоленской иконѣ Богоматери, а мы отъ нея передаемъ сюда; сама жизнь водить здѣсь воспитанницъ на кухню и огородъ, гдѣ онѣ не иначе—какъ по ея указаніямъ, сами готовятъ себѣ не затѣйливую пищу“. 1) Опасаясь за направленіе воспитанія дѣтей современныхъ ему аристократовъ, оставившихъ, по большей части безъ вниманія религіозную сторону, преосв. Іоаннъ въ „загородномъ поученіи“ дѣлаетъ слѣдующее благожелательное и прочувствованное обращеніе: „счастливое дитя! Помни впослѣдствіи эти ясныя дни среди этой цвѣтущей природы; помни все это золотое для тебя время жизни подъ кровомъ общей къ тебѣ любви, всѣ эти добрыя лица, непрестанно тебя ласкающія; да кстати не забудь и суроваго пастыря, хотѣль заставить тебя мыслить среди твоихъ игръ. Ты не бойся теперь вопросовъ о Богѣ или испытаній изъ закона Божія; напротивъ, ты самъ спрашивай насъ, какъ можно болѣе; спрашивай умомъ и сердцемъ особенно изъ этой большой книги, которую называютъ природою; съ нею не будутъ тебѣ трудны и страшны и тѣ меньшія книжки, въ которыхъ изложено ученіе о Богѣ. Вотъ будетъ тебѣ страхъ и печаль, когда среди трудныхъ опытовъ жизни... твоя душа оказалась бы безъ силы и опоры, словомъ, безъ Бога, издѣтства не познаннаго ни въ природѣ, ни въ наукѣ“. 2)

Проф. Барсовъ находитъ, что въ проповѣдяхъ преосв. Іоанна „сказывается личность оратора“, что по нимъ „можно воспроизвести черты его индивидуальности, открыть его задушевные симпатіи и антипатіи, опредѣлить содержаніе и характеръ его міровоззрѣнія“ 3). По мѣстамъ дов. явственно

1) БИР², 40—41.

2) Христ. Чит. 1866 г., ч. I, стр. 494.

3) Христ. Читен. 1872 г., ч. III, стр. 427.

выступает его пессимистическое настроеніе, которое объясняется какъ его физической и духовной организаціей и обстоятельствами его личной жизни, такъ равно можетъ быть понимаемо какъ протестъ противъ той легкомысленной и безосновательной жизнерадостности, которою были заражены поклонники матеріалистическаго міровоззрѣнія, проповѣдывавшаго ничѣмъ нестѣсняемую свободу наслажденій благами жизни. Въ особенности характерно въ этомъ отношеніи начало поученія на новый 1867 годъ, гдѣ онъ полагалъ бы умѣстнымъ обратиться къ слушателямъ „съ привѣтствіями такого рода: поздравляю васъ съ приближеніемъ къ концу жизни и къ вѣчности; поздравляю съ наступленіемъ новыхъ скорбей, болѣзней, утратъ и всякаго рода несчастій“... и т. д. и т. д. ¹⁾

Отношеніе преосв. Іоанна къ предписаніямъ гомилетической теоріи было отрицательное или лучше сказать—онъ совершенно игнорировалъ теорію: для него она какъ будто совсѣмъ не существовала ²⁾. Въ предисловіи къ первому изданію „Бесѣдъ, поученій и рѣчей Іоанна“... читаемъ: „по внѣшней своей формѣ поученія Преосвященнаго Іоанна значительно отличались отъ церковныхъ словъ, составляемыхъ по извѣстной формѣ и мѣркѣ, съ опредѣленнымъ числомъ доказательствъ на общія темы; онъ чуждался тѣхъ однообразныхъ школьныхъ приемовъ въ доказываніи истины, какими пользуются проповѣдники, какъ будто неувѣренные въ правотѣ своихъ мыслей и силъ доводовъ. Преосвященный Іоаннъ... давно бросилъ путы схоластики, наложенныя на церковную проповѣдь нашу подражаніемъ западнымъ проповѣдникамъ и закрѣпленныя на ней вѣковымъ обычаемъ“ ³⁾. Проф. Барсовъ пишетъ: „отбросивъ рутинные, тра-

¹⁾ БПР², 15; см. выше стр. 242—243.

²⁾ Въ бытность ректоромъ Петербургской академіи, Іоаннъ „закрылъ каведру гомилетики и она оставалась незамѣщенной до 1869 года“. (*Родосскій*, стр. XVIII). Имѣя въ виду, что самъ Іоаннъ, какъ выдающійся талантъ, не нуждался въ пособіи теоріи, а гомилетика того времени была черезчуръ схоластична; мы согласимся, что онъ былъ въ нѣкоторой мѣрѣ правъ. Но онъ поступилъ бы лучше, давъ другую постановку этой наукѣ.

³⁾ Стр. II.

диціонные приемы изложенія, какъ на примѣръ искусственное методическое расположеніе мыслей по отдѣламъ, уснащиваніе проповѣди текстами., нашъ проповѣдникъ вездѣ слѣдуетъ непосредственному и естественному теченію мыслей и излагаетъ ихъ общеупотребительною литературною рѣчью¹⁾. Этотъ отзывъ касается, впрочемъ, только сборника смоленскихъ проповѣдей Іоанна; а въ первыхъ его опытахъ, которые не были извѣстны проф. Барсову въ то время, когда онъ писалъ этотъ отзывъ, Іоаннъ всецѣло находился во власти теоріи, отъ которой освобождался постепенно.

Проповѣди преосв. Іоанна не отличаются своимъ объемомъ, за нѣкоторыми исключеніями. Сборникъ смоленскихъ проповѣдей второго изд. на 240 стр. оч. неубористаго шрифта, чаще всего съ пробѣлами между отдѣльными проповѣдями въ страницу и болѣе, заключаетъ 30 проповѣдей; на каждую приходится приблизительно 7—8 стр. Преосвященный, повидимому, съ одной стороны, опасался утомить своихъ слушателей, а съ другой, быть можетъ, имѣлъ въ виду поддерживать въ нихъ интересъ къ его поученіямъ и возбуждать дѣятельность мысли въ желаемомъ имъ направленіи. Съ этою то, вѣроятно, цѣлью онъ предпочитаетъ говорить подъ рядъ цѣлую серію краткихъ поученій („народное покаяніе“) и предупреждаетъ иногда слушателей, что другая сторона вопроса будетъ разсмотрѣна въ слѣдующей бесѣдѣ. Такъ оч. краткую—въ 3 стр.—рѣчь, сказанную при первомъ священнослуженіи въ Смоленскомъ кафедральномъ соборѣ—о духѣ русской старины—Іоаннъ заканчиваетъ обѣщаніемъ продолжить слово въ другой разъ, напередъ поставивъ новый, но имѣющій тѣсную связь съ разсмотрѣннымъ, вопросъ; то же и въ другихъ случаяхъ²⁾. Къ подобной же цѣли клонилась, повидимому, свойственная Іоанну манера излагать свои сужденія объ избранномъ предметѣ въ формѣ вопросовъ, иногда давая отъ себя и отвѣты, иногда же предоставляя самимъ слушателямъ формулировать отвѣтъ. Возставая, напр., противъ ненормальности современнаго домашняго воспитанія, проповѣдникъ даетъ рядъ вопросовъ: „чего ожидать отъ такого воспитанія? Какихъ людей готовить оно?..“

¹⁾ Христ. Чтен. 1872 г., ч. I, стр. 425.

²⁾ См. стр. 112, 122, 137.

такихъ ли, какіе нужны? Такіе ли люди нужны обществу, народу, государству, Церкви, человѣчеству?“¹⁾ Далѣе дается легко подразумѣваемый отрицательный отвѣтъ. А на слѣдующій рядъ вопросовъ проповѣдникъ „предоставляетъ отвѣчать совѣсти общенародной и личной:“ „уменьшаются ли злоупотребленія? Истребляется ли неправда, самоуправство, жестокосердіе власти? Воздается ли должное способностямъ, трудолюбію, заслугѣ, доброй волѣ, и вмѣсто того—не дается ли слишкомъ много вѣсу личнымъ соотношеніямъ?“²⁾ Приемъ этотъ слѣдуетъ признать оч. умѣстнымъ въ такихъ случаяхъ, когда отвѣтить на поставленный вопросъ самому проповѣднику значило бы, быть можетъ, вызвать упреки въ излишней строгости и рѣзкости.

Въ проповѣдяхъ преосв. Іоанна публицистическаго характера мало встрѣчается текстовъ Писанія; а свидѣльствъ изъ отцовъ Церкви и ссылокъ на церковныхъ и свѣтскихъ писателей почти не видимъ. И необходимо замѣтить, что лучше поступаютъ тѣ проповѣдники, которые излагаютъ истины вѣры и нравственности въ переработанномъ ими самими видѣ и не повторяя чужихъ словъ,—быть-можетъ, лишь механически усвоенныхъ.

Языкъ проповѣдей преосв. Іоанна отличается необыкновенною простотою, естественностью и общедоступностью. Замѣчается по мѣстамъ нѣкоторая витіеватость, есть примѣры краснорѣчивыхъ описаній, игры словъ и пр.; но нигдѣ незамѣтно усилій, намѣреннаго желанія блеснуть краснорѣчіемъ. Простотою и изяществомъ отличается, напр., начало поученія на новый 1868 г.: „годы, какъ волны, уносятъ жизнь нашу въ безпредѣльное море вѣчности. И если подумать, что не только въ этомъ морѣ тонуть безвозвратно цѣлые вѣка жизни цѣлаго человѣчества, а и въ круговоротѣ временной жизни безслѣдно пропадаютъ тысячи частныхъ существованій, то невольно представляется вопросъ: для чего существуютъ эти тысячи? и какое значеніе имѣетъ жизнь каждаго изъ насъ, если только она дается не случайно и не напрасно?“³⁾ Подобнаго же рода сравненіе

¹⁾ Христ. Чтен. 1865 г., Ч. I, стр. 208.

²⁾ Тамъ же, стр. 215—216.

³⁾ БПР², 23.

встрѣчаемъ въ бес. въ день Успенія Божіей Матери (1867 г.): „душа чистая.., всецѣло вручая себя Богу,.. съ тихою покорностію отдается послѣднимъ волнамъ житейскаго моря, прибывающимъ ее къ берегамъ вѣчности“. ¹⁾ Мысль о необходимости и способѣ изученія таинственнаго возрожденія человѣчества чрезъ воплощеніе Сына Божія преосв. Іоаннъ поэтически выражаетъ слѣдующимъ образомъ: „я желалъ бы теперь перенестись жизнію на 1858 лѣтъ назадъ и стать въ ряду хоть—виелеемскихъ пастуховъ, чтобы своими глазами видѣть восхожденіе свѣта, возраждающаго человѣчество. Или, когда ужъ это не возможно, я всѣ познанія богословскія и философскія и всякія другія сложилъ бы теперь въ походную суму, и, прикрывъ ихъ книгою евангелія, съ посохомъ странника и только съ вѣрою въ душѣ и съ созерцаніемъ въ умѣ, устремился бы туда, гдѣ свѣтъ возрожденія олицетворился и сказался въ дивномъ Лицѣ его совершеннѣйшаго Первообраза. Тамъ, въ Палестинѣ, отъ Виелеема до Голгофы, и отъ Голгофы до Елеона, по вѣчно живымъ слѣдамъ Богочеловѣка, съ евангеліемъ въ рукахъ, надобно изучать таинственное возрожденіе человѣчества“ ²⁾. Въ словѣ „о духовномъ просвѣщеніи Россіи“, говоря объ „обществѣ, твердомъ въ духѣ русскаго Православія, неизмѣнномъ въ чувствахъ вѣры и благочестія“, проповѣдникъ спрашиваетъ: „но—насколько свѣта въ этомъ духѣ? Какъ глубоко дно этихъ чувствъ? Если тутъ—только церковный обрядъ, только урочное молитвословіе, постъ, праздникъ..: ну, не глубокое дно!.. По этому-то неглубокому дну религіозной жизни рассчитанно движутся нетяжелые грузы некрупныхъ добродѣтелей, которыми и довольствуются невысокія чувства и неширокія потребности души“ ³⁾. Этотъ рядъ отрицательныхъ эпитетовъ съ необыкновенною яркостью изображаетъ пустоту такъ цѣнимаго въ нѣкоторыхъ кругахъ общества обрядоваго благочестія. Просто, но эффектно заключеніе бесѣды въ день Пятидесятницы: „призываю благословеніе Божіе на Смоленскую природу, да будетъ она плодоносна, на труды земле-

¹⁾ Стр. 180.

²⁾ Правосл. Собес. 1859 г., ч. I, стр. 222—223.

³⁾ Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 503—504.

дѣльцевъ и землевладѣльцевъ, да будутъ они благоуспѣшны; да услышатъ всѣ они это благословеніе, и да услышитъ мою молитву Богъ!“¹⁾ Въ той же бесѣдѣ противное нравственности отношеніе человѣка къ природѣ отмѣчено въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „человѣкъ, царь природы, дѣлается ея мучителемъ: человѣкъ, жрецъ природы предъ Богомъ, становится только ея пожирателемъ... Вздыхаетъ и болѣзнуетъ природа подъ этимъ страшнымъ игомъ человѣка“²⁾.

У преосв. Іоанна находимъ немало оригинальныхъ и остроумныхъ сравненій и сопоставленій. Таково, напр., сравненіе различныхъ общественныхъ сословій съ ступенями лѣстницы. „Хотя лѣстницу сверху метутъ, говоритъ Іоаннъ въ бес. 5 „о народномъ покаяніи“, но надобно, чтобы и нижнія ступени были чисты, какъ и верхнія: иначе весь соръ будетъ скучиваться внизу, а снизу пойдемъ опять на всю лѣстницу... Надобно, чтобы свѣтъ истины и чувство нравственное разливались“ и въ низшихъ слояхъ общества³⁾. Въ заключеніе поученія, сказаннаго въ г. Вязьмѣ, преосв. Іоаннъ выражаетъ желаніе видѣть здѣсь не городъ только, а и Церковь Христову, не уѣздъ только Смоленской губ., а „дѣйствительный удѣлъ благодатнаго царства Божія на землѣ“⁴⁾. Въ этомъ же поученіи, говоренномъ въ соборномъ храмѣ, замѣтивъ о благоустройствѣ этого наружнаго соборнаго храма, проповѣдникъ спрашиваетъ: „а каковъ у васъ соборный внутренній храмъ?... каково все ваше христіанское общество?“⁵⁾ Въ бес. на утрени великой субботы упоминается о „мракѣ просвѣщеннаго вѣка“⁶⁾. Въ бес. „при началѣ ученія“ ораторъ замѣчаетъ, что „съ проповѣданнымъ прогрессомъ нисколько не видно регресса въ дѣлахъ несправедливости, криводушія, своекорыстія“⁷⁾.

По свидѣтельству перваго издателя проповѣдническихъ трудовъ Іоанна, „нѣкоторыя изъ поученій своихъ онъ гово-

1) БПР², стр. 176.

2) Стр. 173.

3) Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 216—217.

4) БПР², 218.

5) Стр. 216.

6) Стр. 164; ср. выраженіе изъ письма Іоанна къ Фотію: „въ нашемъ свѣтѣ (темномъ)“—см. выше стр. 259.

7) Правосл. Собес. 1858 г., ч. III, стр. 366.

риль экспромтомъ, большею же частію онъ приготовлялъ ихъ къ произношенію заблаговременно, и приготовлялъ самымъ тщательнымъ образомъ: и мысль, и слово, прежде нежели получали желаемое совершенство, подвергались неумолимой чисткѣ его пера и карандаша“. 1) Что касается обстановки произношенія Іоанномъ поученій, то въ этомъ отношеніи онъ, представляя прямую противоположность Иннокентію Херсонскому, никакого значенія не придавалъ помпѣ.

По проповѣдямъ преосв. Іоанна мы можемъ составить довольно полное и ясное представленіе о его воззрѣніяхъ на пастырство и церковное учительство. 2) Особенное значеніе въ этомъ отношеніи имѣетъ краткая заключительная бесѣда „о народномъ покаяніи“. Послѣ указанія слушателямъ „предметовъ жизни народной, требующихъ покаяннаго размышленія“ въ предыдущихъ бесѣдахъ, проповѣдникъ здѣсь предупреждаетъ возможное и столь естественное со стороны слушателей возраженіе, что и пастырямъ не лишне было бы пробуждать въ себѣ покаянныя чувства. „Да, врачи, мы должны исцѣлиться сами!“ сознается проповѣдникъ. „О, какую строгую исповѣдь должны мы принести Богу предъ народомъ, спасенію котораго служить мы поставлены! Вѣрно ли, твердо ли мы стоимъ на стражѣ народнаго спасенія? Бодрствуемъ ли, не спимъ ли, тогда какъ на духовномъ полѣ народной жизни врагъ съѣтъ плевелы лжемыслия, лжевѣрія, порчи нравовъ, когда на глазахъ нашихъ эти плевелы растутъ и могутъ возрасти наконецъ до того, что готовы будутъ подавить все, что есть лучшаго въ народѣ? Крѣпко ли, смѣло ли мы стоимъ противостоимъ враждебному духу міра?.. О горе намъ... если тогда, какъ наше слово должно громомъ гремѣть надъ людьми, мы едва открываемъ уста свои, чтобы робкимъ голосомъ сказать общія мысли, никакой силы не имѣющія, и слова, никого не касающіяся и ничего не выражающія; если мы боимся сказать слово правды не только предъ какою нибудь силою земли, но и предъ всякою не-силою, потому, что сознавая свою внѣшнюю за-

1) БПР¹, стр. V.

2) См. „Опыты студ. Кіевск. Д. Ак. 56 к. (1903)“, в. 1, стр. 187, прим.: „мѣста проповѣдей преосв. Іоанна, въ которыхъ онъ наиболее ясно выразилъ задачу пастырской дѣятельности въ настоящее время“.

зависимость, мы поставили себя и въ нравственную отъ міра зависимость, а забыли свое вышнее призваніе, свой долгъ предъ Богомъ и свои отношенія къ душамъ человѣческимъ; или потому.., что... дорожимъ честію и счастіемъ міра сего; если первые и высшіе другихъ по сану и званію, мы на самомъ дѣлѣ станемъ въ обществѣ послѣдними и низшими всѣхъ, и тогда, какъ наше присутствіе и нашъ голосъ во имя Бога и истины Его, должны быть вездѣ, отъ высшихъ мѣстъ общества до послѣднихъ ступеней его, мы останемся въ отчужденіи отъ него, по нашему равнодушію, по его невниманію или неуваженію къ намъ, происходящему отъ нашихъ же дѣйствительныхъ недостатковъ. Еще болѣе тяжко и страшное, невыразимое горе намъ, если наши нравственныя свойства и дѣла не соотвѣтствуютъ нашему сану и не оправдываютъ въ насъ пріказанія, если наша жизнь дѣлается предметомъ нареканій въ мірѣ... Это — торжество міру вольно-мыслящему: онъ этимъ пользуется, чтобы окончательно освободить себя отъ нашего духовнаго вліянія, и тѣмъ свободнѣе и независимѣе поставить себя въ отношеніи къ самой вѣрѣ и Церкви". 1) Здѣсь кратко, но полно и выразительно проповѣдникъ выясняетъ недостатки пастырско-проповѣдническаго служенія. Въ бес. „на утрени великой пятницы“ преосв. Іоаннъ дѣлаетъ замѣчаніе о прискорбныхъ послѣдствіяхъ „лѣниваго или робкаго, или двусмысленнаго молчанія“ пастырей. 2) Обязанность пастырей — говорить правду народу. 3) Простая, непосредственно очевидная, можно сказать — азбучная истина; но какъ многіе пастыри не считаютъ нужнымъ слѣдовать этому правилу и не говорятъ съ высокой и священной каѳедры правды.

Пастырское слово, какъ средство воздѣйствія на насомыхъ, должно быть свободно. Давая наставленіе сельскимъ пастырямъ въ заключеніи слова „объ освобожденіи крестьянъ“, составленнаго и напечатаннаго (но нигдѣ не произнесеннаго) за два года до окончательнаго осуществленія реформы. Іоаннъ внушаетъ имъ слѣдующее: „поймите... что если доселѣ ваше духовное вліяніе на поселянъ встрѣчало много

1) Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 217—219.

2) ВПР², 151.

3) Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 200.

затрудненій и ограниченій, отъ васъ независѣвшихъ, то отнынѣ уже не можетъ быть ихъ столько и въ такой степени Ваше вліяніе должно быть теперь также свободно, какъ жизнь самыхъ поселянъ“¹⁾. Здѣсь очевиднымъ образомъ намекается „на то благоприятное для дѣла проповѣди обстоятельство, что въ это время положено начало большей свободы слова вообще и въ частности слова церковнаго“.²⁾

Церковная проповѣдь не должна быть отвлеченною, но жизненною. Въ рѣчи „при нареченіи въ санъ епископа“ Іоаннъ говоритъ: „что дѣлать... намъ, новымъ и молодымъ дѣятелямъ?... Свѣта и теплоты, словомъ—огня, огня въ нашемъ ученіи, въ нашемъ духѣ, въ нашей жизни: вотъ чего требуетъ Церковь! Свѣтитъ свѣтомъ Христовой истины, проводя ее въ народъ, въ ея живомъ, дѣйственномъ духѣ. въ яркихъ и сильныхъ чертахъ Евангелія, а не въ однихъ общихъ словахъ отвлеченныхъ поученій, или въ неясныхъ, безжизненныхъ образахъ школьной науки... свѣтитъ свѣтомъ жизни, чтобы оправдывать ученіе дѣлами и побуждать всякое лжемысліе столько же нравственно и практически, сколько умственно и догматически: вотъ что намъ дѣлать!“³⁾

Слово проповѣдника, прежде чѣмъ онъ предложитъ его слушателямъ, должно быть прочувствовано имъ, должно пройти чрезъ его душу: тогда только оно будетъ дѣйственно. Этотъ процессъ предварительныхъ переживаній проповѣдника преосв. Іоаннъ въ яркихъ краскахъ изображаетъ въ 3. бес. „о народномъ покаяніи“, говоря собственно о проповѣди обличительной. „Зачѣмъ правда дѣлается въ устахъ нашихъ жестокимъ оружіемъ?—вопрошаетъ проповѣдникъ. Зачѣмъ, обнажая предъ нами гніющія раны челоуѣчества, она заставляетъ насъ углубляться во всю глубину этихъ ранъ и раскрывать ихъ и вынаруживать все ихъ гніеніе? Зачѣмъ она переноситъ эти раны въ нашу собственную душу и побуждаетъ насъ самихъ прочувствовать и перестрадать

¹⁾ Правосл. Собор. 1859 г., ч. I, стр. 355.

²⁾ *Романскій*, стр. 22 и пр. 2. Не забудемъ, что приведенныя выше слова писалъ недавній строгій, вридричскій и капризный духовный цензоръ, которому уже послѣ того, какъ повѣяло духомъ свободы, было самоу повѣдать тяжесть гнета духовной цензуры.

³⁾ Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 65—66.

ихъ, чтобы тѣмъ сильнѣе высказать боль ихъ?.. Зачѣмъ наконецъ, кромѣ борьбы собственныхъ мыслей и чувствъ, волнуемыхъ этимъ страшнымъ призваніемъ, мы должны еще идти на борьбу съ болѣзненнымъ раздраженіемъ челоѳвчества, котораго ранъ, и можетъ быть неловко, касаемся? Но все это не вольно для насъ:.. таковъ неизмѣнный долгъ нашъ. Это огонь, который, когда возжигается, пожираетъ нашу собственную душу, прежде, чѣмъ вылетитъ изъ устъ нашихъ въ жгучемъ словѣ и падетъ на сердце слушающихъ“.¹⁾

Проповѣдникъ поневолѣ долженъ быть обличителемъ господствующихъ заблужденій и пороковъ: но преосвященный Іоаннъ не былъ обличителемъ въ обычномъ смыслѣ: онъ старался пробудить въ слушателяхъ склонность къ самообличенію, и это необходимо признать въ высшей степени цѣлесообразнымъ приѣмомъ въ его проповѣднической дѣятельности: здѣсь проповѣдникъ и совѣсть обличаемаго дѣйствуютъ заодно противъ грѣховнаго челоѳвка; тогда какъ при обычныхъ угрозахъ и укоризнахъ проповѣдника для обличаемаго грѣшника открывается широкое поле для самооправданія и смягченія вины. Вотъ какъ разсуждаетъ объ этомъ преосв. Іоаннъ въ первой бесѣдѣ „о народномъ покаяніи“: „въ настоящій разъ, призывая народъ къ покаянію, мы не желаемъ быть лично судьями народа: мы обращаемся къ общественному сознанію, къ народной совѣсти. Пусть это сознаніе, эта совѣсть сами, взглядомъ безпристрастнымъ, мыслію свѣтлою, чувствомъ здравымъ прослѣдятъ народную жизнь: мы будемъ только сопутствовать имъ свѣтомъ христіанской истины, возбуждать ихъ вопросами, относящимися къ разнымъ предметамъ этой жизни, вызывать, во имя высшей, христіанской правды, къ обсужденію нравственныхъ народныхъ потребностей. Такъ бываетъ въ исповѣди частной такъ пусть будетъ и въ народной“.²⁾

Преосв. Іоаннъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ (въ день Рожд. Хр. въ 1866 г.) обосновываетъ свой взглядъ на проповѣдь какъ на общественную силу, а не только какъ на пастырское руководство въ религіозно-нравственномъ отношеніи въ тѣсномъ смыслѣ. Въ Россіи православіе и народ-

1) Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 206.

2) Стр. 201.

ность неотдѣлимы другъ отъ друга. Православіе „такъ сроднилось съ нашимъ народнымъ духомъ, говорить проповѣдникъ, что всегда составляло съ нимъ одну нераздѣльную нравственную силу. Вотъ почему Церковь наша всегда шла во главѣ народной жизни и имѣла живое и дѣятельное участіе во всѣхъ историческихъ ея судьбахъ... И нынѣ главною задачею нашей пастырской дѣятельности должно быть—развитіе жизни и духовной силы Церкви не только на общихъ основаніяхъ вселенскаго православія, но и на твердыхъ началахъ чистаго, древне - православнаго народнаго духа... Много бы дѣйственной силы утратила наша Церковь, если бы, ограничившись однимъ общимъ, отвлеченнымъ религіознымъ ученіемъ..., отдалилась отъ дѣйствительной жизни народа и ея живыхъ потребностей“ ¹⁾).

Какъ на примѣры истиннаго пастырства преосв. Іоаннъ указываетъ на древнихъ пастырей Русской Церкви. Въ рѣчи „при нареченіи въ санъ епископа“ онъ говорилъ: „какіе огни горѣли въ прежнія времена на высотахъ русской Церкви, въ ряду свѣтилъ ея—отъ Иллариона кіевскаго до Тихона воронежскаго!.. Какой это былъ огонь? Это при свѣтѣ ума и жизни, была неизъяснимая теплота сердца, словомъ любовь, горячая, пламенная любовь къ своему званію, своему служенію, своимъ подвластнымъ и пасомымъ, къ своей Церкви“. А въ первой бесѣдѣ „о народномъ покаяніи“ онъ еще съ большимъ воодушевленіемъ и выразительностью восхваляетъ древнихъ русскихъ пастырей: „говорить правду народу!.. Гдѣ образцы на это? Гдѣ руководство? Гдѣ опора?—И невольно взоры отъ настоящаго обращаются къ прошедшимъ временамъ. Въ эти времена, называемыя вѣками мрака и необразованности, какой могучій, потрясающій глаголь правды слышится среди народа!.. И этотъ глаголь въ вашихъ устахъ... древніе пастыри русской Церкви! Вы—истинные учителя народа и пророки Россіи!.. Вы не страшились и не стыдились и не скрывали своего слова! Вы не знали нашей странной застѣчивости, или, лучше сказать, нашего жалкаго безсилія въ духѣ!.. Вы не считали чуждыми себѣ, и никто не смѣлъ отстранять отъ васъ—дѣла народа, истинно любимаго вами, и все по-

1) БПР². 232—233.

2) Христ. Чтен. 1865 г., ч. 1, стр. 66—67.

требности отечества...—Вотъ у кого надобно намъ учиться—учить народъ; и самый народъ надо къ нимъ обращать, чтобы словомъ ихъ онъ поучался и теперь, и—лучше, чѣмъ нашимъ“. 1)

Изъ этихъ словъ Іоанна есть полное основаніе сдѣлать такой выводъ: древніе русскіе пастыри безконечно превосходятъ современныхъ въ особенности своею неустрашимостью и готовностью говорить одну правду, не сообразуясь ни съ чѣмъ, кромѣ обязанностей своего высокаго служенія. Эту независимость русскіе пастыри утратили—когда? Съ реформы Петра, подчинившаго интересы Церкви интересамъ государства. Преосв. Іоаннъ пытается подражать древнимъ пастырямъ, но это не всегда кончается для него благополучно.

Въ заключеніе краткихъ и отрывочныхъ замѣчаній о проповѣдничествѣ преосв. Іоанна, обратимся еще разъ къ характеристикѣ его личности, сдѣланной выше. Мы видѣли, что въ своихъ служебныхъ и житейскихъ отношеніяхъ онъ былъ суровъ и нелюдимъ, капризенъ и эксцентриченъ, самовластенъ и деспотиченъ, иногда несправедливъ и неразборчивъ въ средствахъ. Совсѣмъ другое впечатлѣніе получается, если составить характеристику его личности по его проповѣдямъ. Проф. Барсовъ, послѣ ознакомленія съ смоленскими проповѣдями Іоанна, неожиданно для себя находитъ личность проповѣдника симпатичною и привлекательною, вопреки составленному ранѣе невыгодному о немъ мнѣнію. 2) Достоинства проповѣдей Іоанна выяснены выше: теперь посмотримъ, въ какомъ свѣтѣ обрисовывается въ нихъ личность проповѣдника. Прежде всего, ему всегда присуще сознаніе высоты и отвѣтственности его служенія. При нареченіи въ санъ епископа, говоря о той половинѣ паствы русскихъ пастырей, которая бѣгаетъ отъ нихъ, онъ замѣчаетъ: „мы должны бѣгать за ними, по горамъ и по доламъ и по неисходнымъ распутиямъ міра, чтобы спасти... хотя одну овцу заблудившую... изъ тысячъ заблудившихъ“. 3) Въ рѣчи

1) Тамъ же, стр. 200—201.

2) Христ. Чтен. 1872 г., ч. III, стр. 427.

3) Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 64.

сказанной по прибытіи въ Смоленскъ и вступленіи въ кафедральный соборъ, онъ слѣдующимъ образомъ отвѣчаетъ на вопросъ: что такое епископъ?— „Не учитель только, хотя и высшій, въ предметахъ вѣры и благочестія, не совершитель только торжественнаго богослуженія и рукоположитель священства, не судія только главный дѣль совѣсти и дѣль официально-церковныхъ, наконецъ не начальникъ только духовнаго сословія. Пастырь-епископъ есть высшій руководитель народа на всемъ пути духовной жизни, наблюдатель общественной нравственности, хранитель и защитникъ высшихъ духовныхъ потребностей и пользы народа“ ¹⁾.

Въ сознаніи высоты своего сана и своего авторитета въ вопросахъ, имѣющихъ отношеніе къ вѣрѣ и христіанской жизни, Іоаннъ проявляетъ иногда отмѣченную выше властность. Онъ хочетъ показать, что права и прерогативы священнаго сана, въ особенности, архіерейскаго, — не пустой звукъ: пусть никто изъ облеченныхъ этимъ саномъ не считаетъ нужнымъ прислушиваться къ голосу сильныхъ міра сего, соображаться съ ихъ вкусами, намѣреніями и планами. Онъ сознавалъ свою власть; онъ былъ убѣжденъ, что законъ Христовъ и великихъ и сильныхъ міра подчиняетъ его пастырской власти, какъ это высказалъ великій отецъ и учитель Церкви (св. Григорій Богословъ). ²⁾ Онъ, ставитъ въ примѣръ древнихъ пастырей русской Церкви, которые держали себя свободно и независимо, подчиняясь только закону Христову. Онъ, какъ церковный учитель, правдивъ и смѣлъ и чуждъ лести, столь обычной въ устахъ проповѣдниковъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ въ своихъ обличеніяхъ онъ всегда умѣренъ и чаще всего поступаетъ своими правами духовнаго судьи и предлагаетъ совѣсти каждаго быть судьей его поступковъ.

Іоаннъ былъ суровъ и нелюдимъ въ обыденныхъ житейскихъ сношеніяхъ: эта черта его характера, обуславливавшаяся его природными задатками и обстоятельствами его жизни, несовсѣмъ подходила къ его положенію пастыря и учителя, которому приличіе быть общительнымъ, ласковымъ и благодушнымъ. Преосв. Іоаннъ, новидимому, созна-

¹⁾ ВПР², стр. 2.

²⁾ См. Творен. изд. 3 (М. 1889). ч. II, стр. 78.

валь это, употребляя выраженія „суровый пастырь“, „суровый учитель“—очевидно, въ отношеніи, прежде всего, къ самому себѣ. И какъ бы оправдываясь, онъ дѣлаетъ намекъ на то, что подъ внѣшнюю суровость можетъ скрываться глубокое чувство, благорасположенность и отзывчивость. Бесѣду на утрени великой пятницы онъ начинаетъ, напр., такъ: „есть предметъ, братія мои, о которомъ и самому любвеобильному учителю говорить не отраднo, и самому суровому не легко. Таковы—дѣла человѣческія“. ¹⁾ Обращаясь въ загородномъ поученіи къ аристократическому дитяти, за направленіе воспитанія котораго можно было опасаться, онъ проситъ его не забыть „и суроваго пастыря, который хотѣлъ заставить мыслить среди игръ“. ²⁾

Что касается языка его поученій, то здѣсь онъ не уклоняется ни въ одну изъ крайностей: у него нѣтъ небрежности и вульгарности, но нѣтъ и вычурности и пустого фразерства, или стремленія къ эффекту. Онъ не выражаетъ, напр.,—обращаясь съ учительнымъ словомъ къ народу,—безпокойства за то, что грядущія поколѣнія не поймутъ стиха: „не шуми ты, темный лѣсъ—зеленая дуброва!“ ³⁾ Проста была и самая обстановка произнесенія имъ проповѣдей.

Такимъ образомъ, мы должны признать, что, какъ проповѣдникъ, преосв. Іоаннъ всегда серьезень, простъ, сдержанъ, отзывчивъ, проникнутъ сознаніемъ высоты и важности своего служенія: онъ былъ одинъ на базарѣ житейской суеты и совершенно другой въ своемъ святомъ святыхъ.

Священникъ Димитрій Рождественскій.

¹⁾ БПР², стр. 151.

²⁾ Христ. Чтен. 1866 г., ч. I, стр. 494.

³⁾ Изъ поученія высокопреосвященнаго *Никанора*, архіеп. Херсонскаго „при освященіи новыхъ зданій вокзала желѣзной дороги въ Одессѣ“.

Вѣра въ близость „парусіи“ или второго пришествія Господа въ первохристіанствѣ и у св. Апостола Павла.

Вѣра въ близость второго славнаго пришествія Господа или, на языкѣ новозавѣтномъ, „парусіи“ была общераспространенной въ первохристіанствѣ. О ней упоминается почти въ каждой книгѣ Новаго Завѣта. У синоптиковъ мы находимъ слѣдующія свидѣтельства о существованіи въ первохристіанствѣ этой вѣры въ близость парусіи. Сюда относится прежде всего эсхатологическая бесѣда Господа (Мѣ. 24, Мр. 13, Лк. 21). Указавъ сначала на признаки, которые будутъ предшествовать разрушенію Іерусалима,—именно: появленіе лже-мессій—обольстителей (Мѣ. 24, 4—5), наступленіе политическихъ (войны, военные слухи—ст. 6) и общественныхъ (голодъ, эпидемическія болѣзни, землетрясенія—ст. 7) бѣдствій, тяжелое внѣшнее и внутреннее положеніе апостоловъ и всѣхъ христіанъ (гоненія со стороны языческихъ и іудейскихъ властей—ст. 9 и паралл., взаимныя предательства—ст. 10, появленіе лжепророковъ—ст. 11, оскудѣніе любви въ христіанскомъ обществѣ—ст. 12), а потомъ на признаки, которые будутъ предшествовать Его второму пришествію (знаменія на небѣ, „туга“ на землѣ, знаменіе Сына Человѣческаго—ст. 27—32), Господь говоритъ о времени наступленія парусіи: „Такъ и вы, егда видите сія вся (т. е. всѣ вышеуказанные признаки, которые будутъ предшествовать разрушенію Іерусалима и второму Его пришествію), вѣдите, яко близка есть, при дверехъ. Аминь глаголю вамъ: не мимоидеть родъ

сей, дондеже вся сія будутъ“ (стт. 33—34). Такимъ образомъ за разрушеніемъ Іерусалима послѣдуетъ второе пришествіе Господа. Хронологическая связь между этими двумя событіями у синоитиковъ устанавливается неодинаковая. Съ одной стороны связь эта представляется непосредственной (Мр. 13, 24: „Но въ тѣ дни, послѣ скорби той...“, Мѡ. 24, 29: „*Ἀπὸς ἕως—εὐθὺς*: тотчасъ, немедленно—по скорби дній тѣхъ...“) и наступленіе второго пришествія ожидается еще при жизни современнаго поколѣнія („не прейдетъ родъ сей“—Мѡ. 24, 34; Мр. 13, 30; Лк. 21, 32). Съ другой стороны наступленіе второго пришествія отодвигается въ неопредѣленное будущее. Такъ, евр. Матѡей и Маркъ говорятъ, что второе пришествіе Господа послѣдуетъ не прежде, какъ Евангеліе проповѣдано будетъ всѣмъ народамъ (Мѡ. 24, 14; Мр. 13, 10), а евр. Лука между разрушеніемъ Іерусалима и вторымъ пришествіемъ Господа полагаетъ „времена язычниковъ“ (21, 24). т. е. опредѣленный Богомъ періодъ времени, въ теченіе котораго войдетъ въ царство Христово полное число язычниковъ (срв. Римл. 11, 25). Указанная неясность и неопредѣленность въ установленіи синоитиками хронологической связи между разрушеніемъ Іерусалима и вторымъ пришествіемъ Господа зависить отъ того, что Господь, сообразно съ пророческимъ характеромъ Своей рѣчи и вопросомъ учениковъ: „Когда это (т. е. разрушеніе Іерусалима) будетъ, и какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка“ (Мѡ. 24, 3), соединявшихъ по времени оба эти событія, также соединилъ въ Своей рѣчи то, что относится къ разрушенію Іерусалима, съ тѣмъ, что относится ко второму Его пришествію, такъ какъ первое служило образомъ второго. Поэтому трудно истолковать смыслъ отдѣльныхъ выраженій эсхатологической бесѣды Господа. Трудна она была и для пониманія учениковъ. Если ап. Филиппъ неправильно понималъ, кто такой Господь по Своему существу и по отношенію къ Богу Отцу (Іоан. 14, 8—10), если апостолы долго не могли отрѣшиться отъ общегіудейскихъ чувственныхъ представлений о царствѣ Мессіи (Дѣян. 1, 6), то становится вѣроятнымъ предположеніе, что нѣкоторые слова и выраженія, заключающіяся въ эсхатологической бесѣдѣ Господа, — особенно Мр. 13, 24; Мѡ. 24, 29; Мѡ. 24, 34 и паралл.—, могли быть истолкованы учениками въ смыслѣ указаній на близость парусіи.—

На близость парусіи указываетъ также отвѣтъ Господа первосвященнику: „Отселѣ (*ἀπ' ἄρτι*) узрите Сына Человѣческаго, сѣдяща одесную силы и грядуща на облацѣхъ небесныхъ“ (Мѣ. 26, 64). Непосредственный смыслъ словъ Господа тотъ, что люди очень скоро увидятъ Его славу и величіе, будутъ свидѣтелями Его славнаго второго пришествія на всемірный судъ. Далѣе такія выраженія Господа, какъ Мѣ. 10, 23: „не успѣете обойти городовъ Израилевыхъ (рѣчь къ апостоламъ при посольствѣ ихъ на проповѣдь), какъ придетъ Сынъ Человѣческій“, или Мѣ. 16, 28 и паралл.: Мр. 9, 1 и Лк. 9, 27: „Суть *κτῆρι* отъ здѣ стоящихъ, иже не имутъ вкусити смерти, дондеже видятъ Сына Человѣческаго, грядуща во царствіи Своемъ“—также могли подать ученикамъ поводъ ожидать второе пришествіе Господа въ недалекомъ будущемъ. И хотя здѣсь идетъ рѣчь не о второмъ славномъ пришествіи Господа, а объ открытіи царства Христова, совершившемся черезъ воскресеніе Христово (Мѣ. 28, 18) и ниспосланіе Св. Духа на апостоловъ, однако не свободная отъ національныхъ іудейскихъ предрасудковъ мысль учениковъ всегда могла по поводу указанныхъ словъ Господа спрашивать: „не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?“ (Дѣян. 1, 6), за открытіемъ коего непосредственно долженъ былъ слѣдовать, по ихъ ожиданіямъ, и конецъ міра. На существованіе въ первохристіанствѣ вѣры въ близость парусіи указываютъ, далѣе, распространившіяся среди первыхъ христіанъ слова Господа о возлюбленномъ ученикѣ, что „ученикъ тотъ не умретъ“, самимъ Господомъ выраженныя, впрочемъ, въ гипотетической формѣ: „Аще хочу, да той пребываетъ, дондеже прииду, что къ тебѣ?“ (Іоан. 21, 22). Ев. Лука своей притчѣ о минахъ, сходной по ея основной мысли съ притчей о талантахъ, предпосылаетъ замѣчаніе, что сказана она была Господомъ, когда „Онъ былъ близъ Іерусалима, и они (=ученики) думали, что скоро (*παρασχεῖν*—немедленно, слав.—*λίγῃ*) должно открыться царствіе Божіе“ (Лк. 19, 11), но потомъ начинаетъ эту притчу словами: „Нѣкоторый человѣкъ высокаго рода отпралялся въ дальнюю страну, чтобы получить себѣ царство и возвратиться“ (ст. 12). Такъ какъ для путешествія въ далекую страну требуется и продолжительное время, то ясно, что указанной притчей Господь хочетъ разсѣять заблужденіе учениковъ, ожидав-

шихъ скорого наступленія Мессіанскаго царства и непосредственно слѣдовавшаго за нимъ конца міра. Наконецъ, указаніе на внезапность второго пришествія и увѣщаніе къ бдительности: „Сіе же вѣдите, яко аще бы вѣдалъ дому владыка, въ кую стражу тать приидеть, бдѣлъ убо бы“ (Мч. 24, 43; Лк. 12, 39; срв. 1 Фесс. 5, 2. 4; Апок. 3, 3: 16, 15 и 2 Петр. 3, 10), а также сравненіе въ этомъ же смыслѣ дня второго пришествія съ сѣтью („Внемлите же себѣ, да не... найдеть на вы внезапно день той: яко сѣть бо приидеть на вся живуція на лица всея земли“ Лк. 21, 34. 35) и молніей („Якоже бо молнія исходитъ отъ востокъ и является до западъ, тако будетъ пришествіе—*η παρουβία*—Сына Человѣческаго“ Мч. 24, 27; Лк. 17, 24)—все это могло быть при пзвѣстныхъ обстоятельствахъ истолковано учениками въ смыслѣ близости второго пришествія. И изъ евангелія мы дѣйствительно видимъ, что во времена Иисуса Христа вѣра въ близость явленія Мессіи и непосредственно связаннаго съ нимъ конца міра была общимъ достояніемъ всего іудейскаго народа. Горячія ожиданія близкаго пришествія Мессіи проглядываютъ здѣсь на каждомъ шагу, несмотря на то, что евангелисты говорятъ объ этомъ только случайно, мимоходомъ, поскольку ожиданія эти имѣли отношеніе къ жизни Иисуса Христа. Мы видимъ отсюда, что всякое крупное событіе, всякій намекъ на Мессію и Его время „заставлялъ трепетно биться сердца іудеевъ“ и побуждалъ ихъ ставить вопросъ, „не наступилъ ли конецъ испытаній Израиля и не пришло ли время открытія мессіанскаго царства“ ¹⁾. Такъ горячая и одушевленная проповѣдь Іоанна Крестителя вызываетъ въ народѣ предположенія, не Мессія ли онъ или, по крайней мѣрѣ, не Ілія ли или не одинъ ли изъ древнихъ пророковъ, имѣющихъ „явиться предъ пришествіемъ Мессіи въ качествѣ Его предвѣстниковъ (Іоан. 1, 19—21; Дѣян. 13, 25)“. Самого Иисуса Христа, несмотря на несоотвѣтствіе Его дѣлъ израильскому идеалу Мессіи, многіе изъ народа считали или за Сына Давидова (Мч. 12, 23; 20, 30—31; 21, 9; Мр. 10, 47. 48 и пр.) или за великаго пророка, предтечу Мессіи (Мр. 6, 15; Лук. 9, 8. 19). „Та же увѣренность въ

¹⁾ Проф.-прот. А. Смирновъ. Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около времени Иисуса Христа. Казань. 1899. с. 138.

близкомъ наступленіи мессіанскихъ временъ выражается и въ словахъ самарянки: „когда Мессія придетъ, то возвѣститъ намъ все“ (Іоан. 4, 25), и въ ея предположеніи о Спасителѣ, не Онъ ли Христось (Іоан. 4, 29), и въ намѣреніи народа объявить Іисуса Христа царемъ (Іоан. 6, 15), и въ торжественной встрѣчѣ, устроенной Ему іудеями при входѣ Его въ Іерусалимъ, и въ словахъ эммаусскихъ путниковъ: „мы надѣялись, что Онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля“ (Лк. 24, 21) и т. д. ¹⁾. Такимъ образомъ исторія *евангельская* ясно свидѣтельствуетъ о существованіи въ первохристіанствѣ вѣры въ близость пришествія Господня для открытія Мессіанскаго царства и суда надъ міромъ.

Эта же вѣра была присуща и церкви *апостольской*. Объ этомъ мы имѣемъ слѣдующія свидѣтельства. Торжественные дни послѣ воскресенія, когда Господь являлся ученикамъ и говорилъ имъ о царствіи Божіемъ, ученики считали наиболѣе удобнымъ моментомъ для открытія Мессіанскаго царства. Вотъ почему они и спрашивали своего Учителя: „не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?“ (Дѣян. 1, 6). Вѣра въ близость парусіи красною нитью проходитъ черезъ посланія апостольскія. Ап. Іаковъ призываетъ своихъ читателей къ долготерпѣнію, потому что „прблняется пришествіе Господне“ (*ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν*) и убѣждаетъ ихъ не судить другъ друга, ибо „вотъ, Судія стоитъ у дверей“ (5, 7—9). Также и ап. Петръ, призывая христіанъ къ терпѣнію въ страданіяхъ и бодрствованію въ молитвахъ, говоритъ: „но близко уже всему конецъ“ (*πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν*) 1 Петр. 4, 7), потому что скоро долженъ начаться судъ (4, 17. 18, срв. ст. 13), Господь „готовъ уже нынѣ судить живыхъ и мертвыхъ“ (4, 5).

Ожиданіе близкой парусіи Господней сообщило своеобразный характеръ нравственному ученію (этикѣ) св. ап. Павла. Въ виду „сокращенности“ или „краткости времени“, оставшагося до пришествія Господня и конца этого міра, Апостоль убѣждаетъ коринѣскихъ христіанъ прекратить всѣ земныя отношенія: „Сіе же говорю, братіе, ибо время сокращено есть. Поэтому и имѣющіе женъ,—да будутъ какъ не имѣющіе; и плачущіе да будутъ, какъ не плачущіе; и ра-

¹⁾ Тамъ же, с. 138-139.

дующіеся, какъ не радующіеся; и покупающіе, какъ не приобретающіе; и пользующіеся міромъ симъ, какъ не пользующіеся, ибо переходитъ образъ міра сего“ (1 Кор. 7, 29—31). Съ другой стороны такія выраженія Апостола, какъ: „День приблизился“ (Рим. 13, 12) или: „Господь близъ“ (Фил. 4, 5), могли быть истолкованы вѣрующими, при общемъ сильномъ эсхатологическомъ возбужденіи, какъ указанія на близость второго пришествія Господня, хотя эти слова въ устахъ ап. Павла обозначаютъ духовное присутствіе Христа въ сердцахъ вѣрующихъ, отмѣчаютъ наличность въ нихъ благодатныхъ даровъ Св. Духа. Въ посланіи къ Евреямъ Апостоль приглашаетъ своихъ читателей къ усилению своего подвига—и „только паче, елико видите приближающійся день (судный)“ (10, 25), и нѣсколько ниже, призывая читателей къ терпѣнію, цитуетъ изъ пр. Аввакума (2, 3): „Ибо еще немного, очень немного, и Грядущій придетъ и не умедлитъ“ (10, 37). Въ слѣдующихъ словахъ Апостола: „мы, кои живемъ, кои остаемся въ пришествіе Господа, не предваримъ почившихъ“ (1 Тесс. 4, 15), „мы, кои живемъ, кои остаемся, будемъ восхищены вмѣстѣ съ ними, въ облакахъ, въ срѣтеніе Господу, —въ воздухъ (восхищены будемъ)“¹⁾ (4, 17), „се, тайну возвѣщаю вамъ: не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся—вдругъ, во мгновеніе ока, при послѣдней трубѣ“ (1 Кор. 15, 51—52)—возбужденное эсхатологическое настроеніе первыхъ христіанъ могло находить для себя опору въ предположеніи, что и самъ Апостоль надѣялся дожить до второго пришествія.—Указанія на существованіе въ первохристіанствѣ вѣры въ близость второго пришествія Господа находимъ мы и въ писаніяхъ ап. и ев. Іоанна Богослова. И онъ ожидаетъ скорого суда: „Грядетъ часъ (*ἔρχεται ὥρα*), вонъже вси сущія во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія“ (Іоан. 5, 28; срв. 21, 23; 14, 3). И онъ считаетъ близкимъ „конецъ“ міра: „Дѣти, восклицаетъ онъ, *последняя година есть (ἔσχατη ὥρα ἐστίν)*“ (1 Іоан. 2, 18). Та же „самая мысль о грядущемъ всемірномъ Христовомъ судѣ, всегда готовомъ открыться во всей своей силѣ, является основною и господствующей мыслью книги Откровенія Іоанна Богослова, такъ

¹⁾ По переводу проф. М. Д. Муретова въ 7-ой части твореній св. *Киррилла Сиринна*. 1913. с. 237.

что ею начинаются и сопровождаются и оканчиваются все апокалипсическія видѣнія. „Се грядеть (*ιδού έρχεται*) со облаки“,—такъ начинаетъ говорить Тайнозритель тотчасъ послѣ привѣтствія (1, 7). „Гряду тебѣ скоро“,—говоритъ Самъ Господь Ангелу Ефесской церкви (2, 5). „Держите, дондеже прииду (*αχρι ου αν ησω*)“,—говоритъ Ѳіатирскимъ христіанамъ (2, 25). „Се гряду скоро (*ερχομαι ταχυ*): держи, еже имаша, да никто же приметъ вѣнца твоего“—сказано Ангелу Филадельфійской церкви (3, 11). „Се гряду скоро (*ιδου ερχομαι ταχυ*)“—такъ въ заключеніе повторяетъ нѣсколько разъ Господь Иисусъ (22, 7. 12. 20) ¹⁾. Изъ Апокалипсиса же мы видимъ, что древніе христіане даже молились объ ускореніи конца этого міра и о пришествіи Христа: „И духъ и невѣста глаголютъ: прииди. И слышай да глаголетъ: прииди“ (ст. 17). „Ей, гряду скоро: аминь“,—такъ говоритъ „свидѣтельствующая сія“, т. е. Самъ Господь, давшій откровеніе ап. Іоанну. „Ей, гряди, Господи Иисусе,“—отвѣчаетъ самъ Тайнозритель (ст. 20). Самая цѣль Откровенія обозначена такъ: „Господь Богъ святыхъ пророковъ послалъ Ангела Своего показать рабамъ Своимъ то, чему надлежитъ быть вскорѣ (*η δεη γενεσθαι εν ταχει*)“ (22, 6) и въ самомъ началѣ книги: „Блаженъ чтыи, и слышащии словеса пророчества и соблюдающии писаная въ немъ: время бо близъ (*ο γαρ καιρος εγγυς*)“ (1, 3).

Эту же вѣру въ близость нарусіи мы находимъ и въ древне-христіанской или доникейской церковной письменности: у мужей апостольскихъ, у христіанскихъ апологетовъ и представителей полемической литературы 2-го вѣка и начинающейся научно-богословской письменности 3-го вѣка.

Вся литература *мужей апостольскихъ* носитъ ясно выраженный эсхатологическій характеръ. Особенно напряженное ожиданіе скорого пришествія Христа отразилось въ *Αποκαλι των δωδεκα αποστολων* или въ „Ученіи двѣнадцати Апостоловъ“, происхожденіе котораго относится къ самому концу перваго вѣка ²⁾. Здѣсь мы читаемъ: „Свѣтильники ваши да

¹⁾ *А. М. Бухаревъ* (*Архимандритъ Θεοδωρος*). Исследованія Апокалипсиса. Бог. Вѣстн. 1913. Ноябрь. сс. 63-64.

²⁾ *Р. Х. Функъ*. Die Apostolischen Väter, 2-te verbess. Aufl. Tübingen 1906. Срв. *А. Карашевъ*. О новооткрытомъ памятникѣ „Ученіе двѣнадцати Апостоловъ“. М. 1896.

не будутъ погашены и чресла ваши да не будутъ развязаны, но будьте готовы, ибо вы не знаете часа, въ который придетъ Господь нашь“ (XVI, 1).—Изъ евхаристической молитвы, приведенной здѣсь, мы видимъ, что христіане молились о сокращеніи времени существованія этого міра: „Да приндетъ благодать и да преидеть міръ сей. Осанна Сыну Давидову! Если кто святъ, пусть приступитъ, а если нѣтъ, пусть покается. Маранъ—аѳа (Господь идетъ)! Аминь“ (X, 6; срв. 1 Кор. 16, 22; Апок. 22, 17, 20). Въ связи съ этимъ напряженнымъ ожиданіемъ пришествія Христова авторъ *Адахи* болѣе интересуется вопросомъ о будущихъ судьбахъ церкви. чѣмъ всеми другими вопросами христіанской вѣры и морали.

Точно также и Климентъ Римскій въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ ¹⁾, составленномъ около 93—95 гг., старается оградить вѣрующихъ отъ сомнѣнія въ близости пришествія Господня. „Не будемъ сомнѣваться, говоритъ онъ. и душа наша да не отчаявается о превосходныхъ и славныхъ дарахъ Его (Бога): да будетъ далеко отъ насъ сказанное въ Писаніи: несчастны двоедушные, колеблющіеся душою и говорящіе: это мы слышали и во время отцовъ нашихъ, и вотъ мы состарѣлись, но ничего такого съ нами не случилось“ (XXIII, 2, 3). Этихъ словъ въ Свящ. Писаніи нѣтъ. Можно думать, что Климентъ перефразируетъ здѣсь слова апостоловъ Іакова (1, 8) и Петра (2 посл. 3, 3—4). И вотъ, чтобы предохранить вѣрующихъ отъ сомнѣнія, св. Климентъ говоритъ, что какъ „древесный плодъ въ короткое время достигаетъ зрѣлости“, такъ „скоро и внезапно (*ταχὺ καὶ ἐξαίφνης*) совершится воля Господа по свидѣтельству самого Писанія (срв. Ис. 14, 1; Авв. 2, 3; Мал. 3, 1; сн. Евр. 10, 37): скоро придетъ, и не замедлитъ, и внезапно придетъ въ храмъ Свой Господь и Святый, Котораго вы ожидаете“ (XXIII, 4, 5).

Эту же проповѣдь о приближеніи конца міра находимъ мы въ такъ называемомъ „второмъ посланіи Климента къ Коринѳянамъ“ ²⁾, относящемся къ 130—145 гг. Авторъ да-

¹⁾ F. X. Funk. Die Apostolischen Väter. Срв. Писанія мужей апостольскихъ въ русс. пер. *прот. П. Преображенскаго*. Спб. 1895. Срв. *Dr. Atzberger*, Geschichte der christlichen Eschatologie. 1896. s. 99—105.

²⁾ Тамъ же.

еть частые совѣты объ отреченіи отъ міра и самой жизни и говорить. „что мірскія (блага) надо почитать чужими и не желать ихъ“ (V, 6). Мотивомъ для такого отреченія отъ міра служить мысль о его грѣховности и противоположности законовъ его жизни законамъ жизни міра духовнаго. Эта мысль о противоположности міра и Бога соединялась съ ожиданіями скорого конца міра, о приближеніи котораго часто напоминаетъ авторъ. „Будемъ ежечасно (*καθ' ὥραν*) ожидать царства Божія въ любви и праведности, потомучто не знаемъ дня явленія Божія“ (XII, 1). Но во всякомъ случаѣ день суда или день явленія Божія (XII, 1; XVII, 4) ожидается авторомъ посланія въ непосредственной близости (*ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως*, XVI, 3; срв. XVII, 6).

Также и въ „Пастырѣ“ Ерма ¹⁾, составленномъ около 140 года, содержится проповѣдь о скорой кончивъ міра. „Покаяніе праведныхъ имѣетъ конецъ“ (Vis. II, 2, 5), т. е. покаяніе для христіанъ ограничено близостію пришествія Христова и скорымъ окончаніемъ строенія башни, означающей Церковь. Конецъ міра наступитъ тогда, когда окончится строеніе башни. Но, по словамъ Ерма, башня „скоро будетъ окончена (*ταχὺ ἐποικοδομηθήσεται*)“ (Vis. III, 8, 9; срв. Sim. IX, 10, 2: „это дѣло—строеніе Церкви—скоро окончится“), хотя она не получитъ своего завершения до тѣхъ поръ, пока не придетъ Господинъ башни и не испытаетъ, изъ хорошихъ ли камней она построена (Sim. IX, 5, 2. 6. 7; срв. Sim. V, 5, 3). До пришествия же „Господина башни“ осталось немного времени. Ерма уже видитъ, что Господинъ башни идетъ (Sim. IX, 6, 1) и что башнѣ уже немного недостаетъ до окончанія (*λείπει τῷ πύργῳ ἔτι μικρὸν οἰκοδομηθῆναι* Sim. IX, 9, 4). Ерма смущенъ упадкомъ христіанской жизни, причиной чего онъ считаетъ охватившее всѣхъ сомнѣніе въ близости второго пришествия Господня, повлекшее за собою всеобщее увлеченіе мірскими соблазнами, и своею цѣлью ставитъ устранить самую причину такого упадка и вернуть церковь къ ея угасающимъ эсхатологическимъ вѣрованіямъ.—Все это роднитъ воззрѣнія Ерма съ монтанистическими. И монтанисты въ лихорадочномъ ожиданіи по-

¹⁾ Тамъ же. *Atzberger*, op. cit. s. 265-266.

слѣдняго дня проповѣдывали строгое отреченіе отъ міра, отъ семьи, отъ земныхъ удобствъ ¹⁾).

Эту вѣру въ близость второго пришествія Господня раздѣлялъ также авторъ посланія, извѣстнаго съ именемъ ап. Варнавы и написаннаго между 70 и 130 гг. „Господь, по словамъ автора этого посланія, сократилъ времена и дни для того, чтобы Возлюбленный Его ускорилъ Своимъ пришествіемъ къ Своему наслѣдію“ (IV, 3; срв. Мѳ. 24, 6. 22) ²⁾. Убѣждая христіанъ исполнять заповѣди Господни, авторъ въ концѣ посланія говоритъ: „близокъ день, въ который все погибнетъ съ нечестивымъ. Близокъ Господь (ἐγγύς ὁ Κύριος) и награда Его“ (XXI, 3; срв. Фил. 4, 5; 1 Кор. 16. 22; Іак. 5, 9; Апок. 1, 30; 22, 10; Ісаи 40, 10). Авторъ посланія убѣжденъ, что уже начались послѣдніе дни. Онъ говоритъ, что Богъ „совершилъ въ насъ въ концѣ временъ (ἐπ' ἐσχάτων) второе твореніе“ (т. е. христіанское возрожденіе VI, 13), и увѣщаетъ своихъ читателей быть „внимательными къ послѣднимъ днямъ“ (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις IV, 9), ибо „послѣднее искушеніе уже приблизилось“ (τὸ τέλειον πείρασμον ἤγγικεν IV, 3).

Эту же вѣру въ близость второго пришествія Господня находимъ мы въ посланіяхъ св. Игнатія Богоносца, составленныхъ между 110—117 гг. По мнѣнію св. Игнатія, все въ мірѣ имѣетъ конецъ (τέλος τὰ πράγματα ἔχει Ер. ad Magn. V, 1) ³⁾, и уже наступили послѣднія времена (ἐσχάτοι καιροί Ер ad Ephes. XI, 1). Имѣя это въ виду, Св. Игнатій обращается съ такимъ увѣщаніемъ къ св. Поликарпу: „Будь еще усерднѣе, нежели каковъ теперь! Вникай въ обстоятельства времени!“ (τοὺς καιροὺς καταμύθασε 3,2).

У христіанскихъ апологетовъ и представителей полемической литературы 2-го вѣка и начинающейся научно-богословской письменности 3-го вѣка эсхатологическія идеи продолжаютъ развиваться. Развитію и распространенію этихъ идей особенно благоприятствовали жестокія гоненія на христіанъ во 2 и 3 вв. Среди гоненій и преслѣдованій христіане укрѣпляли себя надеждою на воздаяніе въ день страшнаго суда

¹⁾ Срв. Дюссель. Исторія древней церкви. т. I. Москва 1912. с. 185.

²⁾ Funk, op. cit. Der Barnabasbrief.

³⁾ Funk, op. cit. Die Ignatiusbriefe. Срв. Atzberger, op. cit. s. 100.

(срв. 2 Фесс. 1, 4. 5). И чѣмъ сильнѣе были гоненія, тѣмъ напряженнѣе была христіанская вѣра въ скорое наступленіе второго пришествія Христа. Такъ св. Іустинъ Философъ, не высказываясь опредѣленно, полагалъ, что второе пришествіе Господа наступитъ въ недалекомъ будущемъ. По его мнѣнію, „времена приближаются къ концу и уже стоитъ при дверяхъ (*ἤδη ἐπὶ θύραις ὄντος*) тотъ, кто на Всевышняго будетъ произносить хульные и дерзкія слова“. т. е. человѣкъ беззаконія ¹⁾. Св. Іустинъ приглашаетъ іудеевъ не медлить съ покаяніемъ въ виду того, что для ихъ обращенія остается короткое время (*βραχὺς ὑμῖν περιλείπεται προηλύθεως χρόνος*)“ ²⁾. Св. Иринеѣ Ліонскій о времени второго пришествія Господня выражается болѣе опредѣленно. По его словамъ, во сколько дней былъ созданъ этотъ міръ, столько тысячелѣтій онъ и просуществуетъ. Если кн. Бытія (2, 1. 2) повѣствуетъ, что Богъ сотворилъ міръ въ шесть дней, а въ седьмой—почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, то число преждебывшаго служить пророчествомъ будущаго. Если одинъ день у Господа, какъ тысяча лѣтъ (Ис. 89, 4; 2 Петр. 3, 8), то ясно, что міръ, созданный въ шесть дней, окончитъ свое существованіе въ шеститысячный годъ (V, 28. 3) ³⁾. По окончаніи настоящаго міра наступитъ седьмой день, день покоя, подъ которымъ св. Иринеѣ разумѣетъ время земного царства славы. Значитъ, по мнѣнію св. Иринея, второе пришествіе Господа, имѣющее своею главною цѣлью открытіе земного царства славы, послѣдуетъ въ концѣ шеститысячнаго года исторіи міра (V, 30, 4: 33, 2). Также вычисляютъ время второго пришествія Христова и св. Ипполитъ Римскій. Считаая, какъ и Иринеѣ, что міръ будетъ существовать въ продолженіе 6000 лѣтъ, св. Ипполитъ полагаетъ, что до конца его теперь осталось 500 лѣтъ. ибо „первое при-

¹⁾ Corpus apolog. chris. saec. secundi, ed. de Otto. vol. II. 1876-77. *Justinii Philosophi. opera* t. I. pars II. Dialogus cum Tryphone Judaeo. cap. 32. Русск. пер. *прот. II. Прображенскаго*. Москва. 1892. с. 182. Срв. *Atzberger*, op. cit. s. 149, а также *М. Θ. Оксіюжъ*. Эсхатологія св. Григорія Нисскаго. Истор.-догм. изслѣд. Кіевъ 1914. с. 34-35.

²⁾ Тамъ же, cap. 28; рус. пер. с. 176.

³⁾ *S. Irenaeus Lugdunensis* въ изд. *Migne*. Patroł. curs. compl., ser. gr. t. VII. Contra haeres.; рус. пер. *прот. II. Прображенскаго*. Спб. 1900. с. 507-508. Срв. *Atzberger*, op. cit. s. 250, а также *М. Θ. Оксіюжъ*, цит. соч. с. 64.

шествіе нашего Господа во плоти ...совершилось, говорить онъ,... отъ Адама въ 5500 году“ ¹⁾). Тертуллианъ въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ во время его увлеченія монтанизмомъ, высказываетъ твердую надежду на наступленіе пришествія Господня въ непосредственной близости. Онъ говоритъ, что съ явленіемъ Христа начались послѣднія времена (*extremitates saeculi*— *Ad ux.* 1, 2; срв. *Adv. Marc.* V, 7). Въ виду наступленія послѣднихъ временъ (*sub extremitatibus temporum*) Богъ ограничилъ бракъ, бывшій прежде свободнымъ (*De exhort. cast.* 6): конецъ временъ (*extremitas temporum*) лишилъ силы заповѣдь: „раститесь и множитесь“ (*De monog.* 7). Въ виду того, что зло въ эти времена все болѣе и болѣе одерживаетъ верхъ надъ добромъ, Тертуллианъ приглашаетъ христіанъ вести себя благопристойно (*De pudic.* 1, 2) и быть готовыми ко всякимъ притѣсненіямъ (*De jejun.* 12). Между тѣмъ до своего увлеченія монтанизмомъ Тертуллианъ имѣлъ инья воззрѣнія на время второго пришествія Господня. Онъ отодвигалъ время второго пришествія въ неопредѣленное будущее и молился о „замедленіи или задержкѣ конца“ (*pro mora finis*, *Apol.* 39) ²⁾).

Къ одному изъ послѣднихъ представителей христіанской письменности, у которыхъ мы находимъ еще ясное ученіе о наступленіи пришествія Господня въ непосредственной близости, принадлежитъ св. Кипріанъ. По его мнѣнію, міръ этотъ уже достигъ старости (*senuisse jam saeculum*), въ немъ не стало уже той свѣжести и тѣхъ силъ, какія были раньше (*Ad Demetr.* 3). Онъ быстро приближается къ смерти, къ своему концу (*in defectione sit et in fine*, *ibid.* 4, срв. *de saeculo jam moriente*, *Ер.* 58, 2). Предвѣстникъ конца—пришествіе антихриста уже близко (*Ad Fortun. praef.* 1: *Ер.* 58, 7; срв. 58, 1; 59, 13. 18; 61, 2; 67, 7). Также быстро приближается и явленіе Христа (*Ер.* 61, 4: *cito venturus*, *Ер.* 57, 3). Его второе пришествіе (*Ер.* 63, 18) ³⁾.

¹⁾ *Bomvretsch und Achelis*, Die griech. christl. Schriftst. I B. H. 1: *Hippolytus* (Leipz. 1897). In Dan. IV, 24: рус. пер. въ изд. Каз. Дух. Акад. вып. 1. 1898, с. 133-134.

²⁾ Срв. *Atzberger*, op. cit. s. 316—317.

³⁾ *Ibid.* s. 542—543.

Начиная съ 4-го вѣка, съ александрійскихъ отцовъ—на востокѣ и бл. Августина—на западѣ, вѣра въ близость пришествія Господня теряетъ свою напряженность и, такъ сказать, жгучесть, и самое пришествіе отодвигается въ неизвѣстное, но уже далекое будущее. Такой взглядъ на второе пришествіе Господа присущъ и нашему времени. И только слабая и тусклая тѣнь первохристіанской вѣры въ близость пришествія Господа достигаетъ до нашихъ дней, отражаясь въ наиболѣе мистически настроенныхъ душахъ. Эти чуткія къ небеснымъ восхищеніямъ души съ особенною силою чувствуютъ на себѣ внутреннюю правду апостольскихъ словъ: „нынѣ ближе къ намъ спасеніе, нежели когда мы увѣровали“ (Рим. 13, 11). Будучи глубоко религіозными, такіе люди, живя на землѣ, забываютъ ее, всецѣло сосредоточиваясь на мысляхъ о небѣ. Они подобны въ этомъ отношеніи той незабудкѣ, которая, по красивой легендѣ, устремивъ въ восхищеніи свое золотое сердечко къ Богу и не думая ни о чемъ, кромѣ Него, позабыла свое имя, за что и названа незабудкой въ назиданіе людямъ, чтобы они, глядя на незабудку, также учились забывать о себѣ ради Бога. Наряду съ такимъ истинно- и глубоко-христіанскимъ настроеніемъ, присутіемъ рѣдкимъ избраникамъ, мы видимъ совершенно другое. Успѣхи естествознанія отодвинули эсхатологическіе вопросы на задній планъ въ христіанской доктринѣ. И если въ первохристіанствѣ ожиданіе второго славнаго пришествія Господа съ предваряющими его событіями воскресенія и суда наиболѣе бросается въ глаза, то въ наше время, наоборотъ, у громаднаго большинства людей эта вѣра въ пришествіе Господа потеряла свою живость и почти совершенно растворилась въ массѣ чисто-земныхъ интересовъ и настроеній. Причина этого лежитъ не только въ матеріалистическомъ міровоззрѣніи нашего вѣка. Есть другая причина—идеологическаго характера. Въ религіозномъ сознаніи современнаго христіанина ожиданіе второго славнаго пришествія Господня блѣднѣетъ передъ величіемъ успѣховъ евангельской проповѣди, ставшей дѣйствительно „вѣщаніемъ во всю землю“ и достигшей „концовъ (-ецъ) вселенной“ (Псал. 18, 5; Рим. 10, 18). Вотъ почему мысль вѣрующаго сосредоточивается теперь не на завершеніи мірового процесса, а на универсальной христіанизаціи міра не только въ смыслѣ теоре-

тическомъ, въ смыслѣ ознакомленія и наученія людей истинамъ евангелія, а больше всего въ смыслѣ практическомъ, въ смыслѣ возможно широкаго проникновенія евангельскихъ началъ въ жизнь человѣчества, какъ закваски, долженствующей преобразить душевно-плотнаго земного человѣка въ духовно-тѣлеснаго небснаго по образу второго Адама, Христа-Богочеловѣка. Такимъ образомъ не столько „ожесточеніе человѣческихъ сердець“, сколько опытъ 19-ти столѣтій сдѣлать невозможнымъ продолженіе среди насъ первохристіанской вѣры въ близость второго пришествія Господа.

Нашъ вопросъ въ томъ, какъ и при какихъ обстоятельствахъ возникла въ первохристіанствѣ эта вѣра? Отвѣтъ на этотъ вопросъ въ связи съ тѣмъ вліяніемъ, какое оказала эта вѣра не только на первохристіанскую исторію, но и на христіанскихъ писателей 2-го и 3-го вѣка, и той формой, въ какой выступаетъ она въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, важенъ и самъ по себѣ и, въ частности, для правильнаго пониманія посланій св. Ап. Павла. Взглядъ св. Ап. Павла на парусію вызываетъ не мало недоумѣній среди толкователей. Нѣкоторые изъ нихъ соглашаются, что Апостоль въ ученіи о времени наступленія пришествія Господа допустилъ ошибку и даже подкрѣпляетъ ее „словомъ Господнимъ“ (1 Фесс. 4, 15). Апостоль говоритъ, что „мы, кои живемъ... не предваримъ почившихъ: мы, кои живемъ... будемъ восхищены вмѣстѣ съ ними въ облакахъ, въ срѣтеніе Господу, въ воздухъ“ (восхищены будемъ) (1 Фесс. 4, 15, 17). Однако прошло 19 вѣковъ, а слово Апостола не исполнилось. Рѣчи, какія ап. Петръ влагалъ въ уста современныхъ ему скептиковъ, теперь раздаются противъ ап. Павла: „отнелѣже отцы усноша, вся тако пребываютъ отъ начала созданія“ (2 Петра 3, 4). Такъ разсмотрѣніе первохристіанской вѣры въ близость пришествія Господня важно для правильнаго пониманія Павловыхъ посланій, Но помимо того оно важно и для правильнаго пониманія первохристіанства. Первохристіанская вѣра въ близость парусіи наложила сильный и своеобразный отпечатокъ на всю жизнь первыхъ христіанъ и первенствующей церкви. „Первохристіанская община, говоритъ Диекманъ ¹⁾, какъ невѣста, исполненная желаніемъ небснаго

¹⁾ Dieckmann, Die Parusie Christi. s. 5-6.

брака, съ нетерпѣніемъ и напряженностью ожидала паки Грядущаго (Господа). Она ожидала Его еще при жизни ея наличныхъ членовъ,—и потому вся жизнь первыхъ христіанъ—практическая, будничная, общественно-гражданская—носила особую печать этого ожиданія“, этой вѣры. Вліяніе этой вѣры сказалось какъ въ жизни общественной, такъ и церковной. Среди первыхъ христіанъ появилась такъ называемая „благочестивая праздность“, когда многіе изъ нихъ продавали свое имущество и оставляли свои земли, предавшись исключительно мысли о скоромъ наступленіи дня Господня. Въ чаюніи скорого пришествія Господа эти лица забывали совершенно о землѣ, о земныхъ интересахъ и обязанностяхъ. Съ особенною силою такое настроеніе сказывалось въ Фессалоникійской общинѣ, а потомъ—въ Коринѣской (1 Ф. 4, 11; 5, 14; 2 Ф. 3, 6; 1 Кор. 7, 5). Такое настроеніе вносило большія разстройства въ общественную жизнь, увеличивая въ ней классъ „ходящихъ безчинно“ (*ἀτάκτως περιπατοῦντες*—2 Фес. 3, 11), попросту—мечтателей и бездѣльниковъ. Въ церковной жизни такое настроеніе сказалось въ отказѣ повиноваться предстоятелямъ, такъ какъ въ виду скорого конца казалась ненужной никакая администрація (срв. 1 Ф. 5, 12). Позднѣе такое настроеніе съ особенною силою выразилось въ монтеизмѣ,—въ принципиальной враждѣ монтеистовъ къ епископату и въ монтеистическихъ переселеніяхъ. Впрочемъ подобные случаи переселенія, стоявшіе въ связи съ эсхатологическимъ возбужденіемъ, имѣли мѣсто и помимо монтеизма. Св. Ипполитъ въ „Толкованіи на кн. пр. Даніила“ (IV, 8) рассказываетъ о двухъ однородныхъ фактахъ, случившихся въ его время. Одинъ сирійскій епископъ убѣдилъ громадную толпу христіанъ уйти въ пустыню на срѣтеніе Христа. Кончилось тѣмъ, что этихъ христіанъ арестовали какъ разбойниковъ. Другой епископъ, изъ Понта, предсказывалъ, что второе пришествіе Господа послѣдуетъ въ теченіе ближайшаго года; подъ вліяніемъ его проповѣди паства его распродала свой скотъ и побросала поля, чтобы приготовиться къ великому дню ¹⁾.

Уяснить психологію первохристіанской вѣры въ близость

¹⁾ Срв. мою книгу: „Второе посланіе св. Ап. Павла къ Фессалоникійцамъ“. Сергіевъ Посадъ 1911, с. 34.

пришествія Господа, прослѣдить тотъ путь и тѣ условія, какія привели къ ея возникновенію, и потомъ указать отличительныя особенности парусійныхъ воззрѣній первыхъ христіанъ и св. ап. Павла—такова двоякая задача, подлежащая нашему разрѣшенію.

Итакъ, первый нашъ вопросъ такой: какимъ образомъ появилась въ первохристіанствѣ столь сильная и напряженная вѣра въ близость второго пришествія Господня? На какой психологической почвѣ могла она возникнуть? Какія чувствованія служатъ—и служатъ ли—ея предпосылками? Среди какихъ людей и въ какой идейной средѣ она зародилась, или она явилась совершенно неожиданно, только въ первохристіанствѣ и исключительно благодаря христіанству?

Возможны три объясненія этой первохристіанской вѣры въ близость пришествія Господня. По одному объясненію въ основѣ парусійныхъ чаяній первохристіанства лежали іудейскія эсхатологическія представленія, развитыя на основѣ ветхозавѣтной мессіологии и эсхатологии. По другому объясненію въ основѣ парусійныхъ чаяній первыхъ христіанъ лежали „временно-историческія“ причины,—„тогдашнее религиозно-нравственное состояніе греко-римскаго языческаго міра въ связи съ нѣкоторыми политическими обстоятельствами того времени“¹⁾. По третьему объясненію „парусійныя ожиданія“ первыхъ христіанъ „выросли на почвѣ“ сознанія ими своего „благодатнаго избавленія“, „были прямымъ отзвукомъ ихъ глубокаго перерожденія“²⁾. Взятое отдѣльно, каждое изъ указанныхъ трехъ объясненій должно быть признано, по нашему мнѣнію, одностороннимъ и неполнымъ. Всякое историческое явленіе, чтобы воскреснуть передъ нами, должно быть изучаемо въ связи съ *почвой*, которая его породила, и *средой*, которая на него вліяла. Если мы примемъ это утвержденіе,—а оно безспорно въ научно-историческомъ отношеніи,—то мы должны будемъ признать долю правды въ каждомъ изъ указанныхъ трехъ объясненій. Почвой, породившей парусійныя ожиданія въ первохристіанствѣ,

¹⁾ Проф. о. Ѳ. П. Титовъ. Первое посланіе св. Ап. Павла къ Фессалоникійцамъ. Кіевъ 1893. с. 252.

²⁾ Проф. Н. Н. Глубоковскій. Благовѣстіе св. Ап. Павла по его проше-хожденію и существу. Кн. 1. Спб. 1905. с. 544-545.

были ветхозавѣтныя пророческія созерцанія, ветхозавѣтныя мессіанскія и эсхатологическія вѣрованія, нашедшія себѣ болѣе глубокое и духовное толкованіе и развитіе въ ученіи Іисуса Христа и Апостоловъ, или, говоря иначе, почвой, породившей первохристіанское ожиданіе скорого пришествія Господа, было эсхатологическое ученіе Господа Іисуса Христа и Апостоловъ, развитое на ветхозавѣтной основѣ. Средой, вліявшей на парусійныя ожиданія первыхъ христіанъ, были все тѣ настроенія и томленія, разнообразныя слухи и страшныя ожиданія, какія присуци были іудейству и язычеству (отчасти самостоятелно, отчасти подъ вліяніемъ іудейства) въ вѣкъ рожденія Спасителя человѣчества. Напряженность и особую интенсивность, перешедшую даже въ крайность, парусійныя ожиданія первыхъ христіанъ получили вслѣдствіе того высокаго подъема, какой они переживали отъ сознанія своего благодатнаго избавленія и своей непосредственной внутренней близости ко Христу, когда и прошедшее и будущее исчезало у нихъ въ вѣчности „нескончаемаго блаженнаго“ настоящаго.

Съ этихъ точекъ зрѣнія мы только и поймемъ такое необычайно интересное явленіе вѣка апостольскаго, какъ первохристіанская вѣра въ близость пришествія Господа.

1. Почвой, породившей напряженныя парусійныя ожиданія въ первохристіанствѣ, было эсхатологическое ученіе Іисуса Христа и Апостоловъ. Говоря о неизвѣстности дня Своего втораго пришествія, Господь призывалъ Своихъ учениковъ съ одной стороны къ непрерывному бодрствованію (Мѣ. 24. 42 и паралл.), съ другой—къ твердой вѣрѣ въ парусію Господню, ибо Господь, хотя и медлитъ, но непременно придетъ (Мѣ. 24. 35; срв. 24. 13). Въ то же время Господь указалъ на опредѣленные признаки Своего втораго пришествія ¹⁾. Вполнѣ естественно, что при своеобразномъ освѣщеніи событій съ точки зрѣнія эсхатологическаго ученія Господа легко было отъ неизвѣстности времени пришествія Господня и увѣщаній къ постоянной бдительности придти къ мысли о близости пришествія Господа, а при высотѣ и напряженности настроеній и переживаній, свойственныхъ первохристіанству,—даже къ его непосредственной близости. Такъ же.

¹⁾ См. выше, с. 329—330.

какъ Господь, учили о времени второго пришествія и апостолы и, въ частности, Ап. Павелъ, можетъ быть самъ же дѣлавшій нѣкоря сближенія передъ Фессалоникійскими христианами (2 Фес. 2, 5—6). По крайней мѣрѣ извѣстно, что послѣдніе, на основаніи проповѣди своихъ пророковъ, а также устныхъ и письменныхъ извѣстій, исходившихъ отъ окружавшихъ ап. Павла лицъ, пришли къ выводу, что „день Господень наститъ“, т. е. наступаетъ въ непосредственной близости (2 Фес. 2, 2). Эсхатологическое ученіе Иисуса Христа и апостоловъ, пришедшихъ „не разорить законъ или пророковъ, а исполнить“ (*πληρῶσαι*— Мѡ. 5, 17; ср. Рим. 3, 31; 10, 4 и др.), велось на ветхозавѣтной основѣ. Самъ Иисусъ Христосъ въ Своей пророческой рѣчи о разрушеніи Иерусалима и храма ссылался на Даниила (Мѡ. 24, 15 и паралл.). И ап. Павелъ въ Фессалоникійской синагогѣ говорилъ съ іудеями „изъ Писаній, открывая имъ, что Христу надлежало пострадать и вокреснуть изъ мертвыхъ“ и доказывая имъ, что обѣтованный въ Ветхомъ Завѣтѣ Мессія — Христосъ и есть Тотъ Самый Иисусъ, Котораго проповѣдуетъ Павелъ (Дѣян. 17, 2. 3). Такимъ образомъ мы можемъ установить слѣдующій тезисъ, что почвой, породившей парусійныя ожиданія въ первохристианствѣ, было эсхатологическое ученіе Иисуса Христа и Апостоловъ, развитое на ветхозавѣтной основѣ. Для насъ теперь важно уяснить, были ли въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ ветхозавѣтныхъ созерцаніяхъ и представленіяхъ, такія условія, которыя помогли бы созданію въ первохристианствѣ напряженной вѣры въ близость второго пришествія Господня? Мы имѣемъ основанія отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно.

Ветхозавѣтная идеологія группируется главнымъ образомъ около двухъ пунктовъ. Съ одной стороны содержаніемъ Ветхаго Завѣта являются общія религіозныя идеи, касающіяся отношеній Бога къ міру и человѣку вообще, съ другой стороны Ветхій Завѣтъ проникнутъ идеями теократическими. Эти послѣднія касаются отношеній Бога къ Своему избранному народу и образуютъ собственно главный центръ, вокругъ котораго группируются все остальные. Богъ избралъ народъ Израильскій въ Свою собственность и даровалъ ему законъ, въ исполненіи коего вся жизнь и все благополучіе Израиля. Когда Израиль будетъ исполнять законъ, тогда онъ будетъ бла-

годенствовать. Жизненный опыт однако свидѣтельствовалъ, что до этого благоденствія далеко. Отсюда—надежда Израиля на лучшее будущее. И чѣмъ хуже и безнадежнѣе было настоящее положеніе Израильскаго народа, тѣмъ напряженнѣе становилась его надежда на будущее. Вотъ почему ожиданія лучшаго будущаго стали въ Израилѣ особенно интенсивны со времени плѣна Вавилонскаго. Своей наибольшей остроты и напряженности они достигли въ вѣкъ рожденія Спасителя міра. Для нашего вопроса важно отмѣтить, что у ветхозавѣтныхъ пророковъ мы находимъ обѣ указанныя идеи. Съ одной стороны ихъ одушевляетъ твердая надежда, что владычество Бога проникнетъ въ опредѣленное Богомъ время весь космосъ. Цѣлью явленія Мессіи будетъ именно устроеніе всемірнаго и вѣчнаго царства (Исаи 60; Дан. 7, 13—14), въ составъ котораго войдутъ не только іудеи, но и язычники (Захаріи 9, 10; Исаи 60, 3. 10. 14). Съ другой стороны пророки, какъ лучшие сыны своего времени и своего народа, въ своихъ созерцаніяхъ запечатлѣли національно-израильскія чаянія своего времени. Тутъ они явились наилучшими выразителями теократическаго идеала Израиля. Эти національно-израильскія чаянія нашли себѣ яркое выраженіе въ ожиданіи „дня Господня“, „дня Іеговы“, „дня отмщенія“, когда Богъ Израиля откроется, какъ Спаситель избраннаго народа и Судія враговъ этого народа—язычниковъ (Іерем. 30, 7—9; срв. Исаи 2, 12; 34, 8; 61, 2; 63, 4). Время униженія народа избраннаго окончится, враги его будутъ уничтожены, Господь заключитъ съ Израилемъ новый завѣтъ (Іереміи 30, 7—9, 18; 31, 1. 33 сл.; Исаи 2, 12; 34, 8; 61, 2; Іезек. 34, 20. 24; 43, 7; 48, 35; Софоніи 1, 14—18; 3, 16. 17). Это случится съ воцареніемъ въ Израилѣ мудраго и могущественнаго Царя изъ дома Давидова (Ис. 9, 6 слл.; 11, 1 слл.; Осіи 3, 5; Іер. 23, 5 слл.; Іезек. 34, 23 слл.; 37, 24 слл.), когда среди Израиля исчезнетъ грѣхъ и воцарится правда (Ис. 1, 27; 4, 2), когда преобразятся злыя инстинкты животныхъ и обновится внѣшняя природа (Ис. 11, 6 слл.: 65, 20. 25; Зах. 8, 4), даже будетъ уничтожена смерть (Ис. 25, 8; Осіи 13, 14; срв. 1 Кор. 15, 54—55). Тогда наступитъ для Израиля полное блаженство (Ис. 25, 9). Время это близко. „Ибо близокъ день Господень на всѣ народы“ (Авдіи 15). „Трубите трубою на Сионѣ и бейте тревогу на святой горѣ Моей: да трепещутъ всѣ

жители земли, ибо наступает день Господень, ибо онъ близокъ—взываетъ пророкъ Іоиль (2, 1; срв. 1, 15; 3, 14). „Близокъ великій день Господа, близокъ—и очень поспѣшаетъ: уже слышенъ голосъ дня Господня“—говоритъ пр. Софонія (1, 14; срв. 3, 8; срв. Малахіи 3, 1. 2). „Рыдайте, ибо день Господень близокъ“—воскликаетъ пр. Исаія (13, 6 и сл. 9). „Ибо день мщенія—въ сердцѣ Моемъ, и годъ Моихъ искупленныхъ насталъ“ (Исаіи 63, 4). У Даниїла время явленія Мессіи опредѣляется точнымъ обозначеніемъ числа лѣтъ, которыя должны пройти отъ Даниїла до Христа (9, 24—27).

Такъ какъ понятіе близости очень широкое, то у пророковъ мы находимъ указаніе на опредѣленные знаменія, какія будутъ предшествовать явленію Мессіи. Прежде всего самый характеръ жизни передъ явленіемъ Мессіи будетъ служить признакомъ Ею близкаго пришествія. Время передъ явленіемъ Мессіи будетъ временемъ особеннаго нравственнаго развращенія людей (Исаіи 53, 6). Пр. Даниїль называетъ это время „тяжкимъ“ (12, 1—3). Кромѣ этого на небѣ произойдутъ невиданные астральные перевороты: „И покажу знаменія на небѣ и на землѣ: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна—въ кровь, прежде нежели наступитъ день Господень, великій и страшный“ (Іоил. 2, 30. 31). „Близокъ день Господень къ долинамъ суда! Солнце и луна померкнутъ и звѣзды потеряютъ блескъ свой“ (Іоил. 3, 14. 15; срв. Исаіи 13, 10. 13; 24, 23; 34, 4; Іез. 32, 7; срв. Мѡ. 24, 29; Мр. 13, 24; Лк. 21, 25; 2 Петра 3, 10). Наконецъ, непосредственно передъ пришествіемъ Мессіи явится великій пророкъ, который приготовитъ путь Господу (Мал. 4, 5—6).

Такова въ краткихъ чертахъ ветхозавѣтно-пророческая мессіология и эсхатология. Какое же значеніе эта ветхозавѣтная мессіанская надежда могла оказать на первохристіанскую вѣру въ близость парусіи? Отвѣтъ на этотъ вопросъ стоитъ въ связи съ той средой, изъ которой вышли и въ какой жили первые христіане и которая оказывала сильное воздѣйствіе на ихъ мысли и переживанія.

II. Средой этой были съ одной стороны—іудейскія эсхатологическія воззрѣнія, нашедшія себѣ яркое выраженіе въ іудейскихъ апокалипсисахъ, съ другой—тѣ настроенія и томленія, какія присущи были тогдашнему греко-римскому язве-

честву, а также и общія—политическія и общественныя—обстоятельства жизни того времени.

Въ нашу задачу не входитъ изложеніе мессіанскихъ ожиданій и вѣрованій іудеевъ около временъ Иисуса Христа ¹⁾. Намъ важно только установить, что теократическая идея объ освобожденіи и спасеніи Израиля вслѣдствіе потери имъ политической самостоятельности получила полное и яркое выраженіе въ напряженной вѣрѣ въ близкое наступленіе Мессіанскихъ дней.

Вопросъ о времени и признакахъ пришествія Мессіи былъ самымъ жгучимъ вопросомъ для іудейства въ послѣдній періодъ. Насколько онъ интересовалъ іудеевъ, видно, напр., изъ 3-ей книги Ездры, написанной еще до разрушенія Іерусалима римлянами, гдѣ „всѣ мысли и интересы ея автора сосредоточены исключительно на вопросѣ о томъ, когда наступитъ конецъ бѣдствіямъ Израиля, и какія знаменія будутъ предшествовать наступленію дня Господня“ ²⁾. Сознавая невозможность отвѣтить на этотъ вопросъ съ полною определенностію (3 Ездр. 4, 33—35; срв. 13, 52; Еноха 18. 16), іудеи со времени маккавейскихъ войнъ были проникнуты тѣмъ общимъ убѣжденіемъ, „что дни Мессіи и непосредственно слѣдующая за ними кончина настоящаго вѣка наступятъ въ самомъ ближайшемъ будущемъ“ ³⁾. Авторъ 3-ей книги Ездры говоритъ: „Быстро спѣшитъ вѣкъ сей къ своему исходу... Скоро придетъ Судія... Судъ Божій нынѣ приближается“ (4, 26: 8, 18. 61; срв. 5, 41 и др.). Онъ надѣется лично дожить до явленія Мессіи, что видно какъ изъ его вопроса, обращеннаго къ ангелу: „думаешь ли ты, что я доживу до этихъ дней?“ (4, 51), такъ и изъ условнаго замѣчанія ангела: „если Всевышній дастъ тебѣ дожить“ до послѣднихъ дней (5, 4). Авторъ подробно перечисляетъ признаки и знаменія послѣднихъ дней (глл. 7—9). Съ большою определенностію вѣра въ близость наступленія царства Мессіи выражается въ третьей Сивиллиной книгѣ, написанной

¹⁾ См. объ этомъ въ названной книгѣ проф.-прот. А. Смирнова: „Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ Иисуса Христа“. Казань. 1899.

²⁾ Тамъ же, с. 237.

³⁾ Тамъ же, с. 238.

въ послѣдней половинѣ второго вѣка до Р. Хр. Авторъ этой книги считаетъ годы правленія современнаго ему египетскаго царя Птолемея Фискона (170—117) завершеніемъ исторіи жизни настоящаго вѣка. Въ царствованіе этого египетскаго царя, седьмого по числу, „изъ Азіи выйдетъ могущественный завоеватель,—пылкій орелъ (Антіохъ Епифанъ), который наполнитъ всю страну войсками, разрушитъ египетское царство и расхититъ его сокровища“¹⁾, и тогда бѣдствія людей достигнутъ высшей степени. „Послѣ страшныхъ жестокостей этого кровожаднаго царя Богъ дастъ людямъ великій миръ, а земля будетъ въ изобиліи доставлять благословенные плоды (III, 611—623)“²⁾. Во времена Иисуса Христа вѣра въ близость явленія Мессіи была общимъ достояніемъ не только еврейскихъ книжниковъ, но и всей народной массы, какъ это мы видимъ изъ евангелій. Объ этомъ мы уже говорили³⁾. Чѣмъ же объяснить необычайное оживленіе Мессіанскихъ ожиданій передъ явленіемъ Иисуса Христа на землю?

Одною изъ основныхъ причинъ такого напряженнаго ожиданія Мессіи въ концѣ ветхозавѣтной исторіи было убѣжденіе іудейскихъ книжниковъ въ томъ, что предсказанные пророками признаки пришествія Мессіи—главнымъ образомъ завершеніе семидесяти седмиць Даниила и выступленіе четвертой монархіи—все болѣе и болѣе приближаются къ исполненію. Во всѣхъ апокрифахъ, появившихся около временъ Иисуса Христа, опредѣленно выражается убѣжденіе, что Мессія явится въ самомъ ближайшемъ будущемъ. Исходнымъ пунктомъ въ опредѣленіи времени явленія Мессіи было для іудейскихъ апокалипсисовъ пророчество Даниила о семидесяти седминахъ (9, 24—27). „Такъ, въ книгѣ Еноха (89, 59—90, 14) вся исторія іудеевъ отъ вавилонскаго плѣна до явленія Мессіи символически изображается какъ періодъ правленія 70-ти пастырей... Правленіе каждаго пастыря должно продолжаться, по мысли автора, какъ можно догадываться, семь лѣтъ, такъ что общая продолжительность правленія всѣхъ пастырей обнимаетъ 70 седмиць. Счетъ этихъ семи-

1) Тамъ же, с. 59.

2) Тамъ же, с. 239.

3) См. выше, с. 332—333.

десяти седьминъ въ книгѣ Еноха начинается съ вавилонскаго плѣна и именно—приблизительно съ 589 года. Такъ какъ по истеченіи этого періода правленія семидесяти пастырей тотчасъ начинается судъ надъ языческими народами, т. е. время Мессіи (90, 15 и дал.), то, слѣдовательно, по ожиданію автора книги Еноха пришествіе Мессіи или, по крайней мѣрѣ, отмщеніе язычникамъ должно падать приблизительно на 490-й годъ отъ начала вавилонскаго плѣна, т. е. по принятому лѣтосчисленію приблизительно на 100-й годъ до Р. Хр.“¹⁾ Вліяніе Данііла сказывается и въ другомъ видѣніи Еноха о десяти седьминахъ (93 и 91 гл.). Здѣсь авторъ книги дѣлитъ всю міровую исторію на 10 седьминъ, составляющихъ 70 апокалипсическихъ лѣтъ. „Первыя семь седьминъ обнимаютъ собою протекшій періодъ исторіи народа Божія отъ начала міра до временъ жизни автора книги Еноха (93, 3—10): на восьмую же седьмину, очевидно, падаютъ времена Мессіи, а также событія и знаменія, предшествующія его явленію (91, 12—13)... Если седьмину книги Еноха считать въ 700 лѣтъ, а седьмую часть ея или апокалипсическій день въ 100 лѣтъ, то по книгѣ Еноха жизнь настоящаго вѣка, обнимающаго собою восемь седьминъ, будетъ имѣть продолжительность въ 5600 лѣтъ, къ которымъ можетъ быть нужно прибавить нѣсколько лѣтъ отъ девятой седьмины, такъ какъ на конецъ восьмой седьмины падаетъ только начало или открытіе мессіанскаго царства; остальное же время изъ всѣхъ 10 седьминъ относится къ жизни будущаго вѣка; слѣдовательно и по книгѣ Еноха настоящій вѣкъ долженъ продолжиться около 6000 лѣтъ, за которыми послѣдуетъ седьмая тысяча, служащая подготовленіемъ къ вѣчности“²⁾. Отсюда видно, что „составители іудейскихъ апокалипсисовъ предугадывали истинный смыслъ Даніилова пророчества о седьминахъ и на основаніи его довольно правильно опредѣляли время явленія Мессіи“³⁾. Точно также и видѣніе пр. Даніила о смѣнѣ четырехъ міровыхъ монархій (2 гл.) послужило автору 3 кн. Ездры основою для опредѣленія времени наступленія дней Мессіи (12, 11). Подъ трехъ-главымъ ор-

¹⁾ Проф.-прот. А. Смирновъ, цит. соч. с. 248

²⁾ Тамъ же, с. 248-250.

³⁾ Тамъ же, с. 151.

ломъ съ 12 крыльями, о которомъ говорится въ апокалипсисѣ псевдо-Ездры, разумѣется четвертая монархія Даниила. Что это такъ, ясно изъ самой кн. Ездры: „орель, котораго ты (Ездра) видѣлъ восходящимъ отъ моря, есть царство, показанное въ видѣніи Даниилу, брату твоему; но ему не было изъяснено то, что тынѣ Я изъясню тебѣ“ (12, 11—12). Основываясь на общемъ описаніи періода царствованія орла, ученые заключаютъ, что псевдо-Ездра говоритъ въ своемъ видѣніи о времени римскаго владычества. Черты, которыми описывается послѣднее царство, скорѣе всего, дѣйствительно, могутъ относиться къ римскому владычеству: „оно побѣдило всѣхъ прежде бывшихъ, и держало вѣкъ въ большомъ тресетѣ и всю вселенную—въ лютомъ угнетеніи и съ тягостнѣйшимъ утѣсненіемъ подвластныхъ, и столь долгое время обитало на землѣ съ коварствомъ. Ты (орель, т. е. четвертое царство) судилъ землю не по правдѣ; ты утѣснялъ кроткихъ, обижалъ миролюбивыхъ, любилъ лжецовъ, разорялъ жилища тѣхъ, которые приносили пользу, и разрушалъ стѣны тѣхъ, которые не дѣлали тебѣ вреда. Поэтому исчезни ты, орель, съ страшными крыльями твоими, съ злыми головами твоими, съ жестокими когтями твоими и со всѣмъ негоднымъ тѣломъ твоимъ, чтобъ отдохнула вся земля и освободилась отъ твоего насилія и надѣялась на судъ и милосердіе своего Создателя“ (11, 40—46). Итакъ, авторъ 3 кн. Ездры ожидалъ явленія Мессіи послѣ гибели римскаго царства.

Не имѣя возможности отвѣтить съ полною опредѣленно-стію на вопросъ о времени пришествія Мессіи, авторы апокрифическихъ произведеній думали замѣнить отвѣтъ на этотъ вопросъ подробнымъ описаніемъ знаменій и признаковъ, которые должны предварить явленіе Мессіи. При этомъ не дѣлалось различія между явленіемъ Мессіи и кончиною міра, потому что оба эти событія мыслились связанными хронологически. Для нашего вопроса важно отмѣтить, что признаки пришествія Мессіи и непосредственно связаннаго съ нимъ конца міра, кратко указанные въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завета и съ особенною подробностію развитые въ іудейской апокалиптикѣ, по общему сознанію современнаго Христу іудейства, получали свое осуществленіе.

Какіе же это признаки и знаменія, имѣющіе предшествовать, по вѣрованію іудеевъ, явленію Мессіи и концу міра?

Эти знаменія будутъ происходить какъ въ духовной жизни людей, такъ и во всей физической природѣ. Это будетъ время духовнаго обнищанія людей. Мудрость не найдетъ себѣ мѣста на землѣ и возвратится на небо (Кн. Еноха 42 гл.; срв. 99, 8. 9). Авторъ 3-ей книги Ездры говоритъ, что предъ концомъ настоящаго вѣка „сокроется умъ, и разумъ удалится въ свое хранилище; многіе будутъ искать его, но не найдутъ, и умножится на землѣ неправда и невоздержаніе“ (по эѳіопскому переводу—„неправда и безуміе (stultitia)“¹⁾ 5, 9—10; срв. Апок. Варуха 48, 33. 36). Потеря мудрости выразится въ забвеніи людьми правильнаго исчисленія дней года, новолуній и годовыхъ праздниковъ (Енох. 82, 4. 5—6; срв. Кн. Юбил. 6 гл.), въ отверженіи Божественнаго закона (Юбил. 23 гл.; Апок. Вар. 48, 40; Сота IX, 15), въ широкомъ нравственномъ развращеніи людей (Юбил. 1 и 23 гл.), въ забвеніи религиозныхъ обязанностей (Ен. 80, 7; 99, 7. 9; Юбил. 1. 23; Псал. Солом. 1, 8; 2, 3; 8, 12—13), въ крайней грѣховности и нарушеніи основныхъ нравственныхъ заповѣдей (3 Ездр. 6, 24; Юбил. 23; Ен. 100, 2; Пс. Сол. 2, 14—15; 8, 10—11)²⁾. Съ этими бѣдствіями въ духовно-нравственной природѣ людей іудей связывали разнаго рода и физическія бѣдствія. Въ природѣ все придетъ въ смятеніе и разстройство. Засѣянные поля погибнуть, источники изсякнутъ (4 Ездр. 6, 18—28). Люди будутъ гибнуть отъ голода, землетрясеній, моровой язвы (Апок. Вар. 27 и 70, 2—8; 3 Ездр. 6, 24; 9, 1—12. 13. 29—31; Мишна, Сота IX, 15; Сив. Ш, 489—572; Юбил. 23; срв. Мѡ. 24, 7—12. 21; Мр. 13, 19; Лк. 21, 23; 1 Кор. 7, 26; 2 Тим. 3, 1). Голодь достигнетъ такихъ ужасныхъ размѣровъ, что люди будутъ ѣсть человѣческое мясо. За голодомъ послѣдуютъ нищета и болѣзни. Кромѣ того среди народовъ будутъ происходить страшныя и кровопролитныя войны (Енох. 90 и 100; 3 Ездр. 6, 24; Апок. Вар. 48 и 70). Псевдо-Енохъ усматриваетъ въ этихъ бѣдствіяхъ не только наказаніе людей за нечестіе, но и какъ бы свидѣтельство самой природы противъ грѣшниковъ: „Ангелы на небѣ, говоритъ онъ, будутъ разспрашивать у солнца, луны и звѣздъ о вашихъ дѣлахъ и грѣхахъ, ибо вы совершаете

¹⁾ Тамъ же, с. 262, пр. 45.

²⁾ Подробныя цитаты см. тамъ же, сс. 261-265.

на землѣ судъ надъ праведными. И Онъ выставитъ свидѣтелямъ противъ васъ каждую тучу, и облако, и росу, и дождь, ибо они задерживаются изъ-за вашихъ грѣховъ. И теперь дайте дары дождю, чтобы онъ не былъ задержанъ отъ паденія на землю; пусть и роса получить отъ васъ золото и серебро“ (Енох. 100, 10—13). О подобныхъ бѣдствіяхъ, какъ признакахъ пришествія Мессіи, говорится и въ Талмудѣ. Въ раввинской догматикѣ развито было особое ученіе о „горячъ Мессіанскихъ“ *חַיֵּי הַמָּשִׁיחַ*, подъ именемъ чего разумѣются всѣ испытанія и бѣдствія, имѣющія постигнуть какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ предъ явленіемъ Мессіи¹⁾.

Кромѣ перечисленныхъ духовныхъ и физическихъ бѣдствій передъ явленіемъ Мессіи и концомъ міра будутъ наблюдаться, по вѣрованію іудеевъ, и другія необычайныя и чудесныя знаменія: солнце и луна померкнутъ, на небѣ будутъ видны мечи, на облакахъ будутъ видны шествія пѣхоты и конницы, изъ деревьевъ потечетъ кровь, камни заговорятъ, вода сдѣлается соленой. Подробнѣе всего объ этихъ знаменіяхъ говорится въ 3-ей книгѣ Ездры, въ Вознесеніи Моисея и Сивиллиныхъ книгахъ. „Если Всевышній, говоритъ ангель Ездръ, дастъ тебѣ дожить, то увидишь, что послѣ третьей трубы внезапно возсіяетъ среди ночи солнце и луна трижды въ день; и съ дерева будетъ капать кровь, камень дастъ голосъ свой, и народы поколеблются... Море Содомское извергнетъ рыбъ, будетъ издавать ночью голосъ, невѣдомый для многихъ; однако же всѣ услышатъ голосъ его. Будетъ смятеніе во многихъ мѣстахъ, часто будетъ посылаемъ съ неба огонь, дикіе звѣри перемѣнятъ свои мѣста, и нечистыя женщины будутъ рождать чудовищъ; сладкія воды сдѣлаются солеными“ (5, 4—9). „Тогда, говорится въ Вознесеніи Моисея, поколеблется земля и потрясется до своихъ предѣловъ, и высокія горы понизятся и поколеблются, и долины, окруженныя холмами, падутъ; солнце не дастъ свѣта и обратится во тьму; рога луны обломятся, и вся она обратится въ кровь, и звѣздный кругъ придетъ въ смятеніе; и море уйдетъ въ бездну, и источники воды изсякнутъ, и рѣки изсохнутъ“ (10, 4—6).²⁾ Авторъ третьей Сивиллиной книги, обращаясь,

¹⁾ *Dr. F. Weber, Jüdische Theologie. 2 Aufl. Leipz. 1897. ss. 350—351: срв. Dr. E. Schürer. Geschichte des Jüdischen Volkes. 4 Aufl. II. s. 609.*

²⁾ Цитатъ заимствую изъ назв. кн. *проф.-прот. А. Смирнова. с. 270.*

повидимому, къ Іерусалиму, говоритъ: „я открою тебѣ тѣ знаменія, по которымъ ты можешь узнать, когда совершится конецъ всего на землѣ; на звѣздномъ небѣ ночью будутъ видимы къ западу и къ сѣверу мечи; съ неба внезапно опустится на всю землю пыль; блескъ солнца во время самаго движенія по небу померкнетъ, и будутъ видимы сіяющіе лучи луны, которые достигнутъ до земли; и капли крови, истекающія изъ скалъ, будутъ служить знаменіемъ; а въ облакѣ вы увидите какъ бы въ туманѣ битву пѣшихъ и всадниковъ; такъ положить конецъ войнѣ Богъ, живущій на небѣ“ ¹⁾ (Ш, 795—806; срв. 652—697; срв. 2 Мак. 5, 2—3; Іосифъ Флавій, Іуд. война VI, 5, 3; Тацитъ, Ист. V, 13).

Вѣра въ необычайныя знаменія при наступленіи мессіанскихъ временъ и концѣ настоящаго міра, широко распространенная среди іудеевъ, была подъ ихъ вліяніемъ присуща и язычникамъ въ формѣ ожиданія ими какой-то міровой катастрофы. Начало христіанства въ Европѣ „совпало съ знаменательнымъ моментомъ всеобщаго ожиданія язычниками скорого конца міра или, по крайней мѣрѣ, какой-то ужасной міровой катастрофы“. ²⁾ Въ греко-римскомъ языческомъ мірѣ въ это время были сильно распространены суевѣрія и, въ частности, вѣра въ примѣты и предзнаменованія. И вотъ „казалось, что еще никогда не было такого множества ужасныхъ и мрачныхъ предзнаменованій, какъ именно въ то время, когда св. ап. Павелъ впервые вступилъ на европейскій материкъ съ проповѣдью евангелія“. ³⁾ Политическія событія были печальны и знаменательны. Имперіей правилъ подозрительный и престарѣлый Клавдій. „Господство при дворѣ жестокой Агриппины, усыновленіе Нерона, преемственная смерть пяти высшихъ государственныхъ чиновниковъ и другія не менѣе печальныя политическія событія всеми считались за очевидный знакъ грядущаго гнѣва боговъ“ ⁴⁾. Клавдія на престолѣ смѣнилъ Неронъ. Его царствованіе носило какой-то кошмарный характеръ. „Его сумасбродство, его Золотой Домъ, его бессмысленное искусство,

¹⁾ Цитать оттуда же, с. 271.

²⁾ Проф. о. Ѳ. П. Титовъ. Первое посл. св. Ап. Павла къ Фессал. 1893. с. 255.

³⁾ Тамъ же, с. 253.

⁴⁾ Тамъ же. с. 254.

его колоссальныя статуи, портреты вышиной болѣе ста футовъ“ сводили съ ума весь міръ. 1) Со смертью Нерона успокоенія не наступило. Тутъ начался періодъ междоусобныхъ войнъ и возстаній въ провинціяхъ. „Борьба въ Галліи между легіонами Виндекса и Вергинія была ужасна; Галилея была театромъ непримѣрнаго истребленія; война Корвулона у пареянъ была такъ же чрезвычайно смертоносна“. 2) Имперія переживала тяжелый кризисъ. Это порождало состояніе ужаса, въ которомъ находились умы. Такое мрачное состояніе умовъ поддерживалось еще болѣе страшными явленіями природы, имѣвшими характеръ бѣдствія или бича Божія. Природа вторила политическимъ ужасамъ. Въ эти годы въ изобиліи наблюдались „кометы, затменія, ложныя солнца, сѣверныя сіянія, въ которыхъ различали вѣнцы, мечи, кровавыя полосы: тучи съ пластическими формами, въ которыхъ рисовались битвы; фантастическія животныя... Только и рѣчи было, что о кровавомъ дождѣ, о поразительныхъ эффектахъ молніи, о рѣкахъ, измѣнявшихъ свое теченіе въ обратномъ направленіи, о ручьяхъ, окрашенныхъ кровью“. 3) Все это суевѣрными умами истолковывалось въ томъ смыслѣ, что міръ наканунѣ чего-то необычайнаго. И замѣчательно, что вѣра въ знаменія времени была всеобщей. Такіе серьезные историки, какъ Светоній, Діонъ Кассій (LXI, 16; LXV, 1 и др.),—и тѣ придавали значеніе знаменіямъ. И только очень немногіе просвѣщенные люди (Тацитъ, Гальба, Веспасіанъ) понимали несостоятельность этой вѣры. 4) Къ небеснымъ знаменіямъ прибавились земныя бѣдствія: голодъ, чума, землетрясенія. „Въ 68 г. въ Римѣ не хватило хлѣба, доставляемаго изъ Александріи. Въ началѣ марта 69 г. произошло опустошительное наводненіе Тибра. Бѣдствіе было ужасное. Внезапный разливъ моря покрылъ трауромъ Ликію. Въ 65 г. Римъ посѣтила ужаснѣйшая чума; въ теченіе весны отъ нея погибло 30000 человекъ. Въ томъ же году весь міръ заговорилъ о страшномъ пожарѣ въ Ліонѣ, а Кампанья была опустошена ураганами и вихрями, причемъ бѣдствіе захва-

1) *Ренакъ*. Антихристъ. Пер. Святловскаго. Спб. 1907. с. 244.

2) Тамъ же, с. 247.

3) Тамъ же, с. 246.

4) См. цитаты тамъ же, с. 245.

тило всю страну вплоть до воротъ города Рима. Казалось, что всѣ законы природы нарушены; страшныя бури свирѣпствовали и наводили ужасъ повсемѣстно.—Но болѣе всего производили впечатлѣніе землетрясенія. Земной шаръ переживалъ потрясенія, параллельныя тѣмъ, какія происходили въ мірѣ духовномъ; казалось, и земля и человечество одновременно заболѣли горячкой... Никогда землетрясенія не повторялись такъ часто, какъ въ 1 вѣкѣ¹⁾. И они происходили не въ одной Италіи, а и по всему восточному побережью Средиземнаго моря.

Все это, вмѣстѣ взятое, порождало чрезвычайно мрачное настроеніе. Тяжелыя событія окружающей дѣйствительности разсматривались суевѣрными язычниками какъ несомнѣнные признаки приближающейся міровой катастрофы. Соприкосновеніе съ іудеями вывело язычниковъ изъ состоянія неопредѣленныхъ ожиданій. Имя этой катастрофы на языкѣ іудейскомъ было—Мессіанскіе дни, наступленіе Мессіанскаго царства и непосредственно слѣдующаго за нимъ конца міра. Въ христіанствѣ эти ожиданія вылились въ совершенно опредѣленную форму ожиданія второго пришествія Господня. Политическія неурядицы и волненія и физическія разстройства были для всѣхъ христіанъ—какъ для христіанъ изъ іудеевъ, такъ и для христіанъ изъ язычниковъ, привнесшихъ въ христіанство свои прежнія воззрѣнія, — какъ бы живымъ комментариемъ къ словамъ Иисуса Христа: „Также услышите о войнахъ и о военныхъ слухахъ. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежитъ всему тому быть; но это еще не конецъ, ибо возстанетъ народъ на народъ, и царство на царство; и будутъ глады, моры и землетрясенія по мѣстамъ. Все же это—начало болѣзней“ (Мѣ. 24, 6—8).

Итакъ, время явленія Мессіи и непосредственно связаннаго съ нимъ конца міра, вычисленное іудейскими книжниками на основаніи главнымъ образомъ пророчествъ Даніила, настало. Признаки мессіанскихъ дней были на лицо. Общая атмосфера какъ іудейства, такъ и язычества, была пропитана ожиданіемъ чего-то необычайнаго, Мессіанскихъ дней—по іудейскимъ представленіямъ, ужасной міровой катастрофы—по представленіямъ языческимъ.

¹⁾ Тамъ же съ цѣнными примѣч. сс. 246—255.

Необычайному развитію Мессіанскихъ чаяній въ іудействѣ кромѣ указанной причины—наступленія времени явленія Мессіи въ виду наличности признаковъ, имѣющихъ предшествовать Его явленію,—способствовало еще политическое положеніе Израиля въ послѣдній періодъ. Народъ іудейскій, привыкшій считать себя особеннымъ избранникомъ Божіимъ, не могъ помириться съ иноземнымъ владычествомъ. Примѣчательно, что особенное оживленіе мессіанскихъ и эсхатологическихъ чаяній въ іудействѣ начинается именно со времени плѣна вавилонскаго, когда Израильскій народъ потерялъ свою политическую самостоятельность и независимость. Съ этого же времени начинается размноженіе среди іудеевъ особой, такъ называемой апокалиптической, литературы, въ которой рѣчь идетъ о послѣдней судьбѣ міра и человѣка и о царствѣ Мессіи и которая „сдѣлалась у іудеевъ около временъ Иисуса Христа излюбленной формой литературныхъ произведеній“ ¹⁾. Къ тяжелому политическому положенію Израиля надо присоединить и начавшійся нравственный упадокъ Израиля. Въ періодъ персидскаго владычества онъ выражается въ невѣжествѣ іудеевъ въ законѣ, въ недозволенныхъ бракахъ съ иноплеменницами, противъ чего такъ энергично боролись Ездра и Неемія. Въ слѣдующій затѣмъ періодъ македонскаго и египетскаго владычества нравственные недостатки Израиля, заставлявшіе лучшихъ его представителей мечтать о свѣтломъ будущемъ, сказывались съ меньшей силою. Іудеи продолжали равнодушно и даже легкомысленно относиться къ своимъ религіознымъ обязанностямъ. Охлажденіе іудеевъ къ своему отечеству и завѣтамъ своихъ отцовъ выразилось особенно въ томъ, что многіе изъ нихъ въ видахъ наживы переселялись изъ Палестины въ Египетъ и города Ливіи, гдѣ занимались торговлею и промыслами. Въ это же время у іудеевъ появилось тяготѣніе къ эллинизму, перешедшее въ увлеченіе имъ въ періодъ сирійскаго владычества. Еще до начала гоненій при Антиохѣ Епифанѣ, при его воцареніи, „сыны беззаконные изъ Израиля убѣждали многихъ, говоря: пойдемъ и заключимъ союзъ съ народами, окружающими насъ. Нѣкоторые изъ народа изъявили желаніе и отправились къ

¹⁾ Проф.-прот. А. Смирновъ, цит. соч. с. 23.

царю, и онъ далъ имъ право исполнять установленія языческія. Они построили въ Іерусалимѣ училище по обычаю языческому, и установили у себя необрѣзаніе, и отступили отъ святаго завѣта и соединились съ язычниками, и продались, чтобы дѣлать зло“ (1 Макк. 1,11—15). Въ виду такого нравственнаго распада въ Израилѣ ревнители вѣры и закона обращались съ пламенной молитвою къ Богу о спасеніи своего народа и искали утѣшенія въ мысли о близкомъ наступленіи Мессіанскаго царства и связаннаго съ нимъ суда надъ міромъ и конца міра. Объ этомъ свидѣтельствуется неканоническая книга Премудрости Іисуса, сына Сирахова, написанная въ концѣ египетскаго владычества. Авторъ этой книги выражаетъ твердую увѣренность въ близкомъ наступленіи „дня посѣщенія Божія“ (5,10) и „времени отмщенія“ (5,9; 18,24). Наибольшую живость и напряженность мессіанскія и эсхатологическія вѣрованія іудеевъ получили въ періодъ сирійскаго владычества, при Антіохѣ Епифанѣ. Этотъ безумный сирійскій царь запретилъ евреямъ исповѣдывать свою религію, захотѣлъ уничтожить ихъ священныя книги, съ беспощадною жестокостью принуждалъ ихъ придерживаться языческихъ обычаевъ, осквернилъ храмъ, посвятивъ его Зевсу Олимпійскому, и даже воздвигъ въ немъ языческій жертвенникъ (1 Макк. 1, 54.59; Іосифъ, Древн. XII, 5,4). Мрачную картину бѣдственнаго положенія іудеевъ во время гоненій отъ Антіоха Епифана подробно рисуетъ авторъ 1-ой Маккавейской книги: „Великій плачь былъ въ Израилѣ, во всѣхъ мѣстахъ его. Стенали начальники и старѣйшины, изнемогли дѣвы и юноши... (Враги) проливали неповинную кровь вокругъ святилища и оскверняли святилище. Жители Іерусалима разбѣжались ради нихъ, и онъ сдѣлался жилищемъ чужихъ и сталъ чужимъ для своего рода, и дѣти его оставили его. Святилище его заустѣло, какъ пустыня, праздники его обратились въ плачь, субботы его—въ поношеніе, честь его—въ уничиженіе... Царь Антіохъ написалъ всему царству своему, чтобы всѣ были однимъ народомъ, и чтобы каждый оставилъ свой законъ. И согласились всѣ народы по слову царя. И многіе изъ Израиля приняли идолослуженіе его и принесли жертвы идоламъ, и осквернили субботу. Царь послалъ чрезъ вѣстниковъ грамоты въ Іерусалимъ и въ города Іудейскіе,

чтобы они слѣдовали узаконеніямъ, чужимъ для сей земли, и чтобы не допускались всеожженія и жертвоприношенія и возліяніе въ святилищѣ, чтобы ругались надъ субботами и праздниками, и оскверняли святилище и святыхъ, чтобы строили жертвенники, храмы и капища идольскія, и приносили въ жертву свинья мяса и скотовъ нечистыхъ, и оставляли сыновей своихъ необрѣзанными и оскверняли души ихъ всякою нечистотою и мерзостью для того, чтобы забыли законъ и измѣнили всѣ постановленія“ (1 Макк. 1,25—26. 37—39. 41—49). Эту печальную картину дополняетъ авторъ 2-ой Маккавейской книги: „Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бѣдствіе. Храмъ наполнился любодѣйствомъ и безчиніемъ отъ язычниковъ, которые, обращаясь съ блудницами, смѣшивались съ женщинами въ самыхъ священныхъ притворахъ и вносили внутрь вещи недозволенныя. И жертвенникъ наполнился непотребными, запрещенными закономъ вещами. Нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческихъ праздниковъ, ни даже называться іудеемъ“ (2 Макк. 6,3—6). Такимъ образомъ Антиохъ оскорблялъ самыя священныя вѣрованія и чувства іудеевъ. И переживать такія гоненія для благочестивыхъ іудеевъ было тѣмъ тяжелѣе и грустнѣе, что попытки Антиоха эллинизировать іудейскій народъ не оставались безуспѣшными. Слабовѣрные іудеи уступали требованіямъ Антиоха, этого, по выраженію автора 1-ой Маккавейской книги, „корня грѣха“ (1 Макк. 1, 10), и, принимая языческіе обычаи и религію, переходили на сторону враговъ своего народа. Даже въ Іерусалимѣ образовалась сильная партія эллинофиловъ. Антиохъ нашель здѣсь поддержку своимъ нечестивымъ намѣреніямъ со стороны двухъ измѣнившихъ своей родинѣ первосвященниковъ—Іасона и Менелая, которые превзошли другъ друга въ подкупахъ и оскверненіи священной должности помазанника Божія. Первосвященникъ Іасонъ кромѣ того построилъ въ вѣду храма греческую гимназію, іудеи и даже священники оставляли храмовое богослуженіе и жертвоприношенія ради посѣщенія палестры, гдѣ происходили гимнастическія упражненія и игры, а слѣды обрѣзанія старались уничтожать искусственнымъ образомъ (2 Макк. 4,10—20).

Вполнѣ понятно отсюда, что время Антиоха Елифана было

самымъ благопріятнымъ для развитія и оживленія мессіанскихъ чаяній. Тяжелое политическое положеніе Израиля и его нравственно-религіозное паденіе, естественно, възгрѣвало надежду на то, что тяжелое время должно же, наконецъ, окончиться. Евреи хорошо знали, что самыя мрачныя времена въ теченіе всей еврейской исторіи смѣнялись событіями, которыя были еще болѣе радостны, чѣмъ какія-либо прежнія. Тяжелый египетскій плѣнъ смѣнился торжествомъ Израиля и гибелью его враговъ въ пучинѣ морской со всею ихъ гордостью и могуществомъ. Потомъ и вавилонское царство превратилось въ прахъ, а Израиль опять пустилъ корни и началъ новое существованіе. Наконецъ, Иуда Маккавей избавилъ евреевъ отъ тяжкаго ига сирійскаго. Вотъ почему угнетенное состояніе еврейскаго народа не могло уничтожить его свѣтлыхъ надеждъ. Напротивъ, чѣмъ тяжелѣе было настоящее положеніе Израиля, тѣмъ напряженнѣе становилась среди его лучшихъ сыновъ вѣра въ близкое освобожденіе, въ близость Мессіанскаго царства. Всѣ еврейскіе пророки заповѣдывали евреямъ ожидать и надѣяться. Всѣ изреченія пророковъ о тяжеломъ прошедшемъ исполнились. Должны исполниться и ихъ предсказанія относительно славнаго будущаго Израиля, которое наступитъ съ пришествіемъ Мессіи. Эта самая вѣра въ близкое избавленіе Израиля и близкое открытіе Мессіанскаго царства служила сокровеннымъ стимуломъ какъ къ маккавейскому возстанію, такъ и къ тѣмъ многочисленнымъ возмущеніямъ, какія имѣли мѣсто въ послѣднія десятилѣтія политическаго существованія Іудей,—въ періодъ римскаго владычества.

Итакъ, ко времени рожденія Спасителя вѣра въ близость пришествія Мессіи и непосредственно связаннаго съ нимъ конца міра была общераспространенной въ іудействѣ. Тяжелое настоящее ежедневно и ежечасно давало благочестивымъ іудеямъ поводъ думать о лучшемъ будущемъ и страстно и напряженно ожидать пришествія Мессіи. Это было „обѣтованіе“, на исполненіе котораго надѣялись „двѣнадцать колѣнъ, усердно служа Богу день и ночь“ (Дѣян. 26, 7). Для нашего вопроса неважно, что у большинства іудеевъ эта вѣра въ близость Мессіанскихъ дней получила земную, политическую, ярко чувственную окраску. Для насъ

существенно важно то, что іудейство напряженно ждало Мессію. И когда Онъ явился, лучшіе представители Израіля увидѣли въ Немъ Того, о Комъ предсказывали пророки (Іоан. 1, 41. 45), нашли въ Немъ утѣху Израилеву и могли съ радостью сходить въ могилу (Лк. 2, 25. 29—32). Но тѣхъ, кто не сошелъ въ могилу, ожидало тяжелое испытаніе. Мессія, Сынъ Божій, Царь Израилевъ училъ, создалъ большое движеніе, но потомъ былъ схваченъ іудеями, позорно распятъ на крестѣ, потомъ Онъ воскресъ, и, наконецъ, вознесся на небо. Ученики и вѣрующіе остались одни. Какъ должны были реагировать они на уходъ отъ нихъ Учителя? Христіанство преобразило ихъ сердца и измѣнило ихъ возрѣнія, но оно не исторгло совершенно ихъ старыхъ упованій, а только ихъ преобразило и одухотворило. Вполнѣ естественно отсюда, что свои старыя надежды на скорое открытіе Мессіанскаго царства они привнесли и въ христіанство. Но Христосъ ожидаемаго ими царства не открылъ, хотя они съ нетерпѣніемъ этого ждали. Ихъ общимъ вопросомъ былъ вопросъ: „не въ сіе ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израілю“? (Дѣян. 1, 6). Когда же это будетъ? Спаситель отвѣтилъ: „нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отець положи во своей власти“ (Дѣян. 1, 7). Но ихъ пытливость такимъ отвѣтомъ не была удовлетворена. И въ самомъ ученіи Спасителя о признакахъ Его второго пришествія они нашли опору для своей вѣры въ близость Его явленія. Окружающее было безотраднo. Политическое положеніе Израіля по-прежнему было тяжелое. Римская власть въ лицѣ цезарей и ихъ прокураторовъ не меньше Антиоха Елифана оскорбляла завѣтныя святыни Израіля. Вблизи храма была выстроена военная баня для наблюденія за порядками на храмовомъ дворѣ во время богослуженія. Римскія знамена ежеминутно напоминали еврею объ его политической зависимости. А одинъ императоръ (Калигула) покушался даже въ Іерусалимскомъ святилищѣ поставить свою статую. Правовѣрный іудей всюду былъ оскорбляемъ въ своихъ упованіяхъ. Горючаго матеріала накопилось очень много. И это чувство находило себѣ выходъ въ частыхъ возмущеніяхъ противъ римлянъ. Но и іудей-христіанинъ чувствовалъ все это—и потерю политической самостоятельности своего народа, и оскорбленіе его національ-

ной святости—не менѣе сильно, чѣмъ іудей не-христіанинъ. И если у послѣдняго это недовольство выражалось въ частыхъ возмущеніяхъ противъ римлянъ, то у перваго это недовольство сказалось иначе—возвышеннѣе и благороднѣе: въ напряженномъ ожиданіи скорого втораго пришествія Господа для основанія Его славнаго царства. Если Христосъ не открылъ Своего царства въ первое пришествіе, Онъ сдѣлаетъ это во второе пришествіе. Такъ исторически сложившіяся іудейскія ожиданія скорого открытія Мессіанскаго царства, вошедшія въ плоть и кровь іудеевъ, въ христіанствѣ незамѣтно и естественно трансформировались въ ожиданіе близкаго втораго пришествія Христова. Были различны объекты этой вѣры, но ея сила была одинакова и взаимоотношеніе объектовъ очевидно. Надо имѣть въ виду еще и то, что образованіе этой вѣры въ близость парусіи Господней у христіанъ изъ іудеевъ облегчалось еще ученіемъ Самого Иисуса Христа о внутреннемъ Его воцареніи или Его духовномъ пришествіи (Лк. 17,21: „не придетъ царствіе Божіе примѣтнымъ образомъ... Ибо вотъ царствіе Божіе внутри васъ есть“). Это ученіе Господа о внутреннемъ царствѣ могло быть истолковано Его учениками въ смыслѣ непосредственной близости откровенія внѣшняго, славнаго царства Христова. Такое перетолкованіе возможно въ виду имѣвшаго мѣсто и вполне понятнаго несовершеннаго воспріятія вѣрующими ученія Христа. Если къ представленіямъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ примѣшивалась нѣкоторая доля земныхъ и политическихъ ожиданій, что мы видимъ въ ихъ крѣпкой надеждѣ на скорое освобожденіе народа іудейскаго отъ чужеземнаго ига, на скорое возстановленіе царства Израилева (Лк. 1, 71.74; Мѡ. 20, 21 и д.; Дѣян. 1,6),—то становится понятнымъ и естественнымъ и несовершенное воспріятіе ученія Христа Его апостолами, учениками и вѣрующими. Вполнѣ понятно, что къ ученію Спасителя ученики Его примѣшивали тѣ національныя надежды, съ какими они успѣли крѣпко сродниться въ іудействѣ. Отсюда вѣра въ близость парусіи у христіанъ изъ іудеевъ. Она развилась на почвѣ эсхатологическаго ученія Спасителя и была отголоскомъ исторически сложившихся іудейскихъ надеждъ на политическое избавленіе Израиля и скорое открытіе Мессіанскаго царства, жившихъ въ хри-

стіанахъ изъ іудеевъ не меньше, чѣмъ у іудеевъ вообще, и усилившихся у нихъ въ особенности послѣ крестной смерти Господа и Его вознесенія, когда присоединившееся сюда чувство ихъ сиротливости усилило вѣру въ Его скорое возвращеніе. Съ этой точки зрѣнія особую выразительность для христіанъ получали слова Господа: „Вмалѣ и ктому не видите Мене: и паки вмалѣ, и узрите Мя“ (Іоан. 16, 16). У христіанъ изъ язычниковъ вѣру въ близость второго пришествія Господа подготовило общее настроеніе современнаго Христу греко-римскаго языческаго міра и политическія обстоятельства жизни того времени. Указанные Спасителемъ признаки Его второго пришествія какъ разъ совпадали съ тѣмъ, что происходило вокругъ. Христіане сдѣлали извѣстныя сопоставленія. Отсюда и явилась у нихъ напряженная вѣра въ близость второго пришествія Господа. Второе посланіе св. Ап. Павла къ Фессалоникійцамъ свидѣтельствуетъ, что сопоставленія эти, дѣйствительно, были сдѣланы и произвели въ общинѣ большое смущеніе. Но сопоставленія эти были ложны, что и побудило Апостола написать посланіе и выступить съ опроверженіемъ мнѣнія о непосредственномъ наступленіи дня Господня.

III. Мы видимъ, что въ идеологіи среды, въ которой появилась вѣра въ близость парусіи, было много данныхъ для ея распространенія. Теперь вопросъ въ томъ, что собственно послужило толчкомъ къ этой вѣрѣ, къ перенесенію интересовъ съ этой жизни въ міръ потусторонній? Такъ мы подошли къ новому фактору, самому главному, дѣйствовавшему въ созданіи первохристіанской вѣры въ близость парусіи. Этимъ факторомъ является тотъ религіозный переломъ, какой въ душѣ новообращенныхъ произвело принятіе ими христіанства, то настроеніе, какое ихъ послѣ этого охватило. Время это было началомъ христіанской церкви, для которой полагалась высокая задача—созданіе царства Божія. У вѣрующихъ являлся вопросъ, когда оно наступитъ. Отвѣтъ былъ неутѣшительный—„нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже Отець положи въ Своей власти“ (Дѣян. 1, 7). Но внутреннее чувство подсказывало, что время это близко. Это было чувство людей, которые, по выраженію св. Павла, „крестились въ одно тѣло и пили одно и то же духовное питіе“ (1 Кор. 10, 2. 4). Царство Божіе было въ сердцахъ ихъ, яв-

ляясь для нихъ своего рода *idée fixe*. Первые христіане всѣмъ своимъ существомъ переживали происходящую съ ними перемѣну, вполне соотвѣтствующую началу того великаго переворота, какой ожидался во всемъ мірѣ. Внутреннее чувство подсказывало имъ, что жить они не во время изреченія пророчествъ, а въ часъ ихъ исполненія. Для этихъ людей покрывало съ лица Моисея было снято во Христѣ и Христомъ. Это было чувство людей, интересующихся однимъ вопросомъ: „доколѣ, Господи?“. И въ отвѣтъ на этотъ вопросъ ихъ собственныя страданія и ихъ настроеніе свидѣтельствовали имъ, что Праведный Судія стоитъ при дверяхъ, что Онъ не замедлитъ придти. Это было чувство людей, которые, живя на землѣ, были далеки отъ нея, сознавая, что они живутъ на небѣ, уже находятся въ царствѣ Божіемъ, гдѣ и прошедшее и будущее исчезало въ вѣчности „нескончаемаго блаженнаго“ настоящаго. Состояніе первыхъ христіанъ сравниваютъ съ состояніемъ людей, которые внезапно обращаются къ Евангелію. Такіе люди, живя исключительно внутренней жизнію, равнодушны къ окружающему. Когда другіе заняты своими ежедневными дѣлами, эти обращенцы чужды обычныхъ заботъ, такъ какъ ихъ стремленія направлены всецѣло на міръ потусторонній. Хотя они и живутъ во плоти, но они не принадлежатъ болѣе настоящему вѣку лукавому (Гал. 1, 4). Хотя они и живутъ въ этомъ мірѣ, но сами они „не отъ міра сего“ и пребываютъ въ вѣчности (Іоан. 17, 11. 14 слл.; Дѣян. 26, 18; Ефес. 2, 2.5 сл.; Кол. 1, 13; Фил. 3, 20; Евр. 12, 22 сл.). Такое настроеніе первыхъ христіанъ, свойственное и теперь высокимъ вѣрующимъ душамъ, хорошо изображено въ піетистической пѣсни:

„Es glänzet der Christen inwendiges Leben:

„Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel“.

Вотъ почему въ Новомъ Завѣтѣ благо-спасеніе изображается двояко: то какъ настоящее, то какъ будущее обладаніе. Въ первоапостольской церкви и у ап. Петра удареніе болѣе дѣлается на будущемъ наслѣдїи спасенія, у ап. Іоанна—болѣе на настоящемъ его обладанїи. *Σωτηρία*, по первоапостольскому воззрѣнію, достигается впервые во время второго пришествія Христа (Дѣян. 2, 21; 1 Петр. 1, 5. 9), но для *σώζομενοι* спасеніе есть уже реальность, ощущаемая въ настоящей жизни, потому что оно обезпечено для нихъ Духомъ

Божіимъ и ихъ непосредственнымъ общеніемъ со Христомъ (Дѣян. 2, 38; 1 Петр. 3, 21). Съ другой стороны Іоанновская *ζωή αἰώνιος* есть настоящее обладаніе (Іоан. 17, 3), но эта вѣчная жизнь не переходитъ въ какое-то имманентное понятіе, не мыслится реальностію, вполне пребывающею уже теперь, но реальностію, которая вполне осуществится только въ будущемъ (Іоан. 5, 28 сл.; 6, 40; 11, 25; 1 Іоан. 3, 2). И у ап. Павла оправданіе изображается также съ двухъ сторонъ: оно получается вѣрующими уже теперь, составляя настоящую и дѣйствительную основу христіанской жизни (Рим. 3, 21 слл.; 5, 1; Гал. 2, 15 слл.), но всецѣло оно станетъ собственностью людей въ будущемъ, во второе пришествіе Христова. Также и сыновство и избавленіе есть для ап. Павла отчасти настоящая, отчасти будущая реальность (Гал. 4, 5; Еф. 1, 4; Рим. 8, 15; 3, 24). И въ ученіи о царствѣ Божіемъ какъ у ап. Павла, такъ и у самого Иисуса Христа, есть эсхатологическій элементъ. Царство Божіе—всеобщее и конечное—есть будущая реальность, осуществляемая вполне на небѣ (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*—срв. и Іоан. 18, 36), но въ тоже время оно возможно и теперь (Лк. 17, 20; Мѡ. 10, 15).

Таково было настроеніе первыхъ христіанъ. Они чувствовали въ себѣ преизобильно благодать возрожденія. Они нашли удовлетвореніе своимъ запросамъ. И больше имъ ничего не было нужно. Евангеліе было для нихъ концомъ исторіи, тогда какъ для насъ оно является только началомъ новаго міропорядка. „Новая влага широкой волной вливалась въ измученныя души и наполняла ихъ восторгомъ абсолютнаго преображенія, превращавшаго всѣ прежнія отношенія... Земная почва ускользала изъ-подъ ногъ... Будущее становилось предметомъ обладанія въ чистотѣ совѣсти и въ святости обновленія... Духовное „присутствіе“ Господа натурально и незамѣтно трансформируется въ реальное Его „явленіе“ для упраздненія всего временнаго и преходящаго.. Значить, первохристіанская вѣра въ близость парусіи была прямымъ отзвукомъ глубокаго перерожденія первыхъ христіанъ и съ этой стороны служила добрымъ свидѣтельствомъ энергичнаго воздѣйствія „благодати“ ¹⁾. Однако, думается намъ, недостаточно видѣть причину первохристіанской вѣры

¹⁾ Проф. Н. Н. Глубоковскій. Благовѣстіе св. Ап. Павла. 1. с. 544-545.

въ близость парусіи въ одномъ догматѣ искупленія. Мы должны допустить дѣйствіе другого, внѣшняго фактора. Таки́мъ факторомъ было эсхатологическое ученіе Иисуса Христа и Апостоловъ, особенно ап. Павла. Пусть состояніе первыхъ христіанъ было подобно состоянію внезапно обращенныхъ къ Евангелію. Они, дѣйствительно, могли вмѣстѣ съ Апостоломъ восклицать: „Кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее прошло, теперь все новое“ (2 Кор. 5, 17). Однако же нельзя категорически утверждать, чтобы ихъ прошлое не предуготовляло настоящаго. Нѣтъ, ихъ прошлое — ихъ вѣрованія, возрѣнія и идеалы — извѣстнымъ образомъ предуготовляло настоящее. Нѣкоторой аналогіей къ появленію у первыхъ христіанъ напряженной вѣры въ близости парусіи можетъ служить жизнь Савла въ іудействѣ. Тамъ все служило цѣлямъ Промысла, предуготовлявшаго въ фанатикѣ іудеѣ — Савлѣ сосудъ благодати — великаго апостола Павла: и его рожденіе въ университетскомъ городѣ Тарсѣ, и его воспитаніе въ іерусалимской раввинской академіи у ногъ Гамаліила, и его косвенное участіе въ избіеніи св. Стефана. Обратившись въ христіанство, ап. Павелъ сталъ „новымъ твореніемъ“. Но старое не исчезло совершенно. У апостола осталось хорошее эллинистическое образованіе и блестящая іудейско-раввинистическая подготовка. Содержаніе ученія и мысли ап. Павла было совершенно новымъ, богооткровеннымъ. Но оно въ горнилѣ ума Павлова впитало и уяснило и одухотворило всѣ прежнія духовныя приобрѣтенія Савла. Старое прошло, въ смыслѣ принциповъ мысли и жизни. Явилось все новое, въ смыслѣ богооткровенныхъ комбинацій божескаго и человѣческаго: Божественное воспринято было человѣческимъ умомъ и изложено обыкновеннымъ человѣческимъ языкомъ, при пользованіи общедоступными образами, мыслями, примѣрами и аналогіями. Если мы допускаемъ въ новомъ Павлѣ присутствіе прежняго Савла только въ отношеніи формальномъ, то въ возрѣніяхъ первыхъ христіанъ мы допускаемъ присутствіе старой жизни и въ отношеніи матеріальномъ. Обращеніе первыхъ христіанъ къ вѣрѣ евангельской было, дѣйствительно, „изъятіемъ изъ жизни естественной“¹⁾. Но при всей пылкости и искренности ихъ об-

¹⁾ В. Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans. London 1894. s. 58.

ращенія старыя — языческія и іудейскія — понятія и даже предразсудки не могли сразу утратить все свое вліяніе на ихъ психику. Даже ближайшіе ученики Господа ожидали съ часу на часъ открытія славнаго царства Израильскаго (Дѣян. 1, 6). Значить старая іудейская закваска, о которой говорили мы выше, была въ нихъ очень сильна. Правда, это было до сошествія на нихъ Духа Святаго, а въ день Пятидесятницы всѣ обращенные сразу преображены были единымъ Духомъ Божіимъ. Какъ нѣкогда „сила Божественная совокупила людей въ народы, такъ теперь она соединяетъ ихъ въ церковь, буквально подавая имъ и новое сердце и новый языкъ. Раздѣленные прежде, они неразрывно связываются теперь общей вѣрой и надеждой во всемірное вѣчное братство“¹⁾. Но и у этихъ обращенцевъ вѣра въ близость парусіи не была только порывистымъ отзвукомъ ихъ глубокаго возрожденія. Для этой вѣры мы должны допустить и другіе — внѣшніе — мотивы. То вѣрно, что они смотрѣли на все глазами горячей вѣры и оцѣнивали все во свѣтѣ внутренняго опыта. Они видѣли Бога, потому что Онъ былъ съ ними и въ нихъ. Они чувствовали, что все въ мірѣ происходитъ передъ лицомъ Его: добро и зло вызывается къ жизни подъ Его испытующимъ взоромъ, такъ что на одной сторонѣ является царство святыхъ, на другой — дѣющаяся тайна беззаконія²⁾. Но несомнѣнно и то, что въ ходѣ исторіи, въ событіяхъ своей личной жизни, въ ихъ собственныхъ страданіяхъ, они видѣли предуготовленіе великой и рѣшительной борьбы добра со зломъ, Христа съ Велиаромъ. Они чувствовали въ событіяхъ жизни общей и личной исполненіе и наступленіе того, о чемъ предсказывали законъ и пророки, — суда Божьяго надъ Его врагами и пришествія Господа для основанія царства святыхъ. И знаменія, сопровождавшія эти событія, были очевидны для всѣхъ ихъ „не въ словѣ только, но и въ силѣ, и во Св. Духѣ и со многими удостовѣреніемъ“ (1 Θ. 1, 5). Если „для насъ Евангеліе является началомъ новаго міропорядка, то для первыхъ христіанъ оно было прежде всего концомъ прошедшаго. Они жили въ „последніе дни“, — когда слились всѣ времена и

1) Тамъ же, с. 58.

2) Тамъ же, с. 58.

сошлись всѣ намѣренія Божіи. Предъ ними и въ нихъ была полнота временъ, осуществленіе намѣреній Божіихъ, а изліяніе Духа восхищало ихъ до созерцанія неба отверстаго и Ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ на нихъ черезъ Сына Человѣческаго“¹⁾. Значить, въ состояніи чудеснаго восхищенія, въ какомъ находились первые христіане, претворялись всѣ прежнія чаянія бывшихъ іудеевъ и язычниковъ. Вотъ почему обращеніе христіанъ какъ въ іудейскихъ синагогахъ, такъ и въ языческихъ городахъ не было мгновеннымъ, а постепеннымъ. Старое боролось у іудеевъ и язычниковъ съ новымъ, и хотя новое побѣждало, то часто только потому, что давало старому полное удовлетвореніе. Если мы примемъ это утвержденіе, то мы должны будемъ принять и другое, что старыя—іудейскія и языческія—понятія оказали извѣстное вліяніе на первохристіанскую вѣру въ близость парусіи. Здѣсь случилось то же, что и въ жизни ап. Павла. Прошлое подготовило извѣстнымъ образомъ настоящее. А если мы вспомнимъ, что и Господь училъ о концѣ міра и въ проповѣди ап. Павла, особенно въ посланіяхъ къ Фессалоникійцамъ, былъ силенъ эсхатологическій элементъ, то должны будемъ признать, что эта проповѣдь Господа и Апостола о концѣ міра служила прямымъ отвѣтомъ на запросы и надежды іудея и язычника. Вполнѣ естественно, что іудейскія ожиданія скорого наступленія дней Мессіи и Мессіанскаго царства въ христіанствѣ незамѣтно трансформировались въ ожиданіе скорого второго пришествія Христова для открытія Его славнаго Царства. Вполнѣ естественно съ другой стороны, что христіане изъ язычниковъ придавали своеобразное значеніе указаннымъ выше политическимъ неурядицамъ и грознымъ явленіямъ природы и объясняли ихъ на основѣ апостольской проповѣди. Христіанское воображеніе находилось въ сильнѣйшемъ возбужденіи. Христіанамъ, бывшимъ свидѣтелями такого распаденія міра физическаго и духовнаго, казалось, что земной шаръ скоро рухнетъ. И они уже ждали момента, когда цари, сильные, богачи и притѣснители обратятся въ бѣгство съ крикомъ: „Горы, падите на насъ! холмы, покройте насъ!“. Пророчество Іоіиля

¹⁾ Тамъ же, с. 59.

о наступленіи „дня Іеговы“ исполнялось на глазахъ современныхъ поколѣній. Указанные Іоиелемъ предвѣстники великаго суднаго дня—знаменія на небѣ и на землѣ, появленіе со всѣхъ сторонъ пророковъ, рѣки крови, огня, столбы дыма, помраченіе солнца, кроваво-красная луна—были на лицо. Равнымъ образомъ и Іисусъ Христосъ указывалъ на землетрясенія, голодъ и чуму, какъ на начало великихъ болѣзней (Мѡ. 24, 7; Мр. 13, 8; Лк. 21, 1; срв. Ис. 34, 4; Іезек. 32, 7—8), и въ качествѣ признаковъ Его второго пришествія назвалъ затменія, помраченіе луны, паденіе звѣздъ съ небснаго свода, указалъ на то, что всѣ силы небсныя поколеблются, море воспумитъ и возмутится, всѣ народы обратятся въ ужасъ въ бѣгство, не зная, откуда имъ грозитъ смерть и гдѣ спасеніе (Мѡ. 24, 29; Мр. 13, 24—25; Лк. 21, 25—26). Происходившее вокругъ, на глазахъ первохристіанскаго поколѣнія, вполне соотвѣтствовало этимъ признакамъ. И вѣрующіе въ порывѣ молитвенномъ восклицали: „Маранаѡа! Господь нашъ грядетъ!“¹⁾

Такъ должны мы представлять себѣ психологическій процессъ образованія первохристіанской вѣры въ близость парусіи. Непосредственнымъ мотивомъ къ созданію этой вѣры было эсхатологическое ученіе Іисуса Христа и Апостоловъ, развитое на основѣ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Правда, ни Христосъ, ни Апостолы не обозначали точно времени второго пришествія (Мр. 13, 32; 1 Тесс. 5, 1. 2; 2 Тесс. 2), но они указали признаки этого пришествія. И напряженная мысль іудея, воспитавшагося на апокалипсической литературѣ, и язычника съ его ожиданіями какой-то великой міровой катастрофы увидѣла въ событіяхъ времени исполненіе пророчествъ новозавѣтныхъ и ветхозавѣтныхъ. А внутреннее сознаніе и ощущеніе вѣрующими своего благодатнаго возрожденія, когда ихъ мысль рѣшительно была обращена на будущее, дало толчокъ и воскресило, и усилило ихъ прежнія ожиданія конца міра. Этому помогло еще и то обстоятельство, что ученіе Іисуса Христа о Его духовномъ пришествіи и вселеніи Духа Святаго въ сердца людей было истолковано вѣрующими въ смыслѣ Его внѣшняго пришествія.

¹⁾ Срв. *Ренанъ*. Антихристъ. с. 255-56.

Нодь вліяніемъ указанныхъ историческихъ и психологическихъ причинъ „непремѣнность парусіи“ была истолкована первыми христіанами „субъективно въ смыслѣ немедленности“ ¹⁾. Значить, первохристіанское ожиданіе близкаго пришествія Господа не есть догматъ вѣры, а только характеризуетъ настроеніе первыхъ христіанъ. Они чувствовали въ себѣ присутствіе новой жизни. И жизнь земная, обыденная, не соотвѣтствовала ихъ внутреннему настроенію. Въ ней было много грѣха, много мелочи, не-глубины. И христіане искренно молились: „Да преидеть міръ сей!“ Отсюда становятся понятными всѣ тѣ разстройства въ общественной и церковной жизни, какія явились слѣдствіемъ этой первохристіанской вѣры въ близость парусіи. Въ то же время окружающая ихъ жизнь, въ которой они подмѣтили предсказанные въ Ветхомъ Завѣтѣ и указанные Господомъ признаки Его славной парусіи, говорила имъ, что время пришествія Господа близко. Такъ явилась первохристіанская вѣра въ близость парусіи. Можно ли при такихъ условіяхъ созданія этой вѣры говорить объ ошибкахъ первыхъ христіанъ, объ ихъ „невинномъ заблужденіи“? Можно въ извѣстномъ смыслѣ, т. е. помня, что ошибка была не въ источникѣ, а въ томъ, что непремѣнность парусіи трактовалась субъективно въ смыслѣ ея немедленности.

IV. Нѣсколько иначе должны мы представлять себѣ психологическій процессъ образованія этой вѣры у ап. Павла. Въ доказательство того, что и ап. Павелъ, какъ и все первохристіанское поколѣніе, ожидалъ близкаго пришествія Господа, надѣялся лично дожить до него, ссылаются обыкновенно на 1 Фесс. 4, 15. Успокаивая ессалоникскихъ христіанъ смущенныхъ смертію нѣкоторыхъ членовъ общины и думавшихъ, что смерть помѣшаетъ общенію умершихъ съ Господомъ въ моментъ Его пришествія, Апостоль говоритъ: „мы, кои живемъ, кои остаемся въ пришествіе Господа, не предваримъ почившихъ“ (1 Ф. 4, 15), „мы, кои живемъ, кои остаемся, будемъ восхищены вмѣстѣ съ ними, въ облакахъ, въ срѣтеніе Господу, въ воздухъ“ (4, 17). На основаніи этихъ словъ апостола утверждаютъ, что онъ самъ вѣрилъ въ непосредственную близость парусіи. Апостоль, какъ и всѣ пер-

¹⁾ Проф. Н. Н. Глубоковскій. Благовѣстіе св. Ап. Павла. 1. с. 545.

вые христіане, ожидалъ пришествія Господа еще при своей жизни. Но, какъ и они, Апостоль ошибся. Въ этой ошибкѣ одни видятъ искушеніе для вѣры нашей, тѣмъ болѣе, что Апостоль свою ошибку подкрѣпляетъ „словомъ Господнимъ“ (1 Ф. 4, 15). А другіе, основываясь на этой ошибкѣ Апостола, высказываютъ сомнѣніе въ боговдохновенности писаній ап. Павла. Представители болѣе умѣреннаго образа мыслей ¹⁾ развили теорію трансформации парусійныхъ воззрѣній Апостола. Они высказываютъ предположеніе, что Апостоль сначала вѣрилъ въ близость парусіи, но потомъ, подъ вліяніемъ горькаго опыта жизни, долженъ былъ отказаться отъ этой вѣры.—Приведенныя сужденія показываютъ, что ученіе ап. Павла о времени наступленія парусіи вызываетъ въ толкователяхъ разногласіе. Намъ надо въ этихъ сужденіяхъ разобраться. Вопросъ о томъ, ожидалъ ли Апостоль парусію въ непосредственной близости, можетъ быть рѣшенъ въ связи съ другимъ—основнымъ вопросомъ: какъ въ дѣйствительности ап. Павелъ понималъ парусію?

Основной идеей въ благовѣстіи ап. Павла была идея духовнаго возрожденія, совершаемаго въ людяхъ по вѣрѣ въ Искупителя. Каждый вѣрующій, наслѣдуя плоды искупленія, становится во внутреннее общеніе со Христомъ, дѣлается уже теперь членомъ царства Христова (Лк. 17, 21). Въ вѣрующемъ духовно присутствуетъ Христосъ. И чѣмъ выше въ нравственномъ отношеніи христіанинъ, чѣмъ сильнѣе въ немъ вѣра, тѣмъ сильнѣе въ немъ внутреннее ощущеніе общенія со Христомъ, духовнаго присутствія Христа. Вотъ это интенсивное чувство единенія со Христомъ, это глубочайшее сознаніе Его духовнаго „присутствія“ въ человѣкѣ и лежитъ въ основѣ парусійныхъ ожиданій Апостола. Изъ духовнаго „присутствія“ Христа въ сердцахъ людей Апостоль логически выводитъ Его реальное, внѣшнее „пришествіе“. Это станетъ понятнымъ послѣ уясненія существа возрожденія. Грѣховный человѣкъ возрождается благодатію Христовою. Продолженіе и поддержка этого благодатнаго состоянія возможна только при условіи тѣснаго общенія съ источникомъ воды живой, съ нашимъ Избавителемъ и Спасителемъ (Іоан. 15, 5). „Наше возрожденное бы-

¹⁾ Напр. *H. Dieckmann*, *Die Parusie Christi*.

тіе условливаются общеніемъ со Христомъ и немислимо безъ этого общенія“ 1). Въ такомъ случаѣ для его законченности—для богоуподобленія—требуется „обязательно тѣснѣйшее сліяніе при возможномъ тождествѣ сочетавающихся“ 2). Но само собою понятно, что самъ человѣкъ собственными усиліями „не въ состояніи достигнуть потребнаго равенства“ 3). Это равенство дѣлается возможнымъ только при новомъ вмѣшательствѣ со стороны Искупителя. Такимъ и является Его „парусія“. Такимъ образомъ „пробываніе“ Христа, Его духовное „присутствіе“ необходимо „влекетъ за собой Его фактическое „прибытіе“ и реально нерасторжимо отъ него“ 4). Значить „парусія“ необходима для окончательнаго и полнаго осуществленія нашего единенія со Христомъ.

Кромѣ того парусія необходима для упраздненія всего временнаго и переходящаго. Это видно изъ слѣдующаго. Условіемъ „нашего соучастія въ плодахъ Голговецкаго подвига“ 5) является, какъ мы сказали, наше единеніе и сліяніе съ Господомъ черезъ вѣру. Безъ этого единенія мы устранимся отъ источника воды живой. „Значить, эта связь должна быть всегдашней и непрерывной въ каждый моментъ нашего бытія“. При ея расторженіи мы лишимся нетлѣнія и подпадемъ „естественному процессу разрушенія“. Значить необходимо „постоянное общеніе съ Избавителемъ настолько, чтобы Онъ ежеминутно пребывалъ въ насъ и предуготовлялъ обитель вѣчности“. „Отсюда на знамени христіанскаго обновленія начертано: „Господь близъ“ во всѣхъ насъ и во всякій часъ“ 6) земной жизни. Такое внутреннее преображеніе измѣняетъ всѣ прежнія отношенія. Земная обыденщина уже не интересуется истинно вѣрующаго. Живя на землѣ, онъ въ дѣйствительности находится на небѣ. Будучи во плоти, онъ живетъ духовно 7). Съ такимъ высокимъ внутреннимъ настроеніемъ окружающая жизнь не гармонируетъ. Напротивъ, все внѣшнее кажется не нужнымъ и стѣсни-

1) Проф. Н. Н. Глубоковскій. Благовѣстіе св. Ап. Павла. 1. 547.

2) Тамъ же, сс. 547-548.

3) Тамъ же, с. 544.

4) Тамъ же, с. 544.

5) Срв. с. 365.

тельнымъ бременемъ при высотѣ и напряженности внутренняго настроенія. Вотъ почему „христіанство казалось вѣрующимъ не продолженіемъ предшествующаго и не началомъ дальнѣйшаго, а *концомъ всего мірового теченія* съ разрѣшеніемъ его въ вѣчность сплошнаго духовнаго наслажденія въ царствѣ Божіемъ“ ¹⁾. Такъ и съ другой стороны „духовное „присутствіе“ Господа естественно и незамѣтно трансформируется въ реальное Его „явленіе“ для упраздненія всего временнаго и преходящаго. Вотъ почему обращеніе къ Богу живому и истинному непосредственно сочетавалось у Фессалоникійцевъ съ ожиданіемъ Иисуса, избавляющаго отъ грядущаго гнѣва (1 Фесс. 1, 9—10)“ ¹⁾.

Отсюда слѣдуетъ, что парусія есть дѣящійся процессъ (*παρουσία*—присутствіе и пришествіе), съ неизбѣжностью идущій къ своему завершенію. А въ такомъ случаѣ всякая нетерпѣливость и напряженность въ ожиданіи парусіи устраняется, коль скоро исходъ обезпеченъ нормальнымъ духовнымъ развитіемъ христіанъ.

Это очевидно и съ другой стороны. Жизнь христіанина независима отъ космическихъ ограниченій. Христось, уничтоживъ грѣхъ, уничтожилъ и всѣ его слѣдствія, даровавъ вѣрующимъ благодать избавленія. Человѣкъ воспринимаетъ это благо вѣрою и обладаетъ имъ неотъемлемо. Приобщаясь благодати спасенія, христіанинъ приобщается вѣчности. Но вѣдь фактически вѣрующей вѣченъ во всякій моментъ своей земной жизни, такъ какъ эта послѣдняя является „отраженіемъ вѣчнаго Сына Божія“ ²⁾. А вѣчность, по самому существу своему, безначальна и безконечна. Въ жизни человѣка будущее становится прошедшимъ, проходя черезъ грань настоящаго; одинъ моментъ смѣняется другимъ, но въ то же время „струя вѣчности непрерывно течетъ подъ покровомъ преходящаго и не нуждается въ его скорѣйшемъ исчезновеніи для своей неизсякаемости“ ²⁾. Вѣчность постоянно присуща бывающему, составляя неизмѣнную подь-основу совершающагося—и притомъ вполне закономерно—жизненнаго процесса. Когда этотъ послѣдній закончится, время прекратится,—тогда струя вѣчности выйдетъ наружу,

¹⁾ Проф. Н. Н. Глубоковскій, цит. соч. с. 545.

²⁾ Тамъ же, с. 480.

ибо останется одна вѣчность. Это и случится въ пришествіе Господа Іисуса Христа. А разъ христіанинъ фактически вѣченъ во всякое мгновеніе своего земного бытія, то „грядущее уже не будетъ отдаленнымъ идеаломъ“ ¹⁾, ибо его предвкушеніе возможно и въ настоящемъ, въ наличности. „Поэтому недопустима мысль о коснѣніи, когда все бывающее оказывается моментомъ вѣчнаго, какъ присущаго ему всегда“ ¹⁾. Коль скоро жизненный процессъ законмѣренъ, нетерпѣливость исключается сама собою. Въ такомъ случаѣ нельзя думать, „будто Апостоль сначала ожидалъ „парусіи“ непременно въ предѣлахъ своей земной жизни“ ¹⁾.

Послѣ изложеннаго легко установить отличіе парусійныхъ ожиданій Апостола отъ парусійныхъ ожиданій первыхъ христіанъ. У послѣднихъ ожиданія эти носили характеръ *увѣренности* въ близкомъ наступленіи дня Господня. Отсюда всѣ разстройства въ общественной и церковной жизни первыхъ христіанъ: прекращеніе своихъ обычныхъ дѣлъ въ виду скорого конца міра, появленіе празднопатающихъ, отрицаніе церковныхъ порядковъ и т. п. ²⁾. Апостоль смотрѣлъ на вещи спокойнѣе. Онъ не могъ считать за несомнѣнное, что парусія застанеть его въ живыхъ. Напротивъ, его ученіе объ антихристѣ (2 Тесс. 2) и обращеніи Израиля (Рим. 11) даетъ полное основаніе думать, что Апостоль не ждалъ второго пришествія Господа въ непосредственной близости. Правда, міровая исторія въ то время шла, повидимому, ускореннымъ темпомъ. Но Апостоль не былъ простымъ смертнымъ, чтобы смущаться явленіями окружающей жизни, и въ потрясеніяхъ вселенной онъ не усматривалъ ясныхъ признаковъ второго пришествія, коль скоро бессалоникійскихъ христіанъ, смутившихся слухомъ о наступленіи парусіи въ непосредственной близости, онъ призывалъ успокоиться и не бояться (2 Тесс. 2, 2). Апостоль не могъ съ рѣшительностью утверждать ни того, что парусія близка, ни обратнаго. Онъ зналъ, что какое бы то ни было точное опредѣленіе времени второго пришествія Господня невозможно даже для существа, обладающаго высшею степенью вѣдѣнія (Мѡ. 24. 36: Мр. 13,

¹⁾ Тамъ же, с. 480.

²⁾ рв. с. 17.

32). Апостольское вѣдѣніе — ограниченное, ибо допущеніе противнаго равносильно допущенію въ апостолѣ Божественнаго всевѣдѣнія.

Если Апостолъ не могъ думать, что парусія наступитъ въ ближайшемъ будущемъ, если его парусійныя ожиданія не могли носить и не носили характера увѣренности, то они не могли быть и напряженными въ такой же мѣрѣ, какъ у первыхъ христіанъ. У Апостола было сильно желаніе „разрѣшиться и быть со Христомъ“ (Фил. 1, 23). Но онъ предпочелъ остаться въ плоти, потому что это нужнѣе для его обращенцевъ. Значитъ, Апостолъ центръ тяжести въ ожиданіи парусіи переносилъ со внѣ внутрь. Его озабочивало больше тѣснѣйшее внутреннее общеніе со Христомъ и его задачей было постепенно „стремиться къ цѣли, къ почести вышняго званія во Христѣ Исусѣ“ (Фил. 3, 14). При такомъ настроеніи напряженность въ ожиданіи парусіи, катастрофическая эволюція совершенно исключалась.

Послѣ этихъ разъясненій становится яснымъ смыслъ 1 Фесс. 4, 15: „мы, кои живемъ, кои остаемся въ пришествіе Господа, не предваримъ почившихъ“. Выраженіе Апостола „мы“ имѣетъ *родовой* смыслъ и здѣсь означаетъ, по мысли Апостола, тѣхъ изъ христіанъ, которые доживутъ до второго пришествія. Правдоподобность такого истолкованія этихъ словъ Апостола подтверждается еще и тѣмъ, что, по словамъ одного и того же посланія—1 Кор., Апостолъ находится то среди живыхъ, которые измѣнятся: „не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся“ (15, 51), то среди умершихъ, которыхъ Богъ воскреситъ силою Своею такъ же, какъ воскресилъ Христа (6, 14; срв. 2 Кор. 4, 14) ¹⁾.

Такимъ образомъ отношеніе ап. Павла къ вопросу о времени наступленія парусіи отличалось отъ парусійныхъ ожиданій первыхъ христіанъ болѣе рѣшительнымъ и послѣдовательнымъ, чѣмъ это было у первыхъ христіанъ, перенесеніемъ центра тяжести со вышняго „пришествія“ Господа въ міръ на Его внутреннее „присутствіе“ въ душахъ вѣрующихъ. Вслѣдствіе этого въ парусійныхъ чаяніяхъ Апостола не было

¹⁾ Срв. мою книгу: „Второе посланіе св. Ап. Павла къ Фессалоникійцамъ“. с. 105.

той страстности и напряженности, какія мы видимъ у первыхъ христіанъ. Эту напряженность парусійныхъ чаяній первыхъ христіанъ мы объяснили своеобразнымъ отраженіемъ ихъ прежнихъ іудейскихъ и языческихъ ожиданій. Такъ мы подходимъ къ новому, послѣднему, вопросу нашей работы: имѣли ли какое-либо значеніе для Апостола іудейскія чаянія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ отчасти ясенъ изъ изложеннаго взгляда Апостола на существо парусіи. Отвѣтъ этотъ можетъ быть только отрицательнымъ. Іудейскія чаянія Савла не оказали никакого вліянія на существо парусійныхъ воззрѣній Павла, Апостола Христова. Расхожденіе между первыми и вторыми существенное, и моста между ними перекинуть нельзя. Іудеи, какъ и христіане, ожидали царства Мессіи, уготованнаго для праведниковъ. Но у іудеевъ ожиданіе это покоилось на чисто номистическихъ основаніяхъ. Іудей твердо вѣрилъ, что за исполненіе закона онъ непременно унаслѣдуетъ блаженство, которое такимъ образомъ зависѣло отъ него самого. Если блаженство это давалось въ пришествіе Мессіи, то послѣднее было только чисто внѣшнимъ средствомъ, предъизбраннымъ Богомъ. Совершенно иначе долженъ былъ разсуждать христіанинъ. Возрожденный къ жизни крестнымъ подвигомъ Спасителя, самъ онъ попрежнему оставался немощнымъ и получалъ духовныя силы только по благодати, а не отъ дѣлъ праведныхъ. Такимъ образомъ въ іудействѣ эсхатологическія представленія соединялись съ номистическимъ самодовольствомъ, съ увѣренностью въ наслѣдованіи блаженства за исполненіе дѣлъ закона. Иначе мыслилъ христіанинъ. Онъ съ трепетной надеждой ожидалъ „парусіи“ Христа, чувствуя себя странникомъ на землѣ, безсильнымъ сдѣлать что-либо доброе исключительно по своей доброй волѣ, и въ упованіи на любовь и всепрощеніе Христово надѣясь на участіе въ царствѣ Христовомъ.

Такимъ образомъ ожиданіе парусіи Господней въ іудействѣ и христіанствѣ оказывается различнымъ по существу. Въ первомъ случаѣ оно выступаетъ единственно ради нужнаго воздаянія праведникамъ по ихъ заслугамъ, и парусія требуется только для законченности системы. Во второмъ случаѣ личность въ ея „окаянствѣ“ разсматривается совершенно безпомощной самостоятельно достигнуть окончатель-

наго блаженства. Слѣдовательно, обусловленность парусійныхъ воззрѣній Апостола по существу эсхатологическими воззрѣніями іудейства исключается. Іудейскія парусійныя воззрѣнія, не оказавъ никакого вліянія на существо парусійныхъ воззрѣній ап. Павла, оказали лишь нѣкоторое вліяніе на форму, въ какую Апостоль облекъ свое ученіе о парусіи. Тѣ пластическія картины, въ какихъ Апостоль изображаетъ второе пришествіе Господа, являются прямымъ отзвукомъ національныхъ іудейскихъ представленій. Катастрофическія событія, непосредственно предшествующія парусіи, голосъ Архангела (1 Тесс. 4, 16), труба (1 Т. 4, 16; 1 Кор. 15, 52), сошествіе Христа съ неба (1 Т. 4, 16), восхождение вѣрующихъ въ воздухъ на встрѣчу Господу (1 Т. 4, 17), осужденіе грѣшниковъ на вѣчный огонь (2 Т. 1, 8; 1 Кор. 3, 13 сл.)—все это было извѣстно и іудейству. Но по существу ученіе Апостола о парусіи, какъ и все его благовѣстіе, „нѣсть по человѣку, ... но явленіемъ Іисусъ Христовымъ“ (Гал. 1, 11. 12). Поэтому то парусійныя чаянія Апостола отличаются отъ парусійныхъ чаяній первыхъ христіанъ, какъ воззрѣнія боговдохновеннаго и духоноснаго учителя отличаются отъ воззрѣній его учениковъ. Въ первомъ случаѣ ошибокъ совершенно не можетъ быть, во второмъ—ошибки возможны. И первохристіанская вѣра въ близость парусіи Господней была именно ошибкой постольку, поскольку первые христіане внесли много человѣческаго въ стихію божественную и знаменія времени „слишкомъ по-человѣчески“ сочли за признаки приближающейся парусіи Господней. Ошибка первыхъ христіанъ была лишь въ сопоставленіяхъ. Но по существу настроеніе ихъ было глубоко истиннымъ. Точное время пришествія Господа совершенно неизвѣстно и случится неожиданно, какъ приходитъ воръ ночью (1 Т. 5, 2). Точно извѣстно лишь то, что это будетъ такъ же непремѣнно и несомнѣнно, какъ несомнѣнно то, что беременная женщина должна родить (5, 3). Но чтобы предчувствовать самый моментъ второго пришествія Господня, надобно чревоболѣть муками христіанскаго чаянія. Поэтому вопроса о временахъ и срокахъ для истиннаго христіанскаго сознанія собственно не существуетъ (5, 1). Вопросъ этотъ—не предметъ изслѣдованія, а дѣло совѣсти, а совѣсть своею

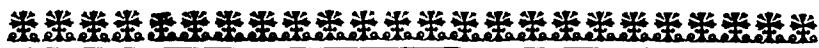
чистотою прямо приобщаетъ христіанина къ непорочной славѣ царства Божія. И Царство Божіе тѣмъ ошутимѣе для христіанина, чѣмъ чище его совѣсть, чѣмъ охотнѣе открываетъ онъ мѣсто животворящему дѣйствию благодатныхъ лучей для развитія и идеальнаго усовершенія богозданной природы. На этомъ пути христіанамъ предстоитъ много опасностей, но у нихъ есть оружіе на поправленіе всегубительства— броня вѣры и любви и шлемъ упованія спасенія. Нужно только всегда быть во всеоружіи этихъ добродѣтелей, памятуя, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ положилъ насъ не въ гнѣвъ, но въ полученіе спасенія, разъ мы съ Нимъ неотлучно. „Значить, и мы съ Нимъ жить будемъ, *аще ли бдимъ, аще ли стимъ*, коль скоро связь наша съ Нимъ ни на мгновеніе не прерывается. Мы должны быть готовы каждую минуту встать предъ Лицемъ Господа, отблескъ Коего озаряетъ все наше существо, всецѣло въ Него погруженное и внѣ Его невысказанное. Когда бы ни случилось Его второе пришествіе,—это все равно и знать намъ не дано, но Господь близъ насъ всегда въ чистотѣ нашей совѣсти, непорочности помысловъ, святости жизни, правдѣ и радости обновленія. Такимъ образомъ царствіе Божіе уже внутри насъ есть, какъ несомнѣнное обладаніе“ ¹⁾, при коемъ совершенно излишней становится нетерпѣливая мысль о времени его объективнаго откровенія. Эта мысль о несомнѣнномъ объективномъ откровеніи Царства Божія въ будущемъ побуждаетъ насъ только къ усиленію своего подвига и большому нравственному утвержденію. При живительномъ сіяніи этой мысли о несомнѣнномъ объективномъ откровеніи Царства Божія въ будущемъ вѣрующій отъ глубины сердца всегда восклицаетъ: „Ей, гряди, Господи Іисусе!.. И духъ и невѣста глаголють: прииди!“ (Апок. 22, 20, 17). И въ ихъ сознаніи раздѣльно слышится таинственный голосъ Святаго и Истиннаго: „Ей, гряду скоро: аминь!“ (20). „Блажени творящіи заповѣди Его, да будетъ область имъ на древо животное, и враты внидутъ во градъ“ (14), не имѣющій нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ: „слава бо Божія просвѣти его, и свѣтильникъ его—

¹⁾ Проф. В. Н. Глубоковскій. Лекціи по Свящ. Пис. Нов. Зав. Литогр. курсъ. 1912. с. 89.

Агнецъ. И языцы спасени во свѣтъ его пойдуть, и цари земстїи принесуть славу и честь свою въ него“ (21, 23—24). „И жаждай да приидеть, и хотяй да приметъ воду животную туне“ (22, 17). Все это вѣрующій предчувствуетъ уже теперь—въ земной жизни—и потому неизмѣнно думаетъ: время близъ есть“ (22, 10) ¹⁾.

Проф. Свящ. Вл. Страховъ.

¹⁾ Тамъ же, с. 90.



Сотеріологія Ансельма Кэнтерберійскаго (въ связи съ антропологическими и христорологическими его воззрѣніями).

Одной изъ наиболѣе значительныхъ идей, раскрываемыхъ въ нашей современной богословской наукѣ, является мысль о глубокомъ различіи по духу, по постановкѣ богословскихъ проблемъ и методу ихъ раскрытія, между православно-восточнымъ богословіемъ, и въ частности православно-восточной сотеріологіей, какъ она выражена по преимуществу у древнѣйшихъ восточныхъ отцовъ церкви, и западно-христіанской сотеріологіей, какъ она раскрыта особенно у авторитетныхъ въ католической церкви средне-вѣковыхъ схоластиковъ, которые, къ сожалѣнію, оказали значительное вліяніе и на русское „школьное“ богословіе, издавна (особенно съ 18-го вѣка) стоящее въ сильной зависимости отъ западныхъ (католическихъ и протестантскихъ) богословскихъ направлений и системъ. Эта мысль о самобытномъ характерѣ православно-восточной сотеріологіи (въ широкомъ смыслѣ этого термина) и ея существенномъ отличіи отъ западной богословской мысли, проникнутой рационалистическимъ (юридическимъ) характеромъ, еще въ 40-хъ гг. прошлаго столѣтія была ярко раскрыта богословами—славянофилами (А. С. Хомяковымъ и др.), а въ настоящее время является уже почти „общимъ мѣстомъ“ въ нашей богословской литературѣ. Громадное научное значеніе этой идеи — безспорно.

хотя бы уже въ методологическомъ отношеіи: она ставитъ предъ богословской наукой грандіозную задачу пересмотрѣть библейско-патристическій матеріаль, относящійся къ вопросамъ христіанской сотеріологіи и провѣрить тѣ сотеріологическія концепціи и формулы, какія установились, подъ несомнѣннымъ вліяніемъ западно-богословскихъ образцовъ, въ имѣющихся у насъ богословскихъ курсахъ и трактатахъ. И въ нашей наукѣ есть уже цѣнные опыты такого построения православно-христіанской сотеріологіи въ критическомъ направленіи къ западному юридическому раскрытію сотеріологическихъ вопросовъ ¹⁾. Однако то, что сдѣлано до сихъ поръ въ разработкѣ отмѣченной идеи еще, далеко не исчерпываетъ выдвигаемыхъ ею научныхъ задачъ; при чемъ пробѣлы чувствуются какъ въ области систематическаго богословія, такъ и особенно въ области историко-догматическаго раскрытія того процесса, какимъ постепенно развивались сотеріологическія проблемы на христіанскомъ востокѣ и западѣ,—и тамъ и здѣсь по своему руслу, со своеобразнымъ уклономъ. Послѣдняго рода историко-догматическая задача, глубоко-интересная сама по себѣ, неразрывно связана съ запросами и богословско-систематическаго раскрытія православно-восточной сотеріологіи въ ея отличіи отъ западно-христіанскаго богословія, поскольку лишь болѣе или менѣе детальное разсмотрѣніе сотеріологическихъ воззрѣній восточныхъ и западныхъ писателей въ ихъ исторической перспективѣ и въ связи съ общимъ богословскимъ міровоззрѣніемъ этихъ писателей можетъ дать богослову-систематику твердую почву для раскрытія тезиса объ отличительныхъ особенностяхъ православно-восточной и западной сотеріологіи, и предохранить его отъ одностороннихъ сужденій и обобщеній въ этой области.

Предметомъ предлагаемаго очерка являются сотеріологическія воззрѣнія Ансельма, архіеп. Кэнтерберійскаго. ²⁾ Бу-

¹⁾ Наиболѣе крупными работами въ отмѣченномъ направленіи являются изслѣдованія свящ. (нынѣ проф.-протоіер.) *П. Святлова*: Значеніе Креста въ дѣлѣ Христовомъ. Опытъ изъясненія догмата искупленія. Кіевъ. 1893, и Архим. (нынѣ Архіеп.) *Сергія*: Православное ученіе о спасеніи. Опытъ раскрытія нравственно-субъективной стороны спасенія на основаніи Св. Писанія и твореній свято-отеческихъ. Сергіевъ посадъ. 1895.

²⁾ Сочиненія Ансельма Кэнтерберійскаго (1033—1109 гг.) цитируются

лучи вообще однимъ изъ крупнѣйшихъ представителей западной богословской мысли, „отцомъ схоластики“, ¹⁾—этого наиболѣе характернаго періода католической богословской науки,—Ансельмъ въ частности оставилъ глубокой слѣдъ и въ исторіи католической сотеріологіи, посвятивъ нѣсколько спеціальныхъ трактатовъ выясненію главнѣйшихъ моментовъ католическаго ученія о спасеніи. Если въ его богословской системѣ еще отсутствуютъ нѣкоторые пункты позднѣйшей католической сотеріологіи, равно какъ нѣкоторыя черты ея выражены не вполне точно по сравненію съ позднѣйшей католической догматикой, то во всякомъ случаѣ не только общій духъ сотеріологіи Ансельма, но и многіе частнѣйшіе ея тезисы являются типическимъ выраженіемъ именно западнаго, католическаго, религіознаго генія, глубоко вошли въ оборотъ схоластической богословской мысли, и были санкціонированы Тридентскимъ соборомъ.

I. Исходнымъ пунктомъ какъ общихъ воззрѣній Ансельма на богоустановленную цѣль міровой жизни, такъ и на сотеріологическій смыслъ человѣческаго существованія въ частности, является идея о міровомъ бытіи, какъ объективациі самого божественнаго Существа. Богъ, по воззрѣнію Ансельма, будучи абсолютнымъ бытіемъ, высшимъ и самодовлѣющимъ Благомъ ²⁾, создалъ изъ ничего міръ, какъ отображеніе Своей благодати и могущества ³⁾. Хотя міръ не есть необходимая

нами по изданію Mign'я: *Patr. curs. compl.* s. I. 158—159 tt. Важнѣйшія въ догматическомъ отношеніи сочиненія Ансельма помѣщены въ 158 т., на столбцы котораго и указываетъ вѣдую наша цитация, за исключеніемъ оч. немногихъ, опредѣленно оговоренныхъ, ссылокъ на 159 т. Mign'я. Принадлежность Ансельму всѣхъ тѣхъ трактатовъ, на которые мы ссылаемся въ нашемъ очеркѣ, признается современной церковно-исторической наукой (ср. *Книга*: въ *Herzogs-Real-Encycl.* 1,³ 1896. 566 s. ff.; *Bainvel* въ *Dictionnaire de théologie catholique* I t. Paris. 1901. 1341 p.).

¹⁾ *M. Grabmann.* Die Geschichte d. scholastischen Methode. I B. Freiburg. i. B. 1909, 259 s; Anselm von Canterbury der wahre und eigentliche Vater der Scholastik. Cfr. *I. Schwane.* Dogmengeschichte d. mittleren Zeit. Freiburg i. B. 1882. 21 s. *F. Loofs* называетъ Ансельма „можетъ быть, самымъ значительнымъ изъ всѣхъ средневѣковыхъ богослововъ“. (*Leitfaden z. Studien d. Dogmengeschichte.* Halle. 1890, 247 s.).

²⁾ *Quaedam natura, vel substantia, vel essentia, quae est per se bona et magna, et per se est id quod est.* Monolog. 4 c. 150 c.

³⁾ *Fuisti semper bonus et semper omnipotens, et propterea omnia quaecunq; fecisti, bona fecisti.* Meditatio 19, 3 c. 805 c.

объективация божественной сущности, поскольку Богъ и до творения міра былъ вседовольнымъ и всеблаженнымъ существомъ ¹⁾, а является лишь свободнымъ произведеніемъ благодати Божіей, однако онъ стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ божественной сущностью, представляя собою отображеніе вовнѣ именно ея имманентныхъ свойствъ. Богословская мысль Ансельма въ данномъ пунктѣ носить на себѣ глубокой отпечатокъ христіанизированнаго пантеизма и панлогизма. Исходя изъ идеи, что Богъ есть единая въ собственномъ смыслѣ сущность, отъ которой имѣютъ свое бытіе всѣ другія сущности, Ансельмъ утверждаетъ, что всякая вообще существующая въ мірѣ реальность, какъ уже реальность, есть извѣстная модификація единой божественной сущности. или что тоже—единого Блага ²⁾. Тѣсная связь мірового бы-

¹⁾ Una natura summa omnium quæ sunt, sola sibi in aeterna beatitudine sua sufficiens. Monol. I c. 144 c.

²⁾ Sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono, ita a summa essentia non est nisi essentia, et omnis essentia est a summa essentia; unde quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est, ut omne bonum sit essentia et omnis essentia bonum. Dial. de casu diaboli. I c. 327 c. Утверждая метафизическую доброцѣдность всякой реальности, какъ именно реальности, Ансельмъ съ логической послѣдовательностью раскрываетъ понятіе о злѣ, какъ метафизическомъ ничтожествѣ или чисто отрицательномъ явленіи. Если Богъ или высшее благо есть единая сущность, то ясно, что зло есть ничто. Malum, quod nihil est. ib. 20 c. 352 c. Въ собственномъ смыслѣ зломъ является „неправда“ или ненормальное направленіе жизнедѣятельности той или другой тварной сущности. Simplex quippe malum est injustitia. ib. Но самый терминъ: неправда указываетъ на нормативный, а не собственно-онтологичный характеръ этого явленія. Съ онтологической точки зрѣнія „неправда“—лишь отрицательное понятіе, указывающее на отсутствіе въ извѣстномъ субъектѣ (реальности) долженствующаго быть въ немъ элемента. Понятіе о злѣ (неправдѣ) Ансельмъ приравниваетъ къ понятію, напр., о слѣпотѣ, которая не есть какая либо существующая сама по себѣ реальность, а чисто отрицательное понятіе (отсутствіе зрѣнія). Injustitia omnino nihil est, sicut caecitas. Non enim aliud est caecitas, quam absentia visus, ubi debet esse; quæ non magis est aliquid in oculo, ubi debet esse visus, quam in ligno, ubi non debet esse. De conceptu virginali. 5 c. 438 c. Этому понятію о злѣ, какъ лишь отрицательномъ явленіи, какъ объ онтологическомъ ничтожествѣ, повидимому противорѣчить эмпирическая дѣйствительность, въ которой намъ приходится считаться со зломъ, какъ съ несомнѣнной реальностью. Но это видимое противорѣчіе Ансельмъ устраняетъ разъясненіемъ, что то зло, съ которымъ, какъ съ ненавистой реальностью, намъ приходится встрѣчаться въ

тія съ верховнымъ Существомъ, выступающая уже въ самомъ фактѣ существованія міра, какъ извѣстной реальности, еще болѣе обнаруживается въ той разумности и красотѣ міро-зданія, по которой міръ представляетъ собою не хаотическое бытіе, а стройно-организованную систему разнообразныхъ сущностей ¹⁾, или строго-упорядоченное „царство Божіе“, состоящее подъ управленіемъ премудраго и всесильнаго Владыки ²⁾. Богъ, будучи разумнымъ существомъ, отъ вѣка

жизни, не есть уже въ собственномъ смыслѣ зло (*malum-injustitia*), а тѣ жизненныя неудобства, которыя являются уже слѣдствіемъ зла или ненормальной (неправедной) жизнедѣятельности извѣстной твари. *Malum, quod est injustitia, semper nihil est; malum vero, quod est incommoditas, aliquando sine dubio est nihil, ut caecitas; aliquando est aliquid, ut tristitia et dolor. Et hanc incommoditatem, quae est aliquid, semper odio habemus. Cum itaque audimus nomen mali, non malum, quod nihil est, timemus, sed malum, quod aliquid est, quod absentiam boni sequitur. Nam injustitiam et caecitatem, quae malum et nihil sunt, sequuntur multa incommoda, quae malum et aliquid sunt: et haec sunt, quae horremus auditio nomine mali. Cum autem dicimus, quia injustitia facit rapinam, aut caecitas facit hominem cadere in foveam, nequaquam intelligendum est quod injustitia aut caecitas faciant aliquid; sed quod si justitia esset in voluntate, et visus in oculo, nec rapina fieret, nec casus in foveam. De casu diab. 26 c. 358 c.* Не будучи въ собственномъ смыслѣ онтологическимъ бытіемъ, существующее въ мірѣ зло, такимъ образомъ, не испровергаетъ понятія о космосѣ, какъ извѣстной объективации божественной реальности, потому что зло относится не собственно къ мировому бытію, которое, какъ бытіе, все благо и Божіе, а представляется лишь ненормальнымъ направлениемъ воли извѣстныхъ тварей, и относится къ ихъ субъективной жизни, а не объективной (божественной) мировой реальности. *In quantum voluntas et conversio, sive motus voluntatis est aliquid, bonum est et Dei est; in quantum vero justitia caret, sine qua esse non debet, non simpliciter malum, sed aliquid malum est: et quod malum est, non Dei, sed volentis, sive moventis voluntatem est. Quare, quod aliquid est, a Deo fit et Dei est; quod vero nihil est, id est malum, ab injusto fit et ejus est. ib 20 c. 352 c.*

1) Cfr. *Universitatis ordo et pulchritudo... Rectus ordo. Cur Deus homo* 1, 15 c. 380, 381 cc. *Ordo congruus universitatis rerum. De conc. virg.* 6 c. 440 c.

2) *Non solum bonus Creator, sed et potentissimus Dominus et sapientissimus rector omnium. Monol.* 79 c. 224 c. *Ne quid inordinatum sit in regno ejus. De conc. virg.* 6 c. 440 c. Идея, что міръ есть отображеніе божественнаго бытія не только какъ вообще реальное бытіе, но именно бытіе разумно-организованное, вносить новые штрихи въ раскрываемое Ансельмомъ ученіе о метафизическомъ ничтожествѣ мирового зла. Если зло (неправда), не будучи собственно-реальнымъ бытіемъ, тѣмъ не менѣе существуетъ въ мірѣ, какъ нравственно-психологическое явленіе, то эта

нося въ Себѣ ипостасный Разумъ—Слово, отражающее всю полноту Его жизни (мысли) этимъ самымъ Словомъ произвелъ (изглагоалалъ) и тварный міръ, который, поэтому, хотя и является временнымъ и измѣнчивымъ бытіемъ, однако въ мысли Божіей существуетъ отъ вѣка и носить на себѣ отраженіе неизмѣннаго Разума Божія ¹⁾. Отсюда, какъ законы мірового бытія, въ особенности законы нравственнаго міропорядка, выступаютъ съ характеромъ объективной истинности ²⁾, такъ и основные планы міровой жизни являются столь же непреложными, какъ неизмѣнно само Существо Божіе ³⁾.

относительная реальность зла является совершенно ничтожной въ общей жизни міра, какъ „царства Божія“, поскольку это зло существуетъ не само по себѣ, а по попушенію Бога (Cfr. De casu diab. 28 c. 360 c: permittente Deo angelus malus per rapinam usus est potestate a Deo sponte data), который по Своему всемогуществу и премудрости самое зло направляетъ къ добрымъ цѣлямъ (cfr. ib. 25 c. 358 c: Deus majore potentia de malo bonum facere potuit, ut nec malum inordinatum in regno omnipotentis sapientiae permaneret.).

¹⁾ Summus ille Spiritus aeternae sui memor est et intelligit se ad similitudinem. mentis rationalis... At si aeternae se intelligit, aeternae se dicit. Si aeternae se dicit, aeternae est Verbum ejus apud ipsum. Monol. 32 c. 286 c. Uno eodemque Verbo dicit se ipsum et quaecumque fecit. ib. 33 c. 188 c. Cum ipse summus Spiritus dicit seipsum dicit omnia quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur, seu alio modo varientur, semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem rationem creata. Ib. 34 c. 189 c.

²⁾ Quod dicitur, quia quod vult (Deus), justum est, et quod non vult, justum non est, non ita intelligendum est, ut si Deus velit quodlibet inconueniens, justum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas. C. D. h. 1, 12 c. 378 c. Этой идеѣ объ объективномъ основаніи нравственныхъ нормъ въ неизмѣнномъ существѣ Божіемъ повидному противорѣчить тотъ фактъ, что воля Божія иногда выражается въ такихъ актахъ, которые очевидно расходятся съ общеобязательными нормами нравственной жизни, напр., требованіе Божіе убить навѣстное лице. Но это расхожденіе лишь видимое, обусловливаемое непостижимостью для насъ той „правды“ Божіей, которая лежитъ въ основѣ этихъ мнимо-несправедливыхъ требованій Божіихъ. Si Deus vult, ut aliquis homo occidatur, justum est, ut occidatur... De illis (talibus actionibus) tantum est verum dicere: Si Deus hoc vult, justum est: quae Deum velle non est inconueniens. ib.

³⁾ Dei sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipse veritas est) immu-

Изъ отмѣченнаго ученія о мірѣ, какъ своеобразной объективации божественной сущности у Ансельма выводится и

tabilem, sicut est, esse vult, ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum. C. D. h. 2, 18 c. 422 c. Necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incoepit. ib. 5 c. 403 c. Мы говоримъ:— „основные“ планы, имѣя въ виду замѣчаніе самого Ансельма, что лишь „многое“, а не все Богъ изволяетъ и совершаетъ непреложно. Omnia quae vult, et non nisi quae vult, facit (Deus)... quamvis multa velit immutabiliter et faciat. ib. 2, 18 c. 421 c. Cfr. B. Funke. Grundlagen und Voraussetzungen d. Satisfactionstheorie d. hl. Anselm von Canterbury. Münster i. W. 1903. 148 s.

Отмѣченной умѣренно-панлогической онтологіи Ансельма соответствуетъ его богословская гносеологія, проникнутая умѣренно-рационалистическимъ характеромъ. Исходя изъ идеи, что, съ одной стороны, міровое бытіе въ цѣломъ представляетъ собою реализацію неизмѣнной Божественной мысли о немъ, а съ другой стороны, что человѣческій разумъ есть подобіе божественнаго разума (cfr. Medit. 19, 5 c. 806 c: fecit Deus Creator hominem ad imaginem et similitudinem suam, quia fecit eum rationalem), Ансельмъ держится того убѣжденія, что уже путемъ чистаго умозрѣнія (cfr. De conc. virg. 13 c. 447 c: si diligenter puro rationis intuitu sapientem Dei speculamur justitiam...) человѣкъ способенъ проникать въ законы и планы божественнаго міроуправительства. Эта вѣра Ансельма въ силу богословствующаго человѣческаго разума была настолько глубока, что онъ иногда ставилъ задачей своихъ богословскихъ трактатовъ выяснить необходимость основныхъ моментовъ домостроительства нашего спасенія (какъ оно исторически совершилось черезъ Иисуса Христа) чисто-умозрительнымъ путемъ, такъ, какъ будто бы намъ ничего не было извѣстно о Христѣ изъ сверхъестественнаго Откровенія. 1-я книга трактата *Cur Deus homo*, напр., по замыслу Ансельма *remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo*. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate... et necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. C. D. h. Praef. 361—2 cc. Cfr. ib. 1, 20 c. 393 c.). Но этотъ богословскій рационализмъ Ансельма не имѣетъ безусловнаго характера. Такъ какъ, хотя воля Божія открывающаяся въ судьбахъ мірозданія, — неизмѣнна въ своихъ вѣчныхъ предначертаніяхъ, никогда не бываетъ неразумной, однако не всѣ ея акты въ міровой исторіи характеризуются безусловной неизмѣняемостью (cfr. Medit. 11, 779 c: Opera mutas, sed non mutas consilium), и ихъ разумность не всегда выступаетъ для человѣка съ логической ясностью (cfr. C. D. h. 1, 8 c. 369 c: Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus, cur ita velit: voluntas namque Dei nunquam est irrationalis), то и богословское умозрѣніе не всегда является надежнымъ методомъ къ уразумѣнію божественнаго міропорядка, а должно опираться на внѣшній авторитетъ, въ особенности на авторитетъ Св. Писанія. (Cfr. C. D. h.

понятіе о цѣли мірового бытія. Такою цѣлью является не міръ самъ по себѣ, а честь Божія: міръ созданъ Богомъ возвѣщать Его величіе, поскольку достоинство произведенія служить показателемъ премудрости Художника и относится къ Его славѣ ¹⁾. Такое теоцентрическое пониманіе Ансельмомъ цѣлей міробытія имѣеть въ высшей степени важное значеніе въ его богословско-сотеціологической системѣ, опредѣляя собою многія ея особенности ²⁾. Тварь осуществляетъ отмѣченную цѣль мірозданія или уже самымъ фактомъ своего премудро-организованнаго существованія или надлежащимъ разумно-осознаннымъ своимъ отношеніемъ къ Богу ³⁾. Первымъ путемъ честь Божія осуществляется въ мірѣ неразумныхъ тварей, которыя, слѣдуя волѣ Творца, выполняютъ свое природное назначеніе, напр., земля, производя различныя растенія ⁴⁾, а вторымъ путемъ богоустановленная

1, 18 c. 387 — 8 c: si quid dixero, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipitur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo relevel. Certus enim sum, si quid dico, quod sacrae Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est: nec illud tenere volo, si cognovero.) Отсюда задачей богословскихъ умозрѣній Ансельма собственно является рациональное оправданіе богооткровенной истины, посильное приближеніе ея къ запросамъ человеческого разума. Cfr. C. D. h. 1, 10 c. 375 c: volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in Deo a nobis accipitur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.

¹⁾ Omnis creatura te laudet, te Creatorem suum et gubernatorem esse reclamet. Medit. 19, 3 c. 805 c. Secundum dignitatem operis laudatur et praedicatur sapientia artificis. De concordia praescientiae Dei cum lib. arbitrio. 3 qu. 7 c. 530 c.

²⁾ Cfr. F. K. Hasse. Anselm v. Canterbury. 2 Th. Lpz. 1852, 574 s: Die Schöpfung ist nicht bloss um ihrer selbst, sondern auch um Gottes willen da: diess ist der Fundamentalsatz Anselm's.

³⁾ Unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem, sive naturaliter, sive rationaliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare. C. D. h. 1, 15 c. 380 c.

⁴⁾ Sola Dei voluntas fecit in principio rerum naturas, dans quibusdam competentes singulis voluntates; ut naturae et voluntates secundum ordinem sibi traditum, suum opus in rerum cursu persolverent... Natura levia sursum, gravia deorsum trahit: terram, aliquando prius voluntate colente et seminante, aliquanto nullo voluntatis opere praecedente, herbas et arbores innumeras producere et eas fructificare facit. De conc. virg. II c. 445—6 cc.

цѣль міробытія осуществляется разумно-свободными существами, которыя обладают способностью, съ одной стороны, сознать премудрость и красоту созданнаго Богомъ міра и въ своихъ переживаніяхъ быть какъ бы истолкователями хвалы Богу отъ лица неразумныхъ тварей, а съ другой стороны, разумѣть волю Творца, свободно повиноваться ей, приводя свою волю въ согласіе съ ея премудрыми требованіями и нормами, и, соблюдая, такимъ образомъ, свой „чинъ“, разумно участвовать въ общемъ строѣ космическаго царства Божія ¹⁾.

Въ тѣсной связи съ честью Божіей, какъ объективной цѣлью мірозданія, стоитъ блаженство самыхъ тварей. Всякая тварь, будучи удивительнымъ произведеніемъ премудраго Художника, находитъ источникъ радости въ самомъ фактѣ своего цѣлесообразнаго существованія, но благо бытія особенно ярко переживается опять таки разумными тварями, которыя созданы Богомъ, чтобы по преимуществу „наслаждаться Имъ“ и „радоваться о Немъ“ ²⁾. Внутренняя связь между соблюденіемъ тварію своей богоустановленной нормы или „правды“ жизни и переживаемымъ ею блаженствомъ—очевидна, ибо самое блаженство есть не что иное, какъ совершеннѣйшее удовлетвореніе субъекта потребностямъ (нормамъ) своей именно природы, и въ этомъ смыслѣ оно является въ принципѣ одинаковымъ у всѣхъ тварей, несмотря на степенное различіе этого блаженства, соотвѣтственно природному достоинству тѣхъ или другихъ существъ.

1) *Laudat te etiam illa creatura, cui donum intelligentiae non dedisti, quando rationalis creatura eam a te creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit; et hoc est ab illa te laudari, a rationali creatura scilicet intelligi te eam bonam pulchreque ordinasse. Medit. 19, 4 c. 806 c. Maxime honorat Deum rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quaecum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. C. D. h. 1, 15 c. 380 c.*

2) *Omnis creatura de tam gloriosa et tam admirabili sui consummatione ipsi creatori et sibi invicem, quaeque suo modo aeterne congaudendo jucundaretur. ib. 1, 18 c. 386 c. Agnoscitur Deus fecisse rationalem naturam ad gaudendum se. ib. 2, 4 c. 402 c. Intentio Dei fuit, ut justam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se. De concord. 3 q. 13 c. 538 c.*

большей или меньшей тонкости (духовности) ихъ организаціи ¹⁾.

Итакъ, установленный Богомъ смыслъ бытія каждой твари и вмѣстѣ съ тѣмъ источникъ ея блаженства состоитъ въ прославленіи ея Бога посредствомъ подчиненія себя Его волѣ, какъ она выразилась въ данныхъ Богомъ каждому виду тварей законахъ (нормахъ) ихъ жизнедѣятельности. Этотъ богоустановленный принципъ жизни тварей называется у Ансельма ихъ „правдой“ (*justitia*), которую Творецъ вложилъ въ нихъ ради Своей чести въ самомъ актѣ ихъ созданія ²⁾. Такъ какъ этотъ принципъ имѣетъ нормативное значеніе въ жизнедѣятельности тварей, то Ансельмъ называетъ его *rectitudo* (иногда *originalis rectitudo*) и приравниваетъ понятіе объ *iustitia*—правда—нравственная норма (въ области волевой жизни) къ понятію *veritas*—правда—истина (въ области интеллектуально - логическихъ отношеній) ³⁾. Наконецъ, такъ какъ этотъ принципъ истинной (надлежащей) жизнедѣятельности установленъ для каждой твари Богомъ, то Ансельмъ называетъ его „закономъ Божиимъ“ ⁴⁾.

Но „правда“, предустановленная Богомъ для каждой твари, имѣетъ значеніе не только идеальной нормы, съ которой должна сообразоваться та или другая тварь въ своей жизнедѣятельности, но и—опредѣленной силы, которая бываетъ реально присуща твари, и даетъ ей направленіе, соотвѣт-

¹⁾ In beatitudine, secundum omnium sensum, est sufficientia competentia commodorum sine omni indigentia: sive angelica intelligatur beatitudo, sive illa, quam habebat Adam in paradiso. Quamvis enim major sit beatitudo angelorum, quam illa, quae erat hominis in paradiso, non tamen ideo negari potest Adam beatitudinem habuisse... Ubi vero est indigentia, ibi est miseria. De conc. 3 q. 13 c. 538 c.

²⁾ Beatitudinem dedit Deus homini (ut de angelis taceam) ad commodum ejus, justitiam vero ad honorem suum. ib. 539 c. Justitia vel beatitudo, in qua factus est Adam. De conc. virg. 17 c. 450 c. Падшіе ангелы не восхотѣли stare in justitia, in qua facti sunt. De casu diab. 6 c. 334 c.

³⁾ Voluntas, primum data rationali naturae, et simul in ipsa datione ab illo datore conversa, imo non conversa, sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine, quam dicimus veritatem, in qua facta est... Originalis (ut ita dicam) rectitudo, in qua facta est. De casu diab. 9 c. 337 c. Cfr. De veritate 12 c. 480—1 cc.

⁴⁾ Justitiam legem Dei dicit (Apostolus), quia a Deo est. De conc. virg. 4 c. 437 c.

ствующее ея богоустановленному назначенію. Если въ неодушевленныхъ тваряхъ эта сила является неразрывно-связанной съ ихъ организаціей, какъ опредѣленный физическій законъ (принципъ) ихъ существованія ¹⁾, то у свободно-разумныхъ тварей эта сила представляется „нѣкимъ благомъ“, отличнымъ отъ самой ихъ сущности, извѣстнаго рода придаткомъ къ ней ²⁾. Эта „правда“, „воспринимаемая“ разумной тварью отъ Бога и „отдѣлимая“ отъ ея сущности, въ богословской системѣ Ансельма вообще имѣетъ смыслъ, разнозначущій, какъ мы увидимъ еще ниже, съ понятіемъ: благодать ³⁾. Необходимость дарованія разумной твари такой „правды“—благодати, какъ силы, направляющей ее къ богоустановленной правдѣ—нормѣ, Ансельмъ усматриваетъ въ томъ, что воля разумной твари есть собственно формальная сила, по природѣ обладающая лишь общимъ стремленіемъ къ благу (благополучію), но не умѣющая опредѣлить, въ чемъ именно заключается истинное благо ея (въ смыслѣ богоустановленной для нея правды — нормы), поскольку прежде чѣмъ возжелать и стремиться къ этой правдѣ—нормѣ, воля должна уже знать и ощутить эту правду ⁴⁾. Правда—благодать подается твари только Богомъ, а не отъ какой-либо твари, ибо какъ тварь вообще не можетъ спасти другую тварь, такъ она не можетъ и сообщить ей того, что служить ко спасенію ⁵⁾.

¹⁾ Ср. прим. 4-е на 388 с.

²⁾ Certum est justitiam esse aliquid. Imo aliquid bonum. De casu diab. 15 c. 347 c. Justitia aliquid esse, quod additum voluntati, temperat illam, ne plus velit, quam velle oportet et expedit... Justitia tam utiliter et tam sapienter addita voluntati. Ib.

³⁾ Cfr. suscepta justitia. ib. Accepta justitia. ib. 349 c. Justitia non est naturalis, sed fuit separabilis in principio et angelis in coelo, et hominibus in paradiso et est adhuc in hac vita. De concord. 1 q. 6 c. 516 c. Cfr. I. N. *Espenberger*. Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und d. Früh-scholastik. Mains. 1905. 61 s.

⁴⁾ Voluntas ad volendum commodum inseparabilis est; illa vero, quae est ad volendum rectitudinem, separabilis fuit. De concord. 3 q. 12 c. 537 c. Velle rectitudinem aliquis nequit, nisi habendo: habere vero illam nullatenus valet, nisi per gratiam. ib. 3 q. 4 c. 524 c. Nullo modo potest (rationalis natura) habere justitiam a se, cum non habet justitiam. De casu diab. 17 c. 349 c.

⁵⁾ Neque creatura valet rectitudinem habere ab alia creatura. Sicut

Кромѣ отмѣченнаго сейчасъ ученія о правдѣ, какъ объективно-данной нормѣ, и какъ реально-активномъ началѣ (благодатной силѣ) истинной жизнедѣятельности тварей, терминъ „правда“ (*justitia, rectitudo, veritas*) имѣеть у Ансельма и субъективно-психологическое значеніе, въ смыслѣ фактическаго осуществленія этой нормы той или другой тварію, составляющаго ея нравственную заслугу. Мы уже отмѣчали, что послушаніе твари волѣ Творца осуществляется или чисто-натуралистическимъ путемъ или свободно-сознательнымъ образомъ. Хотя понятіе о „правдѣ“, какъ надлежащей жизнедѣятельности твари, или ея послушаніи волѣ Божіей, повидимому имѣеть отношеніе и къ неразумнымъ тварямъ, поскольку и камень, падая по закону тяготѣнія внизъ; должнымъ образомъ осуществляетъ установленную для него Богомъ норму жизни ¹⁾, однако въ собственномъ смыслѣ правда, какъ согласное съ волей Божіей жизненаправленіе твари, подлежащее опредѣленной нравственной квалификаціи, можетъ быть только у разумно-свободныхъ существъ, и притомъ лишь у достигшихъ сознательнаго возраста, когда они становятся способными разумѣть данный имъ отъ Бога законъ жизнедѣятельности, и свободно осуществлять его ради него самого, какъ именно законъ данный Творцомъ, а не изъ какихъ-либо стороннихъ побужденій, не ради какой-либо внѣшней награды ²⁾. Такимъ образомъ, правда, въ смыслѣ надлежащаго жизненаправленія разумной твари, опредѣляется Ансельмомъ, какъ *rectitudo voluntatis propter se servata* ³⁾. Какъ таковая, она можетъ имѣть различныя сте-

namque creatura nequit creaturam salvare, ita non potest illi dare per quod debeat salvari. De concord. 3 q. 3 c. 524 c.

1) *An dicemus lapidem justum, cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem justum, qui quod debet facit?.. Cur magis homo, quam lapis justus est, si uterque juste facit? De veritate 12 c. 480 c.*

2) *Nullatenus est justitia, quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus. ib. 481 c. Non salvatur homo, postquam ad intelligibilem pervenit aetatem, sine sua justitia. De concord. 1 q. 6 c. 515 c. Justus, cum vult, quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, in quantum justus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus, aut extranea mercede conductus, vult quod debet (si servare dicendus est rectitudinem) non eam servat propter ipsam, sed propter aliud. De verit. 12 c. 482 c.*

3) *Ib.*

пени, смотря, конечно, по тому, въ какой полнотѣ и чистотѣ проявляется извѣстной тварію свободно-разумное послушаніе ея Богу, и соотвѣтственно этому „количеству“ доброй энергіи она получаетъ различную награду отъ Бога ¹⁾.

II. Опредѣляя частнѣе положеніе человѣка въ общей системѣ мірозданія, Ансельмъ устанавливаетъ тѣсную связь человѣчества съ ангельскимъ міромъ, каковая связь выступаетъ, прежде всего, въ домостроительномъ предназначеніи человѣка вступить въ число именно ангеловъ. Богъ, сотворивъ ангеловъ, какъ обитателей Своего разумнаго и блаженнаго царства, изначала предопредѣлилъ усовершенствовать его, восполнивъ число его насельниковъ созданіемъ людей, которые, будучи по природѣ болѣе слабыми существами, чѣмъ ангелы, тѣмъ не менѣе, побѣдивъ искусителя-дьявола въ раю, должны были возвыситься въ ангельское достоинство и сдѣлаться во всемъ подобными ангеламъ ²⁾. Будучи предназначенъ къ равноангельской жизни, человѣкъ имѣетъ существенное сходство съ ангелами и по самой своей природѣ, каковое сходство опредѣляетъ и однородность принциповъ или богоустановленныхъ нормъ ихъ жизнедѣятельности. Хотя человѣкъ является „слабѣе“ ангеловъ по природѣ, однако суще-

¹⁾ Est quidem justitia quaelibet, magna vel parva, rectitudo voluntatis propter se servata. De concord. l. q. 6 c. 516 c. Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege, ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompesetur. C. D. h. 1, 12 c. 377 c.

²⁾ Deus ab initio proposuerat rationem (rationalem?) illam et beatam civitatem perficere: videtur quia illa civitas non erat completa in numero angelorum ante malorum ruinam: sed expectabat Deus ut eam de hominibus compleret. C. D. h. 1, 18 c. 386 c. Hominis natura infirmior erat. ib. 383 c. Illam dignitatem habiturus est (homo) si non peccasset: aequalis angelis bonis per omnia futurus erat. ib. 1, 5 c. 365 c. По вопросу о томъ, въ какомъ отношеніи вступленіе людей въ небесное царство Божіе стоитъ къ числу раннѣйшихъ его обитателей-ангеловъ, Ансельмъ склоняется къ той мысли, что это вступленіе, будучи восполненіемъ ущерба, понесеннаго небожителями вслѣдствіе паденія демоновъ (Constat Deum proposuisse, ut de hominibus angelos, qui ceciderunt, restauraret. ib. 1, 19 c. 389 c.) вмѣстѣ съ тѣмъ будетъ осуществленіемъ всей полноты представленнаго Богомъ числа блаженныхъ небожителей, каковой полноты еще не было и до паденія демоновъ (Non completa in illo primo numero angelorum superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. ib. 1, 18 c. 387 c.), такъ что plures homines electos futuros, quam sunt mali angeli. ib. 1, 18 c. 389 c.

ственное сродство человѣка съ ангелами заключается въ томъ, что онъ, какъ и ангелы, является „разумной природой“ ¹⁾. Какъ разумное существо, человѣкъ, подобно ангеламъ, предназначенъ познавать и любить Бога, причемъ познание Бога и любовь къ Нему неразрывно должны связываться со всецѣлымъ послушаніемъ разумной твари Богу, составляющимъ долгъ какъ ангела, такъ и человѣка предъ Богомъ ²⁾. Любовь человѣка къ Богу и послушаніе Его волѣ должны не только преобладать надъ всѣми другими влеченіями человѣка, но и отличаться чистѣйшимъ характеромъ: человѣкъ долженъ любить Бога, безконечно прославлять Его и повиноваться Ему ради Него самого, какъ высшаго Блага, въ самой любви къ Богу, источнику всякаго блага, находя свое блаженство, а не изъ рабскаго страха наказаній за непослушаніе Богу ³⁾. Любя Бога, и въ этой любви познавая Его (поскольку любовь къ Богу и познание Его—соотносительныя явленія), разумное существо переживаетъ превосходящее всякую земную радость наслажденіе мистическаго общенія съ Богомъ или „внитія“ въ божественную радость; это наслажденіе, котораго *не видѣлъ гласъ, не слышало ухо, и не приходило на сердце человѣку* (Ис. 64, 4. 1 Кор. 2, 9), во всей полнотѣ будетъ удѣломъ избранниковъ

¹⁾ Rationalis natura non est nisi Deus, et angelus et anima hominis, per quam homo dicitur rationalis. De conc. virg. 3 c. 436 c. Въ дальнѣйшемъ изложеніи, не удѣляя мѣста для спеціальной характеристики ангелологии Ансельма, мы будемъ пользоваться тѣми ея данными (изъ трактата De casu diaboli), которыя mutatis mutandis имѣютъ отношеніе вообще къ ученію Ансельма о „разумной природѣ“.

²⁾ Deus rationalem naturam ad intelligendum et amandum se creavit. De concord. 3 q. 13 c. 538 c. Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta esse debet voluntati Dei. Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo. C. D. h. 1, 11 c. 376 c.

³⁾ Ad hoc factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum; si enim propter aliud, non ipsum, sed aliud amat. ib. 2, 1 c. 401 c. Ad non peccandum inutile est odium poenae, ubi solus amor justitiae sufficit. De casu diab. 24 c. 356 c. Lauda (Deum) et ex toto corde lauda, et quem laudas dilige; quia ad hoc facta es (anima), ut laudes et diligas... Sed cum ex toto corde eum laudaveris et diligens laudaveris, nihil ab eo aliud, quam ipsum expetes, ut ipse sit finis desiderii tui, ipse praemium laboris, ipse solatium hujus umbrabilis vitae, ipse possessio illius beatae vitae. Medit. 1, 2 c. 711 c.

Божіихъ въ будущей жизни ¹⁾. Такое всецѣлое прилѣвленіе человѣка Божеству, составляющее жизненную цѣль всякаго разумнаго существа, и источникъ его блаженства, Ансельмъ называетъ „созерцаніемъ“ Божества ²⁾.

Такимъ образомъ, всецѣлое, основанное на любви къ Богу, послушаніе Его воли: вотъ та „правда“, или та жизненная норма, которая предуставлена Богомъ для человѣка въ космическомъ царствѣ Божіемъ.—„та единственная и всецѣлая честь, которую мы обязаны (воздавать) Богу, и которой требуетъ отъ насъ Богъ“ ³⁾. Въ этого рода „правдѣ“, въ заложенномъ въ человѣка Богомъ разумно-сознательномъ влеченіи его къ Творцу, какъ высшему благу, Ансельмъ полагаетъ и образъ Божій въ человѣкѣ ⁴⁾.

Предназначивъ человѣка къ блаженной жизни съ ангелами въ царствѣ небесномъ ⁵⁾, Богъ, однако, сотворилъ его

1) *Deus meus, et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, die animae meae, si hoc est gaudium, de quo nobis dicis per Filium tuum: Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum* (Io. 16, 24). *Inveni namque gaudium quoddam plenum et plusquam plenum... Non totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium... Gaudium illud certe quod gaudebunt electi tui, nec oculus vidit etc... Tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent... Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel (ut) proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena; crescat amor tuus et ibi sit plenus, ut hic gaudium meum sit in spe magnum et ibi sit in re plenum.* Proslog. 26 c. 242 c.

2) *Rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut illo fruendo beata esset.* C. D. h. 2, 1 c. 399 c. *Rationalis natura Dei contemplatione beata vel est, vel futura est.* ib. 1, 16 c. 381 c. *Ad te videndum factus sum.* Proslog. 1 c. 227 c.

3) *Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet voluntati Dei.. Haec est justitia sive rectitudo voluntatis, quae justos facit sive rectos corde, id est voluntate; hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et quem a nobis exigit Deus.* C. D. h. 1, 11 c. 376 c.

4) *Creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem.* Proslog. 1 c. 227 c. *Deus semper meminit sui, intelligit se, amat se.. Et tu ergo, si pro modulo tuo infatigabiliter memor fueris Dei, intellexeris Deum, amaveris Deum, eris ad imaginem ejus; quia hoc facere niteris, quod semper facit Deus. Ad memorandum, et intelligendum atque amandum summum bonum totum debet homo referre, quod vivit.* Medit. 1, 1 c. 710 c.

5) *Ad regnum Dei factus est homo.* De conc. virg. 23 c. 457 c. *Ad coelestem civitatem.* C. D. h. 2, 16 c. 419 c.

существомъ болѣе слабой природы, чѣмъ ангелы. Причина, по которой Богъ не восхотѣлъ сотворить человѣка сразу равноангельскимъ существомъ, заключалась въ изволеніи Божию сдѣлать человѣка орудіемъ побѣды добра въ космическомъ царствѣ Божию надъ зломъ, проявившимся въ паденіи демоновъ. „Честь“ Божія, объективированная первоначально въ созданіи Богомъ блаженнаго ангельскаго міра, какъ извѣстно, потерпѣла уронъ вслѣдствіе грѣхопаденія демоновъ, каковое паденіе внесло первое разстройство въ премудро-организованный Богомъ и предназначенный Имъ къ блаженству міръ. Чтобы возстановить Свою честь въ космосѣ, униженную падшимъ ангеломъ, Богъ создалъ человѣка, существо болѣе слабое, чѣмъ былъ демонъ до своего паденія, и поставилъ его въ раю, на землѣ, какъ Своего воина, который, побѣдивъ искушеніе діавола, посрамилъ бы своей доброй энергіей послѣдняго (поскольку тотъ палъ безъ всякаго искушенія), и тѣмъ самымъ прославилъ бы Бога, возстановивъ своимъ подвигомъ честь Творца въ мірѣ ¹⁾).

Въ противоположность ангеламъ, существамъ чисто-духовной природы, человѣкъ созданъ Богомъ двухчастнымъ существомъ, состоящимъ не только изъ души, по природѣ устремляющейся ввысь, къ Богу, но и тѣла, какъ бы по природѣ отвлекающаго человѣка долу, къ плотскимъ интересамъ ²⁾. Какъ разумное существо, человѣкъ обладаетъ двумя основными духовными силами разумомъ и свободной волей ³⁾. Разумность человѣческой природы есть ея способ-

¹⁾ Homo in paradiso sine peccato factus, quasi positus est pro Deo inter Deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum ad excusationem et honorem Dei, et ad confusionem diaboli; cum ille infirmior in terra non peccaret, eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in coelo, nullo suadente. C. D. h. 1, 22 c. 395 c.

²⁾ Constat homo ex duabus naturis: ex natura animae et ex natura carnis. Natura autem animae, quia anima spiritalis est, naturaliter tendit ad superiora; natura autem carnis, quia caro ex desiderio in carnales appetitus exit, quasi naturaliter ad infima tendit. Medit. 19, 6 c. 807 c.

³⁾ Что касается сердца (cor), какъ третьей, по традиціонному дѣленію, основной силѣ человѣческаго духа, то Ансельмъ обыкновенно сближаетъ его съ понятіемъ оvolъ (ср. прим. 3 на 395 с.). Вообще относительно ученія Ансельма о душевныхъ силахъ человѣка нужно замѣтить, что оно не только не отличается исчерпывающей полнотой, но и по существу

ность различать между добромъ и зломъ, между праведнымъ и неправеднымъ, при чемъ человѣку по природѣ присущъ и опредѣленный вкусъ къ добру, по чему онъ любитъ добро и избѣгаетъ зла; безъ этого природнаго влеченія къ добру самое различеніе человѣческимъ разумомъ между добромъ и зломъ было бы совершенно бесплоднымъ ¹⁾. Воля человѣка представляетъ собою формальную способность (орудіе) его самоопредѣленія къ тому или иному выбору или дѣйствию ²⁾. Какъ таковая чисто формальная сила, воля является неотъемлемымъ свойствомъ всякаго разумнаго существа, совершенно независимо отъ реального (качественнаго) направленія или содержанія его жизни на землѣ ³⁾. Въ частности воля всегда обладаетъ полной формальной свободой нравственнаго самоопредѣленія, т. е. выбора между добромъ и зломъ ⁴⁾. Реальнымъ принципомъ, опредѣляющимъ дѣствія нашей воли, вообще является нашъ личный интересъ, который по своему специфическому содержанию заключается или въ стремленіи къ жизненнымъ удобствамъ, или въ стремленіи соблюдать установленную Богомъ

проникнуто не научно-психологическимъ, а богословскимъ интересомъ и носить на себѣ почти исключительно богословскій характеръ. Cfr. *F. Baumker*. Die Lehre d. hl. Anselmus v. Canterbury und d. Honorius Augustodunensis vom Willen und von der Gnade. 1 Th. Münster i. W. 1911. 62 s.

¹⁾ Ideo (natura hominis) rationalis est, ut discernat inter justum et injustum, inter bonum et malum, inter majus bonum et minus bonum... Ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque majus bonum magis diligeret et eligeret. Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem illam discernendi. C. D. h. 2, 1 c. 400—1 cc.

²⁾ Voluntas est vis animae, qua ipsa anima vult aliquid; quae vis instrumentum volendi potest dici. De conc. virg. 4 c. 436 c. Voluntas instrumentum facit omnes voluntarios motus, ipsa vero se suis affectionibus movet: unde dici potest instrumentum seipsum movens. De concord. 3 q. 11 c. 537 c.

³⁾ Hoc instrumentum semper habet homo. ib. 535 s. Etiam si absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. De libero arbitr. 3 c. 494 c.

⁴⁾ Quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. ib. Potestatem servandi rectitudinem semper habet (homo), et cum rectitudinem habet et cum non habet; et ideo semper est liber. ib. 12 c. 504 c.

для человѣка „правду“¹⁾. Силой, которая должна руководить нашей волѣ при выборѣ между тѣмъ и другимъ интересомъ, является разумъ, освѣщающій человѣку истинный смыслъ и задачу его жизни²⁾. Въ первоначальномъ человѣкѣ отмѣченныя два влеченія человѣческой находились, подъ руководствомъ разума, въ полной гармоніи, такъ что влеченіе его къ личному (житейскому) благополучію подчинялось стремленію къ богоустановленной „правдѣ“³⁾. Обыкновенной же цѣлью свободно-разумной жизни прародителей въ раю являлось достиженіе ими идеальной нравственной свободы. Эту свободу Ансельмъ полагаетъ въ полномъ соотвѣтствіи жизнедѣятельности извѣстнаго разумнаго существа той нормѣ или „правдѣ“, которая предоставлена ему Творцомъ въ общемъ планѣ міроустройства, при чемъ это соотвѣтствіе является уже настолько устойчивымъ, что исключаетъ самую возможность отпаденія данной твари отъ богоустановленной нормы⁴⁾. Такой свободы прародители достигли

1) *Velle non potest invitus, quia velle non potest, nolens velle: nam omnia volens ipsum suum velle vult. ib. 5 c. 496 c. Instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones: quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem... Propter commoditatem vult aliquid: ut cum vult arare vel laborare, ut habeat unde tueatur vitam et salutem, quae commoda judicat esse. Propter rectitudinem vero: ut cum vult cum labore discere, ut sciat recte, id est juste, vivere. De concord. 3 q. 11 c. 535—6 cc.*

2) *Voluntatis est, ut ipsa quoque reprobet ac eligat quemadmodum rationis intellectus monstrat: ad hoc enim maxime datae sunt rationali creaturae voluntas et ratio. ib. 1 q. 6 c. 517 c.*

3) *Fecit Deus hominem beatum sine omni indigentia. Simul ergo accipit rationalis natura et beatitudinis voluntatem, et beatitudinem et voluntatem justitiae, id est, rectitudinem, quae est ipsa justitia... Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates sive affectiones, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est justitia, ad imperium et regimen, docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur; et altera uteretur ad obediendum sine omni incommoditate. ib. 3 q. 13 c. 538—9 cc.*

4) Хотя *omnis libertas est potestas* (ср. прим. 4 на 397 с.) и потому отличается формальнымъ характеромъ, однако есть и идеальная нравственная свобода, каковою свободой обладаютъ Богъ и ангелы. *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec ejus esset definitio, nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium: quod nefas est dicere. De lib. arb. 1 c. 489 c.* Что эта именно идеальная свобода и есть въ собственномъ смыслѣ свобода Ансельмъ поясняетъ указаніемъ, что такъ какъ *peccare semper dedecens*

бы въ тотъ моментъ, когда побѣдили бы искушение діавола, подобно тому, какъ ангелы окончательно утвердились въ своей „правдѣ“; устоявъ въ ней въ моментъ паденія демоновъ¹⁾.

Тѣлесная природа прародителей хотя была предназначена Творцомъ къ преобразенію въ духовную сущность, съ отсѣченіемъ плотскихъ функций (напр. дѣтороженія), когда наступило бы время для принятія людей въ „общество ангеловъ“²⁾, однако и въ своемъ неодухотворенномъ состояніи она не составляла препятствія для духовно-нравственнаго ихъ развитія, поскольку люди въ раю не чувствовали никакого разлада между духомъ и плотію, но плоть ихъ находилась въ полномъ подчиненіи ихъ разумной волѣ, въ противоположность животнымъ, у которыхъ отправления ихъ плотской природы имѣютъ совершенно самостоятельный (не контролируемый разумомъ) характеръ³⁾. Отсюда, хотя прародители въ раю, конечно, переживали влеченія и функ-

et nocium est, mo liberior est voluntas, quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere... Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati, minuit ejus libertatem, et, si dematur, auget. ib. 491 c.

¹⁾ Si (Adam et Eva) vicissent, ut non peccarent tentati, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. C. D. h. 1, 18 c. 387 c. Cfr. De casu diab. 25 c. 358 c: Si bonus angelus jam peccare non posset... haec impotentia illi esset ad praemium servatae justitiae... Quoniam merito perseverantiae adeo proventus est, ut jam non videat, quid plus velle queat.

²⁾ Homo pro hi mereretur ad consortium angelorum. De concord. 3 q. 13 c. 539 c. Non promittitur nobis per baptismum et fidem Christi beatitudo, quam habebat Adam ante peccatum, sed quam habiturus erat, quando completus esset numerus hominum, qui assumendi erant ad perficiendum civitatem supernam, quae et de angelis et de hominibus est complenda: ubi non generabunt homines, sicut facerent in paradiso. ib. 9 c. 532 c. Когда люди войдутъ въ полноту предоставленнаго Богомъ числа блаженныхъ небожителей, тогда не только человѣческія тѣла, но и весь вообще матеріальный міръ долженъ, по божественному плану, преобразиться въ болѣе совершенную (духовную) сущность. Credimus hanc mundi molem corpoream in melius renovandam: nec hoc futurum esse, donec impleatur numerus electorum hominum, et illa beata perficiatur civitas; nec post ejus perfectionem differendum. Unde colligi potest, Deum ab initio proposuisse, ut utrumque simul perficeret. C. D. h. 1, 18 c. 385 c.

³⁾ Sicut bestiarum est nihil velle cum ratione, ita hominum esset nihil velle sine ratione: quod semper debent, quia potestatem hanc accepit Adam et eam semper servare potuit. De conc. virg. 10 c. 444 c.

ціи плоти, однако эти движенія ея не поработщали ихъ духа и потому не были грѣховными ¹⁾. Въ частности функціи дѣторожденія у прародителей въ раю не имѣли страстнаго (грѣховнаго) характера, были всецѣло подчинены ихъ разумной волѣ, а не животной и неразумной похоти ²⁾. Будучи послушнымъ орудіемъ разумной воли прародителей, ихъ тѣлесная природа въ раю, наконецъ, не была подвержена ни немощамъ, ни старости, и была безсмертна, не въ смыслѣ безусловной невозможности умереть, а въ томъ смыслѣ, что люди въ раю могли не умирать, поскольку были предназначены Богомъ къ вѣчному блаженству, и смерть для нихъ являлась лишь угрозой наказанія за грѣхъ ³⁾.

Но изначальная крѣпость (неиспорченность) душевно-тѣлесныхъ силъ человѣка въ раю сама по себѣ не являлась еще вполне достаточнымъ условіемъ и залогомъ осуществленія имъ предоставленной ему Богомъ „правды“ и соединеннаго съ этимъ осуществленіемъ блаженства. Естественныя силы человѣка, какъ именно силы, представляли собою нѣчто формальное, а сообщить этимъ силамъ надлежащее направленіе, къ установленной Богомъ „правдѣ“ (нормѣ), самъ человѣкъ, какъ и всякое вообще тварное существо, не могъ. Поэтому, онъ получилъ отъ Бога „правду“, какъ объективный даръ, какъ „первую благодать“, въ тотъ

¹⁾ Cfr. ib. 4 c. 437 c: Nec ipsi appetitus, quos Apostolus carnem vocat, quae *concupiscit adversus spiritum* (Rom. 8)... *justi vel injusti sunt, per se considerati. Non enim hominem justum faciunt, vel injustum, sentientem: sed injustum tantum voluntate, eum non debet, consentientem... Non eos senfire, sed eis consentire peccatum est.*

²⁾ Cum fecit Deus Adam, fecit in eo naturam propagandi: quam subiecit ejus potestati, ut ea uteretur pro sua voluntate, quandiu ipse vellet subditus esse Deo: nam non illa uteretur bestiali et irrationali voluptate, sed humana et rationali voluntate. ib. 10 c. 444 c.

³⁾ Si Adam non peccasset... nulla senectute, nulla causa infirmaretur. ib. 16 c. 449 c. Si Adam non peccasset... ipsi homines in corporum, ut ita dicam, immortalem transmutarentur immortalitatem. Habebant enim in paradiso quamdam immortalitatem. id est, potestatem non moriendi: sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori. C. D. h. 1, 18 c. 386 c. Talis factus est (homo), ut necessitate non moreretur... Sapientiae et justitiae Dei re-pugnat, ut cogeret hominem mori, quem justum fecit ad aeternam beatitudinem. ib. 2, 2 c. 401 c.

самый моментъ, когда получилъ отъ Бога и разумную душу; получивъ эту благодать прежде какой либо своей заслуги, первозданный человѣкъ обязанъ былъ лишь соблюдать ее своей свободной волею и путемъ такого свободного укрѣпленія въ ней заслужить отъ Бога, какъ награду, увеличенія благодати, каковой благодатной наградой для него должно было явиться возведеніе его въ равноангельское достоинство ¹⁾).

Заканчивая обзоръ ученія Ансельма объ идеальномъ назначеніи человѣка, принципахъ его жизнедѣятельности, и его изначальной природѣ, мы уже въ этомъ отдѣлѣ сотеріологической системы Ансельма можемъ отмѣтить своеобразное взаимоотношеніе между нравственно-психологическимъ и формально-юридическимъ теченіями его богословской мысли.

¹⁾ Nec in Adam fuisse justitiam, priusquam fieret homo rationalis. De conc. virg. 3 c. 435 c. Nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi voluntatis, nisi per gratiam. Hanc autem rectitudinem per liberum arbitrium servari posse... Nulli dat Deus pro aliquo praecedenti merito, quoniam quis prior Deo dedit et retribuetur ei (Rom. 11, 35)? Si autem voluntas, per liberum servando arbitrium quod accepit, meretur aut augmentum acceptae justitiae, aut praemium aliquid: haec omnia fructus sunt primae gratiae, et gratia pro gratia. De concord. 3 q. 3 c. 524 c. Въ виду общаго заявленія Ансельма, что nullus homo a se habet veritatem, quam docet, aut justam voluntatem, sed a Deo (C. D. h. 1, 9 c. 372 c.), мы имѣемъ основаніе полагать, что „первая благодать“, данная прародителямъ въ раю, состояла какъ въ озареніи Богомъ ихъ ума истинною, такъ и въ направленія Богомъ ихъ воли къ добру. Изъ сдѣланнаго нами анализа ученія Ансельма объ *justitia originalis* прародителей нетрудно видѣть, что ученіе Ансельма въ данномъ пунктѣ страдаетъ нѣкоторою формальной неотчетливостью. Съ одной стороны, Ансельмъ строго различаетъ воспринятую человѣкомъ отъ Бога „правду“, какъ *aliquid bonum* и *primam gratiam*, отъ естественной психофизической организаціи человѣка, называя эту правду „придаткомъ“ къ человѣческой природѣ. Поэтому благодать, полученную первозданнымъ человѣкомъ въ раю, можно назвать въ собственномъ смыслѣ сверхъестественною благодатью. Но съ другой стороны, по своему реальному содержанію, первобытная праведность прародителей, по Ансельму, есть не что иное, какъ лишь нормальное направленіе естественныхъ ихъ силъ, *rectitudo voluntatis*, а не какое либо сверхъестественное богоуподобленіе ихъ, обусловленное изліяніемъ на нихъ специфической освящающей благодати. Cfr. *J. Schuane*. Op. cit. 396, s: dem hl. Anselm noch nicht gelungen ist den Begriff der ursprünglichen Gerechtigkeit als einer übernatürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott scharf und genau zu fassen.

Если высказанныя Ансельмомъ столь опредѣленно идеи о безграничной любви къ Богу, какъ основномъ началѣ (или „правдѣ“) истинной жизни всякой разумной твари,—о переживаніяхъ этой любви, какъ самодовлѣющемъ блаженствѣ разумнаго существа, естественнымъ образомъ располагають ожидать, что богословская мысль Ансельма пойдетъ по пути къ раскрытію цѣлостной нравственно-психологической системы сотеріологіи, то наряду съ отмѣченными идеями мы встрѣчаемъ у Ансельма и такія утвержденія, которыя видимо ограничивають чисто моральное содержаніе этихъ идей, вносять въ нихъ нѣкоторый формально-юридическій отбѣнокъ. Такъ, съ одной стороны, хотя „правда“ и блаженство, по смыслу раскрытаго нами ученія Ансельма о богоустановленной нормѣ жизни человѣка, представляются по существу покрывающими другъ друга психологическими явленіями (поскольку блаженство и заключается въ соблюдаемой человѣкомъ „правдѣ“, или въ переживаніи имъ всецѣлой сыновней любви къ Богу), но иногда Ансельмъ противопоставляетъ блаженство правдѣ, какъ награду—заслугѣ, воздаяніе—подвигу, т. е. характеризуетъ блаженство и правду, какъ два, не только логически, но и реально различные момента сотеріологическаго процесса. ¹⁾ Съ другой стороны, хотя, соотвѣтственно ученію Ансельма объ истинномъ блаженствѣ человѣка, какъ возрастаніи его въ любви и познаніи Бога, это блаженство представляется по существу безконечнымъ приближеніемъ человѣка къ абсолютной Истинѣ и Любви, безконечнымъ приобщеніемъ его къ божественной радости, ²⁾ однако это же блаженство иногда характеризуется у Ансельма, какъ нѣчто конечное, достигнувъ чего, разумная тварь уже не знаетъ, „чего бы она могла еще пожелать“, каковое замѣчаніе Ансельма болѣе гармонируетъ съ понятіемъ о блаженствѣ, какъ какой то опредѣленной (внѣшней) наградѣ. ³⁾ Отмѣченныя черты сотеріологіи Ан-

¹⁾ Блаженство, котораго достигли добрые ангелы, устоявшіе въ добрѣ въ моментъ паденія демоновъ, Ансельмъ называетъ *praemium justitiae*. *praemium servatae justitiae*. *De casu diab.* 24 с. 357 с.; 25 с. 358 с. Cfr. *Medit.* 1, 2 с. 711 с: *Laus Dei et hic justitiam et ibi beatitudinem tribuit (homini)*.

²⁾ См. прим. 1 на 395 с.

³⁾ *Merito perseverantiae (bonus angelus) adeo provecctus est, ut jam*

сельма сами по себѣ, конечно, еще не настолько характерны, чтобы на основаніи ихъ говорить о какомъ либо общемъ формально-юридическомъ строѣ богословской мысли Ансельма, однако онѣ показываютъ, что уже въ разсмотрѣнныхъ нами т. с. основоположительныхъ пунктахъ его сотеріологии, наряду съ нравственно-психологической концепціей вопроса о сущности истинной жизни человѣка, пробиваются и формально-юридическіе элементы (*meritum, praemium*), которые въ дальнѣйшихъ отдѣлахъ сотеріологии Ансельма, какъ мы увидимъ, выступаютъ не только съ большей опредѣленностію, но и съ преобладающимъ значеніемъ.

III. Прародители не устояли въ своей изначальной „правдѣ“, но, подвергнувшись, по попущенію Божію, искушенію отъ діавола, пали ¹⁾, и знесли въ жизнь человѣчества грѣхъ со всѣми его послѣдствіями. Если принципъ истинной жизни для всякой твари заключается въ соблюденіи ею установленной для нея Богомъ „правды“ или жизненной нормы, то грѣхъ по своему существу есть не что иное, какъ отступленіе твари отъ этой нормы ²⁾. Какъ носительницей „правды“, въ смыслѣ жизнедѣятельности, подлежащей нравствен-

non videat quid plus velle queat. De casu diab. 25 c. 358 c. Въ чемъ будетъ состоять блаженство праведниковъ, составляющее награду за ихъ „правду“ на землѣ, Ансельмъ подробно изображаетъ въ 24—25 гл. *Prologion'a*. Исходя изъ общей мысли, что будущее наслажденіе праведниковъ въ Богѣ, вышемъ благъ, настолько превосходить блага здѣшней жизни, насколько Творецъ выше своего созданія (*si bona est vita creata, quam bona est vita creatrix. 24 c. 239 c.*), Ансельмъ характеризуетъ будущее блаженство, какъ полноту и духовныхъ и внѣшнихъ благъ, о сладе которыхъ человѣкъ можетъ судить по аналогіи съ благами нынѣшней жизни. *Quid amas caro mea, quid desideras, anima mea? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis. Si delectat pulchritudo, fulgebunt iusti sicut sol (Matth. 13, 43). Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit, erunt similes angelis Dei, quia seminatur corpus animale, et surget corpus spiritale (1 Cor. 15, 44), potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita, ibi sana est aeternitas, et aeterna sanitas... Si sapientia, ipsa Dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amicitia, diligent Deum plus quam seipsos, et invicem tanquam seipsos, et Deus illos, plusquam illi seipsos etc. 25 c. 240 c.*

¹⁾ *Si prohibere vellet (Deus) diabolum, non posset tentare hominem. C. D. h. 1, 19 c. 391 c.*

²⁾ *Omne peccatum est injustitia. De conc. virg. 3 c. 435 c. Sola injustitia per se est peccatum. De concord. 3 q. 8 c. 531 c.*

ному одобренію, является лишь свободно-разумная воля твари, такъ и субъектомъ грѣха, или „неправды“ только она же ¹⁾. Отсюда, по Ансельму, вытекаетъ, что никакой актъ самъ по себѣ не является грѣховнымъ, но таковымъ онъ бываетъ въ зависимости отъ того, насколько въ этомъ актѣ свободная воля человѣка нарушила данную ей Богомъ нравственную норму. Какъ на примѣръ такихъ актовъ, которые подлежатъ различной нравственной квалификаціи, въ зависимости отъ такого или иного отношенія совершившей ихъ воли къ „правдѣ“ Божіей, Ансельмъ указываетъ на убійство Финеесомъ идолопоклонниковъ, и на половой актъ, не порицаемый въ законномъ супружествѣ ²⁾. Свободно-сознательное нарушение воли Божіей или богоустановленной жизненной правды, составляло сущность и грѣхопаденія прародителей ³⁾. Преступленіе ихъ состояло даже не въ самомъ содержаніи ихъ желанія быть *якоже бози*, поскольку богоуподобленіе и составляло идеальную цѣль ихъ жизненнаго развитія, но въ томъ, что они возжелали богоподобія, „прежде, чѣмъ этого восхотѣлъ Богъ“, т. е. самовольно возжелали достигъ высшей степени блаженства, не довольствуясь установленной для нихъ Богомъ нормой жизни ⁴⁾.

1) *Peccatum et injustitia non esse, nisi in rationali voluntate. De conc. virg. 6 c. 440 c.*

2) *Nullam actionem per se injustam dici, sed propter injustam voluntatem; in illis planum est, quae non injuste possunt fieri aliquando: ut est, hominem occidere, sicut fecit Phinees (Num. 25); et utriusque sexus commistio, ut in conjugio. De conc. virg. 4 c. 437 c.*

3) *Homo nulla vi coactus, sola suasionе sponte se vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei. C. D. h. 1, 22 c. 395 c.*

4) *Voluit (malus angelus) aliquid, quod non habebat, nec tunc velle debebat, sicut Eva similis voluit esse diis prius quam Deus hoc vellet. De casu diab. 4 c. 332 c.* Грѣхопаденіе прародителей, какъ видно изъ приведенной цитаты, ставится Ансельмомъ въ полную аналогію съ паденіемъ демона, желаніе котораго—быть подобнымъ Богу—само по себѣ тоже не было грѣхомъ: *nam si velle Deo similem esse malum esset, Filius Dei non vellet similis esse Patri. ib. 19 c. 351 c.* Преступленіе падшаго ангела, какъ и прародителей, заключалось въ томъ, что онъ возжелалъ этого „увелпченія своего блаженства“ „безпорядочно“, т. е. самовольно выходя за границы той „правды“, которая была указана ему Богомъ для даннаго момента въ его жизненномъ развитіи. *Peccavit volendo aliquid commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat... Plus aliquid quam acceperat, inordi-*

Какъ соблюденіе тварію данной ей Богомъ „правды“ обусловливаетъ, съ одной стороны, прославленіе ею Бога, а съ другой стороны, ея собственное блаженство, такъ нарушеніе тварію богоустановленной для нея жизненной нормы, представляетъ собою, прежде всего, поношеніе чести Божіей, и затѣмъ ведетъ за собою утрату тварію своего блаженства. Съ таковымъ именно характеромъ выступаетъ и грѣхопаденіе прародителей.

Первый человѣкъ, предназначаенный Богомъ, чтобы прославить Его послушаніемъ Его правдѣ, и посрамить діавола, самъ нанесъ оскорбленіе чести Божіей, малодушно измѣнивъ Богу, хотя легко могъ бы побѣдить искушеніе діавола ¹⁾. Это оскорбленіе чести Божіей, разумѣется, не относится къ имманентной чести Божіей, ибо честь Божія сама по себѣ—вседовольна и неизмѣнима ²⁾, но—къ чести Божіей, объективированной въ мірѣ, въ частности, въ самой человѣческой природѣ, поскольку человѣкъ своимъ грѣхомъ унизилъ и осквернилъ свою природу,—это драгоцѣнное созданіе Божіе,—нанесъ ущербъ ея изначальному достоинству,

nate volendo, voluntatem suam extra justitiam extendit. ib. 4 c. 333 c. Это „безпорядочное“ желаніе падшимъ ангеломъ увеличенія своего блаженства было посягательствомъ противъ власти Божіей, даже если мы допустимъ, что демонъ не желалъ быть равнымъ Богу въ смыслѣ полного равенства, ибо самый фактъ, что демонъ самовольно возжелалъ увеличить свое блаженство, недовольный той нормой жизни, какую далъ ему Богъ, являлся бунтомъ противъ Бога, поскольку падшій ангелъ тѣмъ самымъ не только вышелъ изъ повиновенія Богу, но и поставилъ свою волю выше воли Божіей, между тѣмъ какъ только Богъ можетъ самовластно располагать своими желаніями, не считаясь ни съ чьей высшей волей. *Etiamsi noluit omnino par esse Deo, sed aliquid minus Deo, contra voluntatem Dei, hoc ipso voluit inordinate similis esse Dei, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem... Etiam major voluit esse, volendo quod Deus illum velle volebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit. ib.*

¹⁾ Hunc honorem debitum (=subjectionem omnis voluntatis) qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat, et hoc est peccare. C. D. h. 1, 11 c. 376 c. Per peccatum (homo) Deum offenderat. ib. 2, 20 c. 430 c. Cum hoc (=vincere diabolum) homo facile posset efficere. ib. 1, 22 c. 395 c.

²⁾ Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptilis et nullo modo mutabilis. ib. 1, 15 c. 380 c.

силѣ и красотѣ; въ этомъ извращеніи человѣческой природы, разрушившемъ изначальный планъ Божій о возведеніи ея въ равноангельское состояніе, и заключается вина падшаго человѣка предъ Творцомъ, которую Ансельмъ иногда опредѣляетъ, какъ похищеніе человѣкомъ достоянія Божія, или его соучастіе съ дьяволомъ въ этомъ похищеніи ¹⁾.

Другимъ моментомъ въ понятіи о первородномъ грѣхѣ является утрата падшими прародителями своего изначального блаженства ²⁾. Имѣя въ виду ученіе Ансельма объ органической связи между „правдой“ человѣка, состоящей во всецѣлой любви его къ Богу, и блаженствомъ его, какъ сладостнымъ переживаніемъ этой самой любви къ Богу, который „самъ является предѣломъ желаній человѣка, наградой его подвига, утѣщеніемъ въ жизни сей“ и т. д. ³⁾, можно было бы ожидать, что утрата падшими прародителями блаженства будетъ разсматриваться у Ансельма, какъ естественное нравственно-психологическое слѣдствіе утраты ими самой своей „правды“, т. е. прежней сыновней любви къ Богу,—другими словами, она будетъ разсматриваться, какъ обусловленная самымъ отпаденіемъ человѣка отъ любви Божіей ко грѣху ихъ нравственно-психологическая неспособность къ прежнему „наслажденію“ въ Богѣ. Однако на самомъ дѣлѣ ходъ мысли Ансельма въ данномъ пунктѣ развивается въ иномъ направленіи, обнаруживаетъ очевидный уклонъ къ формально-юридической концепціи этого вопроса. Утрата падшими прародителями своего блаженства характе-

¹⁾ Такъ какъ черезъ грѣхъ человѣческая природа *a prima conditionis humanae dignitate ac fortitudine atque pulchritudine, minorata et corrupta est, illi (homini) ad culpam imputatur. Per hoc namque minoravit, quantum in ipsa fuit, honorem et laudem Dei... Quanto natura humana pretiosum opus Dei, unde ipse glorificandus erat, in se minoravit atque foedavit, tanto sua culpa Deum exhonoravit. De concord. 3 q. 7 c. 530 c. Homo peccando rapit quod Dei est... C. D. h. 1, 14 c. 379 c. Nonne abstulit Deo (homo) quidquid de natura humana proposuerat?... Permittendo se vinci a diabolo, Deo abstulit... Per hoc quod victus est (homo), rapuit diabolus quod Dei est, et Deus perdidit. ib. 23 c. 395 c.*

²⁾ *Sicut sunt (потомки падшаго Адама) sine omni justitia, ita sunt absque omni beatitudine. De conc. virg. 27 c. 461 c. Sive indigens (homo), sive injustus sit, beatus non erit. C. D. h. 1, 24 c. 398 c.*

³⁾ Ср. прим. 3 на 394 с.

ризуется у Ансельма, какъ наложенное въ нихъ строгимъ правосудіемъ Божиимъ наказаніе за ихъ вину предъ Богомъ, и обусловливается недостойнствомъ прародителей пользоваться своимъ прежнимъ блаженствомъ. Если, рассуждаетъ Ансельмъ, человѣкъ въ началѣ своей жизни не могъ самъ по себѣ достигнуть „правды“, т. е. дать надлежащее направленіе своимъ силамъ къ богоустановленной нормѣ (истинѣ и добру), и связанному съ этой правдой блаженству, по самымъ условіямъ своей тварной природы, прежде чѣмъ самъ Богъ Своей благодатью не сообщилъ ему этой правды, то послѣ добровольнаго грѣхопаденія человѣкъ уже въ силу своей вины не долженъ имѣть этой благодати ¹⁾. Какъ то возрастаніе человѣка въ правдѣ и блаженствѣ, которое происходитъ черезъ изліяніе на него Богомъ благодати, Ансельмъ называетъ „наградой за соблюденіе правды“, такъ то, что согрѣшившая тварь оказывается не въ состояніи возратить себѣ прежнюю правду и блаженство, Ансельмъ называетъ наказаніемъ Божиимъ за грѣхъ ²⁾. Въ этомъ смыслѣ Ансельмъ прямо заявляетъ, что Богъ дѣлаетъ грѣшника чуждымъ правды (и слѣдов. блаженства), поскольку не подаетъ ему правды—благодати, хотя и могъ бы ³⁾. Причина, препят-

¹⁾ Tunc condicione naturae non poterat habere (justitiam); nunc vero merito quoque culpaе non debet habere. De casu diab. 17 c. 349 c. Хотя эти слова Ансельма имѣютъ въ виду падшаго ангела, однако они всецѣло могутъ относиться и къ падшему человѣку въ виду существенной однородности принциповъ ихъ свободно-разумной жизни.

²⁾ Sicut illi (malo angelo) non posse recuperare quod deseruit (justitiam resp. beatitudinem), est poena peccati, ita huic (bono angelo) non posse deserere quod tenuit, est praemium justitiae. De casu diab. 24 c. 357 c.

³⁾ Deus malum angelum facit injustum, non reddendo ei justitiam, cum possit. ib. 18 c. 350 c. Правда, идеи о нравственно-психологической неспособности падшей твари достичь прежняго блаженства и объ объективно-юридической невозможности для Бога даровать ей таковое блаженство въ богословскомъ сознаніи Ансельма тѣсно переплетаются между собою (Cfr. De casu diab. 13 c. 346 c: non debet malus angelus esse beatus, si non habet justam voluntatem; imo non potest perfecte nec laudabiliter esse beatus, qui vult quod nec potest, nec debet esse), однако при частнѣйшемъ раскрытіи слѣдствій прародительскаго грѣха въ человѣчествѣ у Ансельма, какъ увидимъ ниже, объективно-юридическая точка зрѣнія получаетъ преобладающее развитіе, по крайней мѣрѣ въ его догматическихъ трактатахъ. Что касается „Размышленій“ Ансельма, то въ нихъ болѣе ярко выступаетъ мысль, что причиной коснѣнія Адама и его

ствующая Богу возвратить грѣшнику утраченную имъ „правду“ (и блаженство), заключается въ высочайшемъ правосудіи Божиёмъ, которое не можетъ сдѣлать этого безъ извѣстной сатисфакціи со стороны грѣшника ¹⁾. Такъ, въ наказаніе за свою вину прародители, (а съ ними и ихъ потомство, оказались безсильными возвратить себѣ прежнюю „правду“, каковое безсиліе сопровождается лишеніемъ и жизненнаго блаженства ²⁾. Имѣя въ виду, что отнятіе Богомъ у падшаго человѣка данной ему „правды“—благодати и обусловленная этимъ отнятіемъ невозможность для него осуществить свое жизненное назначеніе были лишь правомѣрнымъ слѣдствіемъ свободнаго грѣха или непослушанія человѣка Богу, Ансельмъ со всею рѣшительностью утверждаетъ, что въ таковой гибельной безпомощности виновенъ исключительно самъ человѣкъ,—что безсиліе падшаго человѣка „воздавать Богу должное“, т. е. жить согласно предначертанной отъ вѣка Богомъ „правдѣ“ само по себѣ является „виною“ человѣка, такъ что, погружаясь, съ отнятіемъ божественной правды—благодати, въ бездну грѣховъ, человѣкъ „заслуженно“ погибаетъ, пока Богъ, по Своему милосердію, снова не возставитъ его Своей благодатью ³⁾. Мало того.

потомковъ въ грѣхахъ была не карающая правда Божія, препятствовавшая изліянію милосердной благодати Божіей на грѣшниковъ, но ихъ собственная неспособность (нежеланіе) внимать ей. *Fuit (Deus) multum misericors et pius erga primum parentem nostrum Adam, quando illud peccatum de fructu vetito commisit, quod non statim eum, sicut proseruerat, aeterna perditione damnavit, sed emendationem ejus patienter expectavit, et ut ad gratiam ejus quem offenderat redire posset, misericorditer adjuvit... Misit (ad peccatores) patriarchas, misit prophetas; sed nec sic illi voluerunt relinquere vias suas tortas et perversas... Castigabat tamen eos aliquando, ut misericors pater, non ut irritatus malis operibus illorum se de contumeliis, quas ei faciebant, vindicaret; sed ut correcti ad illius misericordiam redirent, qui nullo modo vult illorum, quos bonitate sua creavit, perditionem. Medit. 6. 737 c.*

¹⁾ Nulla tenus debet aut potest accipere homo a Deo, quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum, quod illi abstulit... Putasne summam justitiam hanc justitiam posse violare? C. D. h. 1, 23 c. 396 c.

²⁾ Recuperandi (justitiam) impotentia, quam comitatur beatitudinis quoque nuditas. De conc. virg. 27 c. 461 c.

³⁾ Homo sua culpa dejecit se in hanc impotentiam... ipsa impotentia culpa est, quia non debet eam habere, imo debet eam non habere... Sponte namque fecit, unde perdidit illam potestatem (justitiam tenere) et devenit

Лишенная изначальной правды—благодати, природа чело-
вѣка, съ естественно присущими ей плотскими влеченіями,
сама по себѣ является грѣховной въ очахъ Божіихъ, по-
скольку таковой *purus naturalis homo* есть уже искаженіе той
идеи челоуѣка, какая была осуществлена Богомъ въ созда-
ніи первыхъ людей, и въ этомъ смыслѣ—оскорбленіе чести
Божіей. Отсюда, плотскія влеченія челоуѣка, не сдерживае-
мыя въ естественномъ челоуѣкѣ изначальной „правдой“,
сами по себѣ грѣховны, даже если челоуѣкъ переживаетъ
ихъ лишь въ силу природной необходимости, не прилѣпля-
ясь къ нимъ своей свободной волей¹⁾.

Отнятіе Богомъ у прародителей изначала данной имъ
„правды“—благодати опредѣлило и всѣ тѣ измѣненія, какія
произошли въ психофизической природѣ челоуѣка послѣ
грѣхопаденія, по сравненію съ ея райскимъ состояніемъ.
Такъ какъ полученная челоуѣкомъ въ раю „правда“, хотя
составляла необходимое условіе для осуществленія челоуѣ-
комъ своего природнаго назначенія, но тѣмъ не менѣе была
лишь „придаткомъ“ къ его природѣ, то ясно, что отнятіе
этой правды не произвело такого измѣненія или порчи въ
самой природѣ челоуѣка, какое, напр., ядъ производитъ въ
его тѣлѣ²⁾. Въ частности воля, эта центральная душевная

in hanc impotentiam. C. D. h. 1, 24 c. 397 c. Postquam sponte cadit (homo),
nullo modo potest resurgere, nisi gratia relevetur; sed merito suo de pec-
cato in peccatum usque in abyssum peccatorum sine fundo, hoc est, pro-
fundam sine aestimatione, demergitur, nisi misericordia retineatur. De con-
cord. 3 q. 8 c. 531 c.

¹⁾ Ipsos motus sive appetitus, quibus propter peccatum Adae, sicut
bruta animalia, subjacemus... satis ostendit sacra auctoritas imputari ad
peccatum. Quippe cum de solo motu irae, sine opere vel voce, dicit Domi-
nus: *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio* (Matth. 5, 22): aperte mon-
strat culpam non esse levem, quam tam gravis, scilicet mortis, sequitur
damnatio. Ac si dicat: Qui facit, quod homo non debet facere, nec faceret,
si non peccasset, auferri debet ex hominibus. Et cum Paulus de illis, qui
carnem, id est concupiscentias sentiunt nolentes, ait: *Nihil damnationis est
his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant* (Rom. 8, 1),
hoc est, non voluntate consentiunt: sine dubio significat eos, qui non sunt
in Christo, sequi damnationem, quoties sentiunt carnem, etiam si non se-
cundum illam ambulant. De concord. 3 q. 7 c. 530 c.

²⁾ Non est injustitia talis res, qua inficitur et corrumpatur anima, velut
corpus veneno. De conc. virg. 5 c. 438 c.

сила, сама по себѣ остается, и утративъ „правду“, такую же доброй сущностью, какъ и до грѣха, обладая полною свободой къ нравственному самоопредѣленію, выбору между добромъ и зломъ ¹⁾). Но не будучи субстанціально повреждена грѣхомъ, душа падшаго человѣка, вслѣдствіе отнятія у ней богодарованной „правды“, въ своей жизнедѣятельности пришла въ крайнее разстройство. Съ утратой ея воля человѣка оказалась рабыней своихъ естественно-природныхъ влеченій, которыя не могли руководить ее къ достиженію богоустановленной правды или истинной нормы человѣческаго бытія, а направлялись лишь къ естественно-житейскимъ удобствамъ, такъ что хотя „воля къ блаженству“ у падшаго человѣка оставалась, но достигнуть этого блаженства онъ не могъ; равно какъ, обладая формальной способностью „соблюдать правду ради нея самой“, человѣкъ самъ по себѣ не могъ найти ея, чтобы соблюдать ее, и вмѣсто наслажденія истинными благами, приличествующими разумному существу, по необходимости прилѣпился къ благамъ животнымъ, по необходимости становился работъ неправды ²⁾). Отсюда, Ансельмъ волю человѣка, лишившагося руководившей его изначальной „правды“, сравниваетъ съ дикимъ звѣремъ, сорвавшимся съ цѣпи, и съ кораблемъ, плавающимъ безъ кормчаго: какъ отсутствіе цѣпи на звѣрѣ или отсутствіе кормчаго на кораблѣ, хотя не является дефектомъ въ

¹⁾ *Voluntatem cum deserit acceptam justitiam (si eadem essentia est, quae prius erat) bonum esse aliquod, quantum ad hoc, quod est. De casu diab. 19 c. 351 c. Ср. прим. 4 на 397 c.*

²⁾ *Voluntas beatitudinis maneret: ut per indigentiam bonorum, quae perdidisset, gravi miseria juste puniretur. Quoniam deseruit justitiam, perdidit beatitudinem; et voluntas, quam bonam et ad bonum suum accepit (homo), fervens desiderio commodorum quae non velle nequit, quia vera commoda, rationali naturae convenientia, quae perdidit, habere non valet, ad falsa et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se convertit... Ancilla facta est (voluntas) suae affectionis, quae ad commodum est: quia, remota justitia, nihil potest velle nisi quod illa vult. De concord. 3 q. 13 c. 539 c. Voluntas instrumentum, cum sponte facta sit injusta, post desertam justitiam manet, quantum in ipsa est, necessitate injusta et ancilla injustitiae: quia per se redire nequit ad justitiam, sine qua nunquam libera est. ib. Nunquam est ejus potestatis rectitudinem capere, cum non habet, sed semper est ejus potestatis servare, cum habet. De lib. arbitr. 11 c. 503 c.*

самой природѣ звѣря или въ устройствѣ корабля, однако въ ихъ жизнедѣятельности сказывается въ высшей степени важными плачевными послѣдствіями, такъ и воля человѣка, лишившись руководившей ею „правды“, предоставленная лишь себѣ самой, проявляется въ беспорядочной дѣятельности и приводитъ человѣка къ разнообразнымъ бѣдствіямъ ¹⁾.

Тѣло человѣка, находившееся въ раю, подѣ воздействием „правды“ Божіей, въ полномъ подчиненіи его духу, послѣ грѣхопаденія стало подавлять разумную сторону человѣческой природы въ ея стремленіи къ истинѣ и добру, подчинять ее плотскимъ влеченіямъ, такъ что, вмѣсто устремленія ввысь, уподобленія ангеламъ, человѣкъ сталъ уподобляться животнымъ ²⁾. Съ утратой данной Богомъ „правды“ человѣкъ лишился и тѣхъ внѣшнихъ благъ, какими сопровождалась его жизнь въ раю, т. е. прежде всего безсмертія

¹⁾ Quemadmodum cum indomita fera ruptis vinculis discurrendo saevit: et cum navis, si gubernator dimisso gubernaculo dimittat eam, ventis et montibus maris vagatur et invehitur in quaelibet pericula; dicimus, quia hoc facit absentia catenae vel gubernaculi: non quod absentia eorum aliquid sit, aut quidquam faciat, sed quoniam si adessent, facerent ne saevit fera, aut periret navis: ita cum malus homo saevit et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur, clamamus quia haec operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid; sed quoniam voluntas (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia diversis appetitibus impulsata, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat. De conc. virg. 5 c. 439 c. Въ другомъ мѣстѣ Ансельмъ сравниваетъ естественную (необлагодатствованную) природу человѣка съ невоздѣланной землей: какъ таковая земля сама по себѣ производитъ лишь бесполезныя и даже вредныя для человѣка растенія (herbas et arbores, sine quibus humana natura alitur aut etiam quibus perimitur), такъ и душа естественнаго человѣка сама по себѣ производитъ cogitationes et voluntates nihil utiles salutis, aut etiam nocias. De concord. 3 q. 6 c. 527 c.

²⁾ Corpus, quia tale post peccatum fuit, qualia sunt brutorum animalium, corruptioni et carnalibus appetitibus subjacentia; anima vero, quia ex corruptione corporis et eisdem appetitibus, atque ex indigentia bonorum, quae perdidit, carnalibus affectibus infecta est. De conc. virg. 2 c. 434 c. Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (ib. 17 c. 450 c.), тогда какъ до грѣхопаденія rationalitas (animae) non impediretur veritatem cognoscere, sicut saepe nostra impeditur, gravante corruptibili corpore. De casu diab. 23 c. 355 c. Naturam humanam propter peccatum incurrisse corruptionem et appetitus ad similitudinem brutorum animalium. De concord. 3 q. 13 c. 538 c.

по тѣлу. Исходя изъ мысли, что безсмертіе и смертность не являются признаками, характеризующими самую природу человѣка (поскольку и подвергаясь въ нынѣшнемъ вѣкѣ смерти, мы являемся истинными людьми, и утвердившись, послѣ всеобщаго воскресенія, въ безсмертіи, останемся такими же), Ансельмъ находитъ, что какъ безсмертіе въ раю было внѣшнимъ даромъ Божиимъ, такъ и смерть являлась внѣшнимъ наказаніемъ, наложеннымъ на людей за грѣхъ прародителей ¹⁾. Такимъ же заслуженнымъ наказаніемъ являются и тѣсно связанныя со смертностью (тлѣнностью) человѣческой природы разнообразныя психо-физическія страданія человѣка, которыя впрочемъ благодать Божія часто обращаетъ въ средства возбужденія его къ исканію утраченнаго черезъ грѣхъ нетлѣнія ²⁾.

Въ виду отмѣченныхъ громадныхъ слѣдствій, какими сказалось въ жизни человѣка отнятіе у него за грѣхъ Богомъ данной правды, Ансельмъ (даже въ видимомъ противорѣчій съ цитованнымъ уже нами его изреченіемъ, что грѣхъ не былъ подобенъ яду, заразившему человѣческую природу) утверждаетъ, что черезъ побѣду діавола надъ Адамомъ вся человѣческая природа извратилась и „какъ бы заквасилась грѣхомъ“ ³⁾.

Грѣхъ прародителей не былъ только ихъ личнымъ грѣхомъ, но былъ и грѣхомъ первороднымъ, наслѣдственной порчей человѣческой природы; потомки Адама, хотя лично не участвовали въ его преступленіи, тѣмъ не менѣе несутъ одинаковое съ нимъ наказаніе, поскольку рождаются уже

¹⁾ Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si nunquam peccasset homo, et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset; non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptilitate resurgent, non minus erunt veri homines: nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas nequaquam posset esse homo, qui esset immortalis; non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptilitas sive incorruptilitas: quoniam neutra facit aut destruit hominem; sed altera valet ad ejus miseriam, altera ad beatitudinem. C. D. h. 2, 11 c. 410 c.

²⁾ Hominum natura propter peccatum primi parentis innumerabilium incommodorum facta est passibilis: ex qua passibilitate multis modis gratia nobis operatur incorruptilitatem. De casu diab. 21 c. 354 c.

³⁾ Per victum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato. C. D. h. 1, 23 c. 396 c.

чадами гнѣва Божія, также лишенными той, утраченной через непослушаніе Богу Адама „правды“ (благодати) Божіей, безъ которой человѣкъ самъ по себѣ не можетъ идти по пути нормальнаго жизненнаго развитія и достигнуть конечной своей цѣли—царства небеснаго ¹⁾. Какъ формальное основаніе, по которому Богъ вмѣняетъ въ грѣхъ потомкамъ Адама ихъ природную неспособность (съ отнятіемъ „правды“ Божіей) осуществить предначертанную имъ Богомъ жизнен-

¹⁾ Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo... nisi ipsam factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt irae. De conc. virg. 27 c. 461 c. Magnam esse distantiam inter peccatum Adae et peccatum eorum, quia ille peccavit propria voluntate; illi naturali peccant necessitate, quam propria et personalis meruit illius voluntas. Sed cum nemo dubitet, quia par poena non sequatur impatria peccata, in hoc tamen similis est et personalis et originalis peccati damnatio, quia nullus admittitur ad regnum Dei, ad quod factus est homo. ib. 23 c. 457 c. По вопросу о томъ, имѣетъ ли какое либо значеніе для усиленія или ослабленія наслѣдственнаго первороднаго грѣха въ томъ или другомъ человѣкѣ большая или меньшая грѣховность его ближайшихъ предковъ, Ансельмъ высказывается въ томъ смыслѣ, что первородный грѣхъ въ сущности является одинаковымъ для всѣхъ дѣтей (peccatum originale in omnibus infantibus conceptis naturaliter aequale esse. De conc. virg. 24 c. 459 c. Parentum vero proximorum peccata ad originale peccatum non aestimo pertinere ib. 457 c.), ибо уже черезъ грѣхъ Адама всѣ люди равно утратили ту „правду“, безъ которой невозможно вступленіе въ царство небесное, такъ что большая или меньшая грѣховность ближайшихъ предковъ нисколько въ сущности не можетъ ни увеличать ни ослабить того лишенія, какое люди потерпѣли уже въ своемъ первомъ родоначальникѣ (Quod proximorum parentum injustitia possit hanc augere justitiae nuditatem, qua non valet in infantes ab Adae peccator major descendere, non videtur possibile. ib.). Не имѣя, такимъ образомъ, вліянія на конечную сотериологическую судьбу человѣка, уже предѣшвенную грѣхомъ Адама, личная грѣховность или праведность ближайшихъ предковъ человѣка, можетъ, однако, имѣть относительное сотериологическое значеніе, поскольку потомки праведниковъ награждаются Богомъ за заслуги отцовъ различными душевными и тѣлесными благами (merita bona parentum filiis multa et magna beneficia corporis et animae impendi. ib. 459 c.), а потомки нечестивыхъ предковъ терпятъ въ этой жизни даже до третьяго и четвертаго рода и далѣе различныя казни отъ Бога, и оказываются лишенными тѣхъ душевныхъ благъ, какими могли бы пользоваться, если бы ихъ предки были благочестивыми (usque in tertiam et quartam generationem, et forsitan ultra, diversis tribulationibus in hac vita flagellari, et ea perdere bona etiam in anima, quae forsitan per illos consequerentur, si justii essent. ib.).

ную норму, Ансельмъ выдвигаетъ то соображеніе, что отсутствіе въ комъ-либо надлежащей правды, т. е. той правды, которую онъ обязанъ имѣть, согласно творческому плану Божію, само по себѣ есть грѣхъ (=оскорбленіе чести Божіей, объективированной въ изначальной природѣ человѣка), и бесиліе потомковъ Адама имѣть эту правду не извиняетъ ихъ, поскольку ущербъ, наносимый чести Божіей этимъ привзошедшимъ въ ихъ природу дефектомъ, остается неустрашеннымъ ¹⁾. Что касается антропологическаго основанія, по которому грѣхъ прародителей и его послѣдствія перешли на все человѣчество, то Ансельмъ указываетъ, какъ на такое, на тотъ фактъ, что въ моментъ грѣхопаденія Адама все человѣчество реально заключалось въ Адамѣ, какъ въ сѣмени заключается все, имѣющее впослѣдствіи вырости изъ него дерево, такъ что понятіе о личности (личной волѣ) Адама и понятіе о человѣческой природѣ вообще выступаютъ соотносительными понятіями, и участіе въ актѣ грѣхопаденія какъ личности Адама, такъ и человѣческой природы вообще является нераздѣльнымъ ²⁾. Будучи въ раю реаль-

¹⁾ *Originale peccatum est absolute peccatum... Si Deus non damnat nisi propter injustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum: ergo non est aliud originale peccatum, quam injustitia. ib. 3 c. 436 c. Nec impotentia excusat naturam in ipsis infantibus, quia in illis non solvit, quod debet, quoniam ipsa sibi facit eam, deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota erat: et semper debitrice est habere potestatem, quam ad servandam semper justitiam accipit. ib. 2 c. 435 c.* Воспринявъ при самомъ своемъ происхожденіи изъ рукъ Творца „правду“, разумная тварь, по Ансельму, и по утратѣ этой правды грѣхомъ, сохраняетъ въ себѣ „какъ бы вѣки прекрасные слѣды“ ея, которые являются для твари живымъ напоминаніемъ, что она изначала была украшена этой „правдой“, и теперь остается въ долгу у Бога, будучи обязана возстановить въ себѣ утраченное черезъ грѣхъ достоинство своей природы. *Debitricem fecit (rationalem naturam) accepta justitia, et quasi quaedam pulchra vestigia sui reliquit derelicta eadem justitia. Eo enim ipso, quo debitrice justitiae permanet, monstratur honestate justitiae fuisse decorata. Sed et hoc satis justum est, ut quod semel accepit justitiam, eam semper debeat, nisi violenter amiserit. De casu diab. 15 c. 347 c. Remansit in natura humana debitum justitiae integrae sine omni injustitia, quam accepit. De conc. virg. 2 c. 434 c.*

²⁾ *Infantes fuisse in Adam, cum peccavit, in illo causaliter sive materialiter, velut in semine fuerunt. ib. 23 c. 454 c. Est peccatum a natura, et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona, potest dici personale; quod autem a natura, naturale, quod dicitur originale: et sicut personale*

ными носителями всего человѣчества, прародители, какъ до грѣхопаденія могли бы, по данной имъ благодати безстрастного зачатія дѣтей, производить потомство, обладающее такой же праведностью, какою обладалъ самъ Адамъ, такъ послѣ грѣхопаденія они, утративъ эту благодать, стали въ страстномъ (животномъ) зачатіи рождать дѣтей, носящихъ въ себѣ тотъ же грѣхъ, какимъ запятнали себя прародители, равно какъ и всѣ сопутствующія ему наказанія ¹⁾. Какъ до грѣхопаденія прародителей проводникомъ присущей имъ „правды“ въ потомство являлась бы безстрастность ихъ дѣторожденія, или разумная воля, торжествующая надъ плотскими влеченіями, такъ послѣ грѣхопаденія проводникомъ наслѣдственной грѣховности въ раждающихся потомкахъ Адама является „злая воля“ и „порочная похоть“, каковой сопровождается актъ зачатія, но человѣческое сѣмя, какъ матеріальный субстатъ, само по себѣ не бываетъ ни носителемъ „правды“, ни носителемъ грѣха ²⁾. Если сущность первороднаго грѣха состоитъ, съ одной стороны, въ виновности потомковъ Адама предъ Богомъ за грѣхъ прародителей, и въ обязанности принести за него соотвѣтствующую сатисфакцію Богу, а съ другой стороны, въ отсутствіи у

transit ad naturam, ita naturale ad personam hoc modo. Quod Adam comedit, hoc natura exigebat; quia ut hoc exigeret, sic creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, hoc est propria fecit: quod tamen egit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat, quod dicebatur Adam: natura, quod homo: fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit. ib. 456 c.

¹⁾ Dedit (homini) Deus hanc gratiam, ut sicut... fecit eum et rationalem et justum, ita simul cum rationalem haberent animam, justı essent, quos generaret operante natura et voluntate, si non peccaret.. Quoniam vero Adam subditus noluit esse Dei voluntati ipsa natura propagandi quamvis remaneret, non fuit subdita ejus voluntati, sicut esset, si non peccasset: et gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit: atque omnes, qui operante natura, quam acceperat, propagantur, ejus astricti debito nascuntur... comitante poena peccati. *ib. 10 c. 444 c.*

²⁾ Etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate expuit, aut de sanguine suo aliquid emittit: non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. *ib. 7 c. 441 c.* Si Adam et Eva generassent sine praecedenti peccato, non tamen esset in semine justitia. *ib. 3 c. 435 c.*

нихъ изначала богодарованной „правды“, и въ вытекающемъ отсюда безсиліи ихъ осуществить предначертанную Богомъ норму человѣческой жизни, то потомки Адама хотя уже съ момента своего рожденія являются причастными и той и другой сторонѣ первороднаго грѣха ¹⁾, однако второй изъ отмѣченныхъ моментовъ этого грѣха реально проявляется въ человѣкѣ не сразу, поскольку лишь съ приходомъ чело-вѣка въ сознательно-разумный возрастъ можетъ обнаружиться его духовное безсиліе, и вытекающее отсюда извращенное грѣховное направленіе его жизни ²⁾. Такъ какъ это нравственное безсиліе дитяти съ естественною необходимостью обнаружится, когда оно „станетъ человѣкомъ“, т. е. будетъ имѣть разумную душу, то въ этомъ смыслѣ говорится, что грѣхъ присущъ и новорожденному младенцу ³⁾.

Уклонившись, какъ мы уже отмѣтили, отъ нравственно-психологической постановки вопроса о грѣхопадении прародителей и его послѣдствіяхъ, и рассматривая грѣхъ не какъ болѣзнь человѣка, а главнымъ образомъ, какъ преступленіе его противъ объективированной въ мірѣ чести Божіей, а антропологическія слѣдствія прародительскаго грѣха характеризуя по преимуществу, какъ выраженіе объективно-наложеннаго Богомъ наказанія за вину человѣка, Ансельмъ на страницахъ своихъ сочиненій даетъ рядъ и богословско-философскихъ соображеній въ оправданіе такого именно карательнаго отношенія Бога ко грѣху. Будучи оскорбленіемъ божественной чести, объективированной въ мірѣ, грѣхъ не можетъ оставаться безнаказаннымъ со стороны Бога, поскольку безнаказанность грѣха, нарушающаго богоустановленныя нормы („правду“) космической жизни, являлась бы ниспроверженіемъ божественнаго міропорядка, принципиальнымъ оправданіемъ зла, безразличіемъ грѣха и не-грѣха,

1) *Necesse naturam in infantibus nasci cum debito satisfaciendi pro primo peccato... et cum debito habendi originalem justitiam. ib. 2 c. 434—5 cc. Ср. прим. 1 на 404 с.*

2) *In infantibus non statim ab ipsa conceptione sit peccatum... quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem. ib. 7 c. 441 c.*

3) *Dicitur peccatum inesse, quoniam in semine trahunt (infantes) peccandi, cum homines jam erunt, necessitatem. ib. Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat (infans), nullus humanus suscipit sensus. ib. 440 c.*

что противорѣчить понятію о Богѣ, какъ высшей Правдѣ, какъ абсолютномъ основаніи міровой правды ¹⁾. Это міродержавную правду Божию, охраняющую нравственный міропорядокъ, Ансельмъ даже прямо называетъ „мстящею правдой Божіей“ ²⁾. Исходя изъ мысли, что „Богу невозможно потерпѣть ущербъ Своей чести“ ³⁾, Ансельмъ выясняетъ, что наказаніе, валагаемое Богомъ на грѣшника, заключающееся въ лишеніи его Богомъ того блаженства, которое соотвѣтствуетъ его изначальной природѣ, и есть невольная дань грѣшника этой чести Божіей: лишенный блаженства за непослушаніе воли Божіей, грѣшникъ самымъ фактомъ своего бѣдственнаго существованія свидѣтельствуетъ о торжествѣ чести Божіей, о томъ, что Богъ—владыка міровой жизни, что установленныя Имъ нормы ея не должны быть ниспровергаемы вѣкѣмъ; и хотя сама честь Божія не извлекаетъ для себя изъ этого бѣдственнаго существованія грѣшника никакихъ т. с. реальныхъ выгодъ, подобно тому, какъ въ человѣческомъ обществѣ оскорбленіе чести возмѣщается денежнымъ штрафомъ съ оскорбителя въ пользу оскорбленнаго, однако въ принципѣ честь Божія находитъ въ наказаніи грѣшника свое удовлетвореніе и торжество, каковому торжеству грѣшникъ не захотѣлъ добровольно способствовать, согласуя свою волю съ закономъ Божиимъ ⁴⁾. Подвер-

¹⁾ *Deo nihil majus aut melius est, nihil justius, quam, quae honorem illius servat in rerum dispositione, summa justitia, quae non est aliud, quam ipse Deus. C. D. h. 1, 13 c. 379 c. Si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam et violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. ib. 15 c. 381 c. Si peccatum dimittitur impunitum, similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti: quod Deo non convenit. ib. 12 c. 377 c.*

²⁾ *Cfr. De casu diab. 23 c. 355 c: nullum exemplum justitiae ulciscens in justitiam praecessisset (наказанію демона).*

³⁾ *Deum impossibile est honorem suum perdere. C. D. h. 1, 14 c. 379 c.*

⁴⁾ *Deus peccatorem invitum sibi torquendo subjicit, et sic se Dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum est quia sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est... Quoniam homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudinem et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus, solvit, quod rapuit; quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem: hoc tamen*

гаясь наказанію за непослушаніе Богу, грѣшникъ убѣждается, что ему никуда нельзя убѣжать изъ-подъ власти Божіей, подобно тому, какъ никто изъ живущихъ на землѣ не можетъ убѣжать изъ-подъ небснаго свода,—что, выходя изъ-подъ повиновенія нормирующей волѣ Божіей или „правдѣ“ Божіей, онъ попадаетъ подъ наказующую волю Божію или гнѣвъ Божій, который есть не что иное, какъ воля Божія къ наказанію ¹⁾). Эта внутренняя связь между наказаніемъ грѣшника и интересами божественной чести, объективированной въ мірѣ, выясняетъ, по Ансельму, тотъ повидимому странный фактъ, что Богъ наказываетъ человѣка за грѣхъ, хотя грѣхъ по существу есть ничто. Хотя разсуждаетъ Ансельмъ, грѣхъ есть ничто, но Богъ, по справедливости наказывая грѣшниковъ, наказываетъ „не за ничто“, а за „нѣчто“: именно наказаніе является невольнымъ съ ихъ стороны возмѣщеніемъ того ущерба чести Божіей въ мірѣ, какой они нанесли ей своими грѣхами, и такимъ образомъ восполняетъ ту неупорядоченность или тотъ пробѣлъ въ общей системѣ мірозданія, основаннаго на божественной правдѣ, какимъ является грѣхъ по существу, какъ именно „отсутствіе надлежащей правды“ ²⁾).

„Обезчестивъ Бога своимъ „неposлушаніемъ“, человекъ, какъ мы видѣли, долженъ былъ принести невольное удовлетвореніе чести Божіей, подвергнувшись наказующей волѣ Божіей. Но кромѣ наказанія (poena), падшему человекъ от-

quod aufert, utitur ad suum honorem, per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat. ib. 14 c. 379 c.

¹⁾ Si ea, quae coeli ambitu continentur, vellent non esse sub coelo aut elongari a coelo, nullatenus possent nisi sub coelo esse, nec fugere coelum nisi appropinquando coelo... Ita, quamvis homo, vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subjacere nolit, non tamen eam fugere valet; quia si vult fugere de sub voluntate jubente, currit sub voluntatem punientem. *ib. 15 c. 380 c. Ira Dei non est aliud, quam voluntas puniendi. ib. 6 c. 366 c.*

²⁾ Punit Deus recte peccatores non pro nihilo, sed propter aliquid, quia et debitum sibi honorem, quem sponte reddere noluerunt, ab invitis exigit et ne quid inordinatum sit in regno ejus, eos separatim a justis ordine competenti disponit... Itaque cum punit Deus pro peccato, quod est absentia debitae justitiae, quae nihil est, non omnino punit pro nihilo. *De conc. virg. 6 c. 440 c. Cfr. I. Bach. Die Dogmengeschichte d. Mittelalters. 1 Th. Wien. 1873. 325 s: die Strafe ist gerade die Ausfüllung der durch die Sünde entstandenen Lücke.*

крывался иной путь для заглаженія своего грѣха: такимъ способомъ является добровольное принесеніе удовлетворенія чести Божіей, или сатисфакція (*satisfactio*), въ спеціальному значеніи этого термина. „Необходимо, замѣчаетъ Ансельмъ, чтобы за всякимъ грѣхомъ слѣдовала сатисфакція или наказаніе“ ¹⁾. Именемъ сатисфакціи Ансельмъ обозначаетъ такой актъ со стороны грѣшника, когда онъ, въ возмѣщеніе нанесеннаго его грѣхомъ ущерба чести Божіей, добровольно совершаетъ настолько великій въ очахъ Божіихъ подвигъ, что онъ превышаетъ по своему нравственному значенію нарушенную грѣшникомъ „правду“ ²⁾. Опредѣляя сатисфакцію, какъ нравственный подвигъ грѣшника, какъ побѣду добра въ его душѣ надъ грѣхомъ, Ансельмъ повидимому естественнымъ образомъ вставалъ на путь морально-психологическаго выясненія идеи о сатисфакціи, какъ о такомъ актѣ, въ которомъ грѣшникъ, нравственно очищаясь или возражаясь къ добру, *eo ipso* показываетъ себя опять способнымъ переживать блаженство того сыновняго общенія съ Богомъ, которое утратилъ черезъ грѣхъ. И Ансельмъ, дѣйствительно, не чуждъ такого именно нравственно-психологическаго воззрѣнія на сатисфакцію. Заявляя, что безъ сатисфакціи, т. е. добровольной уплаты долга Богу, грѣшникъ не можетъ достигнуть блаженства, какимъ обладалъ до грѣха, Ансельмъ прямо называетъ сатисфакцію „омовеніемъ“, очищающимъ человѣка, „запятнаннаго грѣховной нечистотой“, и поясняетъ необходимость этой очистительной сатисфакціи для грѣшника такой аналогіей: какъ богачъ, владѣющій нѣсколькими жемчужинами, допустивъ одной изъ нихъ упасть изъ драгоцѣннаго ларца въ грязь, не положить ее на прежнее мѣсто, съ чистыми жемчужинами, не очистить ее предварительно отъ прилипшей къ ней грязи, такъ Богъ, попустивъ человѣку ниспасть изъ рая въ грѣховную нечистоту, не можетъ принять его обратно и помѣстить съ ангелами, не подвергнувъ его предварительно нравственно-очиститель-

1) *Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.* C. D. h. 1, 15 c. 381 c.

2) *Satisfactio, id est, debiti solutio spontanea.* ib. 19 c. 391 c. *Non satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras.* ib. 21 c. 394 c.

ному процессу, т. е. не получивъ отъ грѣшника соотвѣтствующей сатисфакціи ¹⁾. Однако эта нравственно-психологическая тенденція Ансельма въ выясненіи понятія о сатисфакціи, лишь вскользь выступаетъ въ его сотериологической системѣ ²⁾. Основной интересъ Ансельма въ ученіи о сатисфакціи заключается въ понятіи о ней, какъ о своеобразномъ видѣ божественнаго возмездія за грѣхъ, какъ о средствѣ, которымъ оскорбленная грѣхомъ правда Божія

1) *Ponamus divitem aliquem in manu tenere margaritam pretiosam, quam nunquam pollutio ulla tetigit, quamque nullus alius possit amovere de manu ejus, nisi ipso permittente: et eam disponat recondere in thesaurum suum, ubi sunt charissima et pretiosissima quae possidet... Quid si ipse permittat eandem margaritam ab aliquo invidio exenti de manu sua in coenum cum prohibere posset, ac postea eam de coeno sumens, pollutam et non lotam in aliquem locum suum mundum et charum, deinceps illam sic servaturus recondat: putabisne illum sapientem? Vos. Quomodo hoc possum? nam nonne esset satis melius, ut margaritam suam mundam teneret et servaret, quam pollutam? Ans. Nonne similiter faceret Deus, qui hominem angelis sociandum sine peccato, quasi in manu sua, tenebat in paradiso; et permisit, ut accensus invidia diabolus eum in lutum peccati, quamvis consentientem, dejiceret?.. Nonne, inquam, similiter faceret, si hominem peccati sorde maculatum, sine omni levatione, id est absque omni satisfactione, talem semper mansurum, saltem in paradysum, de quo ejectus fuerat reduceret?.. Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat antequam peccaret, pervenire: non enim hoc modo repararetur homo vel talis, qualis fuerat ante peccatum. ib. 19 c. 390—91 cc.*

2) Ансельмъ не разъ высказываетъ мысль о необходимости сатисфакціи для падшаго человѣка въ виду того, что безъ этой сатисфакціи грѣшникъ не былъ бы подобенъ ангеламъ, къ обществу которыхъ онъ предназначенъ Творцомъ. *Tales oportet esse homines in illa superna civitate, qui pro angelis in illam assumuntur, quales nunc sunt boni angeli... Non decet ergo Deum hominem peccantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum, quoniam non patitur veritas, eum levari ad aequalitatem bonorum. ib. 390 c. Cfr. ib. 25 c. 400 c: Deo est inconveniens hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod sine omni macula fecit. Но столь ясно выражая мысль о качественно-психологическомъ очищеніи грѣшника, какъ необходимой сатисфакціи его Богу, необходимой для вступленія его въ общество ангеловъ, Ансельмъ не ставитъ этой идеи исходнымъ пунктомъ своихъ разсужденій о сатисфакціи, и не даетъ ей достаточно-полнаго развитія, сосредоточивая свое вниманіе по преимуществу на выясненіи интересовъ объективно-юридической „правды“ Божіей, осуществляемыхъ въ сатисфакціи грѣшника Богу.*

примиряется съ грѣшникомъ, и возстановляется нарушенный грѣхомъ объективный нравственный міропорядокъ.

Разсматривая сатисфакцію, какъ удовлетвореніе чести Божіей, объективированной въ мірѣ, Ансельмъ пользуется для выясненія понятія о ней тѣми же формально-юридическими примѣрами, какіе онъ употребляетъ и для выясненія необходимости вообще возмездія за грѣхъ. Исходя изъ идеи о грѣхѣ, какъ оскорбленіи чести Божіей и похищеніи у Бога принадлежащаго Ему достоянія, Ансельмъ находитъ, что какъ за нанесеніе вреда чьему-либо благосостоянію лицо, повинное въ этомъ преступленіи, обязывается помимо возмѣщенія нанесеннаго ущерба, поплатиться еще за причиненіе обиды потерпѣвшему, или какъ за оскорбленіе чьей-либо чести преступникъ долженъ не только возстановить честное имя пострадавшаго, но и сверхъ того обязанъ дать потерпѣвшему какое-либо желательное ему удовлетвореніе. такъ и грѣшникъ, похититель достоянія Божія и оскорбитель чести Божіей, обязанъ дать въ сатисфакцію Богу нѣчто большее по сравненію съ содѣланнымъ грѣхомъ ¹⁾. Конечно, оговаривается Ансельмъ, Богъ самъ по себѣ не пуждается ни въ какой сатисфакціи (какъ и наказаніе грѣшника не приноситъ какой-либо реальной пользы для вседозвольнаго Бога), но сатисфакціи требуетъ „непреложная правда“ т. е. тотъ нравственный міропорядокъ, въ которомъ отобразились свойства неизмѣннаго существа Божія ²⁾. Юридическій характеръ понятія о сатисфакціи выступаетъ, далѣе, и въ замѣчаніяхъ Ансельма о необходимости точнаго соотвѣтствія

¹⁾ Sicut qui laedit salutem alicujus non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris injuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicujus violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat. Hoc quoque attendendum, quod cum aliquis, quod injuste abstulit, solvit: hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere: et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere. C. D. h. 1, 11 c. 376-7 cc.

²⁾ Palam est, quia Deus, cum hoc faceret, quod diximus (речь идетъ о сатисфакціонной жертвѣ Іисуса Христа) nullatenus indigebat: sed ita veritas immutabilis exigebat... Ab homine Deus exigebat, ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret. ib. 2, 20 c. 429 c.

„согласно строгой правдѣ“ между тяжестью грѣха и приносимымъ за него удовлетвореніемъ чести Божіей¹⁾. Этотъ юридическій характеръ, впрочемъ, значительно сглаживается поясненіями Ансельма, что во-1-хъ, сатисфакціонные счеты твари съ Богомъ никогда не могутъ быть адекватными, поскольку состояющіяся въ этомъ quasi-судебномъ процессѣ лица—совершенно несоизмѣримы по своему значенію: съ одной стороны, Богъ, вседовольное, неимѣющее ни въ чемъ нужды, существо, само являющееся источникомъ всякаго блага для всѣхъ, и съ другой стороны, тварь, всѣмъ своимъ существованіемъ обязанная Богу²⁾. Отсюда, во-2-хъ, Ансельмъ выясняетъ, что необходимымъ условіемъ или существеннымъ моментомъ въ самой сатисфакціи грѣшника Богу является всецѣлая покорность его волѣ Божіей, такъ что, принося Богу сатисфакцію, мы не холодные юридическіе счеты сводимъ съ Богомъ, а съ религіознымъ смиреніемъ должны умолять Его „оставить намъ долги наша“³⁾. Ставя добровольную сатисфакцію грѣшника Богу по ея внутреннему значенію въ системѣ разумно-организованнаго космическаго „царства Божія“ въ параллель съ наказаніемъ (poena), какъ невольной сатисфакціей грѣшника божественной чести, Ансельмъ находитъ, что какъ наказаніе грѣшника является закономѣрной реакціей по отношенію къ нему со стороны Бога—живого основанія міровой правды, такъ и добровольная сатисфакція грѣшника Богу служить цѣлямъ того же нравственнаго міропорядка, утверждающагося на неизмѣнной правдѣ Божіей. Отпускать грѣшнику его грѣхи

1) *Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. ib. 1, 20 c. 392 c. Secundum magnitudinem peccati. ib. 24 c. 398 c. Intende in districtam justitiam, et judica secundum illam, utrum ad aequalitatem peccati homo satisfaciat Deo. ib. 23 c. 395 c.*

2) *Deus nulli quidquam debet, sed omnis creatura illi debet: et ideo non expedit homini, ut agat cum Deo quemadmodum par cum pari. ib. 19 c. 391 c.*

3) *Sola talis (=subjecta voluntati Dei) voluntas opera facit placita Deo cum potest operari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet. ib. 11 c. 376 c. Bos. Si solvimus, quod debemus (Deo), cur oramus, ut dimittat. Nunquid Deus injustus est, ut iterum exigat, quod solutum est? Ans. Qui non solvit, frustra dicit: dimitte; qui autem solvit, supplicat; quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem, ut supplicet. ib. 19 c. 391 c.*

безъ сатисфакціи, „безъ всякаго возмѣщенія отнятой у Бога чести“, разсуждаетъ Ансельмъ,—значить отпустить ихъ безнаказанными, но Богъ не можетъ потерпѣть такой „неупорядоченности въ Своемъ царствѣ“ ¹⁾. Необходимо, чтобы грѣшникъ возстановилъ путемъ добровольной сатисфакціи нанесенный его грѣхомъ ущербъ чести Божіей, или же подвергся наказанію, какъ невольной сатисфакціи этой чести; иначе Богъ окажется или неустойчивымъ въ Своей собственной правдѣ, или же бессильнымъ отстоять ея достоинство, что конечно представляется абсурднымъ ²⁾.

Такое юридическое освѣщеніе понятія о сатисфакціи естественнымъ образомъ выдвигаетъ вопросъ, какое же значеніе имѣетъ въ міровой жизни милосердіе Божіе, если въ „царствѣ Божіемъ“ господствуетъ столь суровая законническая правда Божія, если Богъ, заповѣдуя намъ прощать обиды, наносимыя намъ нашими врагами, самъ не прощаетъ нашихъ грѣховъ безъ сатисфакціи? ³⁾ Отвѣтъ Ансельма на этотъ вопросъ даетъ яркое доказательство, настолько глубоко укоренились въ его богословскомъ сознаніи принципы христіанизированнаго панлогизма, насколько идея о космосѣ и его непреложныхъ законахъ, какъ объ отображеніи предвѣчнаго Разума Божія, опредѣляла собою характеръ богословской мысли Ансельма. Не отрицая милосердія, какъ свойства Божія, Ансельмъ всю силу своей аргументаціи по данному вопросу направляетъ къ выясненію мысли о строгой гармоніи или разумномъ взаимоотношеніи между милосердіемъ Божіимъ и божественной „правдой“, какъ эти свойства Божіи осуществляются въ міровой жизни, въ особенности въ домостроительномъ процессѣ спасенія падшаго че-

¹⁾ Sic (=sine omni solutione ablati Deo honoris) dimittere peccatum non est aliud, quam non punire, et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire. si non punitur, inordinatum dimittitur... Deo vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere. ib. 1, 12 c. 377 cc.

²⁾ Necesse est, ut aut ablati honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. ib. 13 c. 379 c.

³⁾ Bos. Si rationem sequatur Deus justitiae, non est qua evadat miser homuncio; et misericordia Dei perire videtur... Cum Deus nobis praecipiat, omnino dimittere peccantibus in nos, videtur repugnare, ut hoc praecipiat nobis, quod ipsum facere non decet. ib. 24 c. 398 c. 12 c. 377 c.

ловѣка ¹⁾. Прощеніе чловѣку его грѣховъ исключительно изъ милосердія и допущеніе его къ райскому блаженству безъ всякой сатисфакціи, по Ансельму, обозначало бы внутренній разладъ между милосердіемъ и правдой Божіей,—безсиліе Божества какимъ-либо образомъ получить отъ грѣшника соотвѣтствующую сатисфакцію, подобно тому, какъ въ чловѣческомъ общежитіи заимодавецъ бываетъ иногда вынужденъ простить долгъ безнадежно-несостоятельному дебитору; но приписывать Богу такого рода милосердіе является поношеніемъ для Него ²⁾. Такое вынужденное милосердіе Божіе, обусловленное т. с. непобѣдимостью грѣха въ чловѣкѣ, было бы слишкомъ недостойно Бога, являлось бы вопіющимъ противорѣчіемъ Его правдѣ ³⁾. Что касается заповѣди Божіей о прощеніи нами обидѣ, то она имѣетъ отношеніе лишь къ намъ, научая насъ, чтобы мы не предвосхищали себѣ божественнаго права мздовоздаянія, но самое это право является неотъемлемой прерогативой „Владыки всѣхъ“, равно какъ и „учиненныхъ отъ Него“ земныхъ властей ⁴⁾; если бы же грѣхи (преступленія) прощались безъ возмездія, по одному только милосердію Божію, то „неправда“ представлялась бы болѣе свободною въ своихъ

¹⁾ *Misericordem Deum esse non nego, qui homines et jumenta salvat, quemadmodum multiplicavit misericordiam suam. Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum facit hominem. ib. 24 c. 398 c.*

²⁾ *Si dimittit (Deus) quod sponte reddere debet homo, ideo quia reddere non potest; quid est aliud, quam dimittit Deus quod habere non potest? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. At si dimittit quod invito erat ablaturus, propter impotentiam reddendi quod sponte reddere debet, relaxat Deus poenam, et facit beatum hominem propter peccatum. ib. 397—8 cc. Л. Гейнрихъ основательно обращаетъ вниманіе, что въ данномъ пунктѣ Ансельмъ говоритъ не о размѣрахъ (tanta) милосердія Божія, а объ его внутреннемъ (talis) характерѣ (L. Heinrichs. Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury neu dargestellt, und dogmatisch geprüft. Paderborn. 1909. 97 s.).*

³⁾ *Hujus modi misericordia Dei nimis est contraria justitiae illius, quae non nisi poenam permittit reddi propter peccatum. C. D. h. 1, 24 c. 398 c.*

⁴⁾ *Deus hoc praecipit nobis, ut non praesumamus, quod solius Dei est. Ad nullum enim pertinet vindictam facere, nisi ad illum, qui Dominus est omnium; nam cum terrenae potestates hoc recte faciunt, ipse facit Deus, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae. ib. 1, 12 c. 377 c.*

проявленіяхъ, чѣмъ „правда“, что очевидно абсурдно ¹⁾. Нужно, слѣдовательно допустить существованіе иного милосердія Божія, которое, милуя грѣшниковъ, вмѣстѣ съ тѣмъ не нарушало бы и интересовъ божественной правды ²⁾. Другими словами, нужно допустить, что какъ въ премірномъ существѣ Божіемъ благодѣтельность и правда не представляются противоположными Его свойствами, но каждое изъ нихъ является выраженіемъ одного и того же абсолютно-простого (цѣлостнаго) существа Божія ³⁾, такъ и въ космическомъ самооткровеніи Божества милосердіе Божіе, проявляющееся въ прощеніи грѣховъ падшему человѣку, выступаетъ не изолированно отъ божественной правды, которая необходимо требуетъ соответствующаго удовлетворенія чести Божіей за грѣхи разумныхъ тварей. Такое милосердіе Божіе, строго согласованное съ божественной правдой, Ансельмъ и усматриваетъ въ домостроительствѣ человѣческаго спасенія черезъ сатисфакціонную жертву Иисуса Христа ⁴⁾.

1) *Liberior est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia: quod valde inconveniens videtur. ib.*

2) *Aliam Dei misericordiam video esse quaerendam, quam istam. ib. I, 24 c. 398 c.*

3) *Cfr. Proslog. 9 c. 231 c: cum totus et summe justus sis, tamen id circo etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es. Monolog. 16 c. 165 c: Quidquid eorum de summa substantia dicatur, non qualis, vel quanta, sed magis quid sit monstratur... Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas etc.*

4) Изложенное ученіе Ансельма о взаимоотношеніи между правдой Божіей и божественнымъ милосердіемъ вызываетъ критическія замѣчанія не только у не-католическихъ ученыхъ (изъ которыхъ особенно рѣзко отзывается о немъ А. Гарнакъ, констатирующій въ немъ ganz gnostische Spannung zwischen Gerechtigkeit und Güte, ... schreckliche Gedanke, dass Gott das grässliche Vorrecht von den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stets eine Bezahlung brauche etc. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 3^e, 357—8 ss.), но и у нѣкоторыхъ католическихъ богослововъ. Такъ, Шване находитъ неудачнымъ тотъ аргументъ Ансельма, приводимый имъ въ защиту безусловной необходимости сатисфакціи или наказанія за грѣхъ, будто отпущеніе Богомъ грѣховъ sola misericordia было бы равносильно признанію свободы грѣховъ отъ всякаго закона и всякаго порядка: этому сужденію Ансельма, замѣчаетъ Шване, „можно съ правомъ противопоставить то соображеніе, что нравственный міропорядокъ не ниспровергается черезъ отдѣльные исключенія, согласно пословицѣ: exceptio firmat regulam“ (*Schwane. Op. cit. 299 s.*)

IV. Сатисфакція, которую обязаны были принести Богу за свой грѣхъ прародители, по взгляду Ансельма, должна была состоять въ такой побѣдѣ ихъ надъ діаволомъ, которая про-

Подобнаго рода возраженіе дѣлаетъ Дёргольтъ. Указывая, что характеризованная теодицея Ансельма погрѣшаетъ нѣкоторою односторонностью, поскольку въ ея „посылкахъ перечислены не всѣ члены“, поскольку между отпущеніемъ Богомъ грѣховъ по аналогіи съ чисто человѣческимъ прощеніемъ долговъ несостоятельному дебитору, и отпущеніемъ ихъ въ силу принесенной за нихъ сатисфакціи, есть „еще нѣчто среднее, именно чисто-милосердное прощеніе (*rein barmherzige Verzeihen*), отпускающее человѣку одновременно и вину и наказаніе, и внутренне оправдывающее его“ (*Dörholt. Die Lehre v. d. Genugtuung Christi. Paderborn. 1891. 267—8 ss.*), Дёргольтъ вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣчаетъ, что эта теодицея стоитъ въ известномъ разногласіи съ высказаннымъ у самаго же Ансельма взглядомъ, что такое прощеніе Богомъ изъ чистаго милосердія отнюдь не является противорѣчіемъ божественной правдѣ. Отмѣчая, какъ прекрасно говоритъ Ансельмъ въ *Proslogion*’ѣ: *Quum punis malos justum est, quia illorum meritis convenit. Quum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia honestati tuae condecens est. Nam parcendo malis ita justus es secundum te, et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te, quoniam salvando nos quos juste perderes, sicut misericors es, non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum, ita justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis et juste parcis* (10 c. 233 c.), — Дёргольтъ пишетъ: *Hier drückt sich der hl. Anselm sehr korrekt aus, aber hinsichtlich dessen, was er in dem Werke C. D. h. sagt, scheint es unmöglich, ihn vollständig zu rechtfertigen, weil er auf ganz allgemein geltende Gründe hin, nachdem er mit Recht jenes reinmenschlich gedachte einfache Verzeihen von Gott ausgeschlossen hat, den Schluss zieht: Necessè est ergo, ut aut ablatas honor solvatur aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit (weil er nämlich etwas thäte, was sich für ihn nicht geziemte), aut ad utrumque impotens erit: quod nefas est vel cogitare* (*Dörholt 266—7 ss.*). — Не входя въ подробную богословскую оцѣнку характеризованной теодицеи Ансельма, и тѣмъ болѣе не выступая апологетомъ его юридическихъ концепцій въ области сотериологіи, относительно указанной Дёргольтю несогласованности въ воззрѣніяхъ Ансельма въ его *Proslogion*’ѣ и *C. D. h.* мы должны замѣтить, что эта несогласованность является лишь кажущейся, а не дѣйствительной, предметной. Основное убѣжденіе, которому Ансельмъ остается вѣренъ на протяжении всѣхъ своихъ сочиненій, заключается въ признаніи строгой гармоніи (единства) между божественными свойствами вообще, и между божественной правдой и благодію въ частности, при чемъ Ансельмъ съ одинаковою рѣшительностью настаиваетъ на этой гармоніи (единствѣ) божественныхъ свойствъ не только по отношенію къ трансцендентному существу Божію, но и по отношенію къ проявленію

явила бы въ нихъ большую силу добра, чѣмъ эта сила могла бы проявиться въ моментъ ихъ побѣды надъ искушителемъ-дьяволомъ въ раю. Если человѣкъ въ раю, будучи

ихъ въ космической жизни, поскольку нравственный міропорядокъ ея является отображеніемъ божественнаго бытія. Что въ божественномъ существѣ благодѣ и правда находятся въ гармоническомъ согласіи (единствѣ), это, по Ансельму, является безспорной истиной, логически вытекающей изъ понятія объ абсолютной простотѣ (цѣлостности) божественнаго существа (см. предыдущ. прим.). Хотя человѣческой разумъ не можетъ своей ограниченной мыслию понять, какимъ образомъ въ Богѣ совмѣщаются абсолютная благодѣ съ абсолютной правдою, однако человѣкъ долженъ признать эту истину, несмотря на ея непостижимость (*Illud certe penitus est mirandum, cur tu totus et summe justus, et nullo egens malis et reis tuis bona retribuas. O altitudo bonitatis tuae, Deus, et videtur unde sis misericors, et non pervidetur! Cernitur unde flumen manat et non perspicitur fons unde nascatur... O immensa bonitas, quae omnem intellectum excedis... Etsi difficile est intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua justitia, necessarium tamen est credere quia nequaquam adversatur justitiae quod exundat ex bonitate, quae nulla est sine justitia, imo vere concordat justitiae. Proslog. 9 c. 232 c.*). Наши понятія о правдѣ Божіей, законно награждающей наши якобы заслуги, и о милосердіи Божіемъ, якобы вопреки правдѣ милующемъ грѣшниковъ, являются понятіями относительными, антропоморфическими, не выражающими дѣйствительной жизни абсолютнаго существа (*Nam parcendo malis etc. 10 c. См. выше*). Если нашъ разумъ еще можетъ усматривать общую причину милосердія Божія къ грѣшникамъ въ безграничной благодѣи Божіей, то онъ никоимъ образомъ не въ состояніи уразумѣть, почему Богъ за одинаковыя преступленія однихъ грѣшниковъ наказываетъ строже, а другихъ легче,—однихъ милуетъ больше, а другихъ меньше (*Si utrunque capi potest cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves, quam illos, per summam bonitatem; et illos magis damnes, quam istos, per summam justitiam? 11 c. 233 — 4 cc.*). Въ виду такой непостижимости тайнъ божественнаго міроуправленія Ансельмъ повидимому склоняется въ данномъ пунктѣ даже къ чисто волюнтаристическому воззрѣнію, объявляя принципомъ такого или иного отношенія Божія къ людямъ неограниченную ничѣмъ, абсолютно свободную волю Божію (*Quos vis punire, non est justum salvare, et quibus vis parcere, non est justum damnari. Nam id solum justum est, quod vis, et non justum quod non vis. ib. 233 c.*). Но только повидимому. Этотъ кажущійся волюнтаризмъ Ансельма, который Р. Зеебергъ напрасно сближаетъ съ волюнтаризмомъ І. Дунскаго-Скота (*R. Seeberg. Die Theologie d. loh. Duns Scotus. Lpz. 1900. 10 s.*), значительно отличается даже отъ волюнтаризма Фомы Аквинскаго (на точкѣ зрѣнія котораго видимо стоятъ Шване и Дёргольтъ): *Haec justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro*

силенъ и облеченъ безсмертіемъ. легко покорился діаволу, и, такимъ образомъ, обезчестилъ Бога, то требовалась, чтобы онъ, будучи уже немощнымъ и смертнымъ существомъ,

peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpaе, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non injuste agit. Summa theol. 3 p. 46 q. art. 2, 4. Ed. Migne. Paris. 4 t. 1841. 416 с.). Г. Шульцъ, отмѣчая различіе ученія Ансельма о сатисфакціи отъ позднѣйшихъ средневѣковыхъ богослововъ, указываетъ, что послѣдніе den absoluten Souveränitätsbegriff des recipierten römischen Rechtes voraussetzen. (*H. Schultz. Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi. Th. Stud. u. Krit. 1894. 251 s.*). Цитованными словами: *Id solum juste etc.* Ансельмъ подчеркиваетъ лишь ту мысль, что какъ бы ни казалось намъ иногда непонятнымъ отношеніе Бога къ грѣшникамъ, мы должны твердо держаться того убѣжденія, что разъ это—отношеніе Бога, то оно не можетъ не быть справедливымъ (*Cfr. C. D. h. 1, 8: voluntas Dei nunquam est irrationalis. См. прим. 2 на 386 с.*). Если Богъ милуетъ грѣшниковъ, то необходимо признать, что Богъ милуетъ, какъ должно, согласно со Своей правдой (*Quod non juste fit, non debet fieri, et quod non debet fieri, injuste fit. Si ergo non juste malis misereris, non debes misereri. Et si non debes misereri, injuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te juste misereri malis. Prosl. 8 с. 233 с.*). Таковъ ходъ разсужденій Ансельма въ его *Proslogion*’ѣ. Теперь спрашивается, стоятъ ли эти разсужденія Ансельма въ прямой противоположности съ его утвержденіемъ въ *C. D. h.*, что Богъ не можетъ отпустить грѣховъ *sola misericordia, sine omni satisfactione*, иначе *sibi ipsi Deus justus non erit*? Думается, что отвѣтъ на этотъ вопросъ слѣдуетъ дать отрицательный: въ цитованныхъ словахъ изъ *C. D. h.* Ансельмъ утверждаетъ не что иное, какъ ту же мысль, что и въ *Proslogion*’ѣ,—что отношенія Бога къ человѣку опредѣляются не безусловной, по существу иррациональной, свободой божеской воли, а нормируются опредѣленными принципами, которые, правда, не всегда постигаются человѣческимъ разумомъ. Но если между отмѣченными сужденіями Ансельма въ его *Proslogion*’ѣ и въ *C. D. h.* имѣть формальнаго противорѣчія, то, можетъ быть, есть внутренняя несогласованность между ними, поскольку въ цитованныхъ мѣстахъ изъ *C. D. h.* какъ будто совершенно опускается изъ виду идея о благости Божіей, неразрывно связанной съ божественной правдой, такъ что послѣдняя выступаетъ въ *C. D. h.* въ слишкомъ суровомъ видѣ, по типу человѣческой законнической правды? Отвѣтить утвердительно на этотъ вопросъ не позволяеть, однако, ученіе Ансельма о сатисфакціонной

прославилъ Бога борьбой съ діаволомъ и въ этой борьбѣ, не поддаваясь никакому грѣху, не остановился передъ по-

жертвѣ Христа, представляющей у Ансельма актомъ такой (*talis*) сверхчеловѣческой правды, которая неразрывнымъ образомъ связана съ божественной благодію. (Cfr. *Medit.* 11, 165 c: *Quoniam humana natura sola non habebat, nec sine debita satisfactione reconciliari poterat, ne justitia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret, subvenit bonitas Dei etc.*). Тѣсная связь ученія о сатисфакціи у Ансельма съ идеей о благодіи Божіей, открывшейся міру въ сатисфакціонномъ подвигѣ Христа, по словамъ Гейнрихса, совершенно отнимаетъ силу у предъявляемаго къ Ансельму въ данномъ пунктѣ упрека въ „суровости или даже жестокости“ его понятія о Богѣ, поскольку благодіе Божія, проявившаяся въ сатисфакціонной жертвѣ Богочеловѣка, распространяется на всѣхъ людей, а карающая правда Божія—лишь на тѣхъ, кто упорно не желаетъ воспользоваться благами этой сатисфакціи (*Heinrichs. Op. cit.* 103—4 ss.). Ученіе о сатисфакціонномъ подвигѣ Христа устанавливаетъ и внутреннюю связь между разсужденіями Ансельма о божественной правдѣ-благодіи въ *Prologion*’ѣ, и его же разсужденіями о ней въ *C. D. h.*: если въ трансцендентномъ существѣ Божіемъ взаимоотношеніе между Его благодію и правдой составляетъ непостижимую для насъ тайну, то какъ выраженіе сверхчеловѣческаго же разума Божія выступаетъ предъ нами и гармоническое единство правды и благодіи Божіей, осуществившееся въ томъ домостроительномъ подвигѣ Богочеловѣка, который отъ вѣка былъ предустановленъ Богомъ.—Болѣе рѣзко формальная несогласованность сужденій Ансельма о божественной правдѣ и милосердіи выступаетъ въ ученіи Ансельма о соотвѣтствіи между тяжестью грѣха и приносимой за него Богу грѣшникомъ сатисфакціи. Утверждая вообще, что сатисфакція налагается на грѣшника Богомъ *secundum districtam justitiam* (см. прим. на 422 с.), Ансельмъ высказываетъ мысль, что милосердіе Божіе прощаетъ грѣхи кающемуся грѣшнику и за недостаточно полную сатисфакцію: *Verum est, quia conscientia mea meretur damnationem, et poenitentia mea non sufficit ad satisfactionem, sed certum est, quia misericordia tua superat omnem offensionem... Supplicium fornicationis poenitenti non sit inevitabile, quia non est impossibile omnipotentiae tuae, nec indecedens justitiae tuae, nec insolitum misericordiae tuae. Medit. 3, 729 c.* Въ объясненіе отмѣченной несогласованности въ воззрѣніяхъ Ансельма можно или указать, что въ послѣднемъ изъ цитованныхъ мѣстъ Ансельмъ имѣетъ въ виду восполненіе сатисфакціи грѣшника въ сакраментальномъ покаяніи преизбыточествующей заслугой Христа (хотя такой мысли нѣтъ на лицо въ цитованномъ „Размышленіи“ Ансельма), или же эту несогласованность утвержденій Ансельма можно разсматривать, какъ бессознательное расхожденіе между богословско-раціоналистической мыслию Ансельма-схоластика, и непосредственнымъ чувствомъ Ансельма, автора благочестивыхъ „Размышленій“.

жертвованіемъ самой жизнию. 1) Но такой совершенной безгрѣшности или такого героическаго подвига добра падшій человѣкъ не могъ проявить уже въ силу своей причастности первородному грѣху. 2) Невозможность для падшаго человѣка принести Богу соотвѣтствующее удовлетвореніе за свой грѣхъ еще ярче выясняется Ансельмомъ, во 1-хъ, изъ самаго понятія о сатисфакціи, и, во-2-хъ, изъ идеи, насколько тяжкимъ преступленіемъ является всякій, даже повидимому незначительный грѣхъ твари противъ Бога. Съ одной стороны, если сатисфакція есть такое удовлетвореніе потерпѣвшему, когда преступникъ даетъ въ его пользу то, чего онъ, преступникъ, не былъ бы обязанъ отдавать ему въ нормальныхъ (помимо сатисфакціи) житейскихъ условіяхъ, 3) то, спрашивается, что можетъ дать Богу въ удовлетвореніе за свои грѣхи человѣкъ, чего онъ не былъ бы обязанъ воздавать Богу въ обыкновенныхъ (нормальныхъ) условіяхъ? Покаяніе, сокрушеніе сердца, разнообразныя аскетическія труды, подвиги благотворительности и т. п.? Но все это человѣкъ и помимо сатисфакціи обязанъ воздавать Богу, ибо въ этомъ всецѣломъ, безграничномъ, служеніи Богу заключается уже та жизненная норма (правда), которая предуставлена человѣку Богомъ при самомъ его созданіи. 4) Съ другой стороны, анализируя понятіе о грѣхѣ, какъ преслушаніи воли Божіей, Ан-

1) *Judica, tu ipse, si non est contra honorem Dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia hujus contumeliae Deo irrogatae, nisi prius honoraverit Deum vincendo diabolum; sicut inhonoravit illum victus a diabolo. Victoria vero talis esse debet, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo, ut peccaret, unde juste incurrit poenam mortalitatis: ita infirmus et mortalis, quem se fecit ipse, per mortis difficultatem vincat diabolum, ut nullo modo peccet. C. D. h. 1, 22 c. 395 c.*

2) *Quod facere non potest, quandiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato. ib.*

3) *Ср. прим. на 421 с.*

4) *Ans. Dic quid solves Deo pro peccato tuo? Bos. Poenitentiam, cor contritum et humilitatem, abstinentias, et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi et obedientiam. Ans. Quid in his omnibus das Deo? Bos. An non honoro Deum, quando propter timorem ejus et amorem in cordis contritione laetitiam temporalem abjicio... in obedientia meipsum illi subjicio? Ans. Cum reddis aliquid, quod debes Deo, exiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo, quae dicis. C. D. h. 1, 20 c. 392 c.*

сельмъ находить, что для удовлетворенія Богу за самыя повидимому ничтожныя грѣхъ нѣтъ въ мірѣ ничего, что бы соотвѣтствовало этой цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, если принять во вниманіе, что даже самый малый грѣхъ есть преступленіе противъ Бога, противъ абсолютнаго существа, то онъ является преступленіемъ, несравнимымъ ни съ какимъ преступленіемъ противъ твари, потому что весь тварный міръ, даже гораздо большій по размѣрамъ теперешняго міра, представляется совершеннымъ ничтожествомъ по сравненію съ Богомъ, который нисколько не нуждается въ мірѣ и можетъ какъ погубить его, такъ и снова создать его. Отсюда, если бы человѣку предстояло на выборъ: или согласиться на погибель міра, или оскорбить волю Божію, то человѣкъ не долженъ ли предпочесть первое? ¹⁾ Если же все тварное является ничтожествомъ по сравненію съ Богомъ, то какую сатисфакцію за оскорбленіе чести Божіей можетъ дать Богу человѣкъ, будучи самъ тварнымъ существомъ и не имѣя возможности преодолѣть свою тварную ограниченность? ²⁾ Итакъ, падшій человѣкъ никакимъ образомъ не могъ дать соотвѣтствующей сатисфакціи Богу. ³⁾ Однако Богъ, исключительно по Своей благодати создавшій человѣка, по этой же любви Своей къ человѣку, опредѣлилъ и возстановить его въ предопредѣленномъ блаженствѣ, давши человѣку возможность искупить свой грѣхъ предъ лицомъ правды Божіей черезъ сатисфакціонный подвигъ Богочеловѣка ⁴⁾.

¹⁾ Ans. Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et nihilum redigi; aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei? Bos. Cum considero actionem ipsam levissimum quiddam video esse, sed cum intuear quid sit contra voluntatem Dei, gravissimum quiddam, et nulli damno comparabile intelligo... Ans. Deus nullo indiget, et omnia, si perirent, posset, sicut fecit restituere... Bos. Fateri me necesse est quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem Dei... Si infinito numero multiplicarentur (mundi) et similiter mihi ostenderentur, idipsum responderem. ib. 21 c. 394 c.

²⁾ Ans. Considera, si contingeret ut contra voluntatem Dei aspectum faceres, quid posses pro hoc peccato solvere? Bos. Non habeo aliquid majus, quam quod supradixi, ib.

³⁾ Integram peccati satisfactionem nullus peccator facere potest. ib. 2, 4 c. 402 c.

⁴⁾ Creasti me cum non essem; redemisti me, cum perditus essem. Sed

Исходя изъ основной идеи христіанизированнаго панлогизма (и тѣсно связаннаго съ нимъ богословскаго рационализма), что міровое бытіе не есть какое либо неразумное и случайное въ своихъ проявленіяхъ бытіе, но представляетъ собою законмѣрную реализацію вѣчной и неизмѣнной божественной мысли о мірѣ, Ансельмъ съ рѣшительностью высказываетъ тезисъ, что возстановленіе падшаго человѣка черезъ Іисуса Христа было необходимымъ актомъ божественной благодати, которая, въ силу своей неизмѣняемости, не могла не осуществить предначертаннаго ею отъ вѣка блаженства человѣка, какъ конечной цѣли его жизни, а такъ какъ это возстановленіе человѣка не могло произойти иначе, какъ посредствомъ сатисфакціонной жертвы Іисуса Христа, то эту же премірною необходимостью опредѣляется и все домостроительство нашего спасенія, какъ оно исторически осуществилось въ богочеловѣческомъ подвигѣ Испытателя ¹⁾. Утверждая эту необходимость искупленія, Ансельмъ поясняетъ, что она не есть ограниченіе внутренней свободы Божественнаго Существа, но является лишь выраженіемъ неизмѣнности того божественнаго опредѣленія о блаженствѣ человѣка, которое Богъ отъ вѣка свободно, предвидя и самое паденіе человѣка, положилъ въ Своемъ міростроительномъ планѣ ²⁾. Какъ міръ, несмотря на неизмѣнность и неустранимую необходимость его жизненныхъ (нравственныхъ) нормъ, былъ вызванъ къ бытію лишь по свободной благодати Божіей, такъ и домостроительство чело-

conditionis quidem mei et redemptionis causa sola fuit dilectio tua.
12 Medit. 772 c.

¹⁾ C. D. h. 2, 5 c. *ib.* Praefat. (см. прим. 2 на 386 c.). *Humanum genus non potuisse salvari, quam per mortem Christi.* C. D. h. 1, 10 c. 375 c.

²⁾ *Omnis necessitas et impossibilitas Dei subiacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati.* C. D. h. 2, 18 c. 421 c. *Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet; potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis; quae scilicet necessitas non aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a seipso, et non ab alio habet; et idcirco non proprie dicitur necessitas.* *ib.* 2, 5 c. 403 c. *Non illum latuit, quid homo facturum erat, cum illum fecit; et tamen bonitate sua illum creando sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit.* *ib.*

вѣческаго спасенія, несмотря на внутреннюю необходимость его главнѣйшихъ моментовъ, открывающую возможность до извѣстной степени чисто-раціональнаго ихъ постулированія, тѣмъ не менѣе въ послѣднемъ основаніи утверждается на свободномъ произволеніи Творца ¹⁾.

Ученіе о лицѣ Искупителя, какъ Богочеловѣка, сохраняющаго въ Себѣ цѣлостныя свойства какъ Божеской, такъ и человѣческой природы, ставится Ансельмомъ въ прямую связь съ условіями той сатисфакціи Богу за грѣхи человечества, ради которой произошло и самое боговоплощеніе ²⁾.

¹⁾ Si vis omnium, quae fecit et quae passus est, veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero ejus nulla praecessit necessitas. lb. 2, 18 c. 424 c.—Утвержденіе Ансельма, что воплощеніе и крестная смерть Сына Божія были необходимымъ средствомъ человѣческаго спасенія, вызвало порицаніе уже у одного изъ ближайшихъ по времени къ Ансельму западныхъ богослововъ,— Росцеллина въ его письмѣ къ Абелярду: De domino Anselmo archiepiscopo, quem et vitae sanctitas honorat et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam? Ait enim in libro, quem *Cur Deus homo* intitulat, aliter Deum non posse homines salvare, nisi sicut fecit, id est nisi homo fieret, et omnia illa quae passus est pateretur. Ejus sententiam sanctorum doctorum, quorum doctrina fulget ecclesia, dicta vehementer impugnant. Изъ отцовъ церкви, съ которыми расходится взглядъ Ансельма, Росцеллинъ указываетъ между прочимъ на слова Льва Великаго: Cum Deo multa alia suppetere ad redimendum genus humanum, hanc potissimum elegit viam etc., и на слова Августина: Poterat Deus hominem aliunde suscipere... Sed melius judicavit de ipso qui victus fuerat, hominem assumere. *Migne*, s. l. 178 t. 362 c.). Мысль, что домостроительный подвигъ Христа былъ не единственно возможнымъ, но лишь наиболее соотвѣствующимъ (convenientissimus) премудрости и благодати Божіей, является вообще господствующей въ католическомъ богословіи (Cfr. *Funk*. Op. cit. 91 s. ff.). Хотя между взглядомъ Ансельма и отмѣченнымъ преобладающимъ ученіемъ католическихъ богослововъ нѣтъ существеннаго различія, поскольку и утверждаемая Ансельмомъ необходимость искупительной смерти Христа, какъ мы видѣли, не есть въ собственномъ смыслѣ необходимость, а обуславливается свободнымъ самоопредѣленіемъ предвѣчной премудрости Божіей (Cfr. *Dörholt*. Op. cit. 211 s. *Funk*. 158 s.). однако выраженіе: necesse (а не convenit) въ данномъ пунктѣ болѣе соотвѣтствуетъ общему духу богословскихъ воззрѣній Ансельма, который болѣе энергично, чѣмъ большинство другихъ католическихъ богослововъ, подчеркиваетъ мысль, что міровая жизнь въ своихъ основныхъ (нравственныхъ) законахъ и проявленіяхъ есть отображеніе вѣчнаго и неизмѣннаго божественнаго Существа.

²⁾ Necesse est eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum ho-

Если для этой сатисфакціи требуется нѣчто большее, чѣмъ подвигъ какого бы то ни было тварнаго существа, и помимо сатисфакціи обязаннаго всю свою жизнедѣятельность посвятить Богу, а кромѣ тварныхъ существъ есть лишь одно, возвышающееся надъ міромъ, существо, самъ Богъ, то, слѣдовательно эту сатисфакцію могъ осуществить только Богъ ¹⁾. Но эту сатисфакцію долженъ принести Богу человѣкъ: иначе она не имѣла бы отношенія къ домостроительству спасенія людей, къ ихъ возведенію въ небесное царство Божіе ²⁾. Слѣдовательно подвигъ удовлетворенія Богу за грѣхи людей долженъ совершить Богочеловѣкъ ³⁾.

Изъ частнѣйшихъ хринологическихъ проблемъ Ансельмъ значительное вниманіе удѣляетъ раскрытію вопроса, какъ было возможно воспріятіе Искупителемъ совершенной человѣческой природы безъ причастія первородному грѣху. Отвѣтъ Ансельма на этотъ вопросъ вкратцѣ сводится къ слѣдующимъ тезисамъ. Если основаніемъ передачи грѣховности отъ Адама къ его потомкамъ является тотъ фактъ, что со времени грѣхопаденія прородителей изначала дарованная имъ способность природнаго размноженія получила превратное направленіе, и въ актѣ зачатія разумная воля человѣка необходимо побѣждается страстнымъ животнымъ влеченіемъ, то этотъ принципъ наслѣдственной грѣховности не имѣлъ никакого отношенія къ безмужному зачатію Христа отъ пренепорочной Дѣвы ⁴⁾. Безмужное зачатіе Иису-

minem, qui hanc satisfactionem facturum est: quoniam eam facere non potest nisi verus Deus, nec debet, nisi verus homo... Servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri Deum hominem. C. D. h. 2, 7 c. 405 c.

¹⁾ Hoc fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus, quam omne quod praeter Deum est... Nihil autem est supra omne, quod Deus non est, nisi Deus... Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. ib. 6 c. 403—4 c.

²⁾ Sed nec facere satisfactionem debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo... Necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas. ib. 404 c.

³⁾ Necesse est, ut eam faciat Deus homo. ib.

⁴⁾ Nulli personae, quamvis de Adam propagatae, transmittere mala (injustitiae originalis) potuit, in cujus generatione nec natura illi data est propagandi, nec voluntas ejus quidquam operata est, aut operari valuit. Quare Adae mala praedicta nulla ratione aut rectitudine ad hominem conceptum de Virgine pertranseunt. De conc. virg. 12 c. 447 c.

пителя не было актомъ естественно-волевой производительной человѣческой силы, а было актомъ чудеснымъ, какъ было чудесно происхожденіе Евы отъ единого мужа безъ жены, или происхожденіе Адама изъ земной персти ¹⁾. Зачатый, такимъ образомъ, безъ плотской похоти, Христосъ, какъ второй Адамъ, былъ чуждъ первороднаго грѣха, а обладалъ, подобно первому Адаму, изначальной праведностію ²⁾. Однако сверхъестественный характеръ зачатія Христа не препятствуетъ Ему быть не только истиннымъ человѣкомъ, какъ истинными людьми, несмотря на свое чудесное происхожденіе, были и Адамъ и Ева, но и быть потомкомъ прародителей человѣчества, ибо человѣческая природа, воспринятая Искупителемъ отъ Дѣвы Маріи, имѣетъ генерическую связь съ природой Адама и Евы: эта природа Христа происходитъ изъ той же субстанціи (матеріи), которая является однородной у всѣхъ потомковъ Адама, и хотя именуется грѣховной массой, но въ дѣйствительности сама по себѣ не представляется носителницей грѣховнаго начала, носителницей какового является, какъ уже мы видѣли, исключительно воля человѣка ³⁾. Если уже отмѣченное ученіе Ансельма объ Искупителѣ, какъ истинномъ человѣкѣ, и несмотря на непричастность Его первородному грѣху, истинномъ потомкѣ нашихъ прародителей, тѣсно сплетается у Ансельма съ идеей о сатисфакціонной жертвѣ Иисуса Христа, поскольку лишь генерическая связь Искупителя съ потомствомъ Адама закономѣрно обуславливаетъ ея дѣйствительное (замѣстительное) значеніе для человѣче-

1) *Propagatio viri de sola virgine non est naturalis, aut voluntaria, sed mirabilis, sicut illa quae mulierem protulit de solo viro, et sicut creatio viri de limo. ib. 11 c. 446 c.*

2) *Pro originali injustitia, quam omnes alii filii [Adae habent, (Christus) a sua origine justitiam originalem habere dicendus est. ib. 20 c. 452 c.*

3) *Pariter verus est homo et Adam de non homine, et Iesus de sola muliere, et Eva de solo viro; sicut est verus homo, quilibet vir aut mulier de viro et muliere. ib. 11 c. 446 c. Licet massa generis humani peccatrix nominetur, non tamen in ulla parte ejus est peccatum, nisi, ut dixi, in voluntate... Quamobrem,.. nullus intellectus permittit ad hominem ex sola Virgine conceptum de peccato massae peccatricis, quamvis de illa sit assumptus, aliquid potuisse aut debuisse accedere, etiamsi non esset Deus. ib. 15 c. 449 c.*

ства ¹⁾, то центральное значеніе идеи о сатисфакціонномъ подвигѣ Христа еще съ большею яркостью выступаетъ въ ученіи Ансельма о жизненномъ взаимоотношеніи двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ. Исключительный интересъ, опредѣляющій характеръ богословскихъ умозрѣній Ансельма по данному вопросу сосредоточивается на мысли о сотеріологической цѣлесообразности взаимодействія двухъ природъ въ Искупителѣ, поскольку благодаря этому взаимодействию основная цѣль жизнедѣятельности Богочеловѣка-принести сатисфакціонную жертву Богу — достигалась наилучшимъ образомъ: что было въ этомъ подвигѣ не подъ силу человѣческой природѣ Христа, то выполняла божественная Его природа, а что не приличествовало божественной природѣ, то выполняла человѣческая сторона Его личности ²⁾. Отсюда ученіе Ансельма о жизненномъ взаимоотношеніи двухъ естествъ во Христѣ не только носитъ слишкомъ формалистическій характеръ, но и замѣтно умалываетъ значеніе собственно-человѣческаго момента въ богочеловѣческой личности Искупителя, низводя человѣческую природу Христа на степень лишь пассивной формы или внѣшняго орудія для совершенія Сыномъ Божиимъ сатисфакціоннаго дѣла ³⁾. Хотя Ансельмъ формально строго настаиваетъ на „цѣлостности“ обѣихъ природъ во Христѣ, соединенныхъ въ Его единомъ лицѣ по образу соединенія разумной души съ тѣломъ, однако въ частнѣйшемъ раскрытіи ученія о богочеловѣческой жизнедѣятельности Христа Ансельмъ видимо исходитъ не изъ понятія о психо-физической цѣлостности воспринятой Искупителемъ ограниченной человѣческой природы, но изъ идеи о томъ, какія черты и функціи ея оказывались „полезными“ для спасительной цѣли бого-

¹⁾ Sic expediebat, ut qui redempturus erat genus humanum, esset et nascereetur de patre et matre omnium. ib. 11 c. 446 c.

²⁾ Ad hoc valuit in Christo diversitas naturarum, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina; et si divinae minime conveniret, exhibebat humana. C. D. h. 2, 18 c. 423 c.

³⁾ По справедливому замѣчанію О. Бальтцера, въ хринологіи Ансельма die Reste der menschlichen Persönlichkeit Christi und ihrer Entwicklung werden auf ein Minimum redicirt. (O. Baltzer. Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11 und 12 Jahrhundert. Lpz. 1898. 10 s.).

воплощенія и потому были восприняты Сыномъ Божиимъ, и какія изъ нихъ были „вредными“ для этой цѣли и потому не могли имѣть мѣста въ жизни Искупителя ¹⁾). Руководясь этой идеей, Ансельмъ утверждаетъ, что смертность (въ смыслѣ способности умереть) хотя является немощнымъ свойствомъ человѣческаго естества, однако она воспринята Сыномъ Божиимъ именно въ виду пригодности этого свойства для домостроительныхъ цѣлей сатисфакціи, тогда какъ другое свойство тварной человѣческой природы,—ограниченность ея вѣдѣнія, не было присуще Христу даже въ дѣтскомъ Его возрастѣ, ибо эта ограниченность вѣдѣнія не только не была полезна для домостроительной цѣли Христа, но даже вредна, поскольку если она и не заключала въ себѣ возможности уклоненія человѣческой воли Его ко злу, то была вредна уже сама по себѣ, какъ именно ограниченность Его въ познаніи добра, такъ какъ люди, видя такую Его ограниченность, не могли бы увѣровать въ Него ²⁾). Идея о какомъ либо „возрастаніи“ человѣческой природы Христа рѣшительно отвергается Ансельмомъ даже въ виду прямого евангельскаго свидѣтельства, что Христосъ преуспѣвалъ въ премудрости и благодати у Бога (Лк. 2, 52). Исходя изъ мысли, что „человѣкъ тотъ“ (Иисусъ) былъ „всегда полонъ Божествомъ, какъ самимъ собою“, Ансельмъ цитованному изреченію евангелиста усваиваетъ тотъ смыслъ, что Христосъ лишь „держалъ себя такъ“, что казался людямъ какъ бы возрастающимъ въ мудрости и благодати ³⁾).

¹⁾ Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet; et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus, quod idem homo facturus est. C. D. h. 2, 13 c. 413 c.

²⁾ Sapienter assumet Deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter: quia nunquam est utilis, sed semper noxia: nisi forte eum per eam mala voluntas, quae nunquam in illo erit, ab effectu restringitur. Nam etsi aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet, quia scientiae bonum aufert... Quomodo tot et tanta opera, quae facturus est, faciet sine summa sapientia, aut quomodo illi homines credent, si eum scient nescium? ib.

³⁾ Homo ille plenus Deo semper, ut seipso erit, unde nunquam erit sine ejus potentia, et fortitudine et sapientia. ib. Omnem habebit scientiam, quam is eam publice in hominum conversatione non ostendat. ib. Dominus legitur profecisse sapientia et gratia apud Deum: non quia ita erat, sed quia ille sic se habebat, ac si ita esset. ib. 1, 9 c. 372 c.

Какъ смертность была свойствомъ, которое Христось лишь добровольно, ради домостроительныхъ цѣлей, воспринялъ въ Свою человѣческую природу, такъ и другія тѣлесныя немощи и злостраданія, которымъ Христось явился причастенъ въ Своей земной жизни, не были собственно естественными немощами Его человѣческой природы, но были воспринимаемы Имъ опять таки свободно, ради спасенія людей: хотя искупительное значеніе, какъ мы увидимъ ниже, имѣли, по Ансельму, лишь крестныя страданія и смерть Христа, однако и прочія, воспринимавшіяся Христомъ на землѣ, скорби имѣли домостроительное значеніе, поскольку онѣ являлись для людей наглядной проповѣдью, какъ имъ слѣдуетъ, по примѣру Христа, переносить поношенія и страданія за „правду“ ¹⁾. Будучи по существу безстрастнымъ и лишь добровольно воспринимая скорби, Христось, по Ансельму, и не переживалъ эти страданія, какъ именно страданія, т. е. какъ лишенія, нарушающія Его блаженное самочувствіе: какъ ничего, рассуждаетъ Ансельмъ, не прибавляютъ къ самочувствію того или другого существа тѣ пріобрѣтенія, какія оно получаетъ вопреки своему желанію, такъ и добровольныя, а не по какой либо необходимости, воспринимаемыя лишенія не отражаются на его самочувствіи ²⁾.

Раскрывая центральный вопросъ христіанской сотеріологіи, въ чемъ именно состояло спасительное для насъ значеніе боговоплощенія, Ансельмъ самымъ рѣшительнымъ образомъ полагаетъ это значеніе въ сатисфакціоннымъ смыслѣ

¹⁾ Bos. (Christus) mori possit ex libera voluntate, quia necessarium est (hominibus). Ans. Sunt et alia multa, cur eum valde conveniat hominum similitudine et conversationem absque peccato habere... In ipsa conversatione, cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent, seipsum exemplum praeberet. Exemplum seipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias, aut contumelias, aut dolores, aut mortem, a justitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent? ib. 2, 12 c. 412 c.

²⁾ Bos. Omnia haec patenter ostendunt eum mortalem et incommodorum nostrorum participem esse oportere. Sed haec omnia miseriae nostrae sunt: nunquid ergo miser erit? Ans. Nequaquam: nam sicut ad beatitudinem non pertinet commodum, quod habet quis contra voluntatem; ita non est miseria apprehendere sapienter nulla necessitate aliquod incommodorum secundum voluntatem. ib. 2, 12 c. 412 c.

крестной смерти Искупителя ¹⁾. Установивъ понятіе о Христѣ, какъ правомѣрномъ представителѣ (замѣстителѣ) падшаго человѣка, поскольку Христосъ по Своей человѣческой природѣ былъ истиннымъ потомкомъ перваго Адама, Ансельмъ выясняетъ, что Христосъ и въ Своей человѣческой жизнедѣятельности подлежалъ той же нравственной нормѣ („правдѣ“), какая была установлена Богомъ для всякаго вообще человѣка. Отсюда, если Христосъ въ Своей земной жизни являлъ образецъ совершеннѣйшаго послушанія Богу Отцу, то это послушаніе Его было прямой обязанностью и само по себѣ не имѣло никакого сатисфакціоннаго (за грѣхи людей) значенія, поскольку всякое вообще разумное существо, обязано уже по самой идеѣ своего бытія оказывать

1) Сосредоточивая преимущественное вниманіе на сатисфакціонномъ значеніи крестной смерти Христа, Ансельмъ однако не упускаетъ совершенно изъ виду и другихъ моментовъ домостроительнаго дѣла Богочеловѣка. Существенное сотериологическое значеніе Ансельмъ между прочимъ приписываетъ евангельской проповѣди Христа о покаяніи и опущеніи грѣховъ во имя Его. Эта проповѣдь имѣла въ высшей степени убѣдительную и отрадную силу для грѣшниковъ, предохраняя ихъ отъ отчаянія, поскольку они видѣли живое доказательство любви Божіей къ людямъ въ Сынѣ Божіемъ, воплотившемся ради ихъ спасенія. (*De sinu Patris descendens, assumpta vera humanitate, assumpta peccatorum similitudine, coepit eos dulciter monere, ut salutarem tunc de peccatis suis poenitentiam agerent, et ipsum esse Filium Dei cognoscerent. Pro illorum enim salute venerat, et propter hoc non desperarent... Cernentes ergo peccatores tantam dulcedinem Creatoris sui, coeperunt et ipsi certatim ad fontem currere misericordiae, ad fontem pietatis et peccata sua in eo lavare. Medit. 6; 737—8 cc.*). Отсюда, нельзя не признать одностороннимъ замѣчаніе Гарнака, будто у Ансельма *der Tod Christi ist von seinem Lebenswerk auf Erden völlig losgerissen und isolirt. Dieser Gottmensch brauchte nicht gepredigt und kein Reich gestiftet, keine Jünger gesammelt zu haben: er musste nur sterben.* (*Harnack. Op. cit. 3, 357 s.*). Не говоримъ уже о томъ, что спасительное значеніе для людей смерть Христа получаетъ, по Ансельму, лишь тогда условіемъ ихъ свободно-благодатнаго приобщенія къ ея плодамъ, каковое приобщеніе необходимо предполагаетъ основаніе Христомъ церкви, таинствъ, апостольскую проповѣдь и т. д. Ансельму не чужда и мысль, что Сыиъ Божій не только Своею смертію искупилъ человѣка, но уже самымъ воспріятіемъ нашей человѣческой природы исцѣлить ея немощи. *Habens pietatem de creatura sua, ad nos descendit, vulnera nostra et mortem diligenter inspexit, inspiciens palpavit, tetigit... Be ipsa carne sua quam pro nobis assumpserat, quasi emplastrum faciens. nostrisque doloribus apponens, totam ex integro infirmitatem nostram sanavit. Medit. 4. 733 c.*

такое всецѣлое послушаніе волѣ Божіей ¹⁾. Совершенно иное значеніе имѣла крестная смерть Христа. Будучи непричастенъ грѣху, Христось не подлежалъ необходимости смерти, которая, какъ мы видѣли, явилась въ человѣчествѣ какъ наказаніе за грѣхъ прародителей и имѣеть власть только надъ грѣшниками ²⁾. Но Онъ самъ добровольно принесъ Свою жизнь въ жертву за людей; въ свободномъ самоотверженіи положивъ душу Свою „во славу Божію“, въ удовлетвореніе той объективированной въ мірѣ чести Божіей, которая потерпѣла ущербъ въ предательствѣ перваго Адама; этотъ доблестный подвигъ Христа, котораго Богъ не могъ требовать отъ Него, какъ чего-то должнаго, вполнѣ покрывалъ малодушное паденіе прародителя ³⁾. Если Адамъ, разсуждаетъ Ансельмъ, былъ побѣжденъ діаволомъ какъ нельзя легче, то Христось въ удовлетвореніе чести Божіей за это поражение человѣчества совершилъ самый трудный подвигъ, какой только можно себѣ представить, ибо ничего болѣе тяжелаго не можетъ сдѣлать человѣкъ, какъ добровольно положить жизнь свою во славу Божію ⁴⁾. Смерть Христа, не подлежавшаго природной необходимости умереть, какъ именно добровольная жертва Его Богу, имѣла исключительное сатисфакціонное значеніе, какового не могла имѣть смерть тѣхъ праведниковъ, которые, какъ напр., Іоаннь Креститель, во славу Божію свободно жертвовали за истину своею жизнію; ихъ смерть не могла имѣть сатисфакціоннаго

¹⁾ Hoc (= veritatem et justitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenere) puto quia Deus ab omni rationali creatura exigit... Hanc obedientiam debebat homo ille Deo Patri et humanitas divinitati; et hanc ab illo exigebat Pater. C. D. h. 1, 9 c. 370 c.

²⁾ Si Adam moriturus non erat, si non peccasset, multo magis iste mortem pati non debet, in quo peccatum esse non poterit quia Deus erit. ib. 2, 10 c. 408 c. Omnis mortis necessitas et cujuslibet corruptionis sive laboris ab illo homine aperte excluditur. De conc. virg. 19 c. 451 c.

³⁾ Vitam suam dare sive ponere animam suam, sive tradere seipsum ad honorem Dei: hoc ex debito Deus non exiget ab illo: quoniam non erit peccatum in illo, non debet mori. C. D. h. 2, 11 c. 411 c.

⁴⁾ Si tam facile victus est (homo) a diabolo, ut Deum peccando exhonoreret, ut facilius non posset, nonne justum est ut homo, satisfaciens Deo pro peccato, tanta difficultate vincat diabolus ad honorem Dei, ut majori non possit?.. Nihil autem asperius et difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem. ib. 412 c.

значенія, потому что они по природѣ неизбежно подлежали смерти, тяготѣвшей надъ ними за ихъ собственные грѣхи ¹⁾).

Существенною чертою, обусловливающей собственно-сатисфакціонный смыслъ крестнаго послушанія Христа, такимъ образомъ, является его исключительно свободный характеръ. И Ансельмъ уясненію такого именно характера его удѣляетъ особенное вниманіе. Если непричастность Искупителя, какъ Богочеловѣка, первородному грѣху, устраняетъ мысль объ естественно-антропологической необходимости Его смерти, каковая необходимость отнимала бы у крестнаго подвига Христа абсолютно-свободный его характеръ, то нѣкоторыя изрѣченія Свящ. Писанія, какъ напр., Христось *послушилъ быль (Отцу) даже до смерти, и смерти крестной* (Филип. 2,8); *Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца* (Іо. 6,38); *Неужели Мнѣ не пить чаши, которую далъ Мнѣ Отецъ* (Іо. 18,11); *Отче Мой! если возможно, да минуешь Меня чаша сія; впрочемъ не какъ Я хочу, но какъ Ты* (Мѣ. 26,39) и др. (Мѣ. 26,42; Рим. 8,32; Евр. 5,8), видимо усвояютъ иллюзорный характеръ человѣческой свободѣ Христа въ Его крестномъ подвигѣ, давая основаніе полагать, что Христось принялъ смерть по принудительному послушанію непреложной волѣ Бога Отца, а не по Своему свободному изволенію. ²⁾ Комментируя цитованныя мѣста Св. Писанія, Ансельмъ выясняетъ, что та воля Бога Отца, послушаніе которой Христось явилъ въ Своей смерти, не было непосредственной активной причиной Его подвига (таковой причиной была личная свободная воля Христа), а причиной отдаленной: эта воля Отца была, прежде всего, лишь той нормой или „правдой“, свободно повинувась которой Христось осуществилъ свой сатисфакціонный подвигъ; поэтому слова Христа о данной Ему волѣ

¹⁾ Bos. Multi ante adventum Christi et Ioannes Baptista post adventum ejus fortiter mortem pro veritate sustinentes, illud sufficienter dedisse noscuntur. Ans. Nullus unquam homo praeter illum moriendo Deo dedit, quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit, quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit, quod nulla necessitate unquam amisurus erat, et solvit pro peccatoribus, quod pro se non debebat. ib. 2, 19 c. 426 c.

²⁾ In his omnibus (S. Scripturae dictis) plus videtur Christus obedientia cogente, quam spontanea voluntate disponente mortem sustinuisse. ib. 1, 8 c. 370 c.

или заповѣди Отца испить чашу смерти, по Ансельму, выражаютъ лишь мысль, что тѣ нравственныя начала, или та „правда“, въ которой Христосъ такъ крѣпко утвердилъ Свою волю, что не убоялся даже добровольной смерти, есть правда Божія, имѣющая свое конечное основаніе въ Богѣ. 1) Если нормирующая „правда“ Божія въ данномъ случаѣ заключалась въ непреложномъ изволеніи Божиємъ спасти людей, каковое спасеніе могло осуществиться не иначе какъ подъ условіемъ, что со стороны человѣческаго рода будетъ принесена сатисфакціонная жертва Богу, въ видѣ добровольной смерти Богочеловѣка, то Христосъ свободно пошелъ т. е. навстрѣчу этой „правдѣ“ Божіей, сообразуя съ ней Свою человѣческую волю, и въ частности подчиняя ей естественную человѣческую привязанность къ жизни, или чувство самосохраненія. 2) Отсюда, цитованныя выше слова Христа въ Геосиманскомъ саду (Мѣ. 26,39) не заключаютъ въ себѣ той мысли, что Христосъ не могъ не испить чаши смертныхъ страданій, ибо такова была принудительная для Него воля Отца, но этими словами Христосъ какъ бы такъ говорилъ Отцу: „такъ какъ Ты не хочешь, чтобы примиреніе міра съ Тобою произошло инымъ образомъ, какъ Моей смертію, по сему Я говорю, что смерть Моя—Твое изволеніе. Итакъ, да будетъ воля Твоя, т. е. да будетъ смерть Моя, дабы міръ примирился съ Тобой“. Но эта воля Отца была вмѣстѣ съ тѣмъ и личнымъ желаніемъ Богочеловѣка, который въ подвигъ самоотверженной любви къ падшему человечеству восхотѣлъ лучше пожертвовать Своею жизнію, нежели видѣть міръ въ падшемъ состояніи. 3) Воля Божія

1) Non cogit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. Potest etiam dici, quia praecepit illi mori Pater, cum hoc praecepit, unde incurrit mortem. ib. 1, 9 c. 371 c.

2) Naturalem salutis per voluntatem suam significat Christus (cfr. Мѣ. 26, 39, 42) appetitum, quo humana caro dolorem mortis fugiebat. Voluntatem vero Patris dicit, non quoniam maluerit Pater mortem Filii, quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat Pater nisi faceret homo tam magnum aliquid, sicut erat mors illa. ib. 373 c.

3) Ac si diceret (Christus): Quoniam non vis aliter reconciliationem mundi fieri, dico te hoc modo velle mortem meam: fiat ergo voluntas tua. id est fiat mors mea, ut mundus tibi reconcilietur. ib. Non potuisse cali-

для Христа, по Его человѣческой природѣ, впрочемъ, была не только „правдой“ или заповѣдью, опредѣлившей характеръ Его свободнаго послушанія Богу „даже до смерти“, но и той благодатной „правдой“ или тѣмъ реальнымъ источникомъ, откуда Онъ почерпалъ силу для осуществленія Своего жизненнаго подвига, поскольку человѣческая природа сама по себѣ, какъ мы уже видѣли, вообще является безсильной осуществить свое жизненное назначеніе, получая направленіе къ истинѣ и добру лишь отъ Бога. Отсюда если Христосъ говорилъ, что онъ пришелъ *творить не Свою волю, а волю пославшаго Его Отца* (Іо. 6,38), то это изрѣченіе Его, являющееся равнозначительнымъ Его же словамъ: *Мое ученіе—не Мое, но Пославшаго Меня* (Іо. 7,16), выражаетъ ту мысль, что по Своему человѣчеству Онъ имѣетъ волю къ доброй жизни и въ частности къ послушанію Богу „даже до смерти“ не отъ Себя, а отъ Отца свѣтовъ, отъ Котораго нисходитъ *всякое даяніе доброе и великій даръ совершенный* (Іак. 1,17). ¹⁾ Но какъ вообще участіе божественной благодати въ жизни человѣка не исключаетъ его свободной самодѣятельности, не является насиліемъ надъ волей человѣка, такъ и послушаніе Христа даже до смерти, обуславливаясь воздѣйствіемъ Божества на человѣческую Его природу, тѣмъ не менѣе является Его свободнымъ подвигомъ. и имѣетъ поэтому несомнѣнную сатисфакціоную цѣнность. ²⁾

cem transire nisi biberet illum, dixit. Non quia non posset mortem vitare, si vellet; sed quoniam mundum erat impossibile aliter salvari; et ipse indeclinabiliter volebat potius mortem pati, quam ut mundus non salvaretur. ib. 10 c. 375 c.

¹⁾ Quod ipse ait: *non veni etc.* (Іо. 6, 38), tale est, quale est et illud: *Mea doctrina non est mea* (Іо. 7, 16): nam quod quis non habet a se, sed a Deo, hoc non tam suum, quam Dei dicere debet. ib. 9 c. 372 c. Secundum humanitatem non habebat a se voluntatem juste vivendi, sed a Patre; ita et illam voluntatem, qua, ut tantum bonum faceret, mori voluit, non potuit habere nisi a Patre luminum, a quo est *omne datum optimum et omne donum perfectum* (Іак. 1, 17). ib. 10 c. 373—4 cc.

²⁾ Quoniam voluntate quisque ad id quod indeclinabiliter vult, trahitur vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere dicitur Deus, cum talem dat voluntatem: in quo tractu vel impulsu nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas. Si ergo hoc modo nequit negari Patrem voluntatem illam dando, Filium ad mortem traxisse vel impulsisse, quis non videat eadem ratione

Этот добровольный характер крестнаго послушанія Христа, по Ансельму не только обуславливаетъ его значеніе, какъ именно сатисфакціи Богу за грѣхи людей, поскольку, не будучи добровольной, крестная смерть Христа являлась бы лишь жестокимъ и бессмысленнымъ наказаніемъ, которое Богъ наложилъ на неповиннаго человѣка, ¹⁾ но онъ же сообщаетъ голговскому акту глубокій смыслъ гармоническаго сочетанія Божественной благодати съ Божественной правдою. ²⁾ Какой моментъ, спрашиваетъ Ансельмъ, можетъ болѣе ярко выражать любовь Божию къ падшему человѣку, какъ не этотъ моментъ, когда Богъ Отецъ обращается къ грѣшнику, осужденному на вѣчныя муки и не имѣющему, чѣмъ искупить свою вину, со словами: „Возьми Единороднаго Моего и отдай въ выкупъ вмѣсто себя“, и когда самъ Сынъ говоритъ грѣшнику: „принеси Меня въ жертву и выкупи себя“? ³⁾ Но этотъ же актъ въ высшей степени ярко выражаетъ и торжество Божественной правды, поскольку Богъ отпускаетъ грѣшнику долгъ не произвольно, но получаетъ за него выкупъ, превышающій всякую цѣну и при томъ выкупъ, приносимый Богу грѣшникомъ съ надлежащимъ нравственнымъ настроеніемъ, поскольку сатисфакціонная жертва Христа, объективно заглаждая грѣхи чело-

mandatum illi, ut mortem sustineret sponte, et calicem, quem non invitus biberet, dedisse? ib. 374 c. Несмотря на энергичныя старанія Ансельма отстоять понятіе о свободѣ Христа въ актѣ крестныхъ страданій, его аргументація не удовлетворяетъ даже католика Bainwel'я: *La liberté du Christ dans sa Passion n'est pas suffisamment expliquée. C'est trop peu, en effet, de dire que la personne du Verbe avait librement choisi et accepté le plan divin de la Redemption. Cela ne donne pas à Notre Seigneur une liberté humaine.* Op. cit. 1347 p.

1) Bos. Quae justitia est hominem omnium justissimum morti tradere pro peccatore?.. Ans. Deus Pater non quemadmodum videris intelligere... innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coëgit, aut occidi permisit: sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret. C. D. h. 1, 8 c. 369—70 cc.

2) Misericordiam Dei, quae tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis consideramus, tam magnam, tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major, nec justior cogitari possit. ib. 2, 21 c. 430 c.

3) Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: Accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: Tolle me et redime te? ib.

вѣчества и возстановляя нарушенный прародительскимъ грѣхомъ порядокъ и красоту космическаго царства Божія, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы увидимъ ниже, является источникомъ и субъективнаго спасенія грѣшника, направляя его къ надлежащему осуществленію отъ вѣка богоустановленной ему правды.¹⁾

Развивая ученіе о крестной смерти Богочеловѣка, какъ Его добровольномъ подвигѣ „во славу Божію“, или сатисфакціонной жертвѣ, которую Сынъ Божій, распявъ Свою человѣческую природу, принесъ Троицостасному Божеству въ удовлетвореніе объектированной въ мірѣ Божіей чести,²⁾ Ансельмъ рѣшительно полемизируетъ противъ того „обычнаго“ въ его время объясненія необходимости крестной смерти Богочеловѣка, по которому она будто бы являлась „справедливымъ“ со стороны Бога выкупомъ діаволу за падшее человѣчество, законмѣрно находившееся подъ властію своего обольстителя³⁾. Ансельму представляется несостоятельной основная идея этой теоріи, мысль о законномъ будто бы правѣ діавола на обладаніе человѣкомъ, въ виду какового права и Богъ не могъ силою освободить человѣка, не принеся соотвѣтствующаго выкупа обладателю.⁴⁾ Въ самомъ дѣлѣ, рассуждаетъ Ансельмъ, во 1-хъ, законмѣрные счеты Бога съ діаволомъ изъ-за человѣка были бы возможны лишь въ томъ случаѣ, если бы діаволь и человѣкъ не были тварными существами, всѣмъ своимъ бытіемъ обязанными Богу; если же они по своему бытію всецѣло зависятъ отъ Бога, составляютъ Его собственность, то съ какимъ искомъ діавола обязанъ считается Богъ?⁵⁾ Во 2-хъ, власть діавола

¹⁾ *Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? ib.*

²⁾ *Filius Dei ad honorem suum seipsum sibi, sicut Patri et Spiritui sancto obtulit id est humanitatem suam Divinitati suae, quae una eadem trium personarum est. ib. 2, 19 c. 438 c.*

³⁾ *Dicere solemus Deum scilicet debuisse prius per justitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem; ut, cum diabolus eum, in qua nulla mortis erat causa, et qui Deus erat, occideret, juste potestatem, quam super peccatores habebat, amitteret. ib. 1, 7 c. 367 c.*

⁴⁾ *Nihil erat in diabolo, cur Deus contra illum ad liberandum hominem sua uti fortitudine non deberet. ib. 368 c.*

⁵⁾ *Cum diabolus aut homo non sit nisi Dei, et extra potestatem Dei neuter consistat, quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo? ib. 367 c.*

надъ человѣкомъ не была закономѣрною въ очахъ Божіихъ, ибо діаволь, какъ и надшій человѣкъ были лишь ворами, похитившими у Бога Его достояніе. 1) Правда, человѣкъ законно терпѣлъ мученія отъ діавола, ибо заслужилъ ихъ своими грѣхами, но самъ діаволь не имѣлъ законнаго права мучить его; если же мучилъ его, то—исключительно по влеченію своей злой воли, а не согласно установленной для него Богомъ „правдѣ“ и „повелѣнію“: Богъ лишь не пріятствовалъ этимъ отношеніямъ діавола къ человѣку, въ Своей непостижимой премудрости употребляя эти мученія діаволомъ человѣка, какъ орудіе для законнаго возмездія послѣднему за то зло, которое онъ своимъ грѣхомъ внесъ въ Божественное царство добра. 2) Итакъ, крестная смерть Христа отнюдь не была сатисфакціей діаволу, а удовлетвореніемъ самой правдѣ Божіей, и то „рукописаніе“, которое Христось „растерзалъ“ на крестѣ (Кол. 2,14), не было распиской, якобы данной Богомъ діаволу, но декретомъ правды Божіей, опредѣлившей, что грѣшникъ самъ по себѣ не можетъ избавиться отъ грѣховъ, ни получить прощенія безъ соотвѣтствующаго возмездія, если милосердіе Божіе не сжалятся надъ нимъ и не найдетъ средства къ его спасенію. 3)

Совершивъ величайшій подвигъ сверхдолжнаго послушанія Богу даже до смерти, принесъ въ „даръ“ чести Божіей Свою жизнь, Христось тѣмъ самымъ заслужилъ отъ Бога величайшую награду. Но самъ Христось, какъ Богочеловѣкъ, не нуждался ни въ какой наградѣ, ибо уже до совер-

1) Uterque fur erat; cum alter altero persuadente, seipsum Domino suo furabatur. ib.

2) Quamvis homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste torquebat. Homo namque meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, cui consenserat ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret: imo hoc tanto faciebat injustius, quanto non ad hoc amore justitiae trahebatur. Nam hoc non faciebat Deo jubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua mala etiam bene ordinat, permittente. ib.

3) Chirographum illud non est diaboli, quia chirographum dicitur decreti; decretum autem illud non erat diaboli, sed Dei. Iusto judicio Dei decretum erat, et quasi chirographo confirmatum, ut homo, qui sponte peccaverat, nec peccatum, nec poenam peccati per se vitare posset, nec qui peccat impunitus debet dimitti, nisi misericordia peccatori parcat et eum liberet ac reducat. ib. 368 c.

шенія этого акта все, принадлежащее Отцу, принадлежало и Христу, не имѣвшему на Себѣ и никакого грѣха, въ уплату за который могъ бы итти этотъ подвижъ. 1) Отсюда, получилось такое положеніе: съ одной стороны, Богу необходимо было воздать награду за подвижъ Богочеловѣка, такъ какъ если бы Богъ не восхотѣлъ дать ее, то оказывался бы неправосуднымъ, а если бы не могъ дать ее, то явился бы невсемогущимъ; но съ другой стороны, не оказывалось, кому бы Онъ могъ дать эту награду, такъ что столь великій подвижъ Христа представлялся совершеннымъ какъ бы вотще. 2) Но если самъ Христосъ не имѣлъ нужды въ какой либо наградѣ, то ясно, что награда за Его подвижъ должна итти въ пользу какого либо другого лица. 3) Если Сынъ, раз-

1) Eum, qui tantum donum sponte dat Deo sine retributione debere esse non judicabis... Prius autem, quam tantam rem Filius faceret, omnia quae Patris erant, sua erant, nec unquam debuit quod illi dimitti possit. ib. 2, 20 c. 428 c. Не допуская, какъ мы видѣли, мысли о какомъ либо возрастаніи человѣческой природы Христа (въ смыслъ постепеннаго ея обоженія), Ансельмъ отрицаетъ какую либо причинную связь между крестнымъ подвигомъ Христа и послѣдующимъ Его прославленіемъ. Слова Апостола: *посему и Богъ превознесъ Его* (Христа), что Онъ *смирилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти, и смерти крестной* (Фил. 2, 8—9), по Ансельму, отнюдь нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что превознесеніе Христа было воздаяніемъ Ему за послушаніе даже до смерти, такъ какъ уже до Своихъ страданій Христосъ возвѣщалъ о Себѣ: *все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ* (Лк. 10, 22). Въ цитованныхъ словахъ Апостола выраженіе: *посему* (propter hoc), по Ансельму, является равнозначительнымъ выраженію: *посредствомъ сего, или: послѣ сего, т. е. посредствомъ смерти или послѣ смерти* Богъ опредѣлилъ превознести Христа. Non ita dictum est, quasi nullatenus potuisset pervenire ad hanc exaltationem nisi per hanc mortis obedientiam; et haec exaltatio non nisi in retributionem hujus obedientiae collata sit. Priusquam enim pateretur, ipse dixit omnia sibi esse tradita a Patre (Luc. 10, 22)... Cum Christus dicitur exaltatus propterea quia mortem sustinuit, per quam et post quam illam exaltationem decrevit facere... potest hoc eo modo intelligi... Sic post mortem exaltatus est, quasi propter illam hoc fieret. ib. 1, 9 c. 371—2 cc.

2) Necessesse esse video, ut Pater Filio retribuatur: alioquin aut injustus esse videtur, si nollet, aut impotens, si non potest, quae aliena sunt a Deo... Ex una parte video retribuendi necessitatem et ex altera impossibilitatem: quia et necesse est Deum reddere quod debet, et non est cui reddat. ib. 2, 20 c. 428 c. Si tanta et tam debita merces, nec illi nec alii reddatur, in vanum Filius tantam rem fecisse videbitur. ib. 429 c.

3) Necessesse est, ut alicui alii reddatur, quia illi non potest. ib.

суждаетъ далѣе Ансельмъ, захотѣлъ бы заслуженную Имъ награду отдать другому, то вправѣ ли Отець воспрепятствовать Ему въ этомъ? Но кому же „приличнѣ“ Сынъ могъ отдать ненужную Ему награду, какъ не людямъ, ради спасенія которыхъ Онъ и вочеловѣчился,—кого справедли- вѣе сдѣлать Ему наслѣдниками ея, какъ не Своихъ братьевъ и отцовъ, обремененныхъ непосильными долгами предъ лицомъ правды Божіей, препятствовавшими людямъ пользо- ваться дарами благодати Божіей? ¹⁾

Принесенная Богочеловѣкомъ сатисфакціонная жертва не только была вполне достаточной для удовлетворенія за грѣхи прародителей и ихъ потомковъ, жившихъ до Христа, ²⁾ но имѣетъ непреходящее значеніе до скончанія міра. Такое именно значеніе искупительныхъ заслугъ Христа у Ансельма выясняется въ тѣсной связи съ идеей о предназначеніи лю- дей восполнить собою тотъ ущербъ въ числѣ гражданъ небеснаго государства Божія, какой произошелъ вслѣдствіе

¹⁾ Si voluerit Filius quod sibi debetur alii dare, poteritne Pater jure illi prohibere; aut alii cui dabit negare?.. Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos hominem se fecit?.. Aut quos justius faciet haeredes debiti, quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis, quam parentes suos et fratres, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum; ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent? ib. Если основаніемъ для вмѣненія людямъ крестной за- слуги Христа является ихъ родственная связь съ Искупителемъ, то отсюда, по Ансельму, выясняется, почему значеніе этой заслуги не рас- пространяется на падшихъ ангеловъ: для искупленія ихъ грѣховъ нужна была бы сатисфакціонная (добровольная) смерть не Богочеловѣка, а Бого- ангела. Но такъ какъ ангелы являются строго-индивидуальными суще- ствами, не имѣющими между собой генерической связи, то ихъ искупле- ніе и невозможно. Sicut homo non potuit reconciliari, nisi per hominem Deum, qui mori posset, per cujus justitiam Deo restitueretur, quod per peccatum hominis perdidit: ita angeli damnati non possunt salvari, nisi per angelum Deum, qui mori possit, et qui per justitiam suam Deo reparet quod aliorum peccata abstulerunt. Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturae, non debuit relevari, ita nullus angelus per alium angelum salvari debet; quamvis omnes sint unius naturae: quoniam non sunt ejusdem generis, sicut homi- nes. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. C. D. h. 2, 22 c. 430 c.

²⁾ Сатисфакціонное значеніе смерти Христа простирается на людей, жившихъ vel ante, vel post diem illam. См. прим. 1 на 451 с.

паденія демоновъ. Если,—таковъ ходъ разсужденій Ансельма,—человѣчество создано Богомъ для временной жизни на землѣ, чтобы восполнить собою число небожителей, то ясно, что эта задача человѣческаго бытія еще не была вполнѣ осуществлена въ моментъ смерти Іисуса Христа,—что число предъизбранныхъ къ спасенію людей къ этому времени еще не достигло своей полноты, будучи еще меньшимъ числа падшихъ ангеловъ, ибо въ противномъ случаѣ пришлось бы предположить, что Богъ допустилъ дальнѣйшее существованіе человѣческаго рода на землѣ, несмотря на его уже безцѣльность въ общемъ космическомъ царствѣ Божиемъ, каковое предположеніе—неприлично. 1) Итакъ, пока человѣческій родъ существуетъ на землѣ, пока этотъ матеріальный міръ, созданный для потребностей человѣка, не обратился въ „лучшую субстанцію“, до тѣхъ поръ должны имѣть силу и сатисфакціонная смерть Христа, безъ которой никто не можетъ достигнуть спасенія. 2)

Сохраняя свою силу до скончанія міра, крестная заслуга Христа по своей качественной цѣнности имѣетъ безконечный характеръ, съ избыткомъ покрывая всѣ грѣхи всего человѣчества. Безконечное сотериологическое значеніе крестной смерти Христа обуславливается достоинствами Его, какъ Богочеловѣка, поскольку Его жизнь, принесенная въ жертву

1) *Tanta fuit vis in morte Christi, ut etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendantur effectus. Quo autem non solum praesentibus prodesse debeat, hinc facile cognoscitur; quia non tot praesentes esse ejus mortis potuerunt, quot ad supernae civitatis constructionem necessarii sunt: etiam omnes, qui ejusdem mortis tempore ubicunque erant, ad illam redemptionem admitterentur. Plures enim sunt daemones, quam, de quibus restaurandus est numerus eorum, ea die viverent homines. Non credendum est, ex quo factus est homo, ullum tempus fuisse, quo mundus iste cum creaturis quae factae sunt ad usum hominum, sic vacuus fuisset, ut nullus esset in illo ex humano genere ad hoc pertinens, propter quod factus est homo. Videtur enim inconveniens quod Deus vel uno momento permiserit humanum genus, et ea quae fecit propter usum eorum, de quibus superna civitas perficienda est, quasi frustra exstitisse. ib. 2, 16 c. 418 c.*

2) *Credimus hanc mundi molem corpoream in melius renovandam; nec hoc futurum esse, donec impleatur numerus electorum hominum, et illa beata perficiatur civitas; nec post ejus perfectionem differendum. Unde colligi potest, Deum ab initio proposuisse ut utrumque simul perficeret. C. D. h. 1, 18 c. 385 c. Nullus sine illa universali satisfactione salvatur. De conc. virg. 23 c. 457 c.*

за людей, представляет собою такую цѣнность, съ которой ничто въ мірѣ не можетъ итти въ сравненіе. Если бы тебѣ,—обращается Ансельмъ къ своему собесѣднику (Бозону),—было предложено на выборъ: убей Его, или иначе погибнетъ весь мірѣ, то развѣ ты не предпочелъ бы послѣднее, чѣмъ поднять руку на Богочеловѣка? Равнымъ образомъ, если бы тебѣ было предложено на выборъ: убей Его, или прими на себя грѣхи всего міра, то опять таки развѣ ты не избралъ бы послѣднее? ¹⁾ Отсюда ясно, заключаетъ Ансельмъ, что какъ ни ненавистны Богу наши грѣхи, но гораздо больше цѣнна жизнь воплотившагося Бога, принесенная за нихъ въ сатисфакціонную жертву. ²⁾

V. Хотя крестная заслуга Христа съ избыткомъ покрываетъ всѣ грѣхи всего человѣчества, однако въ дѣйствительности плодами ея пользуются не всѣ люди, но лишь тѣ изъ нихъ, которые прилагаютъ свои свободныя усилія къ усвоенію спасительной жертвы Искупителя, соединяя съ нею свое личное достоюлжное нравственное настроеніе. ³⁾ Основ-

¹⁾ Si praesens esset homo ille, et quis esset scires, et diceretur tibi: Nisi occideris hominem illum, peribit mundus iste totus, et quidquid Deus non est: faceres hoc pro conservanda omni alia creatura? Bos. Non facerem, etiamsi mihi infinitus numerus mundorum ostenderetur. Ans. Qui, si iterum tibi diceretur: Aut eum occidas, aut omnia peccata mundi venient super te? Bos. Responderem me potius alia omnia peccata velle suscipere, non solum hujus mundi, quae fuerunt et quae futura sunt, sed et quaecunque super haec cogitari possunt, quam istud solum. C. D. h. 2, 14 c. 414 c.

²⁾ Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia... Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? Bos. Imo plus potest in infinitum. Ans. Vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur. ib. 415 c. Christus reddit pro omnibus qui salvantur plusquam debent. De conc. virg. 22 c. 454 c. На возраженіе Бозона, что если жизнь Богочеловѣка представляется безконечной цѣнностью, то не выступаетъ ли съ таковымъ же безконечнымъ значеніемъ и преступленіе Его убійцъ, а разъ оно является таковымъ, то какимъ образомъ крестная смерть Христа можетъ не только препобѣждать (superare) это преступленіе, но и покрывать еще грѣхи всего міра, Ансельмъ отвѣчаетъ указаніемъ, что грѣхъ богоубійцъ не былъ безконечнымъ грѣхомъ, ибо былъ грѣхомъ ихъ невѣдѣнія (1 Кор. 2, 8), и слѣдовательно—простительнымъ: veniale sit, quia ignoranter factum est. C. D. h. 2, 15 c. 415 c.

³⁾ См. прим. 1 на 445 c. Per crucem noster Christus nos redemit. Qui ergo ad hanc gratiam volunt cum digno affectu accedere, salvantur; qui vero illam contemnunt, quia debitum quod debent, non reddunt, juste damnan-

нымъ условіемъ для вмѣненія человѣку сатисфакціонной жертвы Христа является вѣра человѣка въ дѣйствительность этой жертвы. Такой именно характеръ усвоенія человѣкомъ крестной заслуги Искупителя Ансельмъ поясняетъ аналогіей съ царемъ, который, будучи преисполненъ величайшаго благоволенія къ заслугѣ одного изъ своихъ подданныхъ, объявилъ бы согласно желанію этого наперсника, горячо любящаго своихъ преступныхъ согражданъ, что всѣ виновные предъ царемъ соотечественники этого царскаго любимца, если они повѣрятъ въ его заслугу и заявятъ о своемъ желаніи получить прощеніе своихъ преступленій ради его заслуги, и вступить въ новый договоръ съ царемъ, дѣйствительно становятся свободными отъ всякой вины въ своемъ прошломъ. ¹⁾ Моментомъ, когда человѣкъ исповѣ-

тур. *Medit.* 11, 766 с. Ученіе о субъективно-психологическомъ примиреніи грѣшника съ Богомъ черезъ крестный подвигъ Христа лишь вскользь затронуто Ансельмомъ въ его основномъ сотериологическомъ трактатѣ. *C. D. h.*,—посвященномъ выясненію сатисфакціонной теоріи искупленія. Такая односторонность поименованнаго трактата обусловливается, какъ обстоятельно выясняетъ В. Функе, специальной задачей этого сочиненія Ансельма, который и не имѣлъ въ виду дать въ немъ исчерпывающее сотериологическое изслѣдованіе, и въ частности входить въ выясненіе субъективно-психологической стороны въ процессъ спасенія христіанина, каковому вопросу онъ удѣляетъ вниманіе въ другихъ своихъ трудахъ. Между тѣмъ опущеніе изъ виду этого обстоятельства приводитъ нѣкоторыхъ историковъ-богослововъ (*Höhne, Ritschl, Harnack*) къ неправильному заключенію, будто основной недостатокъ сотериологической теоріи Ансельма и заключается въ томъ, что она совсѣмъ не даетъ мѣста нравственно-субъективному моменту въ раскрытіи значенія домостроительнаго подвига Богочеловѣка (*Funke. Op. cit.* 129 с.). Ранѣе Функе еще *I. Бахъ* (*Op. cit.* 1, 362 с.) отмѣчалъ, что богословы, упрекающіе Ансельма, будто онъ говоритъ только объ объективной сторонѣ сотериологическаго процесса, *nicht den ganzen Anselm kennen*.

¹⁾ *Sit rex aliquis, cui totus populus suae cujusque civitatis sic peccavit, excepto uno solo, qui tamen est de illorum genere, ut nullus eorum facere possit, unde mortis damnationem evadat: ille autem, qui solus est innocens, tantam apud regem habeat gratiam, ut possit, et tantam dilectionem erga reos, ut velit omnes, qui credent suo consilio reconciliare quodam servitio ipsi regi valde placituro, quod facturus est, die secundum voluntatem regis statuto. Et quoniam non omnes possunt, qui reconciliandi sunt, ad diem illam convenire, concedit rex, propter magnitudinem servitii illius, ut quicumque vel ante, vel post diem illam, confessi fuerint, se velle per illud opus, quod ea die fiet, veniam impetrare, et ad pactum ibi constitutum accedere, ab omni culpa sint absoluti praeterita. C. D. h. 2, 16 c. 417—18 cc.*

дуетъ или обѣщаетъ свою вѣру въ заслуги Христа и ради этой вѣры получаетъ отъ Бога прощенье какъ первороднаго грѣха, такъ и своихъ личныхъ грѣховъ, является таинство крещенія, въ которомъ человекъ омывается кровію Христовою, облачается въ то состояніе невинности, какимъ обладалъ Адамъ до грѣхопаденія. ¹⁾ Если приведенное сейчасъ воззрѣніе Ансельма на оправдывающую вѣру даетъ основанія сблизять этотъ пунктъ его сотеріологіи съ позднѣйшимъ реформаторскимъ ученіемъ объ оправданіи человека *sola fide*, то другія данныя изъ сочиненій Ансельма ясно показываютъ, что кромѣ этой вѣры онъ приписываетъ существенное сотеріологическое значеніе и активному добродѣланію христіанина, и что самая вѣра христіанина въ сатисфакціонную заслугу Искупителя мыслится у Ансельма лишь какъ основаніе, или идейный импульсъ для устремленія воли человека къ богоустановленной „правдѣ“; безъ этого устремленія воли вѣра христіанина является лишь „мертвой вѣрой“, не имѣющей спасительнаго значенія, поскольку „вѣчная жизнь“ обѣтована Богомъ только „праведнымъ“ (*justis*), т. е. лицамъ, обладающимъ праведностью воли, а не только правотою вѣры и разумѣнія. ²⁾ Сущность христіанскаго сотеріологическаго процесса, по Ансельму, и заключается въ томъ, чтобы первоначально теоретическая (разсудочная) вѣра христіанина въ совершенное Христомъ искупленіе нашихъ грѣховъ, и обусловленное этимъ актомъ наше примиреніе съ Богомъ, постепенно дѣлалась жизнен-

¹⁾ *Fides, quam promittant in baptismo. De conc. 3 q. 9 c. 533 c. Quibus datur gratia fidei christianae, illis in baptismo dimittitur originalis injustitia, cum qua nascuntur. ib. 3 q. 8 c. 530 c. In baptismo peccata penitus, quae ante baptismum erant, deleantur. De conc. virg. 29 c. 463 c. in baptismo omnia peccata Christi sanguine lavantur. De concord. 3 q. 8 c. 531 c.*

²⁾ *Quicumque salvantur, per justitiam salvari dubium non est. Justis enim promittitur vita aeterna; quia *justi in perpetuum vivent et apud Dominum merces eorum* (Sap. 5, 16).. Non judicat Spiritus Sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit, et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere. Nam neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult; neque dicitur habere fidem, nisi mortuam, qui secundum fidem non recte vult operari, propter quod fides dicitur et datur. De concord. 3 q. 2 c. 522—3 cc.*

нымъ достояніемъ христіанина,—чтобы онъ всѣмъ своимъ существомъ переживалъ безграничную благодарную любовь къ своему Искупителю, и въ этой любви находилъ источникъ нравственнаго воодушевленія для „состраданія“ Христу, подражанія Ему въ страданіяхъ и даже въ смерти за богоустановленную „правду“. Такіе мотивы по преимуществу звучать въ т. н. „Размышленіяхъ“ Ансельма, составляя наиболѣе значительное ихъ содержаніе. 1) Жизненное, основанное на благодарной любви, отношеніе вѣрующей души ко Христу Ансельмъ характеризуетъ, какъ мистическій бракъ ея съ женихомъ-Христомъ, возводящій ее на высоту обоженія, или благодатнаго приобщенія къ божественной сущности. 2) Во имя этого идеала интимнаго слиянія со Христомъ Ансельмъ призываетъ христіанина къ аскетическому отреченію отъ міра и его суетныхъ радостей, мѣшаю-

1) *Cum injurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi propter justitiam, quam obedienter servabat, illatas benigne patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda, quae sentire possunt, a justitia, quam Deo debent, declinent. C. D. h. 2, 19 c. 426 c. Absit, semel et iterum absit, ut compassionis visceribus caream, intuens te, o bone Iesu, mori pro me! Ante oculos meos crucifigeris, et nulla tanget motio cor meum; apparet mihi gaudius tuus et non pertransibit animam meam! Dulcis Iesu, quid mihi ut compatiar tibi?.. Ut haec compassio in mente vigeat, necesse est, ut ardens in ea fuerit dilectio, quia quem amore ferventi complectimur, ejus nimirum et adversitati compatimur, et prosperitati congratulamur. Iesu, nec mens mea capere, nec lingua sufficit exprimere, quam sis dignus amari a me, qui tantum dignatus es amare me. Dilexisti me et lavasti me a peccatis meis in sanguine tuo. Medit. 12 c. 771—2 cc. Fac, precor, Domine, me gustare per amorem, quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum; plus debeo, quam meipsum totum; sed nec plus habeo, nec hoc ipsum possum per me reddere totum. Trahe me, Domine, in amorem tuum, vel hoc ipsum totum. Totum, quod sum, tuum est conditione; fac totum tuum dilectione. Med. 11, 769 c. Cfr. ib. 762—3 cc.; Medit. 12, 770—72 cc. Medit. 8, 745—6 c. Medit. 4, 751 c. Medit. 1, 8 c. 717 etc.*

2) *Agnosce quanta Christo societate jungaris. Ipsum Dominum audi pro suis Patrem exorantem: Volo, ait, ut sicut ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint (Io. 17, 21). Sum ego Filius tuus per naturam, sint et illi filii tui et fratres mei per gratiam. Quanta celsitudo est christianum hominem sic in Christo proficere, ut et ipse quodammodo Christus dicatur?.. Nec mirum, cum ipse sit caput, et nos corpus ejus; ipse sponsus, ipse sponsa; sponsus in se, sponsa in animabus sanctis, quas sibi aeterni amoris vinculo sociavit. Medit. 1, 6 c. 715—16 cc.*

щих внутренней бесѣдѣ вѣрующей души со своимъ Женихомъ, заглушающихъ сладость ея переживаній любви къ Нему. 1) Конечною цѣлью сотериологическаго процесса, по Ансельму, должно быть достиженіе христіаниномъ совершеннѣйшей „правды“, ангелоподобной нравственной чистоты, свобода даже отъ незначительнаго грѣха, ибо и малый грѣхъ препятствуетъ человѣку войти въ царство небесное, въ общество безгрѣшныхъ блаженныхъ небожителей. 2) Сознавая трудность этого идеала христіанской ангелоподобной праведности, Ансельмъ тѣмъ не менѣе рѣшительно утверждаетъ, что этотъ идеаль путемъ „святыхъ упражненій“ и при содѣйствіи благодати Божіей, вполне осуществимъ для христіанина. 3).

Какъ на богословско-антропологическое основаніе необходимости для христіанина активными усиліями воли достигать богоустановленной „правды“, Ансельмъ указываетъ на тотъ фактъ, что благодать крещенія, отпуская человѣку его вину за грѣхи предъ Богомъ, тѣмъ не менѣе оставляетъ его въ томъ же состояніи нравственной испорченности, когда плотскія влеченія противоборствуютъ духу, въ какомъ вообще оказались люди послѣ грѣхопаденія прародителей. 4) Хотя эта унаслѣдованная отъ прародителей природная неспособность человѣка къ надлежащему осуществленію правды Бо-

1) *Recedat ab animo meo omnis delectatio, quae extra illum est; nullus praesentis vitae affectus, nullum mihi solatium blandiatur, dum mihi ejus praesentia beata denegatur. Ipse me charitatis brachiis amplectatur, ipse me orē supernae illius suavitatis osculetur, ipse me eloquio illo inefabili, quo angelis sua secreta manifestat, alloquatur. Haec sit sponsi ad sponsam vicaria sermonum vicissitudo, ut ego illi totum cor meum expandam, et ipse mihi suae dulcedinis secreta revelet.* ib. 716 c.

2) *Qui admittitur (ad regnum coelorum), provehitur ad similitudinem angelorum, in quibus nullum unquam fuit aut erit peccatum, quod fieri nequit, quandiu est in eo aliqua macula peccati. Impossibile itaque est aliquem hominem cum aliquo, quamvis parvo, peccato, salvari.* De conc. virg. 28 c. 462 c.

3) *Sicut in angelis bonis nulla est injustitia, ita nullus illis sociabatur cum aliqua injustitia. Quomodo autem fiat homo sine omni injustitia, non est hujus nostri propositi ostendere. Scimus tamen hoc per sancta studia christiano et per gratiam Dei esse possibile.* De concord. 3 q. 4 c. 525 c.

4) *Ipsa corruptio et appetitus, quae sunt poena peccati, non statim in baptismo deleantur.* ib. 3 q. 8 c. 530 c.

жіей, остающаяся въ немъ и послѣ крещенія, сама по себѣ уже не составляетъ его вины предъ Богомъ, ¹⁾ однако чело-вѣкъ и послѣ крещенія еще остается лишь „какъ бы пра-веднымъ“, потому что праведность есть полное препобѣжде-ніе грѣха, или совершеннѣйшее осуществленіе богоуста-новленной правды ради нея самой. ²⁾ Давая богословско-апологетическое объясненіе отмѣченного факта, что въ кре-щенномъ чело-вѣкѣ, не смотря на омовеніе его грѣховъ кро-

¹⁾ *Omnis culpa impotentiae et totius corruptionis, quam propter peccatum primi parentis incurrerunt, et per quam inhonoratur Deus, ignoscitur (in baptisatis). ib. Originalis impotentia justitiam habendi jam baptisatis non imputatur ad peccatum, sicut prius. De conc. virg. 29 c. 463 c.*

²⁾ Относительно крещенныхъ младенцевъ, умирающихъ въ дѣтскомъ возрастѣ, не имѣющихъ еще возможности свободно-сознательно осуществ-лять „правду“, Ансельмъ выражается, что они лишь quasi justii salvantur (ib. 464 c.).—Ученіе Ансельма о благодатномъ дѣйстви крещенія вообще, и въ частности по отношенію къ младенцамъ, предъ судомъ позднѣйшаго католическаго богословія погрѣшаетъ нѣкоторою неточ-ностью. Этотъ недостатокъ его, по взгляду Шване, стоитъ въ прямой за-висимости отъ неточно выраженного у Ансельма ученія о сущности изначальной праведности и первороднаго грѣха. Съ одной стороны, по-лагая, что райская праведность прародителей заключалась въ ихъ бла-годатной способности легко осуществлять предуставленную имъ Богомъ. т. с. естественную норму жизни, а не характеризую изначальную благо-дать, какъ специфическую освящающую благодать, возвышавшую чело-вѣка надъ рамками естественно-нравственной жизни; съ другой стороны, и сущность падшаго состоянія чело-вѣка полагая въ неспособности чело-вѣка осуществлять богоустановленную естественную „правду“, Ансельмъ и по вопросу о благодати крещенія, вмѣсто того, чтобы характеризовать ее, какъ освящающую благодать (statt der Eingiessung der heiligmachen- den Gnade), учить о ней, по преимуществу, какъ о благодати прошенія грѣховъ. Въ частности благодатное значеніе крещенія младенцевъ Ан-сельмъ полагаетъ только въ оставленіи ихъ вины предъ Богомъ (blosse Nachlassung der Schuld), при чемъ остающаяся еще въ дѣтяхъ реальная неспособность къ добру объявляется лишь прикрытой (bloss zugedeckten) „правдою“ Христа и вѣрою церкви: *Quandiu sola originali impotentia non habent justitiam, non sunt injusti, quoniam non est in eis absentia debitae justitiae. Non enim est debitum quod sine omni culpa est impossibile. Quare si sic moriuntur qui non sunt injusti, non damnantur, sed et justitia Christi, qui se dedit pro illis, et justitia fidei matris ecclesiae, quae pro illis credit, quasi justii salvantur (De conc. virg. 29 c. 464 c.).* Такое ученіе Ансельма о крещеніи, по Шване, по крайней мѣрѣ формально приближается къ доктринамъ позднѣйшихъ реформаторовъ (*Schwane. Op. cit. 397—8 ss.*).

вію Христа, тѣмъ не менѣе остается наслѣдственная испорченность природы, являющаяся наказаніемъ за прародительскій грѣхъ, 1) Ансельмъ сравниваетъ падшаго и искупленнаго Христомъ человѣка съ рабомъ, который былъ предназначенъ господиномъ къ очень почетной службѣ, но провинился предъ нимъ, былъ подвергнутъ бичеванію, осужденъ на тюремное заключеніе, а затѣмъ освобожденъ господиномъ въ виду принесенной за него къ-то сатисфакціи. Какъ эта сатисфакція хотя освободила преступнаго раба отъ тюремнаго заключенія и возвратила ему возможность достигнуть предназначенной ему почетной службы, однако не залѣчила ранъ, полученныхъ имъ отъ того бичеванія, которому онъ подвергся передъ заключеніемъ въ тюрьму, такъ и сатисфакціонная жертва Христа хотя снискала грѣшному человѣку прощеніе его вины предъ Богомъ, освободила его отъ вѣчнаго заключенія въ аду, возвратила ему возможность достиженія небеснаго царства, однако не уврачевала того грѣховнаго тлѣнія человѣческой природы, которому человѣкъ, какъ бичеванію за свой грѣхъ, подвергся еще прежде своего осужденія на вѣчныя муки, и которое, какъ застарѣлыя раны отъ бичеванія, даетъ себя чувствовать человѣку и послѣ того, какъ онъ получилъ уже прощеніе своей вины отъ Бога въ силу искупительныхъ заслугъ Христа. 2)

1) Cur in hac vita perseveret in nobis poena peccati, deleto peccato? De concord. 3 q. 9 c. 531 c.

2) Si quis servum suum, quem proposuerat magnis aliquando ditare honoribus, graviter verberet pro culpa, pro qua nullo modo per se queat satisfacere, post hanc verberationem constituto tempore detrusurus eum in horrendum carcerem., ubi gravissimis torqueatur suppliciis; et sit aliquis potens apud dominum, qui pro illo satisfaciens eum reconciliet: utique plagae, quae reus ante satisfactionem, dum erat in culpa, merito suscepit, non delentur; sed majora tormenta, in quae nondum intrusus fuerat, reconciliatione praeveniante avertuntur... Ita est inter Deum et hominem. Quippe quando humana natura primum peccavit, hac poena flagellata est, ut nunquam prolem naturaliter nisi talem, quales videmus infantes nasci, generaret: ac post hanc vitam in inferno, a regno Dei, ad quod facta erat, in perpetuum exsularet, nisi aliquis illam, quod ipsa sola per se facere non poterat, reconciliaret. A quo reconciliari queat, non est nisi Christus. In omnibus igitur infantibus naturaliter genitis, cum peccato et Flagellata, nascitur: quae cum ad reconciliationem accedit, flagellatio merito remanet

Будучи, такимъ образомъ, закономѣрнымъ пережиткомъ грѣха, остающаяся и въ христіанинѣ тлѣнность его природы имѣетъ и свой глубокой сотеріологической смыслъ, по сколько именно она обусловливаетъ ему самую возможность заслужить у Бога небесное царство. Если бы человѣческая природа,—разсуждаетъ Ансельмъ,—тотчасъ послѣ крещенія или мученическаго исповѣданія вѣры во Христа измѣняясь въ нетлѣнную природу, то люди спасались бы безъ всякой заслуги. Магическое, т. е. измѣненіе природы, какое люди наблюдали бы въ послѣдователяхъ Христа, принявшихъ крещеніе, исключало бы для нихъ самую возможность вѣры и надежды, этихъ основныхъ христіанскихъ добродѣтелей, поскольку вѣровать и надѣяться можно лишь на то, что не подлежитъ непосредственному наблюденію и опыту. ¹⁾ Наконецъ если бы люди тотчасъ послѣ крещенія преображались въ нетлѣнную природу, то не достигалась бы и главная цѣль созданія Богомъ людей,—восполнить ими предуставленное Имъ число блаженныхъ небожителей. Въ самомъ дѣлѣ, если бы то нетлѣніе человѣческой природы, составляющее конечную цѣль христіанскихъ упованій, которое, какъ извѣстно, состоитъ въ ангелоподобіи людей, исключаемъ (въ противоположность жизни прародителей въ раю) возможность ихъ физиологическаго размноженія, достигалось непосредственно въ актѣ крещенія, то естественно прекратилось бы и самое размноженіе человѣческаго рода, потому что всѣ люди (современники апостоловъ) успѣвши бы приобщиться къ такому блаженству, между тѣмъ какъ ихъ число могло бы оказаться меньше предназначеннаго Богомъ числа небесныхъ гражданъ. Оправданіе этой своей мысли Ансельмъ между прочимъ видитъ въ словахъ Апостола о тѣхъ праведникахъ, *которые вѣрою творили правду... и всѣ сіи, свидѣтельствоваанные въ вѣрѣ, не получили общаго, потому что Богъ предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее,*

quam ante reconciliationem suscepit. Quae autem in inferno tormenta passura erat, in illis, quos Christus redemit, remittuntur. ib. 3 q. 9 c. 532—3 cc.

¹⁾ Si in incorruptionem statim in baptismo vel in martyrio mutarentur fideles, periret meritum, et homines, nisi illi qui primi sine exemplo crederent, nullo merito salvarentur. Nempe deficerent fides et spes, sine quibus nullus homo habens intellectum regnum Dei mereri potest: fides namque et spes sunt earum rerum quae non videntur. ib. 531 c.

дабы они не безъ насъ достигли совершенства (Евр. 11, 33, 39—40). Богъ, комментируетъ Ансельмъ эти слова Апостола, именно предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее, отсрочивъ обѣтованное свидѣтельствовааннымъ въ вѣрѣ праведникамъ блаженство, дабы, съ одной стороны, они заслужили это блаженство именно вѣрою, а не подѣ влияніемъ наглядныхъ примѣровъ преображенія человѣческой природы; съ другой же стороны, дабы не прекратилось размноженіе человѣческаго рода, чтобы и мы, представители позднѣйшихъ поколѣній, имѣли возможность вмѣстѣ съ тѣми праведниками вѣрою заслужить себѣ блаженство и вмѣстѣ съ ними войти въ полноту предуставленнаго Богомъ числа нетлѣнныхъ небожителей ¹⁾).

Энергично подчеркиваемая Ансельмомъ мысль о необходимости активныхъ усилій со стороны человѣка для усвоенія имъ искупительныхъ заслугъ Христа естественнымъ образомъ вызвала кѣнтерберійскаго богослова къ выясненію популярнаго на христіанскомъ западѣ еще со временъ бл. Августина вопроса о взаимоотношеніи между божественной благодатію и человѣческой свободой въ дѣлѣ спасенія христіанина. Свою богословскую позицію по этому вопросу Ансельмъ опредѣляетъ, какъ среднюю между взглядами тѣхъ современныхъ ему богослововъ, которые почти ни во что не

¹⁾ Non promittitur nobis per baptismum et fidem christianam beatitudo, quam habebat Adam ante peccatum in paradiso, sed quam habiturus erat, quando completus esset numerus hominum, qui assumendi erant ad perficiendum civitatem supernam, quae et de angelis et de hominibus est complenda: ubi non generabunt homines, sicut facerent in paradiso. Si ergo conversi ad Christum mox transirent ad illam incorruptibilitatem, non essent homines, de quibus colligi posset ille numerus: quoniam ad beatitudinem, quam viderent, nullus possent non festinare. Hoc puto quod dicit Apostolus: Haeb. 11, 33, 39—40. Si enim quaeritur quod nobis melius providerit ex hoc, quia illi non acceperunt repromissionem, nihil convenientius responderi posse video, quam quod supra dixi, quia scilicet, si illis probatis, non differetur promissa justis beatitudo, periret meritum in illis, qui non per fidem hoc, sed per experimentum cognoscerent: propagatio etiam hominum, de qua nos nati sumus, deficeret: quoniam omnes ad incorruptibilitatem, quam praesentem viderent, current. Magnum itaque bonum nobis providit Deus, cum sanctis, testimonio fidei probatis, distulit acceptionem repromissionis; ut et nos propagaremur et maneret fides, per quam cum illis repromissionem promereremur; et simul cum illis consummaremur. ib. 532 c.

ставили свободную волю человѣка, все спасеніе его относя на счетъ всесовершенствои благодати, и тѣхъ „надменныхъ“ людей, которые нѣкогда, наоборотъ, преувеличивали значеніе человѣческой самодѣятельности въ процессѣ спасенія ¹). Благодать и свободная воля человѣка, по Ансельму, не противоборствуютъ, но дѣйствуютъ въ этомъ процессѣ въ гармоническомъ согласіи ²). Уже при выясненіи взглядовъ Ансельма на характеръ религиозно-нравственной жизни прародителей въ раю мы отмѣчали, что источникомъ (возбудителемъ) этой жизни Ансельмъ объявлялъ благодать Божию, а человѣческой волѣ приписывалъ лишь заслугу усвоенія и храненія этой благодати. Такое же отношеніе между благодатію и свободой Ансельмъ устанавливаетъ и во всемъ вообще процессѣ человѣческаго спасенія. Какъ въ раю первозданный человѣкъ не могъ самъ по себѣ дать направленія своей душѣ къ добру, такъ и искупленный Христомъ человѣкъ не можетъ имѣть обращенія къ богоустановленной правдѣ, если не будетъ заронено въ его душѣ благодатное сѣмя слова Божія или проповѣди о Христѣ ³),-если, затѣмъ, подъ воздѣйствіемъ этой проповѣди не зародится въ немъ благодатію Божіей стремленіе къ праведной жизни, что въ своей психологической совокупности образуетъ живую дѣятельную вѣру человѣка во Христа ⁴). Такимъ образомъ весь процессъ спасенія человѣка является процессомъ, обусловленнымъ благодатію Божіей, предваряющей самодѣятельность человѣка, и послѣдующей за ней, такъ что хотя человѣкъ своею свободной волею воспринимаетъ и хранить

¹) Fuerunt quidam superbi, qui totam virtutum efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati: et sunt nostro tempore multi, qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant. ib. 3 q. 1 c. 522 c.

²) Gratia et liberum arbitrium non discordant, sed conveniunt ad justificandum et salvandum hominem. ib. 3 q. 5 c. 526 c.

³) Illas cogitationes et voluntates, sine quibus ad salutem animae non proficimus, nequaquam sine generis sui semine et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines, quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei (1 Cor. 3, 9) vocat Apostolus. Est autem semen hujus agriculturae verbum Dei. ib. 3 q. 6 c. 527 c.

⁴) Fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum, neque ita, ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine... Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides. ib.

благодать Божию, однако спасеніе его должно быть относимо не столько на счетъ его самодѣтельности, сколько на счетъ благодати ¹⁾. Мало того. Самая свобода воли, при посредствѣ которой человекъ соблюдаетъ благодать Божию, есть даръ Божій ²⁾. Какъ нагой, не имѣя чѣмъ прикрыть свою наготу и одѣвшись въ одежду, изъ милости данную ему какимъ либо лицомъ, не можетъ вмѣнять себѣ въ какую-либо заслугу прикрытіе своей наготы, поскольку эта заслуга всецѣло относится къ давшему ему одежду, хотя отъ свободной воли нагого зависѣло воспользоваться или не воспользоваться данной ему одеждой, такъ и благодать Божія, прикрывающая нашу духовную наготу, является тѣмъ факторомъ, которому мы всецѣло обязаны своимъ спасеніемъ ³⁾.

Не давая намъ права на какое-либо самомнѣніе, участіе нашей свободной воли въ процессъ нашего спасенія тѣмъ не менѣе является несомнѣннымъ фактомъ (за исключеніемъ лишь спасенія неразумныхъ младенцевъ, умирающихъ послѣ крещенія), признаваемымъ и въ св. Писаніи, которое, указывая на благодать, какъ на дѣйствующую причину нашего спасенія, всегда предполагаетъ взаимодѣйствіе ея съ нашей свободой ⁴⁾. Благодать не подавляетъ свободной воли чело-

¹⁾ *Auditus est per verbum Christi, hoc est per verbum praedicatorum Christum. Praedicantes vero non sunt, nisi mittantur; sed quod mittuntur, gratia est. Quapropter et praedicatio gratia est, quia gratia est quod descendit ex gratia; et auditus est gratia, et intellectus ex auditu gratia, et rectitudo volendi gratia est. ib. Totum imputandum est gratiae. ib. 4 c. 525 c. Sicut rectitudinem volendi nullus accipit, nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Nempe quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur. ib.*

²⁾ *Deus homini, cum dat rectitudinem saepefatam, dat etiam potestatem servandi et utendi, quia dedit prius liberum arbitrium ad servandum illam et utendum. ib. 5 c. 526 c.*

³⁾ *Cum aliquis nudo, cui nihil debet, et qui nullum a se potest indumentum habere, dat vestem; non tamen, quamvis ipse habeat potestatem utendi et non utendi accepta veste, si ea utitur, imputandum est induto quia indutus est, sed danti vestem... Ita cum Deus alicui concepto et nato in peccato, cui nihil nisi poenam debet, dat velle et currere, non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. ib.*

⁴⁾ *In infantibus gratia sola operatur salutem, sine illorum libero arbitrio. ib. 2 c. 522 c. Ita intelligenda sunt dicta divina, ut, hoc excepto, quod dixi de infantibus, nec sola gratia nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur. ib. 5 c. 526 c.*

вѣка, но лишь помогаетъ ей бороться съ искушеніями, или смягчая ихъ силу, или увеличивая добрую энергію человека ¹⁾. Если Христосъ говорить: *безъ Меня не можетъ дѣлать ничего* (Іоан. 15, 5), то эти слова не ту мысль выражаютъ, что наша свободная воля не имѣетъ никакой силы, но что она ничего не достигаетъ безъ благодати Христовой. Равнымъ образомъ, слова Апостола: *не отъ желающаго, и не отъ подвизающагося, но отъ милующаго Бога* (Рим. 9, 16) не отрицаютъ значенія въ желающемъ и подвизающемся свободной воли, но только утверждаютъ, что спасеніе должно быть усвоено не свободной волѣ, которая желаетъ и подвизается, но благодати ²⁾. Хотя тварь ничего не имѣетъ сама отъ себя, однако Богъ, по Своей благодати даровавшей человеку свободную волю, вмѣняетъ нравственные акты человека въ собственные его акты, и если человекъ направляетъ свою волю къ добру, т. е. превышающему установленныя Богомъ нормы (напр., предпочитая дѣвство супружеству), то Богъ благоволяетъ принимать эти акты, какъ свободный даръ Ему со стороны человека, и даруетъ за нихъ награду ³⁾. Весь процессъ спасенія человека, будучи гармо-

¹⁾ *Adjuvat gratia liberum arbitrium, quando ut deserat rectitudinem acceptam impugnatur, mitigando aut penitus removendo vim tentationis impugnantis, aut augendo affectum ejusdem rectitudinis.* ib. 4 c. 525 c.

²⁾ *Cum dicit Dominus: Ioh. 15, 5, non ait: Nihil valet vobis vestrum liberum arbitrium; sed nihil potest sine mea gratia. Et cum legitur: Rom. 9. 16: non negatur in volente et in currente aliquid prodesse liberum arbitrium, sed significatur non esse imputandum libero arbitrio quod vult et currit, sed gratiae.* ib.

³⁾ *Quamvis creatura nihil habeat a se; quando tamen illi Deus concedit aliquid licite facere et non facere; dat illi ita suum esse utrumque, ut licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate... Et si facit quod melius est, praemium habeat quia sponte dat quod suum est. Nam cum virginitas melior sit conjugio, neutrum tamen ab homine determinate exigitur... Et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert Deo praemium exspectat.* C. D. h. 2, 19 c. 427 c. Въ данномъ пунктѣ сотеріологіи Ансельма мы усматриваемъ новый примѣръ своеобразнаго взаимоотношенія въ богословской мысли Ансельма различныхъ элементовъ. Хотя установленный Ансельмомъ идеаль религіозно-моральной „правды“ человека, какъ безграничной благодарной любви къ Богу, каковую любовь человекъ обязанъ имѣть къ Богу по самымъ условіямъ своего тварнаго бытія, видимо исключаетъ мысль о какой либо сравнительной разцѣнкѣ добрыхъ дѣлъ человека, однако

ническимъ взаимодействіемъ свободы и благодати, представляется у Ансельма, какъ закономѣрное возрастаніе человѣка въ благодати, которая постепенно изливается на него, какъ награда, по мѣрѣ его заслуги свободного укрѣпленія въ прежде излитой на него благодати ¹⁾. Поэтому и обращенные уже благодатию Божіею на путь спасенія праведники взываютъ къ Богу: *обрати насъ* (Пс. 84, 5), т. е. увеличь уже достигнутое нами обращеніе, подобно тому, какъ уже увѣровавшіе во Христа апостолы молили: *умножи намъ вѣру* (Лк. 17, 5) ²⁾.

Въ полномъ соотвѣтствіи съ характеризованнымъ ученіемъ Ансельма о гармоническомъ взаимодействіи между благодатию и свободой стоитъ отношеніе Ансельма къ вопросу о божественномъ предопредѣленіи людей ко спасенію. Выступая рѣшительнымъ противникомъ тѣхъ фаталистовъ, которые утверждаютъ, что все въ мірѣ совершается по безусловной необходимости, ибо все предувѣдѣно и предуставлено Богомъ ³⁾, Ансельмъ выясняетъ, что предвѣдѣніе и

юридическій уклонъ богословской мысли Ансельма сказывается въ допущеніи хотя условно-относительнаго понятія о различномъ достоинствѣ въ очахъ Божіихъ тѣхъ или другихъ жизненныхъ актовъ и состояній человѣка.

¹⁾ См. прим. на 401 с. (De conc. 3 q. 3 с. 524 с.).

²⁾ *Qui dicunt: Convertite nos, Deus (Ps. 84, 5), jam aliquatenus conversi sunt, quia rectam voluntatem habent, cum volent converti; sed orant per hoc quod acceperint, ut augeatur eorum conversio, sicut illi, qui credentes, Auge nobis fidem (Лк. 17, 5) dixerunt. De concord. 3 q. 6 с. 529 с.—* Обосновывая богословско-экалетическихими доказательствами ученіе объ активномъ участіи нашей свободной воли въ дѣлѣ спасенія, Ансельмъ рѣшительно оспариваетъ и аргументацію тѣхъ противниковъ этого ученія, которые пытаются на основаніи непосредственнаго жизненнаго опыта утверждать полную бесплодность личныхъ усилій человѣка въ дѣлѣ своего спасенія (*quidam experimento existimant probari nihil valere liberum arbitrium, quia multi immenso conatu nituntur ut bene vivant, et quadam, ut aiunt, impossibilitate obstante, nihil proficiunt, aut post profectum irreparabiliter defiliunt. ib. 10 с, 533 с.*). Ошибка этихъ противниковъ свободы воли заключается въ томъ, что они несомнѣнную крайнюю трудность осуществленія христіанскаго идеала жизни выставляютъ, какъ безусловную невозможность еро: *Ut nitentes non proficiant, aut post profectum deficiant, non impossibilitate, sed aliquando gravi, aliquando facile superabili difficultate fieri existimo. ib.*

³⁾ *Quidam clamant dicentes: Sic praescitum et praedestinatum erat a Deo, et ideo necessitate factum est, nec aliter fieri potuit. ib. 2 q. 3 с. 521 с.*

предопредѣленіе Божіе какъ вообще, такъ и относительно человѣческаго спасенія въ частности, нисколько не исключаютъ свободной воли человѣка. Хотя всѣ событія, предувѣдѣнные и предустановленныя Богомъ необходимо сбываются, однако необходимость, вытекающая изъ непреложности божественнаго предопредѣленія, выступаетъ по отношенію къ этимъ событіямъ не какъ предшествующая имъ необходимость, т. е. не какъ причина, опредѣляющая слѣдствіе ¹⁾. Божественное предопредѣленіе основывается исключительно на непогрѣшимомъ божественномъ всевѣдѣніи, которое съ неизмѣнною точностью отъ вѣка созерцаетъ всю міровую жизнь, во всемъ ея содержаніи, включая сюда и акты, обусловленныя свободнымъ произволеніемъ тварей ²⁾. Отсюда, предопредѣленный ко спасенію человѣкъ не потому необходимо спасается, что предопредѣленъ Богомъ ко спасенію, а предопредѣленъ Имъ ко спасенію потому, что Богъ, въ предвѣчномъ созерцаніи котораго нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, но все—неизмѣняемое настоящее ³⁾, предвѣдалъ характеръ его свободной жизнедѣятельности ⁴⁾.

1) *Quamvis necesse est fieri quae praesciantur et quae praedestinantur, quaedam tamen praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate, quae praecedit rem et facit. ib. 520 c.*

2) *Non omnia, quae praescit Deus esse ex necessitate, sed quaedam fieri ex libertate voluntatis. ib. 1 q. 4 c. 512 c. Sicut praescientia quae non fallitur, non praescit nisi verum sicut erit, aut necessarium, aut spontaneum; ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat nisi sicut est in praescientia. Et quemadmodum quod praescitur licet in aeternitate sit immutabile, tamen in tempore aliquando antequam sit mutari potest ita est per omnia de praedestinatione. ib. 2 q. 3 c. 520—21 cc.*

3) *Aeternitatis immutabilis praesentia, in qua nihil est praeteritum aut futurum, sed omnia simul sunt sine omni motu. ib. 1 q. 4 c. 512 c.*

4) Выступая рѣшительнымъ сторонникомъ ученія о гармоническомъ взаимоотношеніи между свободой и благодатью въ дѣлѣ спасенія человѣка, но въ то же время настаивая, что благодать является силой, образующей въ человѣкѣ спасительную вѣру, Ансельмъ естественно наталкивался на вопросъ, почему подлежатъ осужденію тѣ люди, которые не пріемлютъ слова Божія, ибо не могутъ сдѣлать этого безъ воздѣйствія на нихъ волю благодати Божіей (*cur arguantur illi, qui verbum Dei non suscipiunt, cum hoc facere nequeant, nisi gratia eorum voluntates dirigente. ib. 3 q. 7 c. 529 c.*). Сознывая трудность этого вопроса (*forsitan difficile sit respondere. ib.*), Ансельмъ даетъ на него отвѣтъ, въ которомъ можно усматривать по крайней мѣрѣ элементы ученія о безусловномъ предо-

Характеризованными чертами сотериологии Ансельма в сущности и исчерпывается все ее содержание. Что касается учения Ансельма о церкви, как той благодатной средь, в которой совершается спасение христианина, то этот пункт почти совершенно не затронут в несомненно-подлинных сочинениях Ансельма. В частности, по вопросу о сотериологическом значении таинства, кроме известных уже нам суждений Ансельма о крещении, в этих сочинениях мы находим лишь самые беглые замечания о таинствах покаяния и причащения. Учение о покаянии стоит у Ансельма в непосредственной связи с учением о крещении. Заключаясь вообще в освобождении кающегося от греховного бремени ¹⁾, благодатная сила покаяния, как и крещения, по Ансельму, обуславливается сатисфакционной заслугой Искупителя, по вере в каковую заслугу кающегося и отпускаются грехи, совершенные им уже после крещения ²⁾. Но кроме веры в искупительную смерть Христа необходимым условием действительности покаяния является

предъявлен Богом известной части людей к гибели. Ответ Ансельма на поставленный вопрос исключительно сводится к выяснению, с одной стороны, той мысли, что благодать есть дело милосердия Бога. Который *кого хочет милует, и кого хочет, ожесточает* (Рим. 9, 18), причем не всех одинаково милует, и не всех одинаково ожесточает (*quorum miseretur, non omnium aequaliter miseretur; neque quos indurat, omnes aequaliter indurat.* ib. 8 с. 531 с.), а с другой стороны, — той мысли, что нравственное бессилие тех людей, которые не получают благодати, направляющей их воли к вере, есть закономерно следствие прародительского преступления, так что *они propter culpam suam verbum Dei suscipere nequeunt* (ib. 7 с. 530 с.), *quia impotentia, quae descendit ex culpa, non excusat impotentem, culpa manente* (ib. 529 с.). Нет надобности подробно выяснять, что этот формальный уклон Ансельма к мысли о безусловном предопределении глубоко расходится не только с его учением о взаимоотношении между свободой и благодатью, но и с общими принципами его теодицеи (см. прим. 4 на 425 с.).

¹⁾ *Per confessionem sanctam alleviatur omne onus peccati, quia in vera confessione mundatur omnis macula delicti.* Med. 6, 738 с.

²⁾ В известной уже нам притче о царь, прощающем вины своих подданных по вере их в заслугу царского наперсника (прим. 1 на 451 с.). читаем: *et si contigerit ut post hanc veniam iterum peccent... per ejusdem pacti efficaciam iterum veniam recipiant.* C. D. h. 2, 16 с. 418 с. *Quo pretio non semel tantum a culpis homo redimitur, sed etiam quoties cum digna poenitentia redierit, recipitur.* Medit. 11. 766 с.

принесеніе грѣшникомъ сатисфакціи Богу и реальное исправленіе его нравственной жизни ¹⁾. Такъ какъ человѣкъ, по Ансельму, вообще не можетъ принести Богу адекватной сатисфакціи за свои грѣхи, то и сатисфакція, приносимая Богу грѣшникомъ въ таинствѣ покаянія, не является актомъ, строго-юридически обусловливающимъ прощеніе его грѣховъ, каковое прощеніе есть актъ безграничнаго милосердія Божія ²⁾. Такъ же скудны и отрывочны замѣчанія Ансельма и о таинствѣ причащенія. Разматривая это таинство, какъ выраженіе той же любви Божіей къ человѣку, которая проявилась въ его твореніи и искупленіи ³⁾, Ансельмъ соте-риологическое его значеніе полагаетъ въ реальномъ прича-стїи человѣка въ немъ обожествленному человѣчеству Хри-ста, при чемъ вкушеніе Крови Христовой дѣлаетъ человѣка причастникомъ души Его, укрѣпляетъ нравственныя силы человѣка въ его борьбѣ съ грѣхомъ въ здѣшней жизни, а вкушеніе Тѣла Христового дѣлаетъ его причастникомъ прославленной плоти Христовой, сообщаетъ ему залогъ нетлѣ-нія и безстрастія въ будущей жизни ⁴⁾.

¹⁾ Si digne satisfacere et corrigi deinceps voluerint. C. D. h. 2, 16 c. 418 c.

²⁾ См. прим. 4 на 425 с. Въ настроеніи кающагося грѣшника Ансельмъ исключительную важность усвоятъ его страху предъ Богомъ и скорби о своихъ грѣхахъ, а благочестивымъ упражненіямъ отводить второстепенное мѣсто. Laudo timorem vestrum, quia *beatus homo, qui semper est pavidus* (Prov. 28, 4). Et beatus lob dixit: *Verebar omnia verba mea* (Iob. 9, 28). Solo igitur hoc amore (timore?), et mali quod contigit per malos homines dolore, quem habuistis, credo vos, quantum ad vos pertinet, satisfecisse. Quoniam tamen scio quid desideretis, oro Deum, ut vos ab hoc et ab omnibus peccatis vestris absolvat, et ad gloriae suae contemplationem perducat. Amen. Unum psalterium pro omnibus peccatis vestris dicite, secundum opportunitatem vestram. (Ep. ad Idam comitissam. M. 159, 92 c.).— Хотя у Ансельма мы находимъ указанія на всѣ основные моменты католическаго ученія о покаяніи (*contritio* или *compunctio*. Medit. 1, 12 c. 721 c., *confessio* и *satisfactio*. См. прим. 1 на 464 и 465 с.), однако у него нѣтъ сколько нибудь цѣлостнаго выясненія взаимоотношенія указанныхъ моментовъ въ сакраментальномъ покаяніи (Cfr. P. Schmoll. Die Busslehre der Frühscholastik. München. 1909. 18 s.).

³⁾ Non satis fuit Creatori nostro nos creare, creatos gubernare... Et ut in hoc ostenderet quantum nos diligeret, ipsam carnem, quam pro nobis susceperat, nobis ad manducandum dedit. Med. 4, 733 c.

⁴⁾ Per panem corpus factum, et digne a nobis acceptum nostrum corpus corpori Christi in immortalitate et in impassibilitate conformandum

VI. Какъ историко-богословское явленіе, *сотериологія* Ансельма не представляетъ собою въ строгомъ смыслѣ оригинальнаго явленія. Хотя сочиненія Ансельма, въ противоположность трудамъ большинства позднѣйшихъ схоластиковъ, отнюдь не пестрятъ ссылками на тѣхъ или другихъ авторитетовъ и выписками изъ ихъ произведеній, однако даже поверхностнаго знакомства съ богословскими трудами Ансельма достаточно, чтобы видѣть ихъ близость и по содержанію, и по терминологіи и иногда даже по внѣшней формѣ и стилю къ твореніямъ бл. Августина, на каковую свою зависимость отъ нихъ въ одномъ мѣстѣ опредѣленно указываетъ и самъ Ансельмъ ¹⁾. Если слѣдуетъ признать нѣсколько гиперболическимъ утверженіе Нурриссона, будто всякая страница въ сочиненіяхъ Ансельма представляетъ собою такую или иную переработку соотвѣтствующихъ страницъ изъ Августина ²⁾, то во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что не только основные тезисы, но и весьма многія частнѣйшія богословско-философскія мысли Ансельма носятъ на себѣ яркій отпечатокъ августиновской традиціи. Примыкая въ своей литературной дѣятельности къ Августину, Ансельмъ однако не былъ компиляторомъ, механически заимствующимъ тѣ или другія мѣста изъ его сочиненій, но близость Ансельма къ богословской доктринѣ знаменитѣйшаго „отца западной церкви“ обуславливается глубокимъ проникновеніемъ его въ религіозный идеалъ Августина и извѣстной конгеніальностью ихъ натуръ ³⁾.

credamus quandoque, et similiter vinum in sanguinem conversum et a nobis acceptum, animas nostras animae Christi credamus conformes fieri, et praesenti quodammodo dum a peccatis, prout possumus, abstinemus et maxime in dissolutione animae et corporis cum in beatitudine, in qua ipsa Christi anima est, animae nostrae constituentur. Ep. 107. M. 159, 255 c.

¹⁾ *Scripturam ego saepe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.* Monolog. Praef. 143 c.

²⁾ *Nourrisson.* La philosophie de s. Augustin. 2 t. Paris. 1866. 167 p.: Anselme n'a pas écrit, pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent a l'esprit, comme point de repère, quelque passage de saint Augustin.

³⁾ М. Грабманъ отмѣчаетъ „существенное различіе въ пользованіи Августиниомъ у Ансельма и у его предшественниковъ и современниковъ“, которые, охотно заимствуя изъ сочиненій Августина тѣ или другія данныя для борьбы съ еретическими воззрѣніями, однако не проникали „въ

Кромѣ твореній Августина, Ансельмъ, разумѣется, былъ знакомъ и съ другими произведеніями патристической и вообще научной письменности своего времени, однако эта письменность оставила такъ мало слѣдовъ въ его богословскомъ творествѣ, что мы, по выраженію Дрезеке, относительно литературныхъ источниковъ (помимо Августина) произведеній Ансельма не знаемъ ровно ничего¹⁾. Весьма важ-

душу августиновскаго ученія“, не могли обнять во всей широтѣ его идейную сторону. (*Grabmann*. Op. cit. I, 269—70 ss.). Die Bedeutung Anselms,—пишетъ *R. Seeberg* (*R. Encycl.* 17³ t. 709 s. Art. „Scholastik“),— besteht darin, dass er von den Formeln Augustins zu dem Geiste und der Denkweise Augustins zurückführte. Er hat selbst wieder augustinisch empfunden und gedacht, er hat in der Art Augustins theologische Probleme wieder religiös verstehen und practisch wertvoll lösen gelehrt.—Рамки нашего очерка не позволяютъ намъ входить въ подробное сопоставленіе характеризованныхъ нами сотериологическихъ, антропологическихъ и христологическихъ воззрѣній Ансельма съ таковыми же воззрѣніями Августина. Насколько вообще близко отношеніе отмѣченныхъ взглядовъ Ансельма къ Августину можно видѣть, напр., изъ сравненія ихъ съ характеристикой антропологии и сотериологии Августина въ наслѣдованіи проф. *Л. Писарева*: Ученіе бл. Августина, еп. Иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Казань. 1894.—Наиболѣе характерною чертою, отличающею сотериологию Ансельма отъ Августина, представляется съ большей энергіей подчеркиваемое Ансельмомъ участіе свободной воли человѣка въ процессѣ его спасенія, каковая черта сотериологии Ансельма сообщаетъ ей, по сужденію протестанта Гейма, даже „полупелагианскій“ характеръ (*K. Heim*. Das Wesen der Gnade und ihr Verhältniss zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius. Lpz. 1907. 17—19 ss.). О сатисфакціонной теоріи искупленія, какъ оригинальной чертѣ сотериологии Ансельма, по сравненію не только съ Августиномъ, но и вообще съ предшествовавшими Ансельму богословами, будетъ рѣчь ниже.

¹⁾ Erfahren wir von Anselm in dieser Hinsicht so gut wie nichts. (*I. Drüske*. Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Erigena. Zeitschrift f. wiss Th—ie. 1907, 326 s.).—Косвеннымъ указаніемъ на болѣе или менѣе широкое знакомство Ансельма съ богословской письменностью, обращающейся въ его время на католическомъ западѣ, служитъ замѣчаніе учейника п біографа Ансельма, монаха Еадмера, что Ансельмъ, будучи еще 27-лѣтнимъ монахомъ въ Беккскомъ монастырѣ (*Bessi monachus factus*), между прочимъ иногда цѣлыя ночи проводилъ въ чтеніи богословскихъ книгъ (*coelestibus disciplinis occupatus... vigilans in lecto cacereret. Vita s. Ans.* 1, 2 c. Migne, s. l. 158, 54—55 ss.). Каталогъ библіотеки Беккскаго монастыря, напечатанный у *Becker'a*: *Catalogi bibliothecarum antiqui*, 257—266, n. 127, хотя относится ко времени нѣсколько позднѣйшему жизни Ансельма, однако извѣстная часть поименованныхъ

ное значеніе для историко-богословской характеристики со-теріологических воззрѣній Ансельма имѣетъ тотъ научно-установленный фактъ, что Ансельмъ не зналъ греческаго языка, и что поэтому не можетъ быть и рѣчи о какомъ либо вліяніи восточнаго богословія на его сотеріологію, которая является, такимъ образомъ, типическимъ выраженіемъ именно западной богословской мысли XI вѣка ¹⁾. Изъ разсмотрѣнныхъ нами пунктовъ сотеріологіи Ансельма наибольшій интересъ съ историко-богословской точки зрѣнія возбуждаетъ ученіе Ансельма о сатисфакціонномъ подвигѣ Искупителя. Это ученіе Кремеру представляется настолько своеобразнымъ, по сравненію съ сотеріологіей раннѣйшихъ западныхъ богослововъ, что онъ устанавливаетъ между ними существующую противоположность, и корни сатисфакціонной теоріи Ансельма видитъ отнюдь не въ воззрѣніяхъ раннѣйшихъ отцовъ и учителей западной церкви, у которыхъ понятіе о сатисфакціи имѣетъ очевидную связь съ римскимъ правомъ, а—по преимуществу въ правовыхъ воззрѣніяхъ варварскихъ германскихъ народовъ ²⁾. Хотя такое противоположеніе взглядовъ

въ этомъ каталогѣ патристическихъ рукописей, по замѣчанію Грабманна, несомнѣнно восходитъ и къ тому времени, когда Ансельмъ занимался въ бібліотекѣ Беккесаго монастыря. (*Grabmann. Op. cit. 1, 260²⁾*).

1) *Anselm, der griechisch nicht mehr verstand, stützt sich ausschliesslich auf lateinisches Schrifttum. Dräseke. Op. cit. 326 s.* Насколько Ансельмъ былъ неслѣдуещъ въ греческомъ языкѣ, достаточно показываетъ тотъ фактъ, что имя *Petrus* по его мнѣнію, означаетъ: *agnoscens* (*Medit. 1, 8 s. 717 s.*).

2) Кремеръ отмѣчаетъ слѣдующія черты сатисфакціонной теоріи Ансельма, указывающія, по его мнѣнію, на ея связь съ англо-германскимъ правосознаніемъ, и отличающія ее отъ раннѣйшаго патристическаго ученія о сатисфакціи. Во-1-хъ, самое понятіе о сатисфакціи у раннѣйшихъ западныхъ богослововъ, сложившееся у нихъ на почвѣ римскаго права, оказывается по существу отличнымъ отъ понятія о ней у Ансельма. Если „въ римскомъ правѣ сатисфакція представляется самымъ наказаніемъ, которое налагается на преступника закономъ, или судьей“ (*H. Cremer. Der germanische Satisfactions-begriff in der Versöhnungslehre. Theol. Stud. u. Krit. 1893, 316 s.*), „такъ что между сатисфакціей и наказаніемъ нѣтъ никакого существеннаго различія“ (*H. Cremer. Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffes. Th. St. u. Krit. 1880, 10 s.*), то „у германцевъ *satisfactio* включаетъ расплат, иначе, освобождаетъ отъ нея... Германская сатисфакція есть выкупъ наказанія, а римская—выполненіе или претерпѣніе его“ (*Cremer. Der german. Satisfactionsbergiff etc...*

Ансельма раннѣйшей богословской традиціи не представляется основательнымъ, поскольку почти всѣ тѣ элементы (понятія), изъ какихъ слагается сатисфакціонная теорія ис-

316 s.). Если понятіе о сатисфакціонной жертвѣ Христа у древнихъ западныхъ богослововъ отражаетъ римское понятіе о сатисфакціи, если у Амвросія, напр., говорящаго въ *De fuga saec.* 7: *Christus accepit mortem ut impleretur sententia—Gen. 2, 17,—satisfieret iudicatio per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae*, нужно видѣть не что иное, какъ „точное словоупотребленіе римскаго права, въ которомъ выраженіе: *satisfacere sententiae, satisfacere iudicatis* является разнотолкующимъ: *satisfacere voluntati alicujus e. g. defuncti, satisfacere stipulationibus*“ (*Cremer. Die Wurzeln...* 9—10 ss.), то у Ансельма, устанавливающаго „предметное различіе между сатисфакціей и наказаніемъ“ (ib. 10 s.), и въ частности спасительное значеніе страданій Христа полагающаго не въ самомъ страданіи, какъ понесеніи должнаго наказанія, — *perpassio poenae*, — но какъ добровольномъ, не отъ Бога требуемомъ и наложенномъ подвигѣ Богочеловѣка (ib. 8, 19 ss.), слѣдуетъ видѣть отраженіе германскаго правосознанія, поскольку провозглашаемый Ансельмомъ тезисъ: *necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur* „является основнымъ правиломъ уголовного права германскихъ народовъ, которое мы всюду находимъ въ народномъ правосознаніи германскихъ племенъ, не только въ Германіи, на родивѣ германцевъ, но и у скандинавовъ на сѣверѣ, равно какъ у ломбардовъ въ Италіи, и у вестготовъ въ Испаніи“ (ib. 12 s.). О сатисфакціи, какъ актѣ, который замѣняетъ (выкупаешь) наказаніе, полагающееся по закону, свидѣтельствуетъ еще Тацитъ, въ *German.* 21 c: *Luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus* (ib. 12 s.). — Другою чертою, отличающею понятіе о сатисфакціи у Ансельма отъ понятія о ней у раннѣйшихъ западныхъ богослововъ, является, по Кремеру, „новая мысль, что кромѣ правды Божіей, для опредѣленія *mensurae peccati*, каковой мѣры должна соответствовать и *mensura satisfactionis*, нужно принимать во вниманіе еще честь Божію“; эта мысль опять такъ согласуется съ „германскими понятіями“ о сатисфакціи (ib. 19—20 ss.), поскольку именно у германскихъ народовъ „всякій человѣкъ таксировался соответственнo своему общественному положенію, роду и возрасту“, при чемъ эта опредѣляющая такса и выступала въ юридическихъ случаяхъ, въ качествѣ нормы, опредѣлявшей размѣры сатисфакцій (ib. 13 s.). — Наконецъ, третьей специфической чертою ученія Ансельма о сатисфакціи, по Кремеру, является идея, что сатисфакція имѣетъ юридическую силу лишь въ томъ случаѣ, когда ее приносятъ потерпѣвшему или самъ преступникъ или кто либо изъ его сородичей, а не постороннее лицо. Эта черта сатисфакціи у Ансельма опять такъ есть не что иное, какъ отраженіе именно германскихъ юридическихъ нормъ, глубоко-проникнутыхъ родовымъ началомъ (ib. 20 s.).

купленія у Ансельма, уже имѣлись въ западной церковно-богословской жизни предшествовавшего ей времени, однако Ансельмъ по праву называется отцомъ ея, такъ какъ онъ

Обращаясь къ оцѣнкѣ изложеннаго взгляда Кремера, слѣдуетъ замѣтить, что столь рѣзко утверждаемая Кремеромъ противоположность между сатисфакціонной теоріей Ансельма и понятіемъ о сатисфакціи у раннѣйшихъ западныхъ писателей нуждается въ значительномъ ограниченіи. Прежде всего, нельзя не признать искусственнымъ то утверженіе Кремера, что сатисфакція у Ансельма мыслится актомъ, рѣшительно противоположнымъ наказанію (*poena*), въ отличіе отъ понятія о ней въ римскомъ правѣ и у древнѣйшихъ западныхъ церковныхъ писателей. *Satisfactio* и *poena*, какъ мы уже отмѣчали, у Ансельма являются существенно однородными понятіями, выражающими карательное (по преимуществу) отношеніе Бога къ грѣшнику, поскольку и въ томъ и въ другомъ актѣ грѣшникъ равно платитъ чести Божіей соответствующее удовлетвореніе, лишь съ тѣмъ формальнымъ различіемъ, что въ одномъ случаѣ эта *poena-satisfactio* т. е. отбывается грѣшникомъ непроизвольно, а въ другомъ случаѣ свободно-сознательно. Что сатисфакція у Ансельма, какъ и у раннѣйшихъ западныхъ писателей, стоящихъ на почвѣ римскаго, а не германскаго права, мыслится, какъ замѣстительное наказаніе, видно изъ того, отмѣченнаго еще у Кунце, факта, что сатисфакціонныя крестныя страданія Христа у Ансельма прямо называются наказаніемъ (*poena*): *Ego inique egi, tu (Christe) poena multaris; ego facinus admisi, tu ultione plecteris* (*Orat.* 2, 861 с. *Cfr. Kunze* in *R.-Encykl.* 1³. 569 s.). Къ указанному у Кунце мѣсту изъ Ансельма можно присоединить *S. D. h.* 1, 10 с. 374—5 с. *Fillius mortem pie et utiliter sustineret, quamvis poenam ejus Pater non amaret.* Характерно, что и у самихъ германскихъ народовъ сатисфакція не является актомъ, по существу противоположнымъ наказанію, какимъ либо добровольнымъ подвигомъ, а была именно карательнымъ актомъ. *Cfr. E. Möller.* *Die Anselmische Satisfactio und die Busse des germanischen Strafrechts.* *Theol. Stud. u. Krit.* 1899, 631 s: *Sie ist keine freiwillige Leistung. Es steht nicht im Belieben des Thäters, ob er Busse zahlen will oder nicht. Er wird dazu verurtheilt und im Wege der Execution dazu gezwungen.*—Во-2-хъ, что касается понятія о чести Божіей, какъ принципъ и мѣрило сатисфакціи грѣшника Богу, то нельзя сказать, что эта идея была „новой мыслію“ Ансельма, совершенно чуждой раннѣйшимъ западнымъ церковнымъ писателямъ. Извѣстно, напр., что уже у Кипріяна Карфагенскаго грѣхъ очень часто характеризуется именно какъ *offensio* или *contumelia honoris Dei* (*Cfr. K. H. Wirth.* *Der „Verdienst“—Begriff bei Cyprian.* *Lpz.* 1901. 35—36 ss.). Правда, у Ансельма такое понятіе о грѣхѣ выражено болѣе ярко, и примѣняется къ вопросу о сатисфакціи болѣе опредѣленно, однако эта большая его опредѣленность съ удобствомъ можетъ быть отнесена на счетъ большей формально-логической обработки отмѣченной идеи у Ансельма, а не предполагаетъ необходимо происхожденіе самого понятія его о сатисфакціи изъ другого источника, чѣмъ у

первый связалъ ея отрывочные элементы въ стройную и законченную систему, которая составила собою эпоху въ исторіи западной сотеріологіи и въ своихъ существенныхъ

раннѣйшихъ богослововъ.—Еще менѣе характерной представляется третья, указанная Кремеромъ, черта ученія Ансельма о сатисфакціи,—идея, что для закономѣрнаго принесенія Богу сатисфакціи за грѣхи людей Христосъ долженъ быть истиннымъ потомкомъ Адама. Мысль, что спасительное для людей значеніе боговоплощенія обусловливается именно генерической связью Христа съ потомствомъ Адама, какъ слѣдствія грѣха Адама въ человѣчествѣ обусловлены генерической связью всѣхъ людей съ Адамомъ, настолько ясно выражена въ Св. Писаніи (Рим. 5, 15, 17—19; Евр. 2, 14—16 и др.), и является настолько общепринятой въ христіанскомъ богословіи задолго до Ансельма, что опять таки нѣтъ надобности усматривать зависимость Ансельма въ данномъ пунктѣ отъ нормъ германскаго права. (Cfr. *J. Gottschick*. Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters. Zeitschrift f. Kirchengeschichte. 1901. 382¹ s.). Общій выводъ, къ какому приводитъ насъ разсмотрѣніе вопроса объ отношеніи сатисфакціонной теоріи Ансельма къ нормамъ германскаго права,—таковъ: если нельзя вполне отрицать вліяніе этихъ нормъ на богословскую мысль Ансельма, сказавшееся, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ употребляемыхъ имъ юридическихъ аналогіяхъ, то во всякомъ случаѣ это вліяніе представляется очень несущественнымъ. Основными же источниками ея были данныя Св. Писанія и раннѣйшей патристической традиціи, особенно на западѣ (подробный очеркъ ихъ см. у *Funke*. Op. cit. 4—57 ss.), которыя были синтезирующей богословской мыслию Ансельма углублены и связаны въ цѣлостную систему (Cfr. *Bainvel* dans Diction. théol. 1, 1339: On s'est ingénié à en chercher les origines qui dans le droit germanique, taxant, selon les offenses, les amendes et les peines—cela est-il si exclusivement germanique?—qui dans l'acceptilatio du droit romain, qui dans une combinaison des idées romaines avec les idées germaniques. Rien ne justifie ces conclusions, d'ailleurs si divergentes. La notion de *satisfaction viciaire* est au fond même du christianisme: Anselme, suivant sa méthode, en fit la théorie. Il en trouvait tous les éléments dans les idées courants, dans le dogme même). Весьма важное вліяніе на генезисъ сатисфакціонной теоріи Ансельма оказали данныя западной церковно-покаянной практики, въ которой идея о сатисфакціи издавна имѣла самое широкое приложеніе (Cfr. *Loofs*. Op. cit. 249 s.). Даже то противоположеніе сатисфакціи наказанію (aut satisfactio—aut poena), которое составляетъ характерную черту теоріи Ансельма, и въ которой Кремеръ видитъ самое значительное отраженіе германскаго права, является, какъ отмѣтилъ еще Гарнакъ, своеобразнымъ примѣненіемъ тезиса, лежащаго въ основѣ покаянной дисциплины: aut poenitentia legitima (satisfactio congrua) aut mors aeterna (Cfr. *Harnack*. Op. cit. 3. 342²).

чертахъ до сихъ поръ господствуетъ въ католическомъ богословіи ¹⁾).

Будучи чисто западнымъ продуктомъ, сотериологія Ансельма носитъ на себѣ характерныя черты именно западнаго религіозно-богословскаго творчества. Отличительною чертою западной церковной жизни почти съ первыхъ временъ ея исторіи является своеобразный уклонъ къ юридическому пониманію христіанскаго религіозно-жизненнаго идеала, общимъ выраженіемъ какового уклона явилась утвердившаяся на западѣ идея о церкви, какъ универсальномъ „государствѣ Божіемъ“, по своей формальной организаціи приближающемся къ типу земнаго государства—монархіи, хотя и глубоко отличающемся отъ него по своему духу и идеальнымъ задачамъ. Если эта идея наиболѣе яркое воплощеніе получила въ западной церковно-общественной жизни, — въ папствѣ, — то она же оказала глубокое вліяніе и на богословскую мысль западныхъ христіанскихъ писателей, уже со временъ Тертулліана обнаруживавшихъ наклонность выражать христіанскую догму и нравоученіе въ юридическихъ схемахъ и терминахъ. Съ теченіемъ времени эта идея сложилась на западѣ въ стройную систему, наложившую на всѣ почти стороны католической церковной жизни специфическій отпечатокъ, и оказывавшую уже неотразимое вліяніе на западнаго христіанина, при чемъ какъ руководящіе дѣятели католической церковной политики съ религіознымъ энтузіазмомъ работали надъ созиданіемъ грандіознаго зданія вселенской теократіи, такъ и представители западной богословской мысли, обыкновенно въ полномъ согласіи съ запросами и интересами этой политики, трудились надъ всестороннимъ раскрытіемъ идеала церкви—государства Божія надъ выясненіемъ разнообразныхъ отношеній, обязанностей и правъ тѣхъ или другихъ членовъ этой „*civitatis Dei*“. Сотериологія Ансельма, съ ея преобладающимъ юридическимъ характеромъ и терминологіей (*justitia, meritum, peccatum-offensio Dei, poena, satisfactio* и т. п.), представляя собою богословско-философское раскрытіе мысли о космосѣ вообще и о человѣческомъ обществѣ въ частности, какъ „царствѣ Божіемъ“ (*regnum Dei*), какъ строго—упорядоченной организаціи (*ordo*

¹⁾ *Dörigolt. Op. cit. 137 s.*

regum), формально-сходной съ государственной организаціей. стоитъ въ органической связи съ отмѣченнымъ основнымъ русломъ католической церковной жизни и мысли. Какъ плоть отъ плоти и кость отъ кости католицизма, сотериологія Ансельма является характернымъ отображеніемъ его природы. А. Гарнакъ въ одной изъ своихъ знаменитыхъ лекцій о „сущности христіанства“ характеризуетъ католичество, какъ „удивительное complexio oppositorum: съ одной стороны, церковь обрядности, права, политики и всемірнаго государства, а съ другой стороны, церковь, въ которой хранится въ высшей степени индивидуальное, тонкое и возвышенное чувство грѣха и благодати, и ученіе объ ихъ дѣйстви въ человѣкѣ. Произошло сліяніе самаго внѣшняго и самаго внутренняго“. Черезъ всю исторію католичества, по Гарнаку, проходитъ „борьба этихъ двухъ противоположныхъ началъ“, которыя и въ католической церкви вообще, и въ отдѣльныхъ ея представителяхъ соединяются не безъ „внутреннихъ противорѣчій“ ¹⁾. Своеобразное complexio oppositorum представляетъ собою и сотериологія Ансельма. Построенная вообще на юридическомъ принципѣ, пытающаяся уложить содержаніе христіанскаго ученія о спасеніи въ рамки предзанятой теоріи „государства Божія“, она, какъ намъ не разъ приходилось отмѣчать на страницахъ нашего очерка, не чужда и такихъ концепцій и взглядовъ, которые отличаются безупречной чистотою религіозно-моральнаго содержанія и согрѣты теплотою глубокаго христіанскаго чувства. Эти идеи не только смягчаютъ формальную юридическую сухость основныхъ сотериологическихъ понятій Ансельма, но, какъ отмѣтилъ еще Лоофсъ, нѣкоторыя изъ нихъ (какъ, напр., мысль, что человѣкъ по самымъ условіямъ своего тварнаго бытія предназначенъ къ безграничному служенію Богу, и потому никакіе подвиги его добродѣланія не могутъ имѣть значенія ни заслугъ, ни сатисфакцій) въ принципѣ разрушаютъ „основы католическаго мышленія“, хотя и не получаютъ у Ансельма послѣдовательнаго развитія ²⁾. Наличие такихъ внутренне-противоположныхъ элементовъ въ богословскомъ

¹⁾ А. Harnack. Das Wesen d. Christentums. Leipzig. 1900. 2-te Aufl. 162 s. (Рус. пер. Москва. Изд. „Трудъ и воля“. 1907. 238 стр.).

²⁾ Loofs. Op. cit. 248 s.

творчествѣ Ансельма объясняетъ, между прочимъ, и противорѣчивую, повидимому, оцѣнку его въ богословской наукѣ: если тѣ страницы Ансельма (преимущественно въ его „Размышленіяхъ“ и „Молитвахъ“), въ которыхъ онъ раскрываетъ идеаль безконечной, чуждой какихъ либо расчетовъ, сыновней любви человѣка къ Богу, говорить о самодовлѣющей сладости ея переживаній, объ интимномъ единеніи вѣрующей души со Христомъ и т. п., пользуются глубокимъ почтеніемъ даже у протестантовъ, то юридическая діалектика Ансельма мѣстами вызываетъ упреки въ жесткости даже у нѣкоторыхъ ортодоксальныхъ католическихъ авторовъ ¹⁾. И такое *complexio oppositorum* не является исключительной особенностью сотериологии Ансельма: въ такой или иной степени оно выступаетъ почти у всѣхъ католическихъ богослововъ и даже въ официальныхъ (символическихъ) памятникахъ католической догматики.

А. Орловъ.

¹⁾ См. прим. 4 на 425 с. „Meditationes“ Ансельма, по взгляду Кунце, gehören zu den Schätzen der asketischen Litteratur und sind reichlich (z. B. auch von Ioh. Gerhard) benutzt worden. (Kunze in R. Encykl 1³, 566 s.). Hasse (Op. cit. 1 Th. Lpz. 1843. 177 s.) отмѣчаетъ въ нихъ eine Innigkeit der Empfindung, eine Fülle und Tiefe der Erfahrung, eine Hohheit der Gedanken, eine Poesie der Sprache... wie man sie schwerlich bei einem Scholastiker erwartet.

Хиландарскій отрывокъ „Слова къ брату столпнику“ съ именемъ Иларіона, митрополита Кіевскаго *).

Рукописныя богатства бібліотеки сербскаго Хиландарскаго монастыря на Аѳонѣ до сихъ поръ остаются недостаточно извѣстными и очень мало разработанными. Причина этого заключается столько же въ удаленномъ отъ научныхъ центровъ мѣстонахожденіи Хиландарской бібліотеки, сколько и въ отсутствіи подробныхъ свѣдѣній объ ея рукописяхъ въ ученой литературѣ. Краткое описаніе ихъ, принадлежащее перу покойнаго хиландарскаго бібліотекаря о. Саввы (*Rukopisy a starotisky chilendarské. Popisjue Sava Chilandarec. Věstnik Král. České společnosti náuk. VI. V Praze 1896*), даетъ лишь глухое и самое общее представленіе о составѣ бібліотеки, не приводя въ извѣстность всего содержанія рукописей, не раскрывая ихъ состава, въ большинствѣ случаевъ не указывая даже начальныхъ словъ отдѣльныхъ произведеній и статей. Прекрасно сознавая всѣ недостатки своего труда, о. Савва за нѣсколько лѣтъ до своей смерти составилъ болѣе подробное описаніе хиландарскихъ рукописей, съ примѣненіемъ болѣе совершенныхъ описательныхъ приѣмовъ, съ подробными перечнями всѣхъ памятниковъ и статей, вошедшихъ въ разные сборники, съ тщательнымъ обозначеніемъ ихъ началъ, съ замѣтками палеографическаго и даже критическаго свойства. Пять лѣтъ тому назадъ, лѣтомъ 1909 года, во время путешествія по Аѳону, намъ пришлось видѣть, какъ о. Савва заканчивалъ свой почтенный трудъ. Обширный рукописный томъ описанія, составленный на сербскомъ языкѣ и предна-

*) Изъ путевыхъ замѣтокъ о рукописяхъ аѳонскихъ монастырей.

значавшіяся для напечатанія въ одномъ изъ изданій Сербской Академіи Наукъ, благодаря несказанной добротѣ о. Саввы, былъ у насъ въ рукахъ въ теченіе нѣсколькихъ дней и ночей, проведенныхъ въ спѣшномъ ознакомленіи съ нимъ. Изданіе новаго описанія о. Саввы было бы въ высшей степени желательно и полезно, такъ какъ оно дало бы точныя представленія о всѣхъ книжныхъ богатствахъ Хиландарскаго монастыря. Но, насколько мы знаемъ, этотъ трудъ до сихъ поръ не явился въ печати, и гдѣ онъ находится послѣ смерти о. Саввы,—въ Хиландарскомъ ли монастырѣ, или въ Сербской Академіи Наукъ,—намъ неизвѣстно.

Занимаясь въ Хиландарѣ подъ руководствомъ такого благожелательнаго и освѣдомленнаго въ своихъ памятникахъ бібліотекаря, какимъ былъ о. Савва, а также самостоятельно просматривая цѣлый рядъ хиландарскихъ рукописей въ поискахъ преимущественно проповѣдническихъ древне-славянскихъ произведеній, мы могли лично убѣдиться, сколько тамъ хранится цѣннаго матеріала, который заслуживаетъ вниманія изслѣдователя и который могъ бы оживить и обновить своимъ притокомъ не одну страницу исторіи древне-славянскихъ и древне-русской литературъ. Укажемъ, напр., на мало-извѣстный еще Хиландарскій Панегирикъ 1622—5 гг., составленный по инициативѣ хиландарскаго игумена Иларіона при участіи братіи монастыря. Взятые въ совокупности всѣ томы этого сборника обнимаютъ собою обширный кругъ памятниковъ, житій и словъ на всѣ мѣсяцы года, бывшихъ въ обращеніи въ сербской литературѣ къ началу 17-го вѣка. Это—нѣчто въ родѣ Четьихъ Миней митр. Макарія въ русской литературѣ.

Въ настоящей замѣткѣ мы хотимъ остановиться на хиландарскомъ спискѣ „слова къ брату столпнику“ съ именемъ Иларіона, митрополита кievскаго, еще нигдѣ не отмѣченномъ и даже не упомянутомъ въ ученой литературѣ. Оно начинается словами: **Къ братоу моємоу, и рабоу хѣоу. азъ оукогыи и мнѣи иларіѡ...** На этотъ памятникъ, обычно извѣстный въ русскихъ рукописяхъ съ надписаніемъ: „Наказаніе святаго Иларіона къ отрекшимся отъ міра“, но безъ усвоенія Иларіону названія „митрополита кievскаго“, впервые обратилъ вниманіе еще А. В. Горскій, который считалъ невозможнымъ признать авторомъ его митрополита кievскаго Иларіона. Главными ос-

нованіями для мѣнія А. В. Горскаго послужили: 1) указаніе въ словѣ на широкое распространеніе монашества и нравственную норчу его, чего нельзя приписать русскому монашеству XI-го вѣка, 2) выраженіе въ текстѣ слова: „иго мое помазано“ (*χριστός* вм. *χρηστός*), что можетъ найти себѣ объясненіе въ томъ, что это — памятникъ переводный, а не самостоятельный русскій („Памятники духовной литературы временъ великаго князя Ярослава I“ въ *Прибавл. къ Твор. Св. Отцевъ въ русскомъ переводѣ*, 1844 г., ч. II, стрр. 19—21). Въ согласіи съ заключеніемъ А. В. Горскаго находятся мѣнія объ этомъ памятникѣ преосв. Макарія („Исторія русской церкви“², II, Спб. 1868, стрр. 109—110), преосв. Филарета Черниговскаго („Историч. ученіе объ отцахъ церкви“, т. III, Спб. 1859, стрр. 251—252), Хр. М. Лопарева („Слово о погибеліи Русскія земли“, *Пам. Др. Письм.* LXXXIV, 1892, 3—4). А. И. Соболевскаго, причисляющаго слово Иларіона къ числу переводныхъ („Переводная литература Моск. Руси XIV—XVII вѣковъ“, Спб. 1903, стр. 17), Н. К. Никольскаго („Матеріалы для повременнаго списка русскихъ писателей и ихъ сочиненій“, Спб. 1906, стрр. 91—100; здѣсь же и литература вопроса и перечень всѣхъ списковъ слова). Нѣсколько въ сторонѣ отъ сложившихся представленій о „словѣ къ брату столпнику“ стоитъ взглядъ на него, высказанный покойнымъ проф. М. П. Петровскимъ. Онъ издалъ этотъ памятникъ въ *Ученыхъ Запискахъ Имп. Казанскаго Университета*, 1865, т. I, стрр. 57—79 („Поученіе, приписываемое Иларіону митрополиту Кіевскому“), по сербскому списку, въ надписаніи котораго слово озаглавляется именемъ Иларіона, митрополита кіевскаго. Издатель находилъ основанія относиться съ довѣріемъ къ надписанію слова и думать, что кіевскій митрополитъ Иларіонъ могъ быть, по крайней мѣрѣ, переписчикомъ этого слова, если не составителемъ, и что, такимъ образомъ, оно „хотя посредственно не миновало его труда“.

Списку, изданному М. П. Петровскимъ, принадлежитъ исключительный интересъ, какъ потому, что текстъ его — сербской редакціи, такъ и потому, что въ его надписаніи авторъ слова Иларіонъ названъ „кіевскимъ митрополитомъ“. Списковъ этого слова русской редакціи извѣстно болѣе сотни (см. перечень ихъ въ „Матеріалахъ“ Н. К. Никольскаго, стрр. 93—100, также 512), — и ни въ одномъ изъ нихъ ря-

домъ съ именемъ Иларіона не стоитъ званіе „кіевскаго митрополита“. О рукописи, по которой „слово къ брату столпнику“ издано М. П. Петровскимъ, издателемъ замѣчено, что она относится къ XIV—XV вѣкамъ, написана уставомъ на бомбицинѣ и была сообщена ему К. Д. Петковичемъ, русскимъ консуломъ въ Дубровникѣ,—и только. Гдѣ находится она нынѣ, считается неизвѣстнымъ. Однако, упоминаніе Н. П. Лихачева („Палеографическое значеніе бумажн. водян. знаков“, I, Спб. 1899, стр. 206) о сербскомъ сборникѣ XIV вѣка 1^о, 257 лл., принадлежащемъ М. П. Петровскому въ Казани, вызвало въ Н. К. Никольскомъ догадку: „Не этотъ ли сборникъ содержитъ сочиненіе св. Иларіона, изданное М. П. Петровскимъ?“ („Матеріалы“, стр. 512). Дѣйствительно, М. П. Петровскій въ статьѣ „Иларіонъ, митр. Кіевскій и Дометіанъ, іером. хиландарскій“ (*Извѣстія отдѣл. русск. яз. и слов. Имп. Акад. Наукъ*“, т. XIII, кн. 4 [1909], стр. 81—133) мимоходомъ замѣтилъ: „... въ — имѣющейся у меня — сербской рукописи IV—XV в. оно же (т. е. поученіе „о пользѣ души“ съ именемъ св. Иларіона) слѣдуетъ за словомъ „столпнику“, обозначенномъ именемъ Иларіона, Митрополита Кіевскаго“ (стр. 130). Отсюда несомнѣнно, что интересующій насъ памятникъ изданъ по сербской рукописи, составлявшей личную собственность покойнаго казанскаго слависта и въ настоящее время, надо думать, хранящейся въ столь же надежныхъ и авторитетныхъ рукахъ.

Теперь оказывается, что сербскій списокъ „слова къ столпнику“, съ упоминаніемъ, какъ объ авторѣ, объ Иларіонѣ митрополитѣ кіевскомъ, изданный Петровскимъ, нельзя считать одинокимъ. Въ параллель съ нимъ долженъ быть поставленъ хиландарскій отрывокъ этого слова, являющійся другимъ представителемъ семьи сербскихъ списковъ его. Онъ найденъ нами въ сербской рукописи Хиландарскаго монастыря № 463 (по новой нумераціи; по старому печатному описанію о. Саввы № 107), XIV в. (по описанію о. Саввы XV в.), въ 4^о, на бум., 360 л. (по печатному описанію 357 л.). Въ старомъ печатномъ описаніи о. Саввы этой рукописи посвящено менѣе 1½ строкъ, при чемъ она названа здѣсь: „Патерикъ скитски или отачникъ“ (стр. 36). Въ новомъ описаніи отмѣченъ цѣлый рядъ статей, которые содержатся въ рукописи послѣ патерика, въ видѣ дополненій къ нему. Дѣйствительно,

послѣ сказаній объ аввѣ Козьмѣ, Павлѣ, Евстаѣи, Христофорѣ, Макаріи Александрійскомъ, Іоаннѣ Милостивомъ и др., здѣсь, между прочимъ, находятся: л. 108—Макарія Великаго слово къ инокамъ, л. 146—аввы Дороея словеса, 194—Ефрема Сирина слово о покаяніи и другія поученія. л. 260 об.— „Слово Иларіона митрополита Кіевскаго къ брату столпнику“, послѣ чего непосредственна слѣдуютъ: л. 264—„Сказаніе како есть отче нашъ“ (начало: „Отче нашъ иже еси на небесехъ. Отца нарицаеши, Бога, добръ глаголеши, ибо Отець творць есть всѣмъ намъ“...), л. 268—„Изложеніе о вѣрѣ св. Максима исповѣдника“, л. 295—молитва исповѣдная. Помѣщенный здѣсь текстъ „слова къ брату столпнику“ представляетъ собою лишь небольшую часть его полной редакціи,—отъ начала и включительно до словъ: **и да наставитъ те на поуть правости къ вышнемуу земному иже текущее по немуу, поставляютъ предъ лицемъ бѣіемъ.** Текстъ хиландарскаго отрывка въ общемъ совершенно согласенъ съ соотвѣтствующей частью слова въ спискѣ Петровскаго.

Мы не подвергаемъ здѣсь пересмотру стараго вопроса о происхожденіи и авторѣ „слова къ брату столпнику“, такъ какъ противъ господствующаго мнѣнія, что это—памятникъ переводный, нельзя привести никакихъ серьезныхъ возраженій, какъ нельзя, съ другой стороны, и доказать принадлежность его Иларіону кіевскому. Но хиландарскій отрывокъ возбуждаетъ къ себѣ нѣкоторый интересъ въ другомъ отношеніи. Въ связи съ спискомъ М. П. Петровскаго онъ указываетъ на существованіе въ древней сербской литературѣ опредѣленнаго рукописнаго преданія, усвоившаго „слово къ брату столпнику“ перу митрополита кіевскаго Иларіона. Если даже это слово на самомъ дѣлѣ ему и не принадлежитъ, а принадлежитъ какому-нибудь Иларіону греку, то, во всякомъ случаѣ, изъ указаннаго преданія видно, что въ Сербіи въ XIV—XV вѣкахъ хорошо было извѣстно имя Иларіона Кіевскаго, какъ знаменитаго русскаго писателя—проповѣдника, котораго достойнымъ считалось такое сложное и обработанное въ литературномъ отношеніи произведеніе, какъ „слово къ брату столпнику“. Этотъ выводъ долженъ быть поставленъ въ тѣсную связь съ другими фактами вліянія древне-русской литературы на южно-славянскую и въ частности на сербскую. Въ настоящее время уже установленъ цѣлый

рядъ любопытныхъ заимствованій изъ древне-русской литературы южными славянами. Имѣемъ въ виду сербскіе списки сочиненій Кирилла Туровскаго, нѣкоторыхъ проложныхъ статей о русскихъ святыхъ, житія Θεодосія Печерскаго, изъ переводныхъ—древней „Пчелы“ (А. И. Соболевскій, „Перв. литер. Моск. Руси“, стр. 7; М. Н. Сперанскій, „Перев. сборн. изреч. М. 1904, стр. 344 и сл.; „Сербское житіе Θεодосія Печ.“ [Сборн. въ ч. В. О. Ключевскаго, стр. 537—546]). Къ сожалѣнію, въ настоящее время, вслѣдствіе отсутствія критическаго изданія „слова къ брату столпнику“ по русскимъ спискамъ (оно напечатано въ Потребникѣ иноческомъ, изданномъ въ Москвѣ въ 1639 году, лл. 361—385), нельзя сказать съ увѣренностью, дѣйствительно-ли къ первоначальному русскому, или же къ южно-славянскому тексту восходятъ всѣ его многочисленные списки и редакціи. Но, имѣемъ-ли мы дѣло въ сербскихъ спискахъ съ заимствованіемъ изъ русской литературы всего текста слова, или только одного имени Иларіона кіевскаго митрополита,—наблюдаемымъ случаемъ усиливается и еще больше расширяется значеніе оговорки, которая должна быть внесена въ нѣсколько одностороннее представленіе о взаимоотношеніяхъ южно-славянской и древне-русской литературъ, рисующее „русскую литературу только получающею отъ юго-славянъ, а юго-славянскую только снабжающею новымъ матеріаломъ русскую“ (М. Н. Сперанскій, Сербское житіе Θεодосія Печерскаго, стр. 546).

Предлагаемъ здѣсь сербскій отрывокъ „слова къ брату столпнику“ по рукописи Хиланд. мон. № 463 (107), лл. 260 об.—264. Этотъ списокъ, вслѣдствіе малой доступности содержащей его рукописи, можетъ оказаться полезнымъ для критическаго изданія всего памятника, въ чемъ потребность давно уже назрѣла *).

**Слово иларіона митрополита кіевскаго, къ братоу стълпнікоу
иже рѣ стълпникъ еікопоу, написати ѹмоу слово дїїпользно**

*) Печатаемъ текстъ слова съ опущеніемъ надстрочныхъ знаковъ.

МНОГО МАНВЪ ЕГО. БЛАЖЕННЫ ЖЕ НАУЕТЪ КЪ НИЕМОУ СИЦЕ ПИСАТИ, л. 261.
ПО СВОЕМОУ СМЪРЕНІЮ.

Къ братоу моемоу, и рабоу хѣоу. азъ оубогыи и мьнѣи
надрѣѡ: малооумны неключуимы, ни въ коемъ же блазѣ дѣлѣ.
вѣмъ оубо яко посла ми слово тако глѣе. яко бѣси моуѣетъ ме.
мысльми ѡтан, и шѣѣ, много. велеще ми ѡтнѣи мѣста своего.
любве ради бѣѣе напиши ми слово оутѣшноѣ. азъ же то проуѣтъ
оудивихсе мыслню. како оубо братъ сѣ, ѡ семь оутѣшенна ѡ
мене вѣстрѣбова, или наказанна. ѡ самого ненаказана. и ѡ
нагаго ѡдежѣ спснныѣ. пауе же ѡ грѣшника. оутѣрѣжѣнию л. 261 об.
слова. и си помыслнѣ, не хотѣхъ роуки своеѣ написаніе сѣ
прострѣти. боесе, кѣда самъ не творити науноу, кже тебѣ на-
писоую. и по ѡубокомоу словоу кладенцоу боудоу нѡбнѣ. нны
ѡмыванѣ, себе же всакыѣ неучестоты не могу истрѣвити. и
прѣнмоу ѡсоуженіе, сѣ възлагающими на плещи уѣкомъ брѣ-
мена тежка, и не оудѡбѣ носима. сами же ни прѣстомъ того не
хотеть двнгноути. и боудоу яко кроуѣтъ мѣдень, тѣцеславнѣемъ
брѣцаѣ. пауе оужасоусе, кѣда разгнѣваю бѣа. оуѣнтелъскы сань
въсхыцаѣ юностню и еше играѣемъ. | намы ми противоу тако- л. 262.
вомоу помыслоу, инако помыслившоу, кѣда что зло ѡбрѣцоу,
не сътворнѣ хотѣнѣа братна. помѣноуѣ бо реуѣное аще
бращна ради скрѣбнѣтъ братъ твои; оуже не по любви ходиши.
лишнѣтъ брата соуцааго въ скрѣбнѣ. и пакы поменоуѣхъ цѣркво-
наго слоужителя. кемоуже ндоуцоу въ цѣрквѣ, на слоужбоу. и ѡ
подроуѣга ѡ нѣкоемъ ѡроудѣи въпрошеноу, и ѡбѣща насть ми
коли. бѣше же ѡбыуан, въ время стѣго възношенѣа, приходити
стѣмоу дѣоу шѣѣ. въ ѡбразѣ ѡрла надѣ стѣѣ дѣры. и въ тѣжѣ
уасъ длѣго | не бывшоу присѣщенню. донѣлѣже оуразоуимсе ѡнѣ л. 262 об.
повнѣнын томоу. не ѡбѣщанѣа ради подроуѣгоу своегомоу. и
ѣга покажсе створенна того. тога сѣниде дѣхъ стѣын. си же по-
мыслнѣ рекохъ. кѣда како моего хотѣннѣ бѣ не сътворнѣтъ,
якоже азъ братна, нѣ да ѡверьгоу соумнѣнѣе. дръзновеннѣе же
прѣѣемъ. напишоу кемоу по хотѣнню кѣго якоже възмогоу. кто

- БО ВЪСТЬ ЕДА Н ПО ОНОГО ПРОШЕНІЮ Н ВЪРЪ, ДАСТЬ МН ТЪ НА-
 ПИСАТИ. МНЪ АСМОМОУ ПОЛЪЗНОЕ Н ОНОМОУ. ПАКЪ ЖЕ ГРОУКОСТИ
 СВОЕЕ РАДН, Н ПРОСТОТЫ СЛОВЕСЬ ВЪСТЕГОХСЕ. ПОМЫСАВЪ ЕДА
 л. 263. КАКО | ОБЫКШОУ ТН КЪ КНИЖНЪН СНАЪ, Н ВЪ МОУДРОСТН СЪХЪ
 ВЪЗРАЩЬШОУ. ПИСАНІЕ МОЕ НЕ ОУГОДНО ТН ШВНТСЕ. ПАУЕ ЖЕ
 ЮНОСТН МОЕН СЪ СЛОВЕСЬ МОИ УСТЬ СМЕЛЮЩЕ. НЪ ЪЪ ПРИЕМЫН
 ВДОВНЦЕ ОНОЕ ДВЪ ЦЕТЪ. ЯКО ВЕЛНКЪ ДАРЪ ВЫМЪННВЪ. ТЪЖЕ² Н
 ТЕБЪ РАВЪО ИЕГО, СЪТВОРНТЬ ВЪ ЛЮБОВЬ ПРИЕШНСЕ. ХОТЪНІЕ ЖЕ
 ТВОЕ ГЪУ ПОСПЪШЬСТВОУЮЩОУ НАУНЕМЪ. НЕ О СЕБЕ НН ОУБО. КАК
 БО ГРЪШНИУА ХЫТРОСТЬ, ТЪКМО ГРЪСН. НЪ ЪЖНІЕЮ ПОМОЩНЮ, Н
 НАКАЗАНІЕ БЪЖЕНАГО МОЕГО ГНА. НЖЕ ЯКОЖЕ СВОЕН ДШН НЩЕТЪ
 СЪВЕНІА. ТАКО Н МНОЮ ПЕУЕТСЕ. ДА БУХЪ ДОБРЪ БЫЛЪ Н О ЪА
 ДАРОВАНЫХЪ ЕМОУ КНИГЪ НЪУТО ОУВЪХЪ. ННУТОЖЕ МЕ НЕ ПОТАНТЬ.
 л. 263 об. ТЪМЪ ЖЕ АЩЕ УТО ОУВЪХЪ. | ТО ЪЖНІЕЮ ПОМОЩНЮ, Н СЕГО ЛЮБОВНЮ.
 ДА ДАСТЬ ЕМОУ БЪГЫН МЪЗОВЪЗЪТАТЕЛЬ ТЪ. ЗА ВСЕ ДОБРОЕ НЖЕ
 СЪТВОРН МНЪ, Н ТВОРНТЬ Н ЕЩЕ ХОЦЮОУ ЖЕ ТН ПИСАТИ НЕ ВРНІЕ
 СЛОВЕСЬ. НН СЪКРЪВЕНОЮ БЕСЪДОЮ. НЕ БО ВЪЗРАСТОХОМЪ ВЪ ДЪННЪ.
 НН ФНЛОСОФІН ОУУНХОМСЕ, ЯЖЕ ОБЫКЛА ІЕ ОУМОУДРНТИ СЛОВЕСА.
 НЪ ПРОСТО Н ЯСНО. ЯКОЖЕ Н НЕ КНИЖНИКОУ РАЗОУМЪТН, Н ПРО-
 СТОМОУ. НЕ ПОЛЪЗНО БО ЯКО ЯЗЫКЪ СКРОЗЪ РИЗОУ ЛЪКОВАТИ. НН
 ПОЛЪЗНЫ РЪХН МОУДРОСТНЮ ПОКРЪВАТИ. ДА БОУДЕТЪ ЖЕ ТН ПИСАНІЕ
 СЕ, ПАМЕТЪ МЛЕНІА О МНЪ КЪ ВЫШНІЕМОУ. СЕ ЖЕ ТН ПРЪВОЕ ЦЪЛОВАНІЕ
 О МЕНЕ, Н ДРОУГА Н БРАТА. ДА СЪХРАННТЪ ТЕ ЪЪ ВЪ КРОВЪ СЛЫ
 л. 264. СВОЕЕ, О ВСАХЪ | СЪТІН СОТОНННЪ. Н ДА ОУТВЕРДІТЪ ТЕ ВЪ НАДЕЖН
 ЖИЗНН ВЪУНЫЕ. Н ДА НАСТАВНТЪ ТЕ НА ПОУТЬ ПРАВОСТН, КЪ
 ВЫШНІЕМОУ ІЕРЪМОУ НЖЕ ТЕКОУЩЕЕ ПО НІЕМОУ, ПОСТАВЛЪЮТЪ
 ПРЪДЪ ЛНЦЕМЪ ЪЖІЕМЪ.

Н. Туницкій.

Ходатай Новаго Завѣта.

Экзегетическій анализъ Евр. I, 1—5.

Во всякомъ дѣлѣ важно не только основоположительное замышленіе, но и осуществляющее исполненіе, которое воплощаетъ предположенную идею и фактически оправдываетъ ее своею успѣшностію. Вѣрное всегда и вообще, — это требованіе оказывается еще болѣе несомнѣннымъ для широкихъ предпріятій всемірно-историческаго значенія, гдѣ самая грандіозность внушаетъ естественныя сомнѣнія и убѣдительно постигается лишь въ соотвѣтственномъ конкретномъ выраженіи. Понятно, что—съ человѣческой стороны—отмѣченная норма является самою настоятельною по отношенію къ божественному домостроительству, совершающемуся по недовѣдомымъ совѣтамъ и планамъ Божіимъ. Но именно въ силу ихъ абсолютности здѣсь невозможна адекватная реализація въ нашемъ ограниченномъ мірѣ, а потому гарантією служить единственно лишь достоинство исполнителя, который обезпечиваетъ должный успѣхъ своимъ личнымъ превосходствомъ. Такъ христіанская мысль неизбѣжно и необходимо приходила къ принципиальному разсмотрѣнію самага фундамента своей вѣры въ выясненіи божественныхъ преимуществъ Ходатая Новаго Завѣта. Нужда этого рода коренилась въ свойствѣ предмета и должна была вызываться самымъ его бытіемъ постепеннаго раскрытія и прочнаго утвержденія въ апостольскую эпоху. Теперь всячески натурально, что мы находимъ мотивированный отвѣтъ на эти кардинальные запросы уже въ первой главѣ апостольскаго документа, усвоеннаго св. Павлу подъ именемъ „Посланія къ Евреямъ“. Правда, послѣднее сразу начинается торже-

ственнымъ вступленіемъ безъ всякихъ личныхъ указаній и эпистолярныхъ предвареній, обычныхъ въ Павловыхъ писаніяхъ. Однако по существу отсюда вытекаетъ развѣ то, что тутъ не было въ этомъ фактической надобности за достаточною взаимною извѣстностію автора и читателей. Посему это вовсе не исключаетъ, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ литературное произведеніе, аналогичное, напр., 1 Ін. Примѣнительно къ изобрѣтенной проф. Ад. Дейсманомъ терминологіи,—Евр. въ отличіе отъ другихъ писаній Павловыхъ будетъ собственно „посланіемъ“ (Epistel), между тѣмъ всѣ прочія суть специально „письма“ (Brief). Отсутствіе личныхъ рекомендацій и обращеній къ адресатамъ можетъ говорить, что всѣ они болѣе или менѣе знали писателя и—въ своихъ руководителяхъ—представляли не очень многочисленный кругъ лицъ сходнаго съ нимъ настроенія. Объ этомъ же свидѣтельствуетъ и категоричность вводныхъ заявленій, которыя высказываются въ качествѣ безспорныхъ истинъ. Авторъ отправляется отъ нихъ съ незыблемостію, чтобы освѣтить во всей глубинѣ и раскрыть свое цѣлостное воззрѣніе. Онъ согласенъ съ первыми получателями въ общихъ мессіанско-догматическихъ формулахъ¹⁾ и просто констатируетъ ихъ въ собственномъ божественно-христіанскомъ достоинствѣ по сравненію съ откровеніемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Этимъ прямо внушается, что и писатель и читатели были іудеохристіане. Для нихъ здѣсь былъ жизненный интересъ, особенно обострившійся подъ влияніемъ благовѣстія Павлова. Эта тема обсуждается въ Евр. болѣе спокойно и теологически. Очевидно, горячій кризисъ рѣзкаго напряженія уже миновалъ, но далеко не исчезла еще потребность для іудеохристіанской мысли и совѣсти въ томъ, чтобы не смущаться оставленіемъ іудейства. Въ этомъ слышится непосредственный отголосокъ самой христіанской жизни, лишь постепенно преодолѣвающей переходъ отъ стараго къ новому. Это—не простая теоретическая конструкція, анализирующая давно минувшее. Въ Евр. предъ нами рисуется ситуація даже не посланія Вар-

¹⁾ Ср. Prof. D. *Bernhard Weiss*, *Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung* въ „*Texte und Untersuchungen*“ 3 Reihe, V Band, 3 Heft (XXXV. 3), Leipzig 1910, S. 4. См. и † *F. W. Farrar*, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (Cambridge 1906), p. 60.

навы, а—скорѣе—временъ апостольскихъ и именно Павловыхъ, когда она создавалась всѣмъ теченіемъ и складомъ христіанской дѣйствительности. Въ такомъ случаѣ кто же всего болѣе вызывался и обязывался отвѣчать на эти жизненные запросы, какъ не тотъ, въ комъ былъ главнѣйшій источникъ, способствовавшій ихъ фактической настоятельности? Въ этомъ пунктѣ историческія нужды совпадали съ догматико-теоретическими постулатами, при чемъ вторые устраняли личныя эпистолярныя обращенія, не отнимая у Евр. характера дѣйствительнаго посланія, а первыя давали ему живую воспринимающую среду, препятствуя его обращенію въ чисто „теологическій трактатъ“²⁾.

Всякій успѣхъ въ разрѣшеніи взятой задачи могъ достигаться лишь при обезпеченной солидарности въ нѣкоторыхъ общихъ предпосылкахъ, чтобы онѣ служили безспорными тезисами убѣждающей аргументаціи. На этомъ и необходимо было сосредоточиться сразу ко взаимной пользѣ писателя и читателей, почему эпистолярныя наслоенія не соответствовали цѣлямъ и только ослабляли бы силу авторитетнаго внушенія во имя не личныхъ отношеній, но единыхъ истинъ³⁾. Послѣднія, служа точкою отправленія, оказываются по своей мотивировкѣ фундаментомъ всего дальнѣйшаго построенія⁴⁾ и возводятъ къ высшему отъ общепризнаннаго. Это прежде всего незыблемый фактъ (I, I), что въ Новомъ Завѣтѣ глаголаеть и открывалаь верховную волю тотъ же Богъ Ветхаго Завѣта. Но тогда—при абсолютности причины—ста-

²⁾ Такимъ доселѣ называеь первую главу Lic. Dr. *Hans Windisch* (*Der Hebräerbrief erklärt* въ *Handbuch zum Neuen Testament herausg. von Hans Lietzmann IV Band, 3 Abteilung, Tübingen 1913, S. 10*), хотя Prof. *Alexander Nairne* справедливо замѣчаетъ (*The Epistle of Priesthood: Studies in the Epistle to the Hebrews, Edinburgh 1913, p. 302*), что здѣсь видна „болѣе живописательная, чѣмъ философская манера“ аргументаціи, какъ и вообще Евр. носитъ характеръ посланія (p. 300). Равно „the Epistle is no a controversial treatise“ (*A. B. Davidson, Hebrews, p. 35*).

³⁾ Ср. у Prof. Dr. *Bernhard Weiss*, *Der Brief an die Hebräer* въ *Kritisch—exegetischer Kommentar über des Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer, XIII Abt., Göttingen 6 1897, S. 38*.

⁴⁾ Посему † Prof. *Franz Delitzsch* правильно утверждаетъ (*Commentar zum Briefe an die Hebräer mit archäologischen und dogmatischen Exkursen über das Opfer und die Versöhnung, Leipzig 1857, S. 1*), что Евр. I, 1—3 относится ко всему посланію, содержа всѣ основныя мысли и предуготворяя ихъ послѣдовательное развитіе.

новилаcь сомнительною самая необходимость этого новшества, которое могло оправдываться въ своемъ бытїи лишь особыми отличительными чертами по сравненїю со старымъ. Такъ потребовалась соотнoсительная характеристика обоихъ. Для сего писатель и отмѣчаетъ сразу характерною для его литературнаго стиля (ср. V, 8, 14. VII, 3. IX, 10 и др.) аллитераціей типическія свойства ветхозавѣтнаго домостроительства, что при немъ Богъ говорилъ *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*. А если содержание въ ветхомъ и новомъ одно по единству первоисточника или первовиновника, то данные термины могутъ и должны указывать въ немъ только разности со стороны состава, въ его объемѣ, и по способу. Въ этомъ смыслѣ *πολυμερῶς* отмѣчаетъ не одновременность и продолжительность соотвѣтственно разнымъ открываемымъ частямъ⁵⁾. Конечно, многочисленность ихъ не совсѣмъ гармонируетъ съ единократностію, но это уже побочная идея, а главнымъ является именно многочастность самаго содержанія (ср. Прем. Сол. VII, 22), въ которомъ сообщались Богомъ многія части. Сами по себѣ онѣ всѣ истинны и своимъ множествомъ обезнечиваютъ высокую полновѣстность ветхозавѣтнаго откровенія;—однако множественность, не сведенная къ единству, ни въ какомъ случаѣ не выражаетъ цѣлаго и не исчерпываетъ его, хотя бы и не являлось скудною фрагментарностію (ср. 1 Кор. XIII, 9). Такая многочастность содержанія неизбѣжно сопровождается и многообразностію формъ при его обнаруженїи. Въ своемъ цѣломъ всѣ эти части имѣютъ одинаковый видъ служебнаго соподчиненія ему, какъ его слагаемая, заимствующія въ немъ всѣ отличительныя черты равнаго характера. Напротивъ, будучи оторваны и разрознены, онѣ прїобрѣтаютъ уже обособленную типичность въ своемъ фактическомъ выраженїи и дѣйствительномъ примѣненїи. Значитъ, это не способы, орудія и посредства разнаго сообщенія⁶⁾, а разныя качественно формы, свойственныя

⁵⁾ См. † Prof. *Herrmann von Soden* въ *Hand—Commentar zum Neuen Testament* III, 2 (Freiburg i. B. 2 1892), S. 17: „*πολυμερῶς* weist auf die zeitliche Dauer, *πολυτρόπως* auf die Mannigfaltigkeit des Inhalts wie der Form der Offenbarung hin“.

⁶⁾ Если при этомъ разумѣютъ сны, видѣнія, символическіе образы и т. п. (*Hans Windisch*, S. 10), то справедливо указывается, что здѣсь рѣчь о сообщенїи Бога не пророкамъ, а чрезъ нихъ отцамъ (Prof. D

этимъ частямъ при ихъ отдѣльномъ возвыщеніи людямъ и постепенномъ утвержденіи въ міръ⁷⁾. Разныя части предлагались для воспріятія въ своихъ различныхъ видахъ (ср. Іов. V, 13 въ ж. 4 Макк. I, 25. III, 21. XIV, 11. XV, 24: τῆρ τῶν στρεβλῶν πολύτροπον (8) ποιηλίαν). При первомъ второе безусловно необходимо и въ свою очередь убѣждаетъ, что множественность содержанія ограждалась въ своемъ достоинствѣ и дѣйстви равную множественностію отраженія, способствуя общему успѣху. Многообразность здѣсь понятна сама собою, но особо подчеркивается потому, что въ В. З. она выдѣляется слишкомъ характерно, при чемъ ей постепенно усвоялось неподобающая, собственная или самостоятельная важность. Нѣтъ надобности выяснять, что специально разумѣется подъ множественностію матеріальныхъ частей и внѣшнихъ образовъ. И тогда и теперь одинаково безспорно, что въ В. З. Богъ сообщалъ много откровеній и во многихъ формахъ—религіозно-моральнаго заповѣданія, іерархическо-культового установленія, гражданско-теократическаго устройства, мессіанско-пророческаго предвозвышенія. Вездѣ тутъ были отраженія божественной истины, которыя при послѣдовательномъ накопленіи должны были оказываться вмѣстѣ, хотя бы исторически появлялись въ разныя эпохи. Но это было лишь простое сосуществованіе, ибо всѣ части напомнили буквы разсыпаннаго алфавита⁸⁾ и,—оставаясь раздроб-

Eduard Riggenschach, Der Brief an die Hebräer въ Kommentar zum Neuen Testament herausg. von Prof. D. Dr. Theodor Zahn, Band XIV, Leipzig 1913, S. 4, 7; Prof. A. S. Peake, Hebrews, Ebinburgh, p. 73), почему отсюда нельзя выводить идеи о несовершенствѣ пророческаго познанія (Prof. Marcus Dods, The Epistle to the Hebrews въ The Expositor's Greek Testament, London 1910, p. 248 a; A. S. Peake, Hebrews, p. 72) или глаголанія (Prof. Dr. Friedrich Bleek, Der Hebräerbrief, Eberfeld 1868, S. 85) въ смыслъ апостольскаго исповѣданія (1 Кор. XIII, 9): ἐκ μέρους γινώσκουμεν, καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. Ср. и † Prof. Robert Kübel, Pastoralbriefe, Hebräerbrief und Offenbarung Johannis въ Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, herausg. von Proff. Hermann L. Strack und Otto Zöckler, N. T., V Abteilung, zweite Auflage, neubearbeitet von Lic. Ed. Riggenschach und O. Zöckler (München 1898), S. 92.

⁷⁾ Ср. у *Примазія* (Migne lat. LXVIII, col. 686): „multis modis, hoc est multis qualitatibus“.

⁸⁾ Ср. *J. Grange Radford*, The Eternal Inheritance: Expositions from the Epistle to the Hebrews (London 1913), p. 10.

ленными и обособленными,—даже при своемъ численномъ обилии не могли составить цѣлаго, пока не объединятся въ своемъ первоисточникѣ. А таковымъ со всѣхъ сторонъ и было ветхозавѣтное домостроительство. Въ немъ содержались въ достаточной полнотѣ всѣ новозавѣтныя истины,—и тѣмъ не менѣе лишь фактическое воплощеніе обнаружило ихъ внутреннюю, органическую солидарность, въ какую онѣ должны были слагаться въ живой дѣйствительности.

До тѣхъ поръ въ нихъ были разныя по содержанію и формѣ преломленія цѣлаго, предуготовлявшія его совершенную реализацію. О послѣдней по нимъ не всѣ могли догадываться точно, ибо возможенъ былъ субъективизмъ комбинацій и предположеній относительно общаго на основаніи многоаго. Но эта множественность почерпалась въ единомъ и разнообразно освѣщала его, а потому постепенно должна была все отчетливѣе и нагляднѣе открывать будущее завершеніе. И это продолжалось *πάλαι*—во всѣ времена, когда Богъ говорилъ во пророкахъ вплоть до проглаголанія въ Сынѣ. т. е. не только древле, а и во все дальнѣйшее теченіе, которое, какъ исчерпанное прошлое, является теперь сплошною минувшею древностію (ср. Іуд. 4). *Πάλαι* противопоставляется нынѣшнему Сынновнему вѣщанію и потому обнимаетъ весь предшествующій періодъ. Для него пригодно *πάλαι*, поскольку онъ обветшалъ, прошелъ и не воротится, будучи смѣненъ и антиквированъ своимъ увѣнчаніемъ. Здѣсь прямо чувствуется Павлово „древняя мимоидоша“ съ явнымъ отѣвненіемъ, что для сего уже нѣтъ мѣста, поелику теперь „быша вся новà“ (2 Кор. V, 17). То было сказано:—тутъ актъ законченный согласно формѣ аориста (*λαλήσας*)⁹⁾, хотя и не единичный, разъ его дѣйствіе простирается на все протяженіе *πάλαι*,—издревле и доселѣ. На всемъ этомъ пространствѣ глаголаніе Божіе никогда не прекращалось, если и выражалось многообразными частичными обнаруженіями. Это не отрывочные, безсвязные и неупорядоченные звуки, ибо по излюбленному въ Евр. (II, 2, 3. III, 5. IV, 8. V, 5. XI, 18. XII, 25) глаголу *λαλέειν* необходимо предполагается живая, непосредственно

⁹⁾ Конечно, здѣсь аористъ имѣетъ значеніе *plusquamperf.*, какъ это часто бываетъ въ подобныхъ причастныхъ предложеніяхъ, особенно въ придаточныхъ, о чемъ см. у *Fr. Delitzsch*, S. 2.

говорящая личность въ самомъ процессѣ произнесенія, а тогда—ея рѣчь не есть нѣчто лишь записанное и почерпаемое въ авторитетномъ документѣ ссылкой *γέγραπται*, но постоянно звучащее слово, которое въ Писаніи и чрезъ Писаніе всегда говоритъ (*λέγει* I, 6, 7. IV, 14 и др.) людямъ. Въ результатѣ получается непрерывное откровеніе, объединяемое своимъ активнымъ производителемъ, который можетъ стремиться только къ свойственному единству. Естественно, что должна быть преемственность и въ самихъ хранителяхъ. Таковыми были „отцы“ въ опредѣленномъ смыслѣ (*τοῖς πατέρι*) и именно тѣ, которымъ Богъ глаголялъ чрезъ пророковъ, или еврейскіе (ср. Ин. VII, 22. Рим. IX, 5. XV, 8. Сир. XLIV: *πατέρων ἕμιος*). Это, безспорно, „отцы“ и для писателя съ читателями въ качествѣ предковъ¹⁰⁾, почему отсюда несомнѣнна еврейская національность адресатовъ¹¹⁾. Конечно, „отчество“ было пропедевтическимъ предвареніемъ Сыновняго глаголанія и въ немъ распространяется на всѣхъ его соучастниковъ или на все христіанское общество¹²⁾, но это уже косвенное примѣненіе даннаго достоинства, которое приобрѣтено раньше и существуетъ независимо, будучи прочнымъ достояніемъ еще доблгодатной эпохи, куда оно переходитъ по простой фактической наличности безъ всякой непосредственной мотивировки въ прямыхъ отношеніяхъ. Все преимущество берется помимо связей съ „нами“, или въ его историческомъ положеніи, когда воспріемниками откровенія были старшія поколѣнія, способныя усвоить и сохранить точно и передать неповрежденно дальнѣйшимъ поколѣніямъ. И если глаголаніе Божіе не было всецѣлымъ, а варіировалось по содержанію и формѣ, то всѣ его звуки концентрировались въ авторитетныхъ носителяхъ и чрезъ нихъ путемъ живого преданія достигали всѣхъ родовъ, хотя бы не каждый слышалъ ихъ изъ собственныхъ устъ Божіихъ. Таково было въ еврейскомъ народѣ религіозно-воспитательное, національно-государственное и семейно-бытовое устройство, гдѣ все покоилось на преемствѣ младшихъ старшимъ.

¹⁰⁾ См. и Prof. Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard, Der Brief an die Hebräer (Königsberg 1850), S. 12.

¹¹⁾ См. и Fr. Bleek, S. 85; Ed. Riggensbach, S. 2.

¹²⁾ H. v. Soden, S. 17; Prof. D. Alfred Seeberg, Der Brief an die Hebräer (Leipzig 1912), S. 11.

дѣтей—отцамъ. Послѣдніе—по живому общенію съ предками и чрезъ нихъ съ самимъ первоисточникомъ — были неизблѣмыми поручителями священной истинности сообщенія,— и аппелляція, что это „отъ отецъ“ (Ис. VII, 22), являлась высшимъ удостовѣреніемъ у евреевъ, которые почивали на „преданіяхъ старцевъ“ и блюли всѣ „реченія отцевъ“.

Указаннымъ способомъ „патристической“ традиціи гарантировалась сохранность божественнаго откровенія, но его надо было напередъ обезпечить въ пунктуальности сообщенія, а это ограждалось самымъ достоинствомъ функционировавшаго посредства—*ἐν τοῖς προφήταις*. Они тоже рисуются специально опредѣленною величиной, но—соотвѣтственно объему *πάλαι*—не могутъ замыкаться кругомъ строго пророческихъ лицъ, какъ и терминологически включаются въ разрядъ *τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν* (Лк. I, 70. Дѣян. III, 21) Авраамъ (Быт. XX, 7), Моисей (Второз. XXXIV, 10 и ср. XVIII, 18), Давидъ (Дѣян. II, 30) и вообще всѣ богодухновенные мужи (Пс. CIV, 15). Пророки, конечно, были высшими представителями божественнаго озаренія и проникновеннаго прозрѣнія, но чрезъ нихъ только говорилъ Богъ, и всякій Его избранникъ обязательно являлся до извѣстной степени профетическимъ, поскольку передавалъ волю Божію, а она, даже регулируя настоящее, непрѣнно предуготовляла и пріоткрывала будущее (ср. 2 Петр. I, 21). Тѣмъ не менѣ главнѣйшими провозвѣстниками его были собственно пророки, которые и служатъ олицетвореніемъ всего ветхозавѣтнаго глаголанія, ибо въ немъ были *shema rag*, показывая его основной характеръ и обнаруживая внутреннюю природу всѣхъ другихъ представителей. И если ихъ было много,—этимъ только достигалось надлежащее совершенство передачи многочастнаго и многообразнаго содержанія. И успѣхъ усугублялся еще тѣмъ, что пророки не были здѣсь механическими орудіями пассивнаго свойства. Правда, въ эллинистической рѣчи *ἐν* съ *dat.* можетъ равняться *διά* съ *accus.*, но по сравненію со вторымъ сочетаніемъ (II, 2, 3) первое при именахъ лицъ не является простымъ евразмомъ¹³⁾ чистой орудности (Аввак. II, 1) и удерживаетъ

¹³⁾ Противъ *Fr. Delitzsch'a*, видящаго здѣсь *beth instrumenti* (S. 3), см. к *B. Weiss'a* у *Meuser'a* XIII, S. 639, 1.

особый оттенок—активного соучастія посредниковъ въ данномъ дѣлѣ (см. IV, 7), гдѣ они бывають рациональными и отвѣтственными исполнителями функционирующей въ нихъ силы ¹⁴). Последняя, сохраняя свою самобытность, обеспечиваетъ соответственное осуществленіе избранными ею органами, которые разумно воспринимають и вѣрно сообщаютъ полученное. Въ этомъ смыслѣ и пророки были сознательными вмѣстилищами верховныхъ откровеній, почему естественно передавали ихъ по назначенію со всею точностію и съ наилучшимъ эффектомъ. Преисполненные божественнаго вдохновенія,—они постигали подлинную его энергію и могли освѣдомлять о ней другихъ съ должнымъ разумѣніемъ и со всѣми необходимыми разъясненіями. Такъ ветхозавѣтное провозглашеніе было глаголаніемъ самого Бога, Который устами пророковъ непосредственно говорилъ людямъ.

Въ результатъ теперь имѣемъ, что въ Ветхомъ Завѣтѣ 1) былъ божественный источникъ непрерывнаго откровенія, 2) послѣднее сообщалось во множествѣ своихъ частей и многообразно, 3) оглаждалось „отцами“ по воспріятію и передачѣ, 4) доходя до нихъ чрезъ уполномоченное и безспорное пророческое посредство. Божественно авторитетное и неизмѣримо богатое содержаніемъ,—это пророчество путемъ постепеннаго накопленія достигло такого предѣла, что ждало лишь объединяющаго подсчета и рѣшительнаго вывода. Требовался въ божественномъ глаголаніи заключительный аккордъ, и онъ раздался „въ послѣдокъ дней сихъ“ (I, 2). Въ этомъ сочетаніи первый членъ представляется завершительнымъ для всего разумяемаго періода ¹⁵), который по необходимости бываетъ уже позади. Дѣйствіе не было бы „на послѣдокъ“ дней, еслибы они продолжались доселѣ. Здѣсь очевидна хронологическая смѣна всего раннѣйшаго позднѣйшимъ, почему второе никоимъ образомъ не можетъ ни предвѣрять, ни обнимать того, будучи для него конечнымъ итогомъ. Вся фраза неотразимо внушаетъ, что тѣ дни прошли, принадлежать минувшему и не могутъ относиться къ функциониру-

¹⁴) См. къ сему *M. Dods*, p. 249, и † *Bishop Brooke Foss Westcott*, *The Epistle to the Hebrews* (London 1909), p. 6.

¹⁵) Ср. Prof. *Ed. K. Aug. Riehm*, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes* (Paderborn und Ludwigsburg 1867), S. 73—74, 78—79, 205—209.

ющему „послѣдку“, откуда ясно, что слабо засвидѣтельствованное *ἐπ' ἑσχάτων* возникло по грамматической приспособительности и должно уступить болѣе прочному текстуально *ἐπ' ἑσχάτου* (*χρόνου*). Тогда это будетъ послѣдняя грань тѣхъ дней (ср. IX, 26), въ которыхъ не отмѣчалось бы подобнаго выдѣленія, разъ всѣ они были фактически таковы ¹⁶⁾, и не подчеркивалось бы тѣсной связи, еслибы тутъ былъ остатокъ чего-то иного, сопутствуемый ими ¹⁷⁾. Въ этомъ случаѣ получается окончательное увѣнчаніе всего предыдущаго развитія. Но тамъ были пророческія предвозвѣщенія, и потому здѣсь констатируется божественное осуществленіе. Въ силу этого „послѣдокъ“ обнимаетъ время мессіанскаго исполненія древнихъ пророчествъ, когда тѣ дни будутъ простираться на предшествующую подготовительную эпоху. Тутъ выразительность ударенія на *τούτων* не можетъ удостовѣрять наличности ¹⁸⁾ и свидѣлствуетъ лишь о технической терминологіи. Вся фраза будетъ аналогичною по своему строенію традиціонной формулѣ *בְּאַרְבָּעֵי עָשָׂר יוֹמִים* (Быт. XLIX, 1. Числ. XXIV, 14. Иерем. XXIII, 20. XLIX, 39 [XXV, 19]), а это сочетаніе обозначало мессіанскую эпоху (Иса. II, 2. Дан. X, 14. 1 Петр. I, 20. Кимхи: *Ibicumque legitur Beaharith hayamim, ibi sermo est de diebus Messiae*. Р. Нахманъ: *Extremum dierum consensu omnium doctorum sunt Dies Messiae*). Получается обычное для всего іудейскаго сознанія и всѣмъ понятное различеніе нѣсколько позднѣйшей терминологіи между *הַיּוֹם הַזֶּה* (*ὁ αἶὼν οὗτος, ὁ νῦν καιρὸς*) и *הַיּוֹם הַבָּא* (*ὁ μέλλον αἶων, ὁ αἶων ἐκεῖνος, ὁ αἶων ὁ ἐρχόμενος*). Въ срединѣ ихъ, какъ заключеніе того вѣка и переходъ къ будущему, полагается „послѣдокъ“ для мессіанскаго утвержденія грядущаго славнаго царства ¹⁹⁾. Радостные въ качествѣ увѣнчивающаго завершенія,—эти дни были вмѣстѣ съ тѣмъ и тя-

¹⁶⁾ Это видимъ у *Fr. Delitzsch'a*, по которому остатокъ образуется именно изъ этихъ дней (S. 2), но тогда правильнѣе было бы называть ихъ прямо послѣдними, какъ и выражаетъ редакція *ἐπ' ἑσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων*.

¹⁷⁾ Такъ получается у *B. Weiss'a*, что дни Мессіи относятся къ *αἶων οὗτος*, а *ἑσχάτων* обнимаетъ все предшествующее (Meuser XIII, S. 639—40)

¹⁸⁾ Напр., *Hans Windisch* находить, что по Евр. I, 2 „тотъ вѣкъ“ сталъ „этимъ“ въ „тѣхъ дняхъ“ (S. 11).

¹⁹⁾ Ср. Dr. *A. Tholuck*, *Kommentar zum Briefe an die Hebräer* (Hamburg 1836), S. 115. *A. S. Peake*, *Hebrews*, p. 73.

желымъ переломомъ воссозданія новаго въ замѣну стараго, которое должно было устраняться даже по самой своей подготовительности. Это моментъ болѣзненного рожденія путемъ $\overline{\text{פְּשִׁיטָה בְּבִיבָה}}$ (*ōdivec* Мс. XXIV, 8), послѣ чего слѣдуетъ критическій періодъ фактическаго утвержденія со всякими потрясеніями, которыя являются неизбѣжными спутниками столь грандіозныхъ пертурбацій. По данной тѣневой сторонѣ мессіанская эпоха еще тяготеетъ къ прошлому²⁰⁾ и по этому свойству рисуется въ Новомъ Завѣтѣ въ качествѣ „последнихъ дней“ (Дѣян. II, 17. Іак. V, 3 и ср. 2 Тим. III, 1), „последней години“ (1 Ін. II, 18), „последняго времени“ (*ἐπ' ἐσχάτου χρόνου* Іуд. 18) и „конца времени“ (*ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* 1 Петр. I, 20). Въ этомъ пунктѣ іудейская традиція сильно колебалась, то причисляя дни Мессіи или къ вѣку нынѣшнему или къ вѣку будущему, то считая ихъ особымъ промежуточнымъ періодомъ. Христіанская мысль склоняется къ этому третьему рѣшенію, хотя видитъ здѣсь больше связующее звено между завершаемымъ на послѣдокъ прошлымъ и открываемымъ будущимъ, которое однако же дѣйствуетъ фактически и нынѣ, какъ предуготовленіе къ тому абсолютному торжеству, когда „Богъ всѣхъ будетъ во всѣхъ“ (1 Кор. XV, 28). И писатель Евр. выдвигаетъ преимуществу собственно эту внутреннюю связь, констатируя, что въ концѣ одного періода произошло въ настоящемъ совершеннѣйшее увѣнчаніе его высшихъ стремленій. Въ немъ не отмѣчается никакихъ разграниченій, ибо это есть настоящее, поскольку Богъ сказалъ въ Сынѣ рѣшительное и неповторяемое слово (аог.), которое господствуетъ всецѣло. Съ этой стороны все дальнѣйшее бываетъ сплошнымъ цѣлымъ и единымъ, хотя и въ разныхъ стадіяхъ—основанія, утвержденія, торжества.

Новый строй вполне обезпеченъ въ своемъ бытіи, такъ какъ покоится на прочномъ фундаментѣ предшествующаго предваренія, гдѣ всѣ элементы были величественны и священны, а въ цѣломъ все направлялось къ мессіанскому исходу, поелику всѣ пророки пророчествовали именно о

²⁰⁾ Ср. *C. J. Vaughan, The Epistle to the Hebrews with Notes* (London 1890) p. 3; Prof. *Marvin R. Vincent, Word Studies in the New Testament*, vol. IV (New York 1908), p. 379.

[до] Мессии (Schabbath 63a). Новое не просто вытѣсняетъ, прежнее, когда для него нужно бы отыскивать и оцѣнивать держащія и скрѣпляющія опоры. Оно создается на раннѣйшемъ и гарантируется его достоинствами, будучи божественною вершиной всѣхъ грандіозныхъ сооружений. „Въ послѣдокъ дней“ говорить тотъ же Богъ и, конечно, въ свойственномъ Ему тонѣ. Тутъ уже самый заключительный аккордъ, въ которомъ слагаются въ стройную гармонию всѣ прежніе разрозненные звуки, и онъ можетъ только продолжаться, а не повторяться, когда свидѣтельствовалась бы внутренняя слабость, нуждающаяся въ усиленіи и никогда не достигающая полноты по причинѣ своихъ органическихъ дефектовъ. У насъ удостовѣряется обратное, что Богъ сказалъ разъ навсегда (ср. IX, 26), ибо аористъ означаетъ здѣсь законченную единократность соотвѣтственно строгой единичности посредника—*ἐν υἱῷ*—въ отличіе отъ множественности раннѣйшихъ предтечъ—*ἐν τοῖς προφήταις*. Этотъ новый дѣятель нарочито характеризуется по своему сыновству, какъ тотъ, кто есть сынъ ²¹). Безчленность имени спеціально выдвигаетъ это основное, существенное качество, съ рельефностію отбѣняя, что въ немъ почерпается вся важность и ходатая и его дѣла. Правда, такая безчленность иногда указываетъ лишь знакомые, обычные и общеизвѣстные термины, но и въ этомъ техническомъ употребленіи всегда отмѣчается для взятаго свойства его очевидное и устойчивое преобладаніе въ предметѣ, почему послѣдній и опредѣляется чрезъ него. Эта особенность въ нашемъ примѣрѣ тѣмъ несомнѣннѣе, что вѣдь и „отцы“ и „пророки“ равно были принятыми и понятными наименованіями, а однако при нихъ имѣются точныя грамматическія qualificacіи. Если этого нѣтъ при *υἱῷ*,—мы обязаны выводить, что въ немъ подчеркивается собственно его сыновство, какъ эссенціально доминирующее у него настолько, что этимъ выражается все достоинство самой природы. Значить, посредникомъ нынѣ служить Сынъ въ особенномъ, исключительномъ смыслѣ самой тѣсной натуральной близости къ Богу по естеству.

Отсюда прямо вытекаетъ, что чрезъ Него мы должны по-

²¹) Ср. *Adolph Saphir*, Expository Lectures on the Epistle to the Hebrews, part I, new ed., London (1884?), p. 36, 1. A. S. Peake. Hebrews, p. 73.

лучать наивысшее 'откровение,—не просто завершительное для всего предшествующаго, по согласію съ послѣднимъ, но и абсолютно заключительное, по увѣнчанію его, разъ не можетъ быть ничего лучшаго по сравненію съ явленіемъ Отца въ Сынѣ (Мѡ. XI, 27. Лк. X, 22. Ин. I, 18. VI, 46. XIV, 9). Несомнѣнный по общему понятію сыновства,—этотъ тезисъ подкрѣпляется и раскрывается частнѣйшими предикатами, какіе у него необходимы въ разумѣмой конкретной личности, когда отвлеченная идея пріобрѣтаетъ типическую индивидуальность. И мы видимъ, что сыновнія отношенія новаго посредника сопровождаются чрезвычайными преимуществами въ самомъ дѣлѣ, поскольку „Богъ положилъ Его наслѣдникомъ всего“. Что сынъ наслѣдуетъ отцу,—это тогда было еще безспорнѣе, чѣмъ теперь, ибо наслѣдничество почиталось безусловно даннымъ въ самомъ сыновствѣ и фактически осуществлялось съ неизбѣжностію *jure haereditatis* (Гал. IV, 7 и ср. Рим. VIII, 17). Въ разсматриваемомъ случаѣ допустима лишь та особенность, что сынъ единственный получалъ все достояніе со всѣми правами первородства. Вопреки сему въ Евр. говорится о специальномъ поставленіи Божиѣмъ, безъ котораго наслѣдованіе—теоретически—могло бы и не совершиться (ср. Гал. IV, 1—2). Очевидно, здѣсь констатируется нѣчто такое, что доставляется Богомъ заслужившему въ обсуждаемой области, въ которой обѣтованныя богатства съ исключительною собственностію принадлежать Ему и достаются лишь достойному по нарочитому усмотрѣнію Божию ²²). У насъ же трактуется о пророческихъ предвозвѣщеніяхъ, увѣнчанныхъ откровеніемъ въ Сынѣ, или о мессіанскихъ благахъ. Значить, къ нимъ и относится разумѣемое наслѣдованіе со всею безграничнію, отмѣчаемою безчленнымъ *πάρτων* для самаго разнообразнаго множества. Сынъ пріобрѣлъ описываемую привилегію въ силу того, что пророчески предуготовленная цѣль нашла въ Немъ свое всецѣлое выполненіе. Въ такомъ случаѣ обязательнъ и соотвѣтствующій сему результатъ въ реальномъ наслѣдованіи.

²²) Въ такомъ случаѣ нельзя здѣсь усматривать догматически-предзанятой мысли о божественномъ предопредѣленіи Сыновняго воплощенія независимо отъ человѣческаго паденія, которое, яко бы, условливало лишь фактической способъ,—какъ это дѣлаетъ, напр., *Br. F. Westcott*, p. 8.

Тогда *ἔθρηξε* указывает не на предвѣчное предопредѣленіе ²³⁾, гдѣ принципиальная прерогатива наслѣдничества была неизблемою по самому сыновству и не требовала спеціального рѣшенія, которое удостовѣряетъ историческій актъ ²⁴⁾. Но это и не простое юридическое право, хотя бы авторитетно обезпеченное ветхозавѣтнымъ божественнымъ предреченіемъ (въ Пс. II, 8) ²⁵⁾, поелику въ немъ было лишь пророческое глаголаніе Божіе и—о Сынѣ, а не въ Сынѣ. По всей комбинаціи моментовъ ожидается безспорное обладаніе въ наличности. Тутъ *ἔθρηξε* равняется „сдѣлалъ“ (ср. Рим. IV, 17—Быт. XVII, 5. 1 Тим. II, 7. 2 Тим. I, 11), выражая, что все произошло по соизволенію Бога, какъ основоположника и совершителя всего спасительнаго процесса во всѣхъ его историческихъ стадіяхъ ²⁶⁾. Мыслится наслѣдованіе не по натуральной божественности, а по домостроительству искупительнаго подвига, по которому „все предано“ (*ἐδόθη*) Сыну Христу (Мѡ. XXVIII, 18 и ср. Пс. II, 8). Эта сторона безспорна еще и потому, что Сынъ разсматривается въ положеніи, тождественномъ пророческому, т. е. при самомъ служеніи или по воплощеніи. Здѣсь Онъ вѣдѣнъ аналогиченъ своимъ предтечамъ, но неизмѣримо превосходитъ по чрезвычайному успѣху въ общей миссіи. Послѣдняя не достигалась въ совершенствѣ пророками, ибо они лишь предвозвѣщали утѣшительные факты, но не владѣли ими и потому не могли снабдить другихъ. Наоборотъ, Сынъ унаслѣдовалъ все и усвоилъ себѣ настолько, что фактическое приобрѣтеніе стало неотъемлемымъ обладаніемъ, почему теперь въ качествѣ господина Онъ сообщаетъ приснымъ отъ своего неисчерпаемаго изобилія.

Вотъ здѣсь и заключается безусловная причина, что Сынъ окончательнo завершилъ все откровеніе, сдѣлавъ обѣтованное живую реальностію. На общемъ промыслительномъ

²³⁾ См. и *C. J. Vaughan*, p. 4; *M. R. Vincent* IV, p. 380.

²⁴⁾ Ср. и *Fr. Delitzsch*, S. 5.

²⁵⁾ Такъ нынѣ *M. Dods*, p. 249, *Ed. Riggerbach*, S. 6, но см. еще в *Br. F. Westcott*, p. 7, а также у † архіеп. *Нуканора* (Каменскаго), Эзегетико-критическое изслѣдованіе посланія Святаго Апостола Павла къ Евреямъ (Казань 1904), стр. 12: „вообще въ смыслъ предназначенія Сына Божія къ будущему обладанію (которое должно быть вѣчнымъ, премірнымъ)“.

²⁶⁾ Ср. *Prof. Gustaf Dalman*, *Die Worte Jesu* I (Leipzig 1898), S. 220.

пути Сынъ недосыгаемо выше всѣхъ предшественниковъ въ реализаціи искомой задачи и, слѣдовательно, долженъ имѣть для того индивидуальныя оправданія въ самомъ своемъ существѣ, какъ заранѣе и натурально бывшія и предѣлывшія достоинство подвига. Онъ лучше другихъ совершилъ и потому, очевидно, превосходитъ всѣхъ по своей природѣ. Его преимущества, неизмѣримо выдвигающія надъ историческою условностію, оказываются высшими и раннѣйшими по сравненію съ нею, доминирующими въ ней съ властною державностію свободнаго распоряженія владыки своимъ созданиемъ. И это вполне неотразимо по міротворческому влиянію Сына. Данный моментъ служитъ разъясняющимъ и мотивирующимъ по отношенію къ наслѣдничеству и отмѣчается у писателя выразительнымъ *καί*. Последнее не связываетъ, для чего было бы излишнимъ при *ὅς*, но усиленно утверждаетъ вышесказанное ссылкой на бывшее нѣкогда, что чрезъ Сына было *уже* и міротвореніе, а отсюда тѣмъ понятнѣе совершившееся въ самомъ домостроительствѣ ²⁷⁾. Важно активное посредническое соучастіе, которое и должно съ рѣшительностію отгнаться поставленіемъ *ἐπιπέσει* передъ *τοῦς αἰῶνας*—согласно авторитетной текстуальной традиціи. Актъ этотъ констатируетъ міротворчество, однако со специальною цѣлію принципіальнаго освѣщенія домірной независимости Сына, чтобы обезпечить Его окончательное и всецѣлое наслѣдничество. По этой комбинаціи *αἰῶνες*, безспорно, обнимаютъ *κόσμος*, но именно въ его періодическихъ смѣнахъ, квалифицированныхъ въ іудействѣ особыми „вѣками“ (*דורות*). Это все сотворенное чрезъ Сына, которое Имъ и охраняется, или *τὰ πάντα* (ст. 3). Но—по логическому ходу построения—мысль сосредоточивается не на бытіи міра въ его упорядоченномъ теченіи, а на соприсущей ему временности или временной послѣдовательности, каковая началась и держится вмѣстѣ съ осуществленіемъ тварности. Тогда ясно, что Сынъ былъ совинникомъ Богу въ происхожденіи самаго времени и потому въ немъ нату-

²⁷⁾ При такомъ соотношеніи нельзя выводить мысли о предвѣчномъ „положеніи“ Сыновняго наслѣдничества на томъ основаніи, яко бы упоминаніе о немъ ранѣе рѣчи о міротворествѣ говорить и о фактическомъ предвареніи послѣдняго, отсылая въ сферу домірнаго бытія: см. A. S. Peake Hebrews, p. 75. и ср. о семъ B. Weiss у Meyer'a XIII, S. 40—41.

рально торжествуетъ надъ нимъ. Этимъ удостовѣряется, что естество его совсѣмъ иное и содержитъ стихіи чисто божественныя, которыя порождаютъ исключительныя отличія спасительнаго подвига и соприисутствуютъ въ немъ ²⁸). Онъ и описываются далѣе въ ближайшей характеристикѣ Сыновней природы (I, 3). Прежде всего, Сынъ по отношенію къ Отцу есть *ἀπαύρατος*, а этотъ терминъ по своему производству и употребленію означаетъ 1) излученіе въ его процессъ и результатъ, или 2) отраженіе свѣта другимъ предметомъ, какъ, напр., зеркаломъ, рефлексоромъ и т. п. Во второмъ случаѣ вся важность будетъ въ отражающихъ свойствахъ, которыми условливается достоинство образа, какъ отраженной копии. Но рефлексивная способность чего-либо нисколько не говоритъ о соотвѣтственности его излучающему источнику и собственно даже не отмѣчаетъ ближайшихъ качествъ, ибо эту энергіей обладаютъ весьма многіе объекты, различные и по существу и по дѣйствию. Такое понятіе констатировало бы лишь фактъ божественной отраженности въ Сынѣ, не давая рѣшительно ничего конкретнаго для индивидуальной Его характеристики, между тѣмъ у насъ въ этомъ пунктѣ лежитъ центръ тяжести всего построенія. Вѣдь фактически и весь міръ во всемъ своемъ составѣ служить отблескомъ божественнаго сіянія, а намъ нужно съ точностію опредѣлить специальную особенность Сыновняго отраженія по степени воспріятія въ немъ Отцаго первосвѣта, который самъ тутъ функционируетъ и вызываетъ свои слѣдствія. Отсюда неоспоримо, что разумѣется активное излученіе, но не столько по самой процессуальности, а въ его неразрывности и пунктуальномъ воспроизведеніи свѣтового фактора. Это—*ἡλίου φθέγγος* (Испхій), излученный свѣтъ, эссенціально равный со своимъ производителемъ, являясь *φῶς ἐκ φωτός*. Сынъ бываетъ излученіемъ *τῆς δόξης*, или той извѣстной читателямъ славы Божіей (Еф. III, 16. Кол. I, 11), въ которой непосредственно отражается существо Божіе и въ которомъ Богъ живетъ, какъ въ неприступномъ свѣтѣ (I Тим. VI, 16). Въ этомъ видѣ слава Божія недосызаема для человѣка и открывается для него приспособительно (см. Исх. XXXIII,

²⁸) Ср. Prof. George Milligan, The Theology of the Epistle to the Hebrews (Edinburgh 1899), p. 75—76.

19 сл. Иса. XL, 5. XLVI, 13. LX, 1 сл.), когда усвоается людьми, пока они сами сохраняют ее въ себѣ (ср. Рим. III, 23). Въ Вѣтхомъ Завѣтѣ она обнаруживалась въ шехинѣ (Исх. XXIV, 16. Пс. LXXXIV, 10 и ср. Рим. IX, 4. 2 Петр. I, 17), а въ Новомъ—всегдашнимъ носителемъ ея явился Христосъ (Рим. VI, 4. Ин. I, 12), сообщившій ее міру (2 Кор. IV, 4 и ср. Рим. IX, 23. 1 Тит. I, 11. Ин. XI, 40) и открывшій путь къ первоисточнику въ эссенціальной славѣ Божіей (Апок. XXI, 23), которая служитъ лишь цѣлю достиженія для нашихъ стремленій (Тит. II, 13. Рим. V, 2). Христосъ направляетъ и приводитъ туда, ибо Онъ исконно былъ излученнымъ свѣтомъ. Это достаточно обнаруживаетъ Его природу;—однако излученіе ничуть еще не обезпечиваетъ самостоятельнаго бытія и во всякомъ случаѣ совершенно не предрѣшаетъ, что съ нимъ будетъ при подобномъ обособленіи. Этотъ второй моментъ теперь и характеризуется вполне умѣстно черезъ *χαρακτήρ*. Давно ходившее и всегда довольно обычное,—слово это (отъ *χαρασσω*) отмѣчаетъ собственно орудіе для начертанія на чемъ-либо, а затѣмъ и самое начертаніе, въ которомъ отпечатывается нѣчто. Такое новое примѣненіе даннаго термина было тѣмъ натуральнѣе, что въ древности обычнымъ средствомъ этого рода служили печати, но для сего онѣ сами должны были носить на себѣ извѣстное начертаніе. Разъ же послѣднее въ точности переходило на оттискъ, то и этотъ по тождеству съ нимъ оказывался *χαρακτήρ*, являясь равнымъ ему двойникомъ. Здѣсь вся особенность состоитъ именно въ отчетливости воспроизведенія, отражающаго со всею типичностію лишь данное начертаніе и характерное для него. Отсюда дальше естественно развивается и получаетъ возобладаніе идея типически-характернаго отраженія, адекватно передающаго всѣ собственныя черты особаго отъ него оригинала. Въ этомъ смыслѣ терминъ *χαρακτήρ* отмѣчаетъ не простое подражательное подобіе, лишенное отдѣльной реальности, но самостоятельность вещи при матеріальномъ тождествѣ съ отражаемою въ ней другою²⁹⁾. Очевидно, только этотъ предикатъ и допустимъ при описаніи Сыновней природы въ отношеніи къ Богу. Сынъ и въ своемъ обособленіи, сохраняя

²⁹⁾ Ср. Fr. Delitzsch. S. 10.

всѣ свойства излученія, выражаетъ въ себѣ самыя типическія стороны первоисточника. Въ этомъ частномъ отгѣнкѣ заключается специальная энергія избраннаго слова, тогда какъ *εἰκὼν* означаетъ цѣлостное и безупречное изображение незримаго въ осязательномъ внѣшнемъ воплощеніи (2 Кор. IV, 4. Кол. I, 15. 1 Кор. XI, 6. Кол. III, 10), а *μορφή* (Филипп. II, 6 сл.) отмѣчаетъ эссенціально соответственную форму бытія ³⁰). Первое пока здѣсь не требуется, второе же достаточно указывается излученіемъ, поскольку *ἀπαύρα* по контексту рѣчи означаетъ не откровеніе недоступной славы Божіей для другихъ (ср. Прем. Сол. VII, 26) чрезъ Сына, но отраженное сосредоточеніе ея въ Сынѣ, удостовѣряя общія натуральныя Его свойства. Касательно послѣднихъ *χαρακτήρ* и опредѣляетъ индивидуальную ихъ концентрацію, какъ выпуклое впечатлѣніе *τῆς ἐποστάσεως*. По своему производству, это слово знаменуетъ то, что стоитъ внизу подъ чѣмъ-нибудь (*τὸ ἐποκείμενον*) и служить для него основой (Иезек. XLIII, 11) и опорой (Пс. LXXVIII, 3. Иерем. XXIII, 22) въ качествѣ фундамента. По отношенію ко всякому бытію это есть самая его природа, которою оно держится и существуетъ, а для каждой частной вещи таковы ея особенныя натуральныя отличія, какими она выдѣляется изъ среды другихъ въ своей самостоятельности. Понятно, что *ἐπόστασις*, первоначально тождественное съ *οὐσία*, потомъ наклоняется въ сторону индивидуалистическаго отгѣнка, который всегда содержался въ глаголѣ *ἐφίστασθαι* и мало-по-малу получилъ въ догматикѣ рѣшительное преобладаніе ³¹). Посему нормально, если въ примѣненіи къ человѣку *ἐπόστασις* стало характеризовать сколько естество, столько же и лицо въ его обособленной индивидуальности. Въ разсматриваемомъ контекстѣ единственно пригоденъ лишь второй отгѣнокъ ³²), ибо по своей природѣ Сынъ описанъ ранѣе, какъ излученный свѣтъ славы Божіей. Теперь рѣчь сосредоточивается

³⁰) Ср. Rev. Vincent McNabb, A Moot Point of Pauline Christology въ „The Expository Times“ XIX, 2 (November 1907), p. 93.

³¹) См. у Very Rev. T. B. Strong, The History of the Theological Term „Substance“ въ „The Journal of Theological Studies“ III, 9 (October, 1901). p. 36 sqq.

³²) Ср. Ed. Riggenbach, S. 9 Anm., что здѣсь *ἐπόστασις* не Dasein, Existenz, Realität, а именно Wesen.

на выясненіи его отрѣшеннаго существованія, когда вполне возможно, что, удаляясь от первоисточника, лучъ постепенно помрачается и теряет типическую яркость своего свѣточа. Здѣсь мыслимъ лишь единственный вопросъ: насколько эта обособленная величина сохраняет и воспроизводитъ свой индивидуальный оригиналь? Въ этой ассоціаціи необходимо долженъ господствовать моментъ персональности³³⁾, хотя бы не со всею строгостію догматической Никейской формулировки, которая, однако же, имѣла тутъ достаточное предвареніе и авторитетное оправданіе.

Таковы эссенціальныя Сыновнія свойства, въ которыхъ заключается самая природа бытія³⁴⁾, почему — вмѣстѣ съ нимъ — они всегда являются настоящими (ὄν). Неизбѣжно, что соответственными бывають и всѣ функціи. Въ характеристикѣ Сына это уже новая сторона, присоединяемая къ данному описанію чрезъ внутренне связующее *τέ* (ср. Дѣян. II, 37. XXVII, 5) по правилу: *καί conjungit, τέ adjungit*³⁵⁾. Вниманіе обращается теперь къ дѣятельности Сыновней въ сообразности съ описанною выше природой. Но послѣдняя отличалась божественною независимостію по бытію, а потому и первая будетъ одинаковою по сохраненію нормальнаго существованія во всемъ, что въ этомъ нуждается. Отсюда—*φέρωρ*, аналогичное ἔρῳ , которое употреблялось для

³³⁾ † Prof. A. B. Davidson, *The Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, p. 42.

³⁴⁾ B. Weiss (согласно Winery § 45, 1 а) защищаетъ, что—по связи съ авторитомъ главнаго предложенія—part. praes. имѣетъ имперфектное значеніе и служить для того обоснованіемъ въ смыслъ „quum esset, поелику—поскольку Онъ былъ“ (Meyer XIII, S. 642—43). Но идейно здѣсь обосновывается самое искупительное дѣло, для котораго отмѣчается не случайная или единичная причина, а постоянный базисъ въ исконныхъ и всегдашнихъ свойствахъ дѣйствующаго фактора. Посему правильнѣе указаніе Br. F. Westcott'a (p. 9), что даннымъ *ὄν* устраняется идея адопціи. Естественно, что тогда илученіе будетъ не описаніемъ дѣйствія Божія въ міръ, но и объективною характеристикой Сына, вѣчно сіяющаго въ Богѣ (см. Prof. Dr. Julius Kögel, *Die Verborgenheit Jesu als des Messias das Problem des Hebräerbriefes*, Greifswald 1899, S. 8,4).

³⁵⁾ См. † Prof. Dr. Friedrich Blass, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, zw. Aufl. (Göttingen 1902), § 77: 8 (S. 268—269); vierte völlig neugearbeitete Auflage von Dr. Albert Debrunner (Göttingen 1913), § 443 (S. 257). Prof. B. Weiss, *Die Paulinischen Briefe und der Hebräerbrief* (Leipzig 21902), S. 522, и въ „Texte und Untersuchungen“ XXXV, 3, S. 7. George Milligan, p. 74, 1.

промыслительнаго сохраненія Богомъ міра (Schemot Rabba, par. 36 у Aug. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica XVIII, Leipzig 1882, S. 271). Оно даетъ знать, что разумѣмый объектъ не имѣеть собственнаго устоя и долженъ бы пасть и развалиться, еслибы не поддерживающая помощь, которая сообщаетъ ему свою прочность. По внѣшности пассивный,—этотъ актъ содержитъ внутреннюю жизненную активность, ибо не ограничивается чисто механическимъ подкрѣпленіемъ, а внѣдряетъ собственную энергію. Онъ преодолеваетъ косность тяготѣнія и разложенія и вдохновляетъ къ обезпеченному бытію. Объ этомъ свидѣлствуетъ тотъ фактъ, что механическій агрегатъ, самъ по себѣ готовый развалиться, теперь образуетъ стройное цѣлое, поскольку квалифицированное *τὰ πάντα* по сравненію съ простымъ *πάντα* (Ин. I, 3) означаетъ „все“ не по простой нумерической численности, но обнимаетъ всѣ мыслимыя вещи въ совокупномъ, органическомъ единствѣ³⁶⁾. Уже одно это достаточно удостоверяетъ, что *φέρει* обладаетъ движущею, развивающею силой, какая предполагается и понятіемъ несенія,—конечно, впередъ, къ чему-нибудь высшему и лучшему. Достигается это *τῷ ὄντι τῆς δυναμῶς αὐτοῦ*. Говорится о дѣйствіяхъ Сына на основаніи принадлежащихъ ему натуральныхъ преимуществъ и—значить—своими личными средствами, почему *αὐτοῦ* относится къ Нему³⁷⁾, а не къ Отцу³⁸⁾. Еслибы справедливо было второе,—этимъ колебалось бы достоинство Сына, коль скоро Онъ не можетъ самъ поддерживать міръ, хотя активно соучаствовалъ въ твореніи его. Вѣдь Богъ обнаруживаетъ Свое величіе независимо отъ важности посредника и во всякомъ случаѣ не констатируетъ у каждаго равныхъ отличій. Тогда и для Сына получалась бы лишь несомнѣнность его міропромыслительнаго посредничества, но не божественнаго достоинства Его, между тѣмъ на этомъ сосредоточивается вся сущность авторской аргументаціи. Въ ней закрѣпляются за Сыномъ божественныя качества природы и на нихъ утверждаются соответствующія обнаруже-

³⁶⁾ Ср. Ed. Riegenbach, S. 10, 15.

³⁷⁾ Fr. Delitzsch, S. 12; Fr. Bleek, S. 91.

³⁸⁾ Friedrich Zimmer, Neutestamentliche Studien I: Exegetische Probleme des Hebräer—und Galater—briefes (Hildburghausen 1882), S. 11.

нія, какъ натурально собственныя. Теперь предъ нами будетъ „слово соприсущей Сыну силы“ въ данномъ частномъ примѣненіи, которое не исчерпываетъ ее всецѣло и бываетъ только спеціальнымъ отзвукомъ Сыновняго глаголанія. При такомъ соотношеніи у λόγος съ ῥῆμα³⁹⁾—совершенно понятно, что второе отражаетъ свойства перваго, проникается его божественною мощію и сообщаетъ Сыновнему міроуправленію характеръ дѣйствія самого Бога Отца (ср. Кол. I, 17). Все это нормально по комбинаціи описанныхъ элементовъ, но идея слова не представляется необходимою въ данной связи и могла вызываться лишь исконною ассоціаціей, которая была подготовлена ранѣе. А тамъ отношенія Божія къ міру рисовались подъ формою глаголанія, каковая вполнѣ законна и для Сына. Тѣмъ болѣе это умѣстно здѣсь касательно тварнаго міра, вызваннаго къ бытію творческимъ словомъ Божиимъ, которое принадлежитъ и Сыну по Его соучастию въ міротвореніи. Здѣсь „все“ простирается на всю совокупность созданнаго безъ всякихъ ограниченій и опредѣленій. Сотворенное чрезъ Сына,—оно Имъ же и существуетъ въ своемъ нормальномъ историческомъ теченіи.

Всѣ отмѣченныя преимущества и дѣйствія сохраняются у Сына въ томъ Его состояніи, когда Онъ достигъ наслѣдничества. Это было въ воплощеніи и по воплощеніи. Последнее внѣшне являлось уничтоженіемъ и по наружности приравнивало Сына ко всѣмъ земнороднымъ по самому лицу и служенію. Въ такомъ случаѣ Сыновнее глаголаніе не было бы по существу слишкомъ несоизмѣримо съ пророческимъ, превосходя развѣ лишь грададно. Раньше константировано совсѣмъ иное, а нынѣ разъясняется, что и въ своемъ вочеловѣченіи Сынъ неизмѣнно оставался индивидуальнымъ божественнымъ отблескомъ (ὄψ), продолжая на землѣ удерживать (φέρω) Свою міропромыслительную активность. Всюду обнаруживается соотвѣтствіе Сыновнихъ проявленій съ самою природою, гдѣ всѣ отраженія обуславливаются ею въ силѣ и примѣненіяхъ. По непосредственному участию въ твореніи міра Сынъ близко соприкасается съ нимъ и потому бываетъ заправителемъ его, ограждая регулярное теченіе и постепенное развитіе. Нормально, что Онъ

³⁹⁾ Для сего см. Br. F. Westcott, p. 14.

же восстанавливаетъ нарушенное равновѣсіе и для исцѣленія нисходитъ къ падшему, ибо послѣдній не можетъ подняться до божественности. Такъ условливается воплощеніе Сына и предначертывается самый подвигъ—сосредоточеніемъ на устраненіи дефектовъ, вызванныхъ грѣховностію и сопровождающихся язвою разрушающихъ и дезорганизующихъ грѣховъ человѣческихъ. На этотъ пунктъ и устремляется теперь Сыновняя энергія со всею натуральною божественностію. При такихъ данныхъ искупительное служеніе воплощеннаго Сына получаетъ божественную державность самаго рѣшительнаго акта, а онъ заключается въ *καθαρισμός* или въ очищеніи, изглаждающемъ пятно (см. Мѡ. VIII, 3. Іов. VII, 21 и ср. Исх. XXX, 10) и освобождающемъ отъ него замаранный предметъ (ср. Евр. IX, 14). Поскольку у насъ трактуется сейчасъ о грѣхахъ,—писатель напоминаетъ религіозно-ритуальные способы моральнаго очищенія, при чемъ легалистическій терминъ (Лк. II, 22 и Мрк. I, 44. Лк. V, 14. Ін. II, 6. III, 25) пріобрѣтаетъ этический смыслъ (2 Петр. I, 9 и ср. Исх. XXX, 10 и Іов. VII, 21 по LXX-ти). Въ этомъ очистительномъ дѣйствіи конечно, тоже допустимы оба названные момента, изъ которыхъ первый непременно сопровождается вторымъ, но обратное не требуется съ безусловностію, ибо возможно кого-нибудь очистить отъ грязи, не уничтожая ея, а только снявши. Естественно, что при этомъ всегда остается опасность послѣдовательныхъ дальнѣйшихъ загрязненій,—и успѣхъ тутъ сомнителенъ и случаенъ. Это всего менѣе вѣроятно для Сына при описанныхъ предвареніяхъ о достоинствѣ Его лица и подвига, гдѣ все располагало ожидать полнаго, окончательнаго эффекта. Очевидно, Сынъ уничтожилъ самый источникъ нечистоты именно тѣмъ, что считилъ, смылъ самые грѣхи, упразднилъ ихъ (ср. Евр. IX, 26), почему больше они ни къ кому не могутъ пристать⁴⁰⁾. Таково здѣсь обязательное требованіе по фактическому теченію вещей, въ которыхъ вредныя слѣдствія устранялись единственно пораженіемъ причинъ. Въ виду сего нельзя согласиться, когда ближайшую аналогію въ Мѡ. VIII,

⁴⁰⁾ См. *H. Ewald*, Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobos' Rundschreiben übersetzt und erklärt (Göttingen 1870), S. 31, 52, и ср. Prof. *Ed. K. Aug. Riehm*, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 560—572.

з страннымъ образомъ обращаютъ противъ представленнаго пониманія, яко бы въ обоихъ случаяхъ тутъ просто искусственность и некорректность, между тѣмъ разумѣются лица въ качествѣ освобождаемыхъ отъ грѣховъ путемъ очищенія ихъ⁴¹⁾. Но подобное толкованіе гораздо насильственнѣе грамматически, а предметно грѣшитъ уже тѣмъ, что усволяетъ Сыну чисто внѣшнее дѣйствіе, которое бываетъ поверхностнымъ и временнымъ по объему и результату, поелику простирается на непосредственно подвергшихся ему и допускаетъ даже у нихъ возобновленіе стараго съ необходимостію безконечнаго повторенія очистительныхъ операций. Въ этомъ отношеніи Сынъ ничуть не превосходилъ бы прежней, ветхозавѣтно-ритуальной практики, и Его специальное вторженіе въ обычный процессъ оказывалось бы спорнымъ по принципиальной надобности и по фактической благодности. Такая возможность всего менѣе подходила къ авторской аргументаціи, ибо ходъ ея направлялъ къ незыблемой увѣренности, что очистительное дѣйствіе Сына, какъ сосущественнаго Богу міротворческаго и міропромыслительнаго соучастника, будетъ рѣшительнымъ и всецѣлымъ, а это и вполнѣ истинно, разъ въ корнѣ побивается самая грѣховность. Тогда констатированіе самыхъ объектовъ становится излишнимъ, — и текстуально непрочное *ἡμῶν* является неприемлемымъ идейно, поскольку напрасно и говорить о пунктахъ примѣненія известной силы за совершеннымъ упраздненіемъ ея. Зато тѣмъ натуральнѣе, что напередъ выдвигается со всестороннимъ освѣщеніемъ все дѣло Сыновнее въ качествѣ *καθαρῶν τῶν ἁμαρτιῶν* по его достоинству, чтобы потомъ отмѣтить самымъ способомъ исполненія, которымъ опредѣляется полученный отсюда результатъ. Въ этомъ отношеніи все значеніе даннаго событія цѣликомъ зиждется на авторитетѣ совершителя, и тутъ требуется утвердить, что оно обязано послѣднему по Его собственной инициативѣ. Это и выражаетъ ме-

⁴¹⁾ См. Prof. *Joh. H. Aug. Ebrard*, S. 27; *Martin Kähler*, Der Hebräerbrief in genauer Wiedergabe seines Gedankes (Halle 1880), S. 1; Dr. *Karl Kluge*, Der Hebräerbrief: Auslegung und Lehrbegriff (Neu—Rupin 1863), S. 7—8; Prof. *R. Kübel*, S. 93 („Reinigung [der Menschen] von den Sünden, nicht Reinigung=Wegschaffung der Sünden); Dr. *Leonhard Zill*, Der Brief an die Hebräer (Mainz 1879), S. 23, и *M. R. Vincent* IV, p. 384 въ смыслѣ *ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*.

дiальная форма *ποιοῦμενος*, которая имѣетъ при *accusativus*’ѣ активную энергію ⁴²⁾ и потому не нуждается въ дополненіи чрезъ *δι’ ἑαυτοῦ*, каковая прибавка текстуально сомнительна и могла явиться лишь по недоразумѣнію—въ примѣненіи *αὐτοῦ* къ Отцу, когда необходимо было потомъ съ рельефностію отгѣнить Сына. Безъ этого и одно *ποιοῦμενος* отчетливо раскрываетъ, что все описанное Онъ сдѣлалъ Самъ собою по присущей Ему божественной мощи и промыслительной міродержавности.

Самъ источникъ и виновникъ своего подвига,—Сынъ, естественно, Самъ и торжествуетъ, независимо пользуясь плодами своей побѣды. Онъ „возсѣдаетъ одесную величествiя“, какъ заслужившій особаго отличiя. Это не простой фактъ временнаго триумфа, а наглядное засвидѣтельствованіе удостоивренной авторитетности, которая, видимо, коренится въ существѣ природы (ср. Пс. СІХ, 1). Посему, проявившись фактически, она приобщается отнынѣ къ самому центру абсолютнаго владычества, будучи богодержавною въ своемъ искупительномъ вліяніи. Этотъ центръ заключается, конечно, въ Богѣ, предполагавшемся соотвѣтственною послѣбиблейскою сигнатурой *יהוה*, а съ Нимъ Сынъ искони былъ въ единеніи по своему божественному естеству. Но теперь берется богочеловѣческое бытіе, и для него надобно было разъяснить, что ему тоже принадлежитъ божественное превосходство. Поэтому разумѣемый центръ не просто называется, но характеризуется по своему величеству царственнаго господства (ср. Пс. СL, 2),—и *ἐν δεξιῇ* съ топографическою конкретностію рисуется достоинство непосредственной близости и активнаго соучастiя. Въ этой формѣ употребленная фигура возсѣданiя, примѣняемая лишь къ превознесенному Христу въ качествѣ царя (Дѣян. II, 33 сл. Еф. I, 20 сл. Кол. III, 1. Евр. X, 12—13), первосвященника (1 Петр. III, 22. Евр. VIII, 1. XII, 2) и ходатая (Рим. VIII, 34), выдвигаетъ моментъ исключительной величественности, чтобы по сравненію съ земнымъ уничиженіемъ выразить приобрѣтеніе всей полноты божественнаго верховенства и всемогущества. Сынъ теперь достигъ соцарственныхъ прерогативъ, будучи главою Церкви

⁴²⁾ Ср. *μνησθαι ποιῶσαι* Рим. I. 9. Еф. I, 16 и др., (ср. проф. С. М. Заринъ, Современныя открытія въ области папирусовъ и надписей, Прг. 1914, стр. 119), *ποιῶσαι δεῖσται* 1 Тим. II, 1. Лк. V, 33. Ін. XIV, 23.

(Еф. I, 22), хотя въ Немъ послѣдняя устремляется къ Богу, чтобы перейти въ царство Отца. Но Сынъ не просто возсѣлъ одесную по причинѣ изначальной божественности:—это богообщеніе могло быть уже въ земной сферѣ воплощеннаго Его бытія и обезпечивало бы только человѣческія преимущества опять же чисто градальнаго превосходства предъ пророками. Фактически было иначе и неизмѣримо больше, поелку рѣчь идетъ о возвращеніи по человѣчеству къ прежнему богосыновнему возсѣданію съ Отцемъ до воплощенія или въ небесной области. Это и свидѣлствуется дополнительнымъ упоминаніемъ *ἐν ὑψηλοῖς* о престолѣ Божіемъ. Но что послѣдній находился тамъ,—въ этомъ была общеизвѣстная аксіома, которую излишне повторять, между тѣмъ важно было убѣдить, что Сынъ по человѣчеству проникъ туда при актѣ возсѣданія и находится въ мѣстѣ обитанія Божія на небесахъ (ср. Евр. VIII, 1. 1 Петр. III, 22. Еф. I, 20. Кол. III, 1)⁴³), превосходя и обнимая всю ихъ превыспреннюю множественность, принимавшуюся тогда всѣми⁴⁴).

Такая безпримѣрная интронизация, ставя Сына выше всего, рѣшительно выдѣляла Его изъ среды не только земного, но и небеснаго. А въ религіозномъ смыслѣ надъ человѣческими посредниками спасенія возвышались еще лишь небожители—Ангелы, какъ это допускало даже іудейство. Подлѣ пророковъ или земныхъ вѣстниковъ воли Божіей спасительными ходатаями были именно небесныя силы, и если Сынъ былъ въ ряду съ первыми по земному служенію, то теперь оказывается въ общей сферѣ со вторыми по своему превознесенію. Отсюда естественное и неизбѣжное сопоставленіе съ Ангелами, которые отнынѣ соприкасаются съ Сыномъ въ однородной дѣятельности и не могли затрогивать ее раньше, когда она граничила съ пророческимъ глаголаніемъ. Начинается новая фаза Сыновняго посредничества—въ сферѣ ангельскаго промышленія, гдѣ требуется точное выясненіе

⁴³ Посему *ἐν ὑψηλοῖς* относится не къ *τῆς μεγαλοσύνης* (M. Dods, p. 252 и ср. Ed. Riggensch, S. 12—13), а къ глаголу *ἐκάθισεν* (Fr. Delitzsch, S. 14; B. Weiss у Meyer'a XIII, S. 647, 1).

⁴⁴ Не безъ основанія подчеркивается здѣсь (B. Weiss у Meyer'a XIII, S. 647, 1), что греческія прилагательныя во множ. ч. ср. р. выражаютъ иногда не столько множественность, сколько весь объемъ того, что заключается въ данномъ понятіи (ср. Апок. II, 24: *τὰ ραθιά*. 2 Кор. V, 17).

всего положенія конкурирующихъ величинъ, т. е. Сына и Ангеловъ ⁴⁵⁾. Но здѣсь сразу поражаетъ, что послѣднимъ нигдѣ не усвоится сѣденія съ Богомъ, и они всегда стоятъ у престола Божія (Иса. VI, 2. 3 Цар. XXII, 19), или падаютъ ницъ предъ лицемъ Божиимъ. Понятно, что, возсѣвши одесную величества, Сынъ этимъ актомъ сталъ выше Ангеловъ по самому своему превосходству уже въ качествѣ превознесеннаго Искупителя (I, 4). И грамматически безспорно, что *γενόμενος* отмѣчаетъ историческій фактъ и относится къ искупительному служенію Сына, гдѣ Онъ возвысился Своимъ царственнымъ возсѣденіемъ. Это знаменовало не превосходство натуральныхъ качествъ, несравнимыхъ по всецѣлой ихъ божественности. Отмѣчается преимущество по достоинству, могуществу и власти не со стороны ихъ конкретныхъ отличій у того или иного лица (*ἀμείνων, ἄριστος*), а по самому свойству, присущему имъ. И — рѣдкое у другихъ новозавѣтныхъ писателей — *κρείττον* обычно въ Евр. (13 разъ) для характеристики важности извѣстнаго положенія. Но всякой власти принадлежитъ выражающій ее титулъ со строгою пропорціональною полною тождества въ гармоническомъ соотвѣтствіи *τοσοῦτος—ὅσος* (см. еще VII, 20—22 VIII, 6. X, 25). Значитъ, насколько лучше имя для возсѣденія, настолько и Сынъ выше Ангеловъ. Въ концѣ концовъ градальное соотношеніе отмѣчается степенью, въ какой у него *διαφερότερον ὄνομα* — не въ смыслѣ простой разности (ср. X, 10), но по выдѣленію отъ всего прочаго съ обособленіемъ отъ него въ самыхъ натуральныхъ преимуществахъ. Сынъ выше Ангеловъ по эссенціальному, внутреннему превосходству, сближаясь съ ними лишь въ частныхъ внѣшнихъ обнаруженіяхъ, а не по самой природѣ, какъ зтотъ отъ-

⁴⁵⁾ Въ такомъ случаѣ именно здѣсь въ трактатѣ нормально появленіе Ангеловъ, между тѣмъ оно было бы неожиданно въ началѣ, гдѣ натуральна рѣчь о пророкахъ. И положеніе и смѣна обихъ вполне естественны въ нынѣшнемъ текстѣ, а потому — текстуально необезпеченная ни единымъ свидѣтелемъ — оказывается невозможною и съ идейной стороны конъектура, будто въ Евр. I, 1 вмѣсто *ἐν τοῖς προφήταις* нужно читать *ἐν τοῖς ἀγγέλοις*, какъ предлагаетъ Prof. D. Friedrich Spitta, Zum Eingang des Hebräerbriefs въ „Studien und Kritiken“ 1914, I, S. 106—109. См. пространное опроверженіе у Urban Holzmeister S. J., Zum Eingang des Hebräerbriefes въ „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1913, IV, S. 805—830.

нокъ подчеркивается и сочетаніемъ *παρά* съ *accus.* (ср. Евр. III, 3. 1 Ездр. IV, 35) ⁴⁶⁾. Все теперь сосредоточивается на понятіи имени. Оно наслѣдовано, когда пріобрѣтено отмѣчаемое имъ превосходство, каковое достигнуто при возсѣденіи одесную. Первое просто удостоверяетъ второе въ качествѣ раньше его совершившагося факта и потому въ *κεκληρονόμηκεν* не можетъ указывать ни предвѣчнаго предуставленія ⁴⁷⁾, ни пророческаго предопредѣленія въ ветхозавѣтномъ словѣ ⁴⁸⁾. Разумѣется историческій актъ царственнаго провозглашенія законченнаго событія, которое отнынѣ дѣлается историческимъ и неотъемлемымъ ⁴⁹⁾. Чрезвычайная особенность этого торжества заключалась въ томъ, что побѣдитель бываетъ правою рукой верховной власти. Это равночестный соучастникъ величества ве по временному фаворитизму, а по природному праву, поскольку возсѣлъ Самъ и сидитъ безъ всякихъ протестовъ или соизволеній. Въ данной области натурально-юридическаго наслѣдованія ветхозавѣтныхъ прерогативъ такимъ можетъ быть только сыновство, которое—по достиженію законной зрѣлости—обеспечиваетъ полномощное воспріятіе всѣхъ отеческихъ достояній. Отсюда ясно, что унаслѣдованное имя есть „Сынъ“ для всей превознесенной богочеловѣческой личности,—и всякія другія догадки напрасны, недопустимы или неподходящи. Мыслится точное обозначеніе конкретнаго достоинства, которое заранѣе существуетъ и ничуть не замѣняется и не вытѣсняется именованіемъ, а только дѣлается чрезъ него понятнымъ для всѣхъ:—тогда *ὄνομα* ни коимъ образомъ не можетъ быть *nomen explicitus* въ *schem hammerphorasch* ⁵⁰⁾.

Конечно, Сынъ берется въ совокупности всѣхъ божественныхъ отличій и привилегій, но органически объединяетъ ихъ въ цѣлостной индивидуальности, которая требуетъ и цѣлост-

⁴⁶⁾ См. *Winer—Lünemann*, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (Leipzig 1867), § 35: 2 b (S. 226); ср. † *Fr. Blass*, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*; 2-te Aufl., § 36: 12 (S. 110), 4-te Aufl. von Albert Debrunner § 185: 3 (S. 110); Prof. Dr. *Ludwig Radermacher*, *Neutestamentliche Grammatik* (Tübingen 1911), S. 104.

⁴⁷⁾ См., напр., *Fr. Bleek*, S. 96—97.

⁴⁸⁾ Такъ, напр., *B. Weiss* у Meyer'a XIII, S. 649; *M. Dods*, p. 253.

⁴⁹⁾ Для perf. *κεκληρονόμηκεν* ср., напр., *τετέλεσται* Ив. XIX, 30.

⁵⁰⁾ Такъ *Fr. Delitzsch*, S. 17—19.

наго наименованія. Посему нѣтъ ни основаній, ни надобности разумѣть всю сложную божественную номенклатуру⁵¹⁾, коль скоро всѣ согласны, что это—не голый звукъ, а полновѣсная реальная величина. Затрудненія здѣсь совсѣмъ иныя и касаются естественнаго недоумѣнія, что какъ будто получается уже бывшее прежде. Догматически—сыновство эссенціально и предвѣчно, почему не можетъ восприниматься послѣ. Все это вѣрно съ принципиальной стороны, однако писатель совершенно не затрогиваетъ здѣсь этихъ пунктовъ, а говоритъ о Сынѣ въ Его историческо-искупительной миссиі. Но и объ ней еще въ первой фразѣ сразу сказано, что въ концѣ дней Богъ глаголалъ именно въ Сынѣ; значитъ, такое достоинство принадлежало Ему съ самаго начала и не могло восприниматься когда-либо позднѣе. Подобное сужденіе было бы незыблемо, еслибы въ текстѣ допускалось хронологическое разграниченіе моментовъ, чего совсѣмъ нѣтъ при наличности прямо обратнаго. Сыновнее глаголаніе параллельно вѣщаніямъ пророческимъ, а ими охватываются не частные акты или обособленныя стадіи, но всѣ соответственныя дѣянія во всей ихъ совокупности и завершенности всего ветхозавѣтнаго домостроительства. Согласно сему и *ἐλάλησεν ἐν υἱῷ* обнимаетъ весь Сыновній подвигъ во всей законченности, съ какою онъ рисуется намъ въ исторической перспективѣ по своему божественномъ увѣнчаніи. Съ этой точки зрѣнія всячески безспорно, что все тутъ содѣлано Сыномъ, хотя превознесеніе по человѣчеству было уже въ итогъ всего спасительнаго процесса. На землѣ Христосъ фактически являлся „Сыномъ человѣческимъ“, не имѣющимъ, гдѣ приклонить главу (Мѡ. VIII, 20. Лк. IX, 58), и свое искупительное господство утвердилъ лишь возсѣденіемъ одесную Отца, какъ Сынъ Божій и въ своемъ богочеловѣчествѣ. Отселѣ это стадо вѣчнымъ обладаніемъ, которое сообщило свою божественную силу всему мессіянскому служенію. Теперь послѣднее во всѣхъ частяхъ является и можетъ трактоваться только Сыновнимъ. Иначе оно теряло бы всякую цѣнность и получаетъ ее единственно потому, что все предшествующее, будучи существеннымъ элементомъ цѣлага, ингредиентно входитъ въ конечный результатъ, заимствуя изъ

⁵¹⁾ Къ сему склоняется *Br. F. Westcott*, p. 17.

него принадлежащее ему достоинство. А разъ здѣсь богосыновство, то и тамъ будутъ исходящія изъ него богосыновнія функціи.

Предъ нами находится цѣлостный образъ необыкновенной яркости. Вся картина нарисована молніеносно-быстрою кистію огненно-яркими, пылающими чѣртами. Это истинный плодъ величайшаго вдохновенія, когда духъ возносится до непосредственнаго созерцанія и все кипитъ порывами восторженной гармоніи, которая естественно отражается и звучностію закругленной рѣчи, гдѣ больше показывается, чѣмъ рассказывается. Посему дальше требовалось всмотрѣться въ данный типъ и понять, анализировать и оцѣнить существенныя особенности. Ранѣе все сводилось къ рельефному, наглядному описанію. Въ немъ авторъ констатируетъ, что новозавѣтное откровеніе было поглощающимъ завершеніемъ издревняго. Тутъ нѣтъ отгѣнковъ спеціальной полемики или намѣреннаго противопоставленія, разъ рѣшительно внушается, что ветхое было сколько предвареніемъ, столько и предуготовленіемъ новаго. Разумѣется, второе превосходитъ своего предшественника, а—при несомнѣнности общаго для обонхъ первовиновника въ единомъ глаголющемъ Богѣ—такое отличіе можетъ соиздаться лишь на индивидуальныхъ отличіяхъ новозавѣтнаго посредника. Мысль неизбѣжно сосредоточивается на немъ и въ авторскомъ изображеніи видитъ предъ собою фактически безспорнаго наслѣдника всѣхъ обѣтованныхъ благъ и соучастника міротворенія, который, будучи божественнымъ по природѣ и міродержавно-промыслительнымъ, смылъ всѣ грѣхи и своимъ подвигомъ достигъ божественнаго величества по самой своей искупительности, какъ совозсѣвшій съ Богомъ Сынъ, превысшій Ангеловъ. Тутъ вся важность заключается въ сыновствѣ, и именно оно должно служить предметомъ послѣдующихъ изысканій.

Приобрѣтенный тезисъ гласитъ, что Новозавѣтный Ходатай—въ качествѣ Сына—безмѣрно превосходитъ всѣ ангельскія инстанціи. Пока данныя положенія формулировались аподиктически. Для писателя это незыблемыя аксіомы, и не видно, чтобы имѣлись глубокія сомнѣнія у читателей; однако по самой своей догматической важности онѣ требовали авторитетнаго обоснованія и конкретнаго раскрытія въ цѣляхъ утвержденія, постиженія и убѣжденія. Въ этихъ сентен-

ціяхъ—исходный пунктъ отправленія и фундаментъ всего авторскаго построения, но въ интересахъ совершенной прочности необходимо было напередъ обезпечить ихъ всецѣлую незыблемость спеціальною трактаціей. Отсюда вполне правильно, что стихи 1—4 служатъ базисомъ всего посланія и непосредственно воспринимаются во второй главѣ, но столь же ошибочно, яко бы I, 5—14 являются лишь побочною вставкой въ родъ примѣчанія⁵²⁾. Контекстъ гласить совсѣмъ иначе. Новозавѣтный посредникъ превосходитъ Ангеловъ соотвѣтственно своему имени, а что послѣднее есть „Сынъ“,— это удостовѣряется и библейскими цитатами о немъ. Но откуда же узнать это имя и его достоинство по ихъ принадлежности этому дѣятелю? Послѣдній по сравненію съ пророками бываетъ завершительнымъ изреченіемъ Божиимъ и вмѣстѣ съ ними можетъ освѣщаться лишь божественными свидѣтельствами. Такъ съ логическо-фактической принудительностію вызывалась необходимость библейской аргументаціи, хотя сему должна была способствовать и пригодность ея для ближайшихъ читателей.

О глаголахъ Божіихъ естественно справляться въ словѣ Божіемъ, которое въ рѣчи о вещахъ божественныхъ единственно даетъ силу и разумъ человѣческимъ ученіямъ и сужденіямъ. Свою идею писатель формулировалъ слишкомъ категорически и, конечно, потому, что она съ рѣшительною неотразимостію выражается Библией. Отсюда дальнѣйшее (I, 5) *γὰρ* есть не просто риторическое украшеніе обычныхъ у автора интеррогативныхъ оборотовъ (ср. еще I, 14. II, 2—3. III, 16. VII, 11. XII, 7), а служить къ причинно-оправдывающему разъясненію⁵³⁾ исключительной, вышеангельской природы провозглашеннаго сыновства, которое запечатлѣно адекватнымъ наименованіемъ. Вся фраза формулируется вопросительно съ неустранимою неизбѣжностію отрицательнаго отвѣта, но такъ должны были сказать сами вопрошаемые по безспорности дѣла. Говорящимъ и здѣсь предполагается Богъ, хотя бы чрезъ Писаніе, ибо во всемъ разсматриваемомъ отдѣлѣ Онъ—единственный субъектъ наряду съ Сыномъ, о Которомъ никто другой и не можетъ свидѣтельствовать.

⁵²⁾ Такъ *Friedrich Zimmer*, S. 18—19.

⁵³⁾ Ср. *Fr. Zimmer*, S. 6.

Берутся два библейскія изреченія съ знаменательнымъ удареніемъ, что на всемъ протяженіи откровенія Божія ничего подобнаго не прилагалось къ Ангеламъ. Во-первыхъ, таковы слова Псал. II, 7, что царь въ Сіонѣ это Сынъ Божій, рожденный нынѣ Богомъ, и, во-вторыхъ, воля Божія во 2 Цар. VII, 14 чрезъ пророка Навана о наслѣдникѣ Давидовомъ, что Господь будетъ ему отцомъ, а онъ—сыномъ. Простыя ссылки писатель считаетъ достаточными, будучи увѣренъ, что читатели принимаютъ приводимые тексты согласно съ нимъ и не нуждаются въ убѣждающемъ обоснованіи⁵⁴). Для увѣщательныхъ цѣлей ничего больше не требовалось, поскольку непосредственный успѣхъ гарантировался безошибочно. Историческая оцѣнка, конечно, должна созидаться на фактическихъ результатахъ дѣйствія аргументаціи, а этого у насъ нѣтъ по неясности адресатовъ и среды ближайшаго предназначенія посланія. Тогда остается одно средство—въ провѣркѣ того, не было ли предположеніе автора о единомысліи читателей субъективною фикціей и подтверждается ли оно историческими извѣстіями? Но тутъ еще не конецъ дѣлу. Солидарность обѣихъ сторонъ могла быть тоже общимъ заблужденіемъ возобладавшаго мнѣнія, которое по существу было лишь общепринятою иллюзіей. Историческо-догматическая важность всей аргументаціи принципиально колеблется, если она имѣетъ только условную и временную состоятельность, не обладая объективною силой. Но писатель посланія къ Евреямъ всего менѣе допускалъ что-либо подобное, разъ стремился внѣдрить вѣчныя и непреложныя истины. Такъ по чисто экзегетическимъ требованіямъ мы обращаемся къ объективному разсмотрѣнію, а оно само собою рѣшаетъ и подлинную оцѣнку, поскольку утверждаетъ библейскую правоту автора, хотя бы читатели и не были столь единомысленны съ нимъ.

Съ объективной стороны вызываетъ спеціальное вниманіе та особенность комментируемаго текста, будто подобныхъ словъ никогда не было говорено Ангеламъ, между тѣмъ

⁵⁴) Ср. Prof. Dr. Fr. Bleek, Einige Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im neuen Testament und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr. I, 5—13 въ „Studien und Kritiken“ 1835, II, S. 452—453, 455 ff.

извѣстно, что они почитались и объявлялись сынами Божиими. Это безспорно и для Библии (Быт. VI, 2. Второз. XXXII, 43. Пс. XXVIII, 1. LXXXVIII, 7. Иов. I, 6. II, 1. XXXVIII, 7) и для іудейскихъ вѣрованій (ср., напр., кн. Еноха VI, 2), однако во вторыхъ не было привычнымъ, а въ первой дается почти исключительно подлиннымъ, еврейскимъ текстомъ и отсутствуетъ въ греческомъ переводѣ. Въ этомъ обстоятельстве обыкновенно и находятъ легкую разгадку, думая, что писатель упустилъ всѣ противные примѣры по невѣдѣнію, ибо пользуется лишь редакціею LXX-ти ⁵⁵⁾, откуда формулируется болѣе серьезный выводъ, что принимаемое въ Евр. примѣненіе ветхозавѣтныхъ выдержекъ вообще не соответствуетъ оригиналу, и достоинство авторскихъ мыслей нельзя связывать съ такою фиктивною аргументаціею ⁵⁶⁾. Но послѣдняя оговорка ничего не разъясняетъ, а все губитъ, поскольку идея необходимо должна падать при крушеніи своихъ основаній, если она здѣсь прямо извлекается изъ нихъ. Вѣдь превосходство Новозавѣтнаго Ходатая по его богосыновству предъ Ангелами заимствуется единственно изъ библейскихъ свидѣтельствъ и обуславливается ими по самой своей принципиальной состоятельности. Этого, конечно, не могъ не сознавать авторъ, и потому нельзя допустить, чтобы онъ не постарался обезпечить себя самымъ прочнымъ образомъ. Для сего нужна была прежде всего точность въ библейской цитациі, а на этотъ счетъ едва ли позволительно отрицать, что писатель не считалъ Библию оригинально-греческою. И въ этомъ отношеніи его методъ не настолько простъ и прямолинеенъ, чтобы приравнивать его къ механической шаблонности. Конечно, преобладаетъ тотъ взглядъ, что Евр. утилизируетъ лишь переводъ LXX-ти и при томъ въ одной формѣ, близкой къ тексту Александрійскаго кодекса ⁵⁷⁾; однако въ частностяхъ обнаруживаются большія колебанія ⁵⁸⁾. Греческій видъ ветхозавѣтнаго текста въ анализируемомъ по-

⁵⁵⁾ *Hans Windisch*, S. 16; *Fr. Zimmer*, S. 8; *Fr. Bleek*, S. 98; *A. S. Peake*, p. 81.

⁵⁶⁾ Даже *Fr. Bleek*, S. 99.

⁵⁷⁾ См. и † *Prof. Alexander Balmain Bruce*, *The Epistle to the Hebrews the first Apology for the Christianity* (Edinburgh 1899), p. 46, 1.

⁵⁸⁾ См. *C. Büchsel*, *Der Hebräerbrief und das Alte Testament* въ „*Studien und Kritiken*“ 1906, IV, S. 508—591.

сланіи не покрывается имѣющимися нынѣ копіями ⁵⁹⁾ и заставляетъ предполагать у автора свой экземпляръ ⁶⁰⁾, особенноности котораго не объясняются свободнымъ цитированіемъ по памяти ⁶¹⁾ и удостовѣряютъ другую, уклоняющуюся рецензію ⁶²⁾. Въ свою очередь эта послѣдняя не совпадаетъ со всѣми существующими списками ⁶³⁾ и иногда содержитъ самостоятельную обработку ⁶⁴⁾, гдѣ встрѣчаются характерныя со-звучія съ еврейскимъ оригиналомъ ⁶⁵⁾. При такихъ условіяхъ законно ли аподиктически полагать, будто авторъ „всецѣло держался греческаго перевода LXX-ти и, повидимому, не зналъ еврейскаго текста“ ⁶⁶⁾, хотя былъ „ученымъ писателемъ“ ⁶⁷⁾? Несомнѣнно не болѣе того, что редакція Евр. сходна съ LXX-ти, но даетъ немало индивидуальнаго, допускающаго разныя толкованія ⁶⁸⁾, а тогда можно ли признать огуломъ, что авторскій экземпляръ непременно разнился отъ еврейскаго типа въ обсуждаемыхъ пунктахъ? Не резоннѣе согласиться, что серьезный и образованный писатель съ тщательною библейско-текстуальною освѣдомленностію обладалъ солидными основаніями для своихъ рѣшительныхъ утвержденій? И разъ они находятся,—наукѣ совсѣмъ непристойно апеллировать къ примитивному недоразумѣнію, которое и вообще дозволительно привлекать только въ самомъ крайнемъ случаѣ, какъ единственный доступный выходъ изъ непреодолимаго затрудненія. Но этого у насъ нѣтъ, а имѣется совсѣмъ обратное. Во всѣхъ соотвѣтственныхъ библейскихъ указаніяхъ всегда и вездѣ богосыновство усвоается лишь всему сонму авгельскому и было параллельно тому, что Из-

⁵⁹⁾ C. Büchsel въ „Studien und Kritiken“ 1906; IV, S. 538.

⁶⁰⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 520, 522, 526, 527.

⁶¹⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 520, 522, 523, 524, 526.

⁶²⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 522, 524, 525.

⁶³⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 529 ff.

⁶⁴⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 537.

⁶⁵⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 527, 528.

⁶⁶⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 511—512.

⁶⁷⁾ C. Büchsel *ibid.*, S. 521.

⁶⁸⁾ Такъ, напр., предполагаютъ, что въ періодъ времени около христіанской эпохи существовали и примѣнялся арамейскій таргумъ въ сборникъ мессіанскихъ текстовъ: см. Rev. J. Courtenay James, An Intermediate Aramaic Version въ „The Expository Times“ XXV, 2 (November 1913), p. 88—90.

раиль въ своей совокупности былъ сыномъ Божиимъ—первенцемъ (Исх. IV, 22, 23). При всякомъ толкованіи отсюда должно вытекать неотвратимо, что это есть сыновство коллективное и, слѣдовательно, не собственное и не эссенціальное⁶⁹). Въ этомъ видѣ оно не подходило къ авторскимъ намѣреніямъ, ибо въ Евр. писатель специально допрашиваетъ о томъ, кому въ отдѣльности изъ Ангеловъ усвоилось индивидуальное и—потому—натуральное сыновство? Отрицательный отвѣтъ прямо внушаетъ, что у Новозавѣтнаго Ходатая послѣднее было и личнымъ и природнымъ по абсолютно авторитетному здѣсь слову Божію.

Для объективнаго изслѣдованія обратимся къ цитруемымъ текстамъ.

Въ псалмѣ второмъ вспоминается дерзновенная попытка возмущенія народовъ и племенъ съ царями и вельможами противъ царственнаго помазанника. Рѣчь ведется частію отъ самого этого лица, которое пережило описанную борьбу и свое торжество понимало во свѣтъ богоизбранности. Всего приличнѣе такія черты Давиду, который и называется во многихъ кодексахъ LXX-ти въ качествѣ автора. Впрочемъ, по существу вопроса для насъ важно лишь то, что разумѣется историческій дѣятель, утвердившійся на царствѣ съ преобладаніемъ надъ всѣми враждебными царями. Столь исключительное превознесеніе могло оправдываться, конечно, особыми природными преимуществами по сравненію со всѣми соперниками, а—по своей грандіозности неограниченнаго превосходства—это знаменовало сверхчеловѣческое достоинство. Но послѣднее необходимо постулировало къ Богу, такъ какъ именно отъ Него исходить всякое царство на землѣ. Дальше слѣдовало, что подобный царь есть натуральный намѣстникъ Божій, и его побѣдная интронизація равнялась рожденію отъ Бога въ изображаемомъ царственномъ отличіи. Онъ сынъ Божій по своей божественной царственности, въ день овладѣнія или надѣленія ею⁷⁰). Ясно, что

⁶⁹) Ср. и у проф. о. А. А. Глаголева, *Ветхозавѣтное библейское учение объ Ангелахъ* (Кіевъ 1900), стр. 185 сл.

⁷⁰) См. Prof. D. E. W. Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen I* (Berlin 2 1849), S. 41—42; Prod. D. Fr. Baethgen, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Göttingen 1892), S. 6; Prot. Rudolf Kittel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Leipzig 1914), S. 11—12; † Prof. R. Kübel, S. 93; F. W. Farrar, p. 6.

это преимущество индивидуально и фактически вѣрно для царственно торжествующаго побѣдителя⁷¹⁾. Тѣмъ не менѣе анализируемыя слова не исчерпываются взятою личностію, ибо приложимы къ ней съ весьма большою относительностію. Конкретно—сыновство простиралось собственно на царственность, какъ порожденную отъ Бога и обязанную ему, а не на самую сущность индивидуальнаго бытія, откуда царственно-абсолютная державность вытекала бы тогда непосредственно, сама заявляя и утверждая свои неотъемлемыя права. Въ разбираемомъ примѣрѣ и во всѣхъ его историческихъ повтореніяхъ—этого не было въ совершенной степени, поелику всѣ цари въ Сіонѣ были если не (всегда) вопреки своей природѣ, то все-таки свыше ея — единственно милостию Божіей. Понятно, что здѣсь личное дѣло царское не было столь неразрывно отъ Божія, чтобы послѣднее условливалось и выражалось въ духѣ второго псалма, гдѣ Сіонское воцареніе рисуется рожденіемъ отъ Бога и антимонархическое противленіе бичуется въ качествѣ возстанія на Господа и Владыку всяческихъ, живущаго на небесахъ. При отсутствіи псаломски возвѣщаемой неразрывности божественнаго и человѣческаго элементовъ натурально и то, что эмпирически совсѣмъ и никѣмъ не достигалось предрекаемаго абсолютнаго господства. Посему всѣ должны согласиться, что предъ нами не простая коронаціонная ода⁷²⁾, ибо псаломская картина не нашла точной реализаціи въ іудейской теократіи и для обычной исторіи всегда оставалось идеальнойю цѣлію. Но центральною фігурой въ этой картинѣ былъ Помазанникъ Божій, имѣвшій водворить на землѣ единоедержавное царство Божіе. Ея содержаніе—строго мессіанское⁷³⁾, и въ цѣломъ второй псаломъ является безспорно мес-

⁷¹⁾ И *Lic. Hans Kessler* относитъ ихъ къ избранію Давида, но лишь *per adoptionem* (*Die Psalmen*, München 1898, S. 3—4).

⁷²⁾ Такъ *Prof. Crawford Howell Toy*, *Quotations in the New Testament* (New York 1884), p. 204, и *Prof. D. Bernh. Duhn*, *Die Psalmen erklärt* (Freiburg i. B. 1889), S. 8; ср. *A. S. Peake*, p. 81.

⁷³⁾ Посему и *Prof. Dr. W. M. L. de Wette* соглашается, что хотя 2-й псаломъ не мессіанскій, но всѣ его основныя черты подходятъ къ Мессіи (*Commentar über die Psalmen*, Heidelberg 4 1836, S. 78—79), а *Prof. D. Hermann Gunkel* полагаетъ, что въ немъ свойства послѣдняго усвоены историческому царю (*Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen 3 1911, S. 16—17).

сианскимъ ⁷⁴⁾, почему таковыми будутъ всѣ главнѣйшія частности ⁷⁵⁾, какъ и ветхозавѣтный теократизмъ былъ фактическимъ преуказаніемъ мессіанскаго богоправленія, гдѣ Богъ подлинно царствуетъ въ своемъ божественномъ гражданствѣ. Чтобы отрицать данное пониманіе, — надо отвергнуть объективную истинность библейскаго откровенія съ разрѣшеніемъ его въ субъективную игру горячихъ порывовъ, широкихъ притязаній, поэтическихъ мечтаній, но тутъ вопросъ переходитъ изъ экзегетики въ иную область теоретическихъ преній объ основательности библейско-христіанской вѣры, безъ которой всегда и вездѣ будутъ казаться человѣческіе миражи и условныя случайности. А съ библейской точки зрѣнія, исповѣдующей въ исторіи планомѣрно раскрываемую волю Божію, мессіанство было главнѣйшимъ ея факторомъ, какъ предназначенная къ осуществленію цѣль, которая проникаетъ все историческое движеніе и сообщаетъ ему разумную поступательность. Въ силу этого мессіанскій идеаль, составляя душу исторіи, частію реализуется въ ней, частію же предносится въ качествѣ завѣтнаго пункта притяженія. Отсюда неизбѣжность и натуральность мессіанскаго пророчества вплоть до самаго воплощенія. Съ этой стороны псаломскія предреченія будутъ именно мессіанско-пророческими, каковыми и почитались всегда у людей библейскихъ убѣжденій ветхозавѣтнаго и христіанскаго міра (см. Дѣян. XIII, 33. Евр. V, 5 и еще для 2-го псалма ср. Дѣян. IV, 26 сл. Апок. II, 27. XII, 5. XIX, 15). Но—для читателей посланія къ Евреямъ и всѣхъ предположенныхъ читателей его—новозавѣтный посредникъ Христосъ былъ истиннымъ Мессіей, и потому псаломскія пророческія слова необходимо должны были относиться собственно и исключительно къ нему (ср. Евр. V, 2), удостовѣряя не общее понятіе богосыновства ⁷⁶⁾,

⁷⁴⁾ См. Prof. E. W. Hengstenberg² I, S. 24 ff; Prof. Fr. Baethgen, S. 5; Prof. Joh. H. Aug. Ebrard, S. 43 ff.

⁷⁵⁾ И съ этой стороны неосновательно сужденіе Fr. Bleek'a, что слова о рожденіи „двесь“, относясь къ историческому факту помазанія описываемаго царя, у псалмопѣвца вовсе не отсылаютъ къ другимъ событіямъ и будущимъ (мессіанскимъ) временамъ (S. 104—105), какъ невѣрно видѣтъ въ нихъ и указаніе лишь на день пророческаго прозянесенія (Prof. Joh. H. Aug. Ebrard, S. 45).

⁷⁶⁾ Такъ Prof. Dr. Ed. K. Aug. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 287—288.

а особенную, сосущественную родственность его Богу ⁷⁷). Въ результатѣ получалось, что своего заключительнаго вѣстника Богъ называлъ (въ Пс. II, 7) Сыномъ со всею рѣшительностію, не допускающею сближенія съ нимъ кого-либо изъ Ангеловъ.

Это еще прямѣе провозглашается во второй цитатѣ, присоединяемой обычнымъ въ іудейской литературѣ сочетаніемъ *каі πάλι* = „и еще“ (см. Евр. X, 30). Здѣсь тоже вѣдѣнія Божіи чрезъ Нааана. Пророкъ возвѣщаетъ Давиду, что задуманный послѣднимъ храмъ построить не онъ, но лишь его преемникъ, которому Богъ будетъ отцомъ, а тотъ Ему — сыномъ (2 Цр. VII, 14). Ближайшимъ образомъ это обѣтованіе Господне исполнилось въ великомъ храмоздателѣ Соломонѣ, сынѣ Давидовомъ, при помощи прочно организованнаго культа обезпечившемъ теократическій строй царства Израилева. Однако этимъ исчерпывалось далеко не все пророческое содержаніе, ибо исторически Соломонъ вовсе не утвердилъ престоль царства Давидова на вѣки и фактически былъ предшественникомъ скорого раздѣленія его и постепеннаго упадка. Значить, Соломоново храмоздательство было только временнымъ проявленіемъ и обусловленнымъ примѣненіемъ пророческаго предреченія, почему послѣднее, будучи словомъ Божіимъ, отсылало ко всецѣлой реализаціи въ томъ же духѣ, но въ совершеннѣйшей силѣ. При такомъ положеніи знаменательно, что въ подлинномъ текстѣ говорится о ⁷⁷ или потомствѣ во всей непрерывности генеалогическаго пріемства до конечнаго увѣчанія, а въ параллельной редакціи 1 Пар. XVII, 11 категорически упоминается о „сѣмени Давида изъ сыновъ его“ въ неограниченномъ смыслѣ. Слѣдовательно, по своему существу это библейское свидѣтельство опять оказывается пророческо-мессіанскимъ ⁷⁸), какъ подобныя выраженія и понимались въ библейскомъ употребленіи (см. 2 Кор. VI, 18 и ср. Апок. XXI, 7).

⁷⁷) См. Dr. Joh. H. R. Biesenthal, Das Trostsreiben des Apostels Paulus an die Hebräer (Leipzig 1878), S. 76.

⁷⁸) Поэтому неосновательно рѣзкое заявленіе Prof. Eugène Menegoz'a, яко бы авторъ посланія къ Евреямъ совершенно напрасно примѣнилъ ко Христу данное мѣсто, ибо оно не имѣетъ никакого отношенія къ Мессіи (La théologie de l'Épître aux Hebreux, Paris 1894, p. 82 not.).

Вторая цитата подкрѣпляетъ и разъясняетъ предшествующую. Она редактирована въ формѣ будущаго и относилась лишь къ имѣющему быть воцаренію, съ котораго только и должно было начаться предсказанное богосыновство въ рожденіи отъ Бога на царство. Соответственно этому и во второмъ псалмѣ разумѣется мессіанское сыновство въ томъ моментѣ, когда его незыблемость гарантировалась окончательно въ качествѣ натурального преимущества по рожденію или происхожденію. Въ этой концепціи хронологическое обозначеніе пріобрѣтаетъ особенную важность въ оригиналѣ и сохраняетъ ее въ новозавѣтномъ комментированіи, о которомъ нельзя сказать, будто *σήμερον* удержано просто по точности копирования ⁷⁹⁾ и для автора не заключало ни малѣйшей цѣнности ⁸⁰⁾. Нужно принять обратное и по вербальной конструкціи фразы, гдѣ вся сила въ вопросѣ о возможности историческаго бытія даннаго случая, а съ предметной стороны требовалась ссылка на совершившійся фактъ, что недопустимое для Ангеловъ дѣйствительно было съ Новозавѣтнымъ Ходатаемъ. Теперь все затрудненіе будетъ въ спеціальной энергіи хронологическаго указанія. Въ псалмѣ рисуется торжество побѣднаго воцаренія, и буквалистически его должно мыслить при *σήμερον*. Это есть день царственнаго утвержденія помазанника Божія ⁸¹⁾. Однако хронологическій штрихъ не обнимается простымъ констатированіемъ событія, ибо тогда не достигалъ бы цѣли при всякихъ сужденіяхъ о происхожденіи и достоинствѣ псаломскаго изображенія ⁸²⁾. Въ немъ рисуется воцареніе съ преобладаніемъ надъ противниками и непреоборимостію для нихъ. При подобномъ превосходствѣ оно, естественно, должно не столько отмѣчаться, сколько обосновываться. Но ничуть не служила бы достаточнымъ оправданіемъ голая дата, что описываемый субъектъ воцарился, хотя бы по своей цар-

⁷⁹⁾ A. Seeberg, S. 13, 14.

⁸⁰⁾ Ed. Riegenbach, S. 17—18; † A. B. Davidson, p. 47.

⁸¹⁾ Конечно, лишь въ этомъ смыслѣ и у † о. Н. П. Вишнякова говорится (Толкованіе на псалтирь: пс. I—IX, Сиб. 1880, стр. 90—91), что въ псалмѣ 2-мъ разумѣется больше время земнаго служенія Мессіи.

⁸²⁾ Касательно догадокъ о приважденности 2-го псалма къ Маккавейской эпохѣ ср. в у Dr. theol. E. Goossens, Die Frage nach makkabäischen Psalmen (Münster i. W. 1914), S. 69 ff.

ственной урoжденности, коль скоро успѣшная интронизация многими оспаривалась тоже по фактическимъ правамъ. Тутъ истинное обезпеченіе могло почерпаться лишь въ томъ, что превышаетъ всѣ историческо-условныя преимущества и даетъ господство надъ ними, какъ независимое отъ нихъ по бытію и природѣ. Значить, вполнѣ основательно всегда находили у псалмопѣвца ученіе о премірномъ богосыновствѣ⁸³⁾, которое принимается даже либеральными толкователями⁸⁴⁾ и для Евр. I, 5⁸⁵⁾. Тѣмъ не менѣе фактически говорится о событіи царственнаго возобладанія по принципиальному превосходству вѣчнаго существа. Для мессіанскаго исполненія послѣднее, конечно, обязательно предполагается, но здѣсь все вниманіе должно лежать на высшемъ завершеніи того, что прежде выражалось недостаточно и предзнаменовательно. И поскольку псаломское пророчество—всецѣло мессіанское. для его реализаціи необходимъ параллельный прежнему фактъ въ мессіанскомъ служеніи, для чего исконн назывались крещеніе (Лк. III, 22 по cod. D; Іустина М. Діал. съ Триф. 88)⁸⁶⁾ и воскресеніе (Дѣян. XIII, 33 и ср. Рим. I, 4)⁸⁷⁾. Но мессіанское примѣненіе опредѣляетъ искупительное достоинство Новозавѣтнаго Ходатая, какъ Сына по самому богочеловѣчеству, отнынѣ обезпеченному на вѣки въ благодатномъ царствѣ. Этимъ констатируется искупительное увѣнчаніе въ послѣднемъ мессіанскомъ торжествѣ, а такое состояніе наступило лишь съ превознесеніемъ божественнаго Избавителя до сыновства во всей Его богочеловѣческой

⁸³⁾ См., напр., Dr. *Lawr. Reinke*, Die messianischen Psalmen I (Giessen 1857), S. 74 ff. 79; † проф. *И. Н. Корсунскій*, Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завѣта (Москва 1885), стр. 295; † архіеп. *Никаноръ* (Каменскій), Изображеніе Мессіи въ Псалтири (Казань 2 1901), стр. 52—53.

⁸⁴⁾ *Hans Windisch*, S. 16, 17.

⁸⁵⁾ *A. S. Peake*, p. 82. † Prof. *Em. Kautzsch* видитъ здѣсь рѣчь о метафизическомъ богосыновствѣ (Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt, II Band, Tübingen 1910, S. 112).

⁸⁶⁾ См. и Rev. *J. M. Neale*, A Commentary of the Psalms, vol. I (London 1860), p. 98.

⁸⁷⁾ См. Die heiligen Schriften des Alten Testaments nach der Vulgata, übersetzt und erklärt von Dr. *Valentin Loh* und Dr. *Wilhelm Reischl*, I Band (Regensburg 1885), S. 746; Dr. *Leonh. Zill*, S. 32; *Adolph Saphir* I, p. 88—89; Prof. *Franklin Johnson*, Quotations in the New Testament from the Old (Philadelphia 1896), p. 238.

личности. Потому и *σήμερον* означает „день“ возсѣденія Господа Христа одесную величества Божія ⁸⁸⁾, когда окончательно обезпечена господственная царственность всего мессіанскаго подвига по достоинству богосыновства.

Въ итогѣ всего получаемъ, что *новозавѣтный посредникъ* долженъ почитаться Сыномъ Божиимъ по величію божественнаго авторитета въ словѣ Божіемъ. Тогда Его искупительное достоинство возносится выше всего досточимаго въ этой области и оказывается несопзмѣримо преимуществуищимъ предъ ангельствомъ. Въ этомъ смыслѣ категорически несомнѣны прямыя свидѣтельства, которыя вообще приводятся и примѣняются у автора съ убѣждающею дѣйствительностію ⁸⁹⁾. Въ Писаніи Мессія по самому своему искупительному званію провозглашается собственнымъ Сыномъ Божиимъ, которому уже при вхожденіи во вселенную на спасительное избавленіе должны поклоняться всѣ Ангелы (Евр. I, 6). Это общее превосходство неразрывно отъ того, что ангельское служеніе, очевидно, бываетъ вторичнымъ, соподчиненнымъ и какъ бы стихійнымъ, между тѣмъ миссія Сына сохраняетъ вѣчную силу и обязательность (Евр. I, 7). Естественно, что результатомъ сего бываетъ побѣдное увѣнчаніе Искупителя и Его спасительнаго дѣла, Ангелы же будутъ лишь споспѣшниками послѣдняго на пользу людей (Евр. I, 8—14). Здѣсь ангельскія функціи ничуть не уничтожаются, а—скорѣе—утверждаются и санкціонируются, но такъ, что ограждаютъ и освѣщаютъ божественное величіе Сыновьяго подвига. Между ними безспорно тѣсное соотношеніе—предваренія и окончанія, вспомогательной подчиненности и активнаго главенства.

Эта связь раскрываетъ намъ и характеръ всей аргументаціи, гдѣ въ особенности типично, что все строится на сравненіи

⁸⁸⁾ См. и Prof. D. A. *Schlatter*, *Der Hebräerbrief* (Calw und Stuttgart 1898), S. 30; Prof. D. *Bernh. Weiss*, *Die Paulusbriefe und Hebräerbrief*, S. 523.

⁸⁹⁾ См. и *Franz Dibelius*, *Der Verfasser des Hebräerbriefes* (Strassburg 1910), S. 29. Ср. Rev. H. A. A. *Kennedy*, *St. Paul's Conceptions of the Last Things* (London 1904), p. 56, и вообще † Prof. B. *Jowett*, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans I: Text and Notes* (London ³1894), p. 96.

Сына съ Ангелами. Теоретически это представляется нѣкоторымъ трузизмомъ. Конечно, превосходство кого-нибудь предъ чѣмъ-либо исключительно высокимъ тѣмъ сильнѣе выдвигаетъ величіе перваго,—и съ этой стороны преимущество предъ верховными духами обезпечивало Сыну непререкаемый авторитетъ абсолютной несоизмѣримости. Однако для всѣхъ, принимавшихъ обѣ истины, такой выводъ былъ заранѣе безспоренъ догматически, и тутъ всякія разсужденія оказывались совершенно излишними. А для состоятельности и убѣдительности ихъ необходимо, чтобы напередъ уже исповѣдывалось божественное сыновство новозавѣтнаго посредника, но когда послѣднее несомнѣнно,—при немъ совсѣмъ неумѣстно сличеніе съ ангельствомъ для его огражденія, разъ данное преимущество всѣми признается съ непоколебимостію безусловной вѣры, что это Сынъ Божій и потому всячески превосходитъ предъ Ангелами Божиими. Эта коллизія можетъ разрѣшиться только мыслию, что сыновство служитъ лишь предпосылкой и должно оправдываться и обрисовываться конкретными фактами сыновняго обнаруженія въ заключительномъ глаголаніи Божиёмъ. Очевидно, Сынъ берется по Его искупительному подвигу, и уже отсюда очерчивается въ немъ персональное достоинство. Писатель преслѣдуетъ не теоретическо-отвлеченные интересы метафизической догматики ⁹⁰⁾, всецѣло сосредоточиваясь на сoterіологическихъ потребностяхъ—возвеличенія новозавѣтнаго дѣла и привлеченія къ нему всѣхъ людей. Для этого и было важно раскрыть, что оно—исключительно и единственно спасительно, а эта истина лучше всего обосновывалась божественнымъ его первенствомъ предъ всѣми аналогичными начинаніями и стараніями. Но среди таковыхъ явно выдѣляется своимъ одинаковымъ направленіемъ именно ангельское служеніе для спасенія людей и потому вполнѣ натурально привлекается для сравненія съ мессіанскимъ. И если теперь превосходство послѣдняго предъ первымъ является для христіанъ догматическою аксіомой, то—значить—разсматриваемое посланіе относится къ другой христіанской эпохѣ и иной средѣ, гдѣ даже въ христіанской сферѣ не было подобной безспорности, — конечно, по присутствію и рас-

⁹⁰⁾ См. и *Ed. Riegenbach*, S. 10.

пространенію обратныхъ возрѣній. Но это перспектива апостольскихъ временъ въ іудействѣ. Оно значительно уклонилось отъ прежняго, собственно библейскаго теченія въ своихъ религіозныхъ созерцаніяхъ и моральныхъ настроеніяхъ. Тогда всѣхъ и всюду проникало чувство непосредственной, — почти интимной, — близости завѣтнаго народа къ Богу, Который всегда былъ съ нимъ во всей жизни всего общества и отдѣльныхъ избранниковъ. Фактическій опытъ исторіи былъ, однако, неблагоприятенъ, — и Израилю не суждено было удержаться на первоначальной высотѣ. Частные грѣхи и общія паденія воспитывали и обостряли ощущеніе виновности, а внутреннія потрясенія и внѣшнія бѣдствія слишкомъ наглядно и внушительно говорили о неблаговоленіи Божиёмъ. Сознаніе близости къ Богу постепенно колеблется и помрачается, между тѣмъ постоянные удары смѣняются жестокими грозами и ведутъ къ тяжелой катастрофѣ въ потерѣ теократическо-государственной автономности. Все яснѣе и неумолимѣе обрисовывается отчужденіе Божіе отъ народа Израильскаго съ такимъ контрастомъ святого и грѣшнаго, что взаимное соприкосновеніе представляется и невозможнымъ и невысказаннымъ, когда самое имя Божіе бываетъ неизреченнымъ для человѣческихъ устъ (*schem hampherogash*). Утверждается какъ бы непроходная пропасть. Но ее необходимо было заполнить и по наличности самаго бытія Израиля, ибо основу своего существованія онъ полагалъ всецѣло въ Богѣ и при отрѣшеніи отъ Него лишался бы единственной опоры, подвергаясь неизбежному и совершенному крушенію. Ради самосохраненія обязательно было обезпечить нарушенную связь, безъ которой все тварное неминуемо обрекалось бы на погибель. При отмѣченномъ обособленіи это возможно было лишь чрезъ посредниковъ, сближающихъ обѣ стороны и потому родственныхъ каждой изъ нихъ — одной по божественной духовности, другой — по тварной ограниченности. Такъ рождалась неумолимая потребность въ ангелической плиромѣ, покрывающей образовавшуюся бездну, и отсюда въ іудействѣ — наряду съ догматическимъ деизмомъ — водворяется сотериологическая антелогія. Основы ея были даны въ библейскомъ ученіи, а вся теоретическая разработка принадлежитъ школьному религіозному умозрѣнію, особенно развивающемуся въ этой области

съ эпохи Вавилонскаго плѣна при самыхъ разнообразныхъ пособіяхъ и материалахъ. Не только имена Ангеловъ, но и существенныя концепціи имѣютъ инородное происхождение, если въ конечномъ устремленіи и примѣняются всегда къ теократическо-сотеціологическимъ созерцаніямъ и упованіямъ народа Израильскаго. Теперь понятно, что въ сознаніи позднѣйшаго іудейства большую, иногда—доминирующую важность приобрѣтаетъ ангелология ⁹¹⁾. Религіозное вниманіе сосредоточивается на Ангелахъ, а они во всѣхъ категоріяхъ рисуются служебными духами ради Израиля и—въ немъ—всего міра. Безспорно, что такая ангельская миссія по своей задачѣ вполне совпадаетъ съ мессіанскою. Выдвигался вопросъ о градальномъ ихъ соотношеніи, но іудейскою догматикой онъ не былъ рѣшенъ категорически и—тѣмъ менѣе—въ пользу второй, хотя и были отдѣльныя голоса о превосходствѣ Избавителя надъ небесными духами ⁹²⁾. Напротивъ, достоинство Ангеловъ было для всѣхъ очевидно, у Мессіи же во всякомъ случаѣ неясно. Іудейскій деизмъ могъ утвердиться лишь при мертвомъ, чисто ариѳметическомъ монотеизмѣ, безъ чего не было бы самой надобности въ искусственныхъ посредникахъ. Нѣтъ нужды особо аргументировать, что для іудейства здѣсь у Мессіи была совсѣмъ недопустима натуральная божественность. Послѣдняя никакъ не могла быть у него выше ангельской, а фактически сильно принижалась по сравненію съ нею. Правда, Мессія часто именовался въ іудейской теологіи Сыномъ Божиимъ, однако это сближало Его не съ ангелами, но съ первенцемъ Божиимъ въ Израилѣ, показывая въ немъ лишь лучшаго изъ сыновъ человѣческихъ. Личность Мессіи въ іудействѣ является по самому существу глубоко человѣческою, низшею по природѣ передъ Ангелами, и самое дѣло представлялось временною стадіей въ обезпеченіи Израильскаго торжества ⁹³⁾, между тѣмъ ангельскія функціи сохраняли вѣчную значимость спасительно-служебнаго посредничества для реализаціи верховныхъ плановъ Божіихъ. Въ такой атмосферѣ христіанское

⁹¹⁾ Ср. у насъ, Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу I (Спб. 1905), стр. 663 сл., 809—810.

⁹²⁾ См. и Br. F. Westcott, p. 16.

⁹³⁾ См. у насъ, Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу III (Спб. 1912), стр. 48.

возвеличеніе божественнаго мессіанства во Христь обязательно требовало спеціального обоснованія и для своего успѣха должно было раскрыть несравнимое его превосходство въ отношеніи къ ангельству. Эта задача вызывалась самымъ свойствомъ предмета и ничуть не предполагаетъ борьбы съ ангелолатрическими или прямо гностическими мечтаніями, ибо не слышится отзвуковъ даже косвенной полемики даннаго рода ⁹⁴). И безъ этого въ описанной средѣ аргументація посланія понятна и по своимъ мотивамъ и по фактическимъ результатамъ, поскольку имѣетъ для себя соотвѣтствующую жизненно-догматическую почву и, базирясь на ней, предусматриваетъ всѣ запросы, чтобы удовлетвореніемъ ихъ обезпечить себѣ должное вниманіе и убѣжденное подчиненіе. Авторъ, видимо, исходитъ отъ іудейскихъ ангелологическихъ предпосылокъ въ читателяхъ и, слѣдовательно, апеллируетъ къ іудейски-воспитанной публикѣ. При этомъ невыясненность касательно взаимности мессіанства и ангелологии свидѣтельствуетъ о религіозно-догматической колебательности по настоящему пункту при особой остротѣ мессіанскихъ упованій, а все это отсылаетъ насъ къ іудейству апостольскихъ временъ. Была тогда жажда мессіанскаго спасенія, но она не всегда питалась изъ чистаго христіанскаго источника или примѣшивала къ нему свои іудейскіе суррогаты. Писатель и устраняетъ послѣдніе, раскрывая на основаніи соотвѣтственныхъ іудейскихъ воззрѣній божественное превосходство искупительнаго дѣла Христова, какъ богосыновняго по качествамъ и результатамъ въ силу натуральной богосыновности Новозавѣтнаго Ходатая.

Такъ въ наличныхъ историческихъ условіяхъ утверждается принципіальная догматическая истина, которая своею пригодностію для нихъ свидѣтельствуетъ о своей внутренней жизненности и внѣшней живительности. А она заключается въ томъ, что христіанское зданіе совершенно и незыблемо, поскольку основывается и держится божественнымъ посредничествомъ Сына и всегда имѣетъ въ немъ свою опору, не уклоняясь и не колеблясь. Этимъ ограж-

⁹⁴) См. о семъ и *M. Dods*, p. 253; *Hans Windisch*, S. 19; *Ed. Riggenbach*, S. 14.

дается его вѣчная дѣйственность неисчерпаемой и всеобщей спасительности для міра.

Но тоже вѣрно и для всякихъ духовныхъ учрежденій, которыя могутъ быть продуктивными и благотворными лишь тогда, когда возникаютъ изъ высокихъ духовныхъ запросовъ и неизмѣнно питаются ими, функционируя съ духовною благостностію пріобщенія людей къ свѣтлой области духа, гдѣ постепенно исчезаетъ все бренное и разгарается немерцающій свѣтъ вѣчности. Въ этомъ смыслѣ сколь искренно привѣтствуемъ, столь же душевно и желаемъ, чтобы матерински дорогая намъ Московская Духовная Академія, вѣрная лучшимъ духовнымъ завѣтамъ своей славной столѣтней исторіи, всегда сохраняла „непреложное ходатайство“ своего благословеннаго основанія въ правдѣ Божіей и истинѣ Христовой.

Николай Глубоковскій

XLIII-го курса (1884—1888 г.г.) по поступленію
и XLIV-го (1885—1889 г.г.) по окончанію.

Прг. 1914, VI, 24 (вторникъ)—ровно черезъ 25 лѣтъ по утвержденіи автора резолюціею митр. Іоаннікія († 1900, VI, 7) кандидатомъ богословія и профессорскимъ стипендіатомъ Московской Духовной Академіи 1889, VI, 24 (суббота).

Христіанская вѣра и жизнь, какъ таинство.

Тайна окружаетъ человѣка отъ колыбели до гроба, вѣрнѣе—отъ зачатія въ утробѣ матери до разложенія въ холодномъ лонѣ общей матери—сырой земли. Тайнъ полна вселенная: вдумчивый взглядъ вездѣ въ мірѣ Божиємъ видитъ тайны: чуткое сердце чувствуетъ ихъ и въ дыханьи вѣтерка, и въ шелестѣ листьевъ, и въ журчаньи ручейка. Тайны неизбѣжны и въ наукѣ: самыя точныя изъ естественныхъ наукъ не могутъ объяснить намъ всѣхъ тайнъ природы; доколѣ наука будетъ оставаться научной, она всегда будетъ повторять намъ, что и для нея есть тайны, неразрѣшимыя наличными силами человѣка.

Тѣмъ болѣе тайны должны быть въ религіи. „Всякая религія, поскольку она цѣль человѣческой жизни полагаетъ въ тѣсномъ общеніи съ Божествомъ и это общеніе понимаетъ, какъ глубоко-интимное переживаніе, содержитъ въ себѣ мистическій элементъ“¹⁾—тайну. Безъ тайны религія не была бы религіей. Если содержаніе религіи не представляетъ ничего таинственнаго, то она старается выдумать у себя фиктивные тайны. Настойчивая потребность тайны говоритъ о здоровомъ чутьѣ человѣка, что тайны непременно должны быть и есть.

Если же естественныя религіи немислимы безъ тайнъ, то тѣмъ болѣе немислима безъ нихъ религія богооткровенная христіанская, которая въ самой основѣ своей проповѣдуетъ

¹⁾ П. Мининъ: Главныя направленія древне-дерковной мистики. Богосл. Вѣст. 1911, т. III, стр. 822.

нѣчто непостижимое и таинственное: нисхожденіе Бога на землю, Боговоплощеніе и Богораспятіе. Не менѣ таинственны и другія стороны христіанскаго вѣроученія, особенно ученіе о духовномъ возрожденіи и обоженіи человѣка, ученіе о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ и пр. ²⁾). Если всякая религія мистична, то христіанская—по преимуществу.

Настоящій очеркъ и посвящается обслѣдованію именно этой—таинственной стороны христіанской вѣры при помощи Свящ. Писанія Новаго Завѣта и святоотеческихъ твореній.

На подлинномъ языкѣ первоисточниковъ христіанскаго вѣроученія тайна — таинство обозначается словомъ *μυστήριον* ³⁾). Послѣднее происходитъ отъ греческаго слова *μύω*—закрываю, закрываю (уста, глаза) ⁴⁾ и, вѣроятно, суффикса *τηριον*, означающаго или мѣсто дѣйствія или самое дѣйствіе (въ данномъ случаѣ послѣднее) ⁵⁾). Такимъ обра-

²⁾ Ср. цитир. статья, *ibid.*

³⁾ Латинское слово *sacramentum* по своему этимологическому смыслу и весьма широкому примѣненію не можетъ считаться эквивалентомъ греческаго *μυστήριον*. Однако послѣднее въ древне-латинскихъ переводахъ Библии, въ Вульгатѣ и у западныхъ церковныхъ писателей всегда почти передается терминомъ *sacramentum*, если не транскрибируется просто латинскими буквами. См. С. Знаменскій: Изъ жизни словъ (Семасіологическія судьбы термина *sacramentum*). Оттискъ изъ Богосл. Вѣст. 1909 № 4, стр. 15—16. 46—47.

⁴⁾ См. I. C. Suicerus: *Thesaurus ecclesiasticus ex patribus graecis ordine alphabetico concinnatus*. t. II Amstelaedami 1682 p. 381—383. Выясняя этимологию слова *μυστήριον*, Свицеръ приводитъ здѣсь различныя мнѣнія о его происхожденіи: первое (Климента Алекс. и Евсевія) производитъ его отъ *μύω*, второе (Аполлодора)—*ἀπό Μυούνητός τινος Ἀττικῆ*, третье—отъ *μύθος* и *θηρεῖν*. Затѣмъ устанавливается истинное происхожденіе слова *μυστήριον*, которое, какъ и *μύστις* (согласно съ Евстаѣемъ и Исихіемъ), образовалось отъ *μύω*. Далѣе у Свицера указаны важнѣйшія значенія и употребленія нашего термина въ св. Писаніи Н. З. и у Отцовъ Церкви. См. еще Cremer: *Biblich-theologisches Wörterbuch d. Neutest. Gräcität*. Gotha 1902 s. 705. Ср. С. du Prel: *Die Mystik d. alten Grieschen*. Leipzig 1888, s. 73.

⁵⁾ Въ словахъ: *ἀκροατήριον*—аудиторія, *δικαστήριον*—судилище суффиксъ *τηριον* обозначаетъ мѣсто дѣйствія. Но иное значеніе онъ имѣетъ въ такихъ словахъ, какъ *σωτήριον*—спасеніе (Лук. 3, 6), *ἰλαστήριον*—умилостивленіе (Рим. 3, 25), *μυστήριον*. Эти слова образовались, очевидно, аналогично, такимъ образомъ. Суффиксъ *τηριον* является, несомнѣнно,

зомъ: *μυστήριον* означаетъ собственно закрываніе, замалчиваніе или то, что скрываетъ, исключаетъ какъ воспріятіе, такъ и сообщеніе чрезъ чувственные органы, нѣчто сокровенное, утаенное—тайну. Въ классической литературѣ множественное число слова—*μυστήρια* прилагалось обычно къ религіозно-политическимъ тайнымъ ученіямъ, мистеріямъ. Особенною извѣстностію изъ нихъ пользовались елевзинскія мистеріи, въ которыхъ тайное ученіе сообщается было только посвящаемымъ, дававшимъ обѣтъ молчанія ⁶⁾). Вообще же слово *μυστήριον*—тайна, таинство можетъ быть употребляемо съ двумя отгѣнками: съ *субъективнымъ*, когда оно означаетъ нѣчто скрытое не само по себѣ и отъ всѣхъ, а только отъ нѣкоторыхъ, которые почему-либо лишены знанія или воспріятія этого сокровеннаго, и съ *объективнымъ* отгѣнкомъ, когда по самому существу своему нѣчто является сокровеннымъ отъ всѣхъ по невозможности для человѣка проникнуть въ тайну, если не отчасти, то по крайней мѣрѣ всецѣло ⁷⁾).

Теперь мы обратимся къ выясненію новозавѣтнаго словоупотребленія термина *μυστήριον*. Но предварительно намъ необходимо замѣтить, что вѣтхозавѣтному библейскому языку совсѣмъ почти чуждо понятіе тайны въ религіозномъ смыслѣ. *Μυστήριον* въ немъ (въ переводѣ LXX) обозначаетъ тайну друга и вообще близкаго человѣка (Сир. 22, 25; 27, 16. 18. 23), либо „тайну цареву“ (Тов. 12, 7. 11; Іудие, 2, 2), либо военную тайну (Макк. 13, 21). Съ религіознымъ отгѣнкомъ нашъ терминъ впервые встрѣчается въ книгѣ прор. Даніила въ приложеніи къ таинственнымъ сновидѣніямъ, значеніе

производнымъ отъ другого суффикса *τηρ*, обозначающаго дѣйствующее лицо. Отъ *σωτήρ*—спаситель образовалось прилагательное *σωτήριος*—спасительный, средній родъ коего, употребленный какъ существительное, и будетъ—*τὸ σωτήριον*. Равнымъ образомъ отъ *ἰλαστήριος* (= *ἰλαστικός*)—умилостывительный образовалось *τὸ ἰλαστήριον*. Поэтому, можно думать, что и отъ *μυστήρ* (= *μύστης*)—посвященный въ таинства, таинникъ образовалось *μυστήριος* (= *μυστικός*)—таинственный, а отъ него уже произошло и *τὸ μυστήριον*.

⁶⁾ Cremer: op. cit. ibid.

⁷⁾ Cremer. ss. 705 — 707. По нему какъ въ классическомъ, такъ и въ библейскомъ словоупотребленіи различается двоякій смыслъ термина *μυστήριον*: формальный (у насъ субъективный) и матеріальный (у насъ объективный).

которых открывается Богомъ (2, 18. 19. 27—30. 47; 4, 6). Религиозно-культовой отгѣнокъ придается понятію *μυστήριον* въ неканонической книгѣ Премудрости Соломона (2, 22; 6, 23; 14, 15. 23). Исключительно же религиозный характеръ терминъ *μυστήριον* имѣеть только въ Новомъ Завѣтѣ, на почвѣ котораго онъ получаетъ свое глубокое, исключительно новозавѣтное, христіанское содержаніе. Разсмотримъ отдѣльные случаи новозавѣтнаго его употребленія.

I.

Въ евангеліи слово *μυστήριον* употреблено только однажды—въ сочетаніи *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας*—тайны царствія (небеснаго или Божія). Всѣ три синоптическія евангелія согласно свидѣтельствуя, что это изреченіе произнесено Спасителемъ послѣ того, какъ Онъ сказалъ притчу о сѣятелѣ, на вопросъ учениковъ: „почто притчами глаголеши имъ?“ (Мѡ. 13, 10) Христосъ на это отвѣтилъ (приводимъ слова Его по Лукѣ, наиболѣе краткому здѣсь): „вамъ есть дано вѣдати тайны царствія Божія (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*)⁸⁾, прочимъ же въ притчахъ, да видяще не видятъ и слышаще не разумѣють“ (Лук. 8, 10; ср. Мѡ. 13, 11—17; Марк. 4, 11—12). Эти слова являются вставочными съ одной стороны между притчей о сѣятелѣ, съ другой—между слѣдующими притчами: о пшеницѣ и плевелахъ, о сокровицѣхъ на полѣ и о купцѣ, о неводѣ и, наконецъ, о зернѣхъ на полѣ посѣянномъ и постепенно растущемъ (Мѡ. 13 гл., Мрк. 4, Лук. 8). Во всѣхъ этихъ притчахъ Иисусъ Христосъ раскрылъ ученіе о царствіи Божіемъ. Слѣдовательно, и вышеприведенное изреченіе Христа имѣеть непосредственное отношеніе къ изложенному въ нихъ ученію о царствіи Божіемъ. По смыслу словъ Христа, тайны царствія Божія, то есть скрытое, внутреннее содержаніе названныхъ притчей дано знать только ученикамъ Христа, а прочимъ доступна только форма, оболочка Христова ученія, внѣшняя сторона притчей, и недоступно внутреннее ихъ содержаніе. Такимъ образомъ, *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας*—тайны царствія есть не что иное, какъ то общепонятное ученіе о царствіи Божіемъ, которое изложено въ столь про-

⁸⁾ У Мѡ. *τὰ μ. τ. β. τῶν οὐρανῶν*; у Марк. *τὸ μυστήριον τ. β. τ. θ.*

стой и вмѣстѣ прекрасной формѣ притчей и съ ранняго дѣтства извѣстно всѣмъ и каждому.

Но что же въ немъ таинственнаго? какія здѣсь разумѣются тайны царствія? Какъ ни странно кажется видѣть здѣсь тайны, между тѣмъ слова Христа остаются для насъ въ полной силѣ. Попробуемъ же уяснить ихъ. По евангелію Матѳея, наиболѣе пространному, отвѣтъ Христа ученикамъ приведенъ въ такомъ видѣ: „Онъ же отвѣщавъ рече имъ: яко вамъ дано есть разумѣти тайны царствія небеснаго, онѣмъ же не дано есть; иже бо имать, дастся ему и преизбудеть (ему); а иже не имать, и еже имать, возмется отъ него; сего ради въ притчахъ глаголю вамъ, яко видяще не видятъ, и слышаще не слышатъ, ни разумѣютъ; и сбывается въ нихъ пророчество Исаиино, глаголющее: слухомъ услышите, и не имате разумѣти; и зряще узрите, и не имате видѣти; отолстѣ бо сердце людей сихъ, и ушима тяжко слышаша, и очи свои смежиша, да не когда узрятъ очима, и ушима услышатъ, и сердцемъ уразумѣютъ, и обратятся, и исцѣлю ихъ. Ваша же блаженна очеса, яко видятъ, и уши ваши, яко слышатъ; аминь бо глаголю вамъ, яко мнози пророцы и праведники вождѣлѣша видѣти, яже видите, и не видѣша, и слышати: яже слышите, и не слышаша. Вы же услышите притчу сѣющаго“ и т. дал. (Мѳ. 13, 12—18). Христось Спаситель высказываетъ здѣсь, съ одной стороны, порицаніе тѣмъ, которые видя не видятъ и слыша не разумѣютъ, а съ другой, ублажаетъ Апостоловъ, очи которыхъ видятъ и уши слышатъ нѣчто вождѣлѣнное для многихъ пророковъ и праведниковъ. Въ той же главѣ нѣсколько ниже Евангелистъ, излагая приточное ученіе Христа, замѣчаетъ: „Яко да сбудется реченное пророкомъ, глаголющимъ: отверзу въ притчахъ уста Моя; отрыгну сокровенная отъ сложенія міра“ (Мѳ. 13, 35).—Все это убѣждаетъ насъ въ томъ, что подъ тайнами царствія Божія Иисусъ Христось разумѣлъ не что иное, какъ то, повидимому, простое и несложное ученіе, которое Онъ предложилъ въ сказанныхъ при этомъ притчахъ. Вникнемъ же поглубже во внутренній смыслъ этого приточнаго ученія.

Обозрѣвая евангельскія притчи Христа, не трудно замѣтить, что тѣ изъ нихъ, которыя содержатся въ 13 гл. Матѳея, 4-й Марка и 8-й Луки, сгруппированы въ одно цѣлое

и стоять какъ-то особнякомъ отъ прочихъ притчей Спасителя, сказанныхъ Имъ въ періодъ времени между Преображеніемъ и крестной смертію, и помѣщенныхъ главнымъ образомъ въ евангеліи Матвея, въ отдѣлѣ отъ 18 до 25 главы, и въ евангеліи отъ Луки, въ отдѣлѣ отъ 10 до 20 главы. Эта вторая группа притчей представляетъ собою какъ будто наиболѣе богатое и разнообразное содержаніе, чѣмъ—первая группа, между тѣмъ какъ изреченіе Христа о тайнахъ царствія относится главнымъ образомъ къ притчамъ именно первой группы.

Сдѣлаемъ общій анализъ содержанія притчей той и другой группы. Въ притчахъ первой группы изображается зарожденіе и развитіе духовно-нравственной, благодатной жизни какъ въ душѣ отдѣльнаго человѣка—сына царствія (притча о сѣятелѣ, о зернѣ на полѣ посѣянномъ и постепенно растущемъ, о зернѣ горчичномъ и о закваскѣ, о сокровищѣ и о купцѣ)⁹⁾, такъ и въ судьбахъ цѣлаго человѣчества—въ исторіи Церкви Христовой (притча о пшеницѣ и плевелахъ и притча о неводѣ)¹⁰⁾. Такимъ образомъ, во всѣхъ этихъ притчахъ царствіе Божіе изображается съ *внутренне-психологической, субъективной* стороны, какъ оно воспринимается, зарождается и растетъ въ душѣ человѣка и въ исторіи міра. Эта сторона въ ученіи о царствіи Божіемъ является, конечно, наиболѣе сокровенной и таинственной. Притча о зернѣ, на полѣ посѣянномъ и постепенно растущемъ (Марк. 4, 26—29) особенно ясно подчеркиваетъ эту сокровенность царствія Божія, указывая на то, что даже для человѣка, воспринявшаго благодатное сѣмя царствія, ростъ его является хотя и вполне очевиднымъ и осязательнымъ, все же глубоко со-

⁹⁾ Въ частности въ первой изъ этихъ притчей изображаются внутреннія препятствія къ зарожденію и нормальному развитію въ душѣ человѣка духовно-благодатной жизни царствія Божія, во второй—постепенность и сокровенность роста этой послѣдней, въ третьей и четвертой—могущественная, всепроникающая и всепобѣждающая сила благодатнаго сѣмени въ душѣ человѣка, въ пятой и шестой—несравнимая цѣнность и значеніе для человѣка духовно-благодатной жизни въ сравненіи со всѣми другими—земными цѣнностями.

¹⁰⁾ Въ этихъ же двухъ притчахъ дается картина медлительнаго и сокровеннаго процесса распространенія царствія Божія въ міръ, идущаго параллельно съ другимъ процессомъ распространенія и возрастанія зла въ мірѣ.

крытымъ въ тайникахъ души, полнымъ непостижимости и таинственности, Во второй же группѣ притчей Христа царствіе Божіе изображается главнымъ образомъ съ *внѣшне-объективной* стороны. Въ однѣхъ изъ нихъ раскрываются преимущественно объективныя условія, объективныя нормы и законы жизни царствія Божія. Таковы притчи: о дѣлателяхъ въ виноградникѣ, о заимодавцѣ и должникѣ, о господинѣ, служащемъ рабамъ своимъ (Лук. 12 гл.), о богачѣ собравшемъ обильный урожай съ поля, о смоковницѣ въ виноградникѣ, объ овцѣ погибшей, драхмѣ потерянной и о блудномъ сынѣ, о неправедномъ домоправителѣ, о богатомъ и Лазарѣ, о жестокосердномъ судѣе и вдовицѣ, о мытарѣ и фарисеѣ ¹¹⁾. Въ другихъ же рисуется главнымъ образомъ различное отношеніе людей къ царствію Божію, но не субъективно-психологическое отношеніе (какъ въ притчѣ о сѣятелѣ), а объективно-историческое, житейски - практическое. Таковы: притча о двухъ сыновьяхъ, послушномъ и непослушномъ (Мѣ. 21 гл.), о злыхъ виноградаряхъ, о 10 дѣвахъ и о талантахъ, о званыхъ на вечерю, о 10 минахъ ¹²⁾. Съ этой внѣшне-объективной стороны ученіе о царствіи Божіемъ представляется, конечно, наиболѣе доступнымъ и для непосвященныхъ въ тайны царствія. По крайнѣ мѣрѣ, относительно двухъ изъ вышеуказанныхъ притчей (см. притчу о послушномъ и непослушномъ сынѣ и о злыхъ винограда-ряхъ) евангеліе свидѣтельствуетъ, что первосвященники и фарисеи поняли, что Христосъ въ этихъ притчахъ говорилъ о нихъ, и потому хотѣли схватить Его (Мѣ. 21, 45—46). Притчи же первой группы остались для іудеевъ, несомнѣнно, совершенно непонятыми. Но скажемъ нѣсколько подробнѣе о двоякомъ отношеніи слушателей къ притчамъ Христа.

Однимъ изъ нихъ дано было разумѣть тайны царствія

¹¹⁾ Въ нихъ изображается, съ одной стороны, неизреченная благость Божія къ тѣмъ, которые принимаютъ царствіе Божіе и вступаютъ въ него, а съ другой,—судъ Божій и гнѣвъ на отвергающихъ царствіе.

¹²⁾ Есть еще притчи, каковы: о брачномъ пирѣ для царскаго сына, о милосердномъ самарянинѣ и нѣкоторые изъ вышепоименованныхъ, въ которыхъ эти двѣ идеи (объективныя нормы царствія Божія и различное отношеніе къ нему людей) нераздѣльно соединены вмѣстѣ въ одной картинѣ.

Божія, то есть скрытый, внутренне-психологическій смыслъ евангелія царствія. Это были ученики Христа, внявшіе Его ученію и послѣдовавшіе за Нимъ. Другимъ же недоступенъ былъ этотъ смыслъ; „тѣмъ внѣшнимъ (*ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω*), по словамъ Христа, все бываетъ въ притчахъ“ (Мрк. 4, 11). Этими внѣшними, какъ уже выше замѣчено, были перво-священники, книжники и фарисеи и вообще не увѣровавшіе во Христа іудеи. Почему же они не могли разумѣть тайнъ царствія Божія, а Апостолы могли? Вѣдь послѣдніе тоже не понимали значенія, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ притчей Христа, прося Его изъяснить имъ, напримѣръ, притчу о плевелахъ (Мѡ. 13, 36), или спрашивая Его о значеніи притчи о сѣятелѣ, на что Христосъ сказалъ имъ: „не вѣстели притчи сея? и како вся притчи уразумѣете?“ (Мрк. 4, 10, 13). Несмотря на это, велика была разница между Апостолами и фарисеями. Оставивъ все, Апостолы съ готовностію восприняли въ сердцѣхъ сѣмя царствія, они нашли во Христѣ то сокровище, о которомъ говорится въ притчѣ; они увидѣли въ немъ приточную драгоценную жемчужину, и потому безвозвратно послѣдовали за Нимъ. Вмѣстѣ съ благодатнымъ сѣменемъ царствія, долженствующимъ въ послѣдствіи развиться въ многовѣтвистое дерево, Апостолы получили начатки духовной жизни и духовнаго опыта, совершенно непонятнаго внѣшнимъ слушателямъ Христа, и потому если сразу и не поняли внутренняго значенія притчей Христовыхъ, то все же способны были уразумѣть Его въ послѣдствіи. Закваска царства Божія, свободно воспринятая простыми и чистыми сердцами галилейскихъ рыбаей, должна была дать обильный ростъ, должна была заквасить все тѣсто ихъ внутренней жизни и духовнаго разумѣнія. Вотъ что означаютъ слова Христа: „иже бо имать, дастся ему и преизбудеть“, стоящія въ непосредственной связи съ Его изреченіемъ о тайнахъ царствія (Мѡ. 13, 11—12).

Книжники же и фарисеи были горды, сребролюбивы и лукавы; упокоеваясь на внѣшней, законнической правдѣ и лелѣя въ душѣ чувственныя, политическія мечтанія, они огрубѣли въ сердцахъ своихъ и не способны были уразумѣть духовныя тайны царствія Божія, слыша о которыхъ, они какъ бы не слышали и не разумѣли. По отношенію къ сокровенному приточному ученію Христа невѣровавшіе іудеи

оставались внѣшними (*of εξω*), такъ какъ оплотянѣвшему, разсудочному мышленію ихъ доступны были только внѣшніе приточные образы и сравненія, но недоступно было внутреннее, духовное зерно истины. Сознательно отвергнувъ призывъ Христа къ коренной перемѣнѣ жизни—къ покаянію и самоотверженію, совершенно не мирившіяся со всеѣмъ укладомъ ихъ жизни и мышленія, и не имѣя въ душѣ жизненнаго зародыша царствія Божія, книжники и фарисеи неизбежно должны были катиться по наклонной плоскости, все болѣе и болѣе бѣднѣть въ духовномъ отношеніи. Къ нимъ и относилась обратная сторона вышеприведеннаго реченія Христа: „а иже не имать, и еже имать, возмется отъ него“.

Итакъ, однѣ притчи Христа (первая группа ихъ) представляютъ собою какъ бы эсotericическое, сокровенное ученіе о царствіи Божіемъ, непонятное для непосвященныхъ въ тайны царствія; другія же (вторая группа притчей) излагаютъ преимущественно экotericическое, объективно-внѣшнее ученіе о царствіи, болѣе или менѣе доступное для всѣхъ. И въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ нѣкоторыя притчи изъ второй группы, напримѣръ, притчу о блудномъ сынѣ, о богатомъ и Лазарѣ, о злыхъ виноградаряхъ: внутреннее содержаніе этихъ притчей настолько прозрачно, что рѣшительно не представляетъ никакого затрудненія для пониманія ихъ. Для всякаго ясно, что здѣсь изображается необыкновенная благость Божія къ кающемуся грѣшнику ¹³⁾, строгое соотвѣтствіе загробнаго воздаянія съ нравственнымъ достоинствомъ человѣка и съ пользованіемъ земными благами и судъ Божій на злоупотребляющихъ дарами Его. Вообще для уразумѣнія притчей этой второй группы не требуется ничего, кромѣ здраваго разсудка и яснаго мышленія.

Но иное дѣло притчи эotericическаго характера. Для че-

¹³⁾ Притча о блудномъ сынѣ если одновременно изображаетъ еще и внутреннее обращеніе грѣшника къ Богу, то только въ основныхъ моментахъ („Въ себе прищедь... воставъ иду... и воставъ иде“...). А главное она изображаетъ только подготовительный періодъ въ душѣ человѣка къ принятію благодатныхъ даровъ царствія, на которые притча только указываетъ („Изнесите одежду первую... дадите перстень на руку его“ и пр.), совершенно не касаясь самой внутренней благодатной жизни царствія и ея развитія въ душѣ человѣка.

ловѣка, скажемъ, каменнаго душою, матеріалиста и раціоналиста чистой воды, для того, кто не имѣетъ никакого понятія о благодатномъ дѣйствиіи Духа Святаго, поистинѣ чудеса совершающаго въ сердцахъ людей,—что будетъ говорить уму и сердцу такого человѣка, напримѣръ, притча о сѣятелѣ, о зернѣ горчичномъ и закваскѣ, а еще болѣе притча о сокровищѣ на полѣ и купцѣ? Для него, какъ для слѣпца, непонятно, какимъ образомъ сѣмя царствія можетъ засыхать въ душѣ человѣка, подавляться терніемъ или приносить плодъ сторицею; еще менѣе понятно ему, какъ это сѣмя можетъ заквашивать всю полноту душевно-тѣлесныхъ силъ человѣка, всѣ ихъ подчиняя служенію одной идеѣ царствія Божія, или какъ эта идея можетъ составить для человѣка несравнимую цѣнность приточной жемчужины, ради которой человѣкъ все оставляетъ, только бы пріобрѣсти ее. Всѣ эти духовныя истины постигаются не холоднымъ разсудкомъ, а вѣрующимъ сердцемъ, благодатно-возрожденнымъ или возрождаемымъ чрезъ сокровенную жизнь во Христѣ. Вотъ почему внутренней сокровенно-таинственный смыслъ притчей первой группы, доступный одному только духовному опыту, Господь и называетъ тайнами царствія Божія. „Разумѣть тайны царствія, по словамъ Златоуста, есть даръ благодати, ниспосылаемой свыше“ ¹⁴⁾; и Христось, говоря Апостоламъ: „Ваша же блаженна очеса, яко видятъ, и уши ваши, яко слышать“ (Мѡ. 13, 16), по толкованію того же Отца, разумѣлъ „зрѣніе и слухъ не чувственные, но умственные (то есть духовные)“ ¹⁵⁾.

Таково, по нашему мнѣнію, значеніе евангельскаго изреченія: *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας*.

II.

Обратимся теперь къ посланіямъ ап. Павла, этого, по словамъ св. Григорія Паламы, „верховнаго таинника Законоположника нашего“ ¹⁶⁾, того самаго Апостола, который вос-

¹⁴⁾ Homil. XLV. MP gr. t. LVIII, col. 471; русск. перев. твор. т. VII, стр. 476.

¹⁵⁾ Ibid. col. 473; русск. пер. стр. 477.

¹⁶⁾ De mentali quietudine. MP. gr. t. CI, col. 1068D; русск. перев. въ Доброт. т. V, 2-е изд., стр. 269. Ср. Златоустъ твор. въ русск. перев. т. V.

хищенъ былъ до третьяго небесе—въ рай, и слышалъ тамъ нѣкіе неизреченные глаголы (II Кор. 12, 1—4). Въ посланіяхъ ап. Павла терминъ *μυστήριον* употребленъ свыше 20 разъ ¹⁷⁾. Указывая важнѣйшія значенія его здѣсь, мы будемъ держаться систематическаго порядка.

На основаніи I Кор. 13, 2, гдѣ Апостоль говоритъ: „аще имамъ пророчество, и вѣмъ тайны вся (*τὰ μυστήρια πάντα*) и весь разумъ, и аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставляти, любви же не имамъ,—ничтоже есмь“, а также и I Кор. 14, 2—3. гдѣ читаемъ: „глаголюй бо языки, не человѣкомъ глаголетъ, но Богу: никтоже бо слышитъ духомъ же глаголетъ тайны (*μυστήρια*); пророчествуяй же, человѣкомъ глаголетъ созиданіе и утѣшеніе и утвержденіе“;—на основаніи этихъ мѣстъ слѣдуетъ прежде всего заключить, что подъ *μυστήρια* Апостоль разумѣлъ таинственныя истины не нравственно-практическаго характера, а догматико-теоретическія и вообще умозрительныя истины христіанскаго вѣроученія, такъ какъ въ первомъ случаѣ тайны противопологаются любви, а во второмъ—пророчеству, назидающему церковь. Такой теоретико-умозрительный характеръ содержанія термина *μυστήριον* придается ап. Павломъ и во всѣхъ почти другихъ мѣстахъ его посланій, какъ ниже увидимъ.

Припомнимъ теперь классическое мѣсто изъ перваго посланія ап. Павла къ Тимоѳею 3, 15—16, гдѣ онъ пишетъ своему ученику: „аще же замедлю, да увѣси, како подобаетъ въ дому Божіи жити, яже есть Церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины (15 ст.). И исповѣдуемо велія есть благочестія тайна (*ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*): Богъ явился во плоти, оправдася въ Дусѣ, показася Ангеломъ, проповѣданъ бысть во языцѣхъ, вѣровався въ мірѣ, вознесся во славу“ (16 ст.). Здѣсь Апостоль называетъ великою тайною благочестія самый основной пунктъ христіанскаго вѣроученія—Боговоплощеніе („Слово плоть бысть“ Іоан. 1, 14) и непосредственно связаннныя съ нимъ и имъ обусловленные факты: оправданіе искупитель-

стр. 303. Также Симеонъ НБ. нижецитир. греческ. изд. его твор. ἐν Σφόφ 1886 μέρος II, λόγος XXXIV, σελίς 50.

¹⁷⁾ 21 разъ, при чемъ въ одномъ мѣстѣ: I Кор. 2, 1 не во всѣхъ изданіяхъ.

наго дѣла Христова въ сошествіи Св. Духа на Апостоловъ и всемірную проповѣдь о Христѣ среди язычниковъ, вѣроу принявшихъ евангельскую проповѣдь, затѣмъ вознесеніе Христа во славу и сѣденіе одесную Бога Отца превыше всѣхъ силъ небесныхъ, впервые узрѣвшихъ въ Лицѣ Христа безгрѣшное и обоженное естество человѣческое. Такимъ образомъ, слѣдствіемъ домостроительства воплощенія было созданіе Церкви земной—столпа и утвержденія истины и воссоединеніе ея съ Церковію небесною подъ единою Главою—Христомъ. Такова, думается, связь между 15 и 16 ст. цитуемаго мѣста, гдѣ Апостоль, упомянувъ о Церкви, непосредственно затѣмъ перешель къ факту воплощенія.

Когда ап. Павелъ писалъ къ Тимоѳею о тайнѣ Боговоплощенія, то ему предносилась, безъ сомнѣнія, идея кенозиса — самоуничженія Богочеловѣка, раскрывая которую, быть можетъ, незадолго передъ тѣмъ въ посланіи къ Филиппійцамъ ¹⁸⁾, онъ писалъ: „Сіе бо да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Исусѣ: Иже, во образѣ Божіи сынъ (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*), не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу; но Себе умалилъ (точнѣе: уничижилъ, истощилъ—*ἐκένωσεν*), зракъ раба (*μορφῆν δούλου*) приимъ, въ подобіи человѣчествѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтесе якоже человекъ“ (Филипп. 2, 5—7). Истина о самоуничженіи Христа является одною изъ самыхъ таинственныхъ въ христіанской догматикѣ. Человѣческій разумъ одинаково поражаетъ здѣсь какъ величіе любви Божіей, такъ и необычайный способъ ея проявленія. Сынъ Божій, по словамъ церковныхъ молитвъ и пѣснопѣній, нисшелъ на землю „истоцаніемъ страннымъ“, смиривъ Себя „до рабія зрака“, и явился во плоти „Богомъ таящимся“. Слабая мысль человекъ рѣшительно отказывается постигнуть, какъ Тотъ, Кто по нормѣ бытія Своего былъ Богомъ (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*), существенно принялъ норму тварнаго бытія человекъ (*μορφῆν δούλου*), которому Онъ уподобился во всемъ, кромѣ грѣха.

Св. Іоаннъ Златоустъ въ толкованіи 1 Тим. 3, 15—16, замѣтивъ, что Апостоль говоритъ здѣсь о домостроительствѣ

¹⁸⁾ Это посланіе написано приблизительно въ концѣ первыхъ Римскихъ узъ, ап. Павла, около 63 г., тогда какъ первое посланіе къ Тимоѳею Апостоль писалъ, несомнѣнно, уже по освобожденіи изъ этихъ узъ.

нашего спасенія, продолжаетъ: „Церковь (которую объемлются вѣра и проповѣдь) есть столпъ вселенной. Помысли о тайнѣ,—и овладѣетъ тобою трепеть: это и тайна, и великая, и благочестія тайна, и непререкаемая, и не подлежитъ изысканію, такъ какъ она выше всякаго сомнѣнія“... И нѣсколько далѣе: „Замѣть, что онъ (Апостоль) вездѣ домоостроительство нашего спасенія называетъ тайною. И справедливо,—потому что она не всѣмъ людямъ извѣстна, вѣрнѣе же сказать, даже ангеламъ не была открыта; иначе какъ бы она открылась чрезъ Церковь?... И подлинно она велика,—потому что Богъ сдѣлался человѣкомъ и человѣкъ Богомъ, явился человѣкъ безгрѣшный, человѣкъ вознесся, былъ проповѣданъ въ мірѣ; съ нами увидѣли Его ангелы. Слѣдовательно, это тайна“¹⁹⁾.

Выраженіемъ *το τῆς εὐσεβείας μυστήριον* ап. Павелъ указываетъ, очевидно, на то, что тайна Боговоплощенія есть достояніе только благочестія, т. е. благочестивой вѣры и непорочной жизни. По закону контраста припоминается здѣсь другая тайна—тайна беззаконія²⁰⁾—*τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* (II Фесс. 2, 7), о которой тотъ же Апостоль говоритъ въ приложеніи къ антихристу. Какъ домоостроительство нашего спасенія, созидаемое въ Церкви Христовой, ап. Павелъ называлъ тайною благочестія, такъ и разрушительное дѣйствіе антихриста въ мірѣ по скрытности его названо у Апостола тайною беззаконія. Если Христосъ — краеугольный камень Церкви явилъ въ Своемъ лицѣ образъ крайняго самоуничженія, то антихристъ—виновникъ тайны беззаконія явится совершенною противоположностію Ему. По словамъ Апостола, это—„человѣкъ беззаконія, сынъ погибели, противникъ и превозносяйся паче всякаго глаголемаго Бога или чтилища“ (II Фесс. 2, 3—4).

Но возвратимся къ идеѣ кенозиса. Крайнимъ проявленіемъ послѣдняго была крестная смерть Христа. Тотъ, Кто не почиталъ для Себя хищеніемъ быть равнымъ Богу, не только воплотился и вочеловѣчился, но, по словамъ Апостола, „смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти

¹⁹⁾ Homil. XI. MP. gr. t. LXII. coll. 554--655: русск. перев. твор. т. XI. стр. 692—693.

²⁰⁾ Ср. Апок. 17, 5.

же крестныя“ (Филипп. 2, 8). Если умъ человѣческій не въ состояніи постигнуть тайну Боговоплощенія, то тѣмъ болѣе непостижимымъ кажется ему фактъ Богораспятія. Неудивительно поэтому, что проповѣдь о Христѣ распятомъ была для іудеевъ соблазномъ, а для эллиновъ безуміемъ (1 Кор. 1, 23). Божіей Силою и Божіей Премудростію распятый Христосъ сдѣлался только для призванныхъ въ Церковь, для вѣрующихъ (1 Кор. 1, 24); но и для нихъ даже эта Премудрость, по словамъ ап. Павла,—въ тайнѣ (*ἐν μυστηρίῳ*) сокровенна (1 Кор. 2, 7). Господь, Царь славы— на крестѣ! (1 Кор. 2, 8)—это поистинѣ нѣчто недомыслимое и таинственное. Справедливо поэтому проповѣдь о крестѣ Христовомъ, какъ и о Боговоплощеніи, Апостоль называлъ таинствомъ Божиимъ—*τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ* (1 Кор. 2, 1) ²¹).

Такой же смыслъ, можно думать, имѣетъ выраженіе ап. Павла *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου* въ Ефес. 6, 19 и параллельное ему *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* въ Колосс. 4, 3. Въ томъ и другомъ мѣстѣ Апостоль просить христіанъ молиться о немъ, дабы ему съ дерзновеніемъ дано было возвѣщать тайну благовѣствованія или тайну Христову. А такъ какъ онъ ничего не хотѣлъ знать и ничѣмъ хвалиться, кромѣ креста Христова (1 Кор. 2, 2; Гал. 6, 14), то въ обоихъ этихъ случаяхъ, несомнѣнно, и разумѣлъ главнымъ образомъ проповѣдь о Христѣ распятомъ.

Крестъ Христовъ примирилъ человѣка съ Богомъ и съ міромъ невидимымъ, возвелъ его на высоту обоженія и славы. Здѣсь мы снова встрѣчаемся съ тайною, которую ап. Павелъ старался хотя отчасти раскрыть въ посланіяхъ къ Ефесянамъ и Колоссянамъ. Въ Ефес. 1, 9 онъ пишетъ, что Богъ открылъ намъ „тайну воли Своея“ (*τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ*), которая, какъ можно судить по связи рѣчи Апостола (особенно по стиху 5, 10 и 11), состояла въ томъ, чтобы усыновить человѣка и сдѣлать его наслѣдникомъ царствія и, такимъ образомъ, все небесное и земное воссоединить подъ одною Главою—Христомъ. Толкуя это мѣсто, Златоустъ говоритъ, что сильнымъ сердечнымъ желаніемъ Бога было

²¹) Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ, вмѣсто *μυστήριον*, стоитъ здѣсь *κατόριον*, но первое чтеніе является, кажется, наиболѣе авторитетнымъ и согласнымъ съ контекстомъ рѣчи.

„какъ-нибудь сказать намъ тайну (воли Своей). Какую же?— Ту, что Онъ желаетъ человѣка посадить горѣ“. „Такая тайна, замѣчаетъ св. Отець, въ самомъ дѣлѣ исполнена всякой мудрости и разума“ ²²).

Непосредственное отношеніе къ цитованному сейчасъ мѣсту имѣетъ 3-й ст. 3-й гл. того же посланія, гдѣ ап. Павелъ пишетъ, что ему „по откровенію сказася тайна (*τὸ μυστήριον*) якоже преднаписахъ вмагѣ“ (то есть въ 1, 9). Слѣдовательно, *μυστήριον* употреблено здѣсь въ томъ же значеніи, что и выше. Въ слѣдующемъ 4 стихѣ той же главы также говорится о тайнѣ: „о немже, продолжаетъ здѣсь свою рѣчь Апостоль, можете чтуще разумѣти разумъ мой въ тайнѣ Христовѣ“ (*ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*). Но особенно слѣдуетъ обратить вниманіе на 9 ст. 3-й гл., который въ связи съ 8 и 10 стихомъ читается такъ: „Мнѣ [меньшему всѣхъ святыхъ] дана бысть благодать сія, во языцѣхъ благовѣстити неизслѣдованное богатство Христова (8-й ст.) и просвѣтити всѣхъ, что есть смотреніе тайны сокровенныя (*τὴς ἢ οἰκονομίᾳ τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκρυφθέντου...*) отъ вѣковъ въ Бозѣ, создавшемъ всяческая Иисусъ Христомъ (9-й ст.), да скажется нынѣ началомъ и властемъ на небесныхъ Церковію много-различная премудрость Божія“ (10-й ст.). И въ первомъ и во второмъ случаѣ (т. е. въ 4 и 9 стихѣ) подѣ словомъ *μυστήριον* Апостоль разумѣль, несомнѣнно, одно и то же. Параллельнымъ же выраженію *ἢ οἰκονομίᾳ τοῦ μυστηρίου*—домостроительство тайны (въ 9 стихѣ) является, можно думать, *ἢ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος*—домостроительство благодати, употребленное Апостоломъ во 2 стихѣ той же главы. Последнее, то есть домостроительство благодати, обнаружилось въ томъ, чтобы и язычникамъ чрезъ благовѣствованіе быть „снаслѣдникомъ и стѣлесникомъ и спричастникомъ обѣтованія“ Божія о Христвѣ Иисусѣ (стихъ 6).

Не дѣлая пока общаго вывода о значеніи термина *μυστήριον* въ посланіи ап. Павла къ Ефесянамъ, обратимся теперь къ посланію къ Колоссянамъ, весьма родственному съ первымъ не только по общей идеѣ содержанія, но и по многимъ параллельнымъ мѣстамъ. Изъ этихъ послѣднихъ при-

²²) In epist. ad Ephes. homil. I. MP. gr. t. LXII, col. 15; русск. черев. твор. г. XI, стр. 12—13.

ведемъ прежде всего 26—27 ст. 1-й гл. посланія, гдѣ Апостоль говоритъ, что по домостроительству Божию онъ сдѣлался служителемъ Церкви Христовой, чтобы исполнить слово Божіе (25 ст.),—„тайну сокровенную (*τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυμμένον*) отъ вѣкъ и отъ родовъ, нынѣ же явился (явленную) святымъ Его (26 ст.)²³⁾, имже восхотѣ Богъ сказать, кое богатство славы тайны сея (*τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου*) во языцѣхъ, иже есть Христосъ, упованіе славы“ (27 ст.)²⁴⁾. Кромѣ того, въ Колосс. 2, 2 говорится о познаніи „тайны Бога и Отца и Христа (*τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ*) (2-й ст.)²⁵⁾, въ Немже суть вся сокровища премудрости и разума сокровенна“ (3-й ст.).

Общая идея посланій ап. Павла къ Ефесянамъ и Колоссянамъ есть, главнымъ образомъ, идея Церкви, какъ тѣла Христова, въ которой всѣ народы, примиренные съ Богомъ кровію креста Христова, сдѣлались единымъ цѣлымъ, такъ что и язычники, бывшіе нѣкогда чадами гнѣва: безбожниками, мертвыми по грѣхамъ и преступленіямъ и врагами Богу, оживотворены во Христѣ, воскресли въ Немъ и посажены на небесахъ, сдѣлались сожителями святымъ и присными Богу (см. особенно Ефес. 1—5 гл.; Колосс. 1—2 гл.). Въ связи съ этимъ мы приведемъ толкованіе Златоустомъ изреченія: „богатство славы тайны сея во языцѣхъ“ (Колос. 1, 27), гдѣ онъ говоритъ: „Людей болѣе безчувственныхъ, чѣмъ камни, вдругъ возвести къ достоинству ангеловъ, единственно посредствомъ безыскусственныхъ словъ и одной вѣры, подобно тому, какъ если бы кто-нибудь пса, издающаго отъ голода и паршей, гнуснаго и отвратительнаго, уже не могущаго двигаться и заброшеннаго, вдругъ сдѣлалъ человѣкомъ и показалъ на царскомъ престолѣ. Смотри, они поклонялись камнямъ и землѣ“... и далѣе, изобразивъ

²³⁾ Ср. Ефес. 3, 5. 9. Кромѣ того, параллельнымъ сюда мѣстомъ являются три послѣднихъ стиха 16 гл. Рим. 25—27, помѣщенные въ нѣкоторыхъ изданіяхъ (и въ нашихъ синодальныхъ) въ концѣ 14 гл. того же посланія (24—26 ст.).

²⁴⁾ Ср. Ефес. 3, 8.

²⁵⁾ Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ нѣтъ дальнѣйшихъ словъ: *καὶ Πατρός καὶ τοῦ Χριστοῦ*. „Тайну Бога и Отца и Христа“ Златоустъ понимаетъ, какъ привлеченіе къ Отцу чрезъ Сына, что является тайною Божіею. In. epist. ad Coloss. homil. V. MP. gr. t. LXII, col. 334; русск. перев. т. XI, стр. 399.

всю глубину грѣховнаго паденія и заблужденія язычниковъ, изъ которой они поднялись на необычайную высоту, вселенскій учитель заключаетъ: „Человѣка, стоявшаго такъ низко.. (Христось) посадилъ на небесахъ, на тронѣ; того, который былъ ниже камней, поставилъ выше ангеловъ, архангеловъ, престоловъ, господствъ. Дѣйствительно, хорошо сказалъ (Апостоль): кое богатство славы тайны сея... во языцѣхъ, иже есть Христось въ васъ? Еще надлежало познать, что Тотъ, Кто выше всѣхъ, Кто господствуетъ надъ ангелами..., нисшелъ долу, сдѣлался человѣкомъ, претерпѣлъ безчисленныя мученія, воскресъ и вознесся.—Все это было слѣдствиемъ тайны“... ²⁶⁾.

Когда ап. Павелъ писалъ о необычайномъ дѣлѣ домостроительства Божія касательно спасенія язычниковъ, то онъ прежде всего, конечно, переживалъ въ памяти чудо своего обращенія, когда „Богъ, рекій изъ тьмы свѣту возсіяти“, такимъ же творческимъ актомъ озарилъ и его сердце свѣтомъ познанія Христа (II Кор. 4, 6), и изъ хульника и гонителя превратилъ въ избранный сосудъ Своей благодати для благовѣстія о Христѣ среди язычниковъ (1 Тим. 1, 13; Дѣян. 9, 15). Затѣмъ предъ умственнымъ взоромъ Апостола рисовались живыя картины весьма и весьма многихъ случаевъ почти такихъ же чудесныхъ обращеній ²⁷⁾; ему припоминались цѣлыя города и области, которые, внявъ его благовѣстнической проповѣди, подклонили свои выи въ послушаніе вѣры Христовой; Апостоль живо представлялъ себѣ цѣлыя племена и народы, сотни тысячъ, а быть можетъ, и милліоны грубыхъ язычниковъ, которые были ни кѣмъ инымъ, какъ идолослужителями, пьяницами, блудниками, хищниками, лихоимцами и пр., и на глазахъ Апостола омылись, освятились, оправдались, язычниковъ, бывшихъ нѣкогда тьмою и вкорѣ ставшихъ свѣтомъ о Господѣ. Необычайность факта усиливалась еще отъ того, что ап. Павелъ, до обращенія своего, какъ іудей, не могъ, конечно, не смотрѣть на язычниковъ съ узко-націоналистич-

²⁶⁾ Ibid. coll. 332—333; русск. пер. стр. 396—397.

²⁷⁾ Особенно чудесными были случаи обращенія Лидія порфиропродательницы и стража темничнаго, а особенно усиѣнною проповѣдь Павла была у Фессалонскихъ и Коринѣскихъ язычниковъ, у Филиппійцевъ и Фессалоникійцевъ.

ческой, иудаистической точки зрѣнія. Всѣ нарисованныя нами картины были для Апостола языковъ дѣломъ не теоретическаго умозрѣнія, а самаго непосредственнаго, живого опыта; все это тысячами нитей было связано съ его личною жизнью, затрогивало всѣ струны души великаго благовѣстника. Какъ же иначе послѣ этого, спросимъ мы, Апостоль могъ бы назвать все это чудное дѣло домостроительства спасенія рода человѣческаго въ Церкви, какъ не тайною, и при томъ „тайною сокровенною“ или „богатствомъ славы тайны сея“? ²⁸⁾.

Итакъ, въ посланіяхъ къ Ефесянамъ и Колоссянамъ ап. Павелъ словомъ *μυστήριον* обозначаетъ главнымъ образомъ какъ вообще дивное и таинственное домостроительство возрожденія и обновленія ветхаго человѣка въ Церкви, такъ и въ особенности чудесный и необычайный фактъ обращенія язычниковъ ко Христу и совершившееся въ лонѣ Церкви примиреніе ихъ съ Богомъ. Сюда подходитъ отчасти Римл. 11, 25 („не бо хочу васъ невѣдѣти тайны сея“—*τὸ μυστήριον τοῦτο*), гдѣ тайною обозначаются у Апостола сокровенныя промыслительныя планы Божіи о спасеніи Израиля и языковъ.

Съ нѣсколько инымъ оттѣнкомъ терминъ *μυστήριον* употребленъ у ап. Павла въ Ефес. 5, 32, гдѣ онъ, говоря о томъ, что мужъ и жена бывають въ бракѣ въ плоть едину, замѣчаетъ: „Тайна сія велика есть (*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*); азъ же глаголю во Христа и во Церковь“. Тайною, таинствомъ Апостоль называетъ здѣсь брачный союзъ, въ которомъ два индивидуума, двѣ жизни душевно-тѣлесно сливаются въ одну жизнь. Такое сліяніе происходитъ по образу таинственнаго единенія Христа съ Церковію (и съ вѣрующею душою), которую Онъ возлюбилъ и предалъ Себя за нее, чтобы освятить и очистить Церковь, которую Онъ питаетъ (разумѣется, въ таинствѣ евхаристіи) и грѣетъ, какъ члены Своего тѣла, какъ сущую отъ плоти Его и отъ костей Его (Ефес. 5, 25—30). Такимъ образомъ, ап. Павелъ говоритъ здѣсь „и о плотскомъ соединеніи, и о единеніи духовномъ“, по словамъ Златоуста и Θεодорита, о духовномъ бракѣ, въ которомъ „мы дѣлаемся со Христомъ одна плоть,

²⁸⁾ Въ послѣднемъ изреченіи Апостоль сознательно усилплъ и осложнилъ свою рѣчь для выраженія всей полноты своихъ мыслей и чувствъ.

по причастию“, „въ которомъ душа соединяется съ Богомъ неизреченнымъ союзомъ, какъ Онъ одинъ знаетъ“²⁹⁾. Если плотской бракъ Апостоль назваль великою тайною, то тѣмъ болѣе тайною считаль онъ духовный бракъ, служащій первообразомъ плотскаго, такъ какъ, несомнѣнно, болѣе таинственности заключаетъ въ себѣ то органически-неразрывное единеніе, какое существуетъ между Христомъ, какъ Главою, и Церковію, какъ тѣломъ Его; то тѣснѣйшее и существенное духовно-благодатное единеніе, которое бываетъ между Христомъ и всякою человѣческою душою, прилѣпляющеюся ко Господу и дѣлающеюся „единъ духъ“ съ Господомъ (1 Кор. 6, 17). Итакъ, терминъ *μυστήριον* имѣеть здѣсь у Апостола не столько объективный, сколько субъективный смыслъ, служа означеніемъ не только таинственной истины вѣроученія, но и подчеркивая таинственность и сокровенность церковно-благодатной жизни во Христѣ.

Намъ слѣдуетъ еще указать два мѣста въ посланіяхъ ап. Павла, гдѣ *μυστήριον*, будучи употреблено безъ члена, не имѣеть такого опредѣленнаго смысла, какъ во всѣхъ почти вышеприведенныхъ мѣстахъ. Такъ въ 1 Кор. 4, 1 Апостоль называетъ себя, Аполлоса, Кифу и прочихъ Апостоловъ и благовѣстниковъ „служителями Христовыми и домостроителями тайнъ Божіихъ“ (*οἰκοδόμοις μυστηρίων Θεοῦ*), то есть Божественныхъ плановъ, касающихся домостроительства спасенія людей, строителями всего того, чѣмъ созидается тѣло Христово—Церковь (Ефес. 4, 12). Въ 15 гл. того же посланія, посвященной раскрытію истины о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ, Апостоль между прочимъ пишетъ: „се тайну (*ἰδοὺ μυστήριον*) вамъ глаголю: „все бо не успнемъ, все же измѣнимся“ (51-й ст.). Здѣсь Апостоль хочетъ сказать, что воскресеніе мертвыхъ, облеченіе перстнаго человѣка во образъ небснаго, особенно же чудесное измѣненіе въ нетлѣніе оставшихся живыхъ (ст. 47—54) будетъ чѣмъ-то непостижимымъ, таинственнымъ...

Наконецъ, у насъ осталось еще одно мѣсто: 1 Тим. 3, 9,

²⁹⁾ J. Chrysostomi: in epist. ad Ephes. homil. XX. MP. gr. t. LXII, coll. 140—141; русск. перев. твор. т. XI, стр. 171. 173. Theodoretī: interpret epist. ad Ephes. MP. gr. t. LXXXII, coll. 548D—549A; русск. перев. твор. т. VII, стр. 447.

гдѣ ап. Павелъ, указывая нравственныя качества епископовъ и діаконовъ, о послѣднихъ говорить, что они должны содержать „таинство вѣры (*τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*) въ чистѣй совѣсти“. Слово: вѣры—*τῆς πίστεως*, поставленное здѣсь съ членомъ, указываетъ на истинную, христіанскую вѣру. Слѣдовательно, все это выраженіе получаетъ такой смыслъ: христіанская вѣра (во всей, разумѣется, совокупности своихъ истинъ) есть таинство, которое должно быть содержимо чистою совѣстію и непорочною жизнію.

Кромѣ синоптическихъ евангелій и Павловыхъ посланій, терминъ *μυστήριον* мы встрѣчаемъ въ Новомъ Завѣтѣ еще въ Откровеніи тайнозрителя Іоанна Богослова. Такъ въ немъ упоминается о тайнѣ семи звѣздъ (1. 20), о тайнѣ жены-блудницы (17. 5. 7); въ этихъ случаяхъ *μυστήριον* имѣетъ значеніе просто таинственного символа. Еще разъ слово *μυστήριον* поставлено въ Апокалипсисѣ въ 10 гл. 7 ст., гдѣ говорится, что въ то время, когда вострубитъ седьмой ангель, „тогда скончается тайна Божія (*τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ*), якоже благовѣсти (Богъ) Своими рабы пророки“ (7-й ст.). Въ слѣдующей же 11 гл. 15 ст. новозавѣтный Тайнозритель говорить, что, когда вострубитъ седьмой ангель, на небѣ раздались голоса: „царство міра сдѣлалось царствомъ Господа нашего и Христа Его“. Такимъ образомъ, *τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ* въ данномъ мѣстѣ означаетъ все Божественное домо-строительство о спасеніи рода человѣческаго и о судьбахъ всего міра,—таинственное домо-строительство царствія Божія на землѣ, имѣющее окончиться съ упраздненіемъ самого времени (Откр. 10, 6).

Сдѣлаемъ теперь общій выводъ о новозавѣтномъ употребленіи термина *μυστήριον*. Соотвѣтственно отмѣченному въ началѣ двоякому его смыслу: субъективному и объективному, и въ Новомъ Завѣтѣ нашъ терминъ выступаетъ то съ однимъ, то съ другимъ оттѣнкомъ. Въ Евангеліи *μυστήριον* употребляется въ смыслѣ субъективной тайны, для обозначенія внутренней, сокровенно-благодатной жизни вѣрующихъ. Въ посланіяхъ же ап. Павла это слово имѣетъ преимущественно объективный смыслъ и обозначаетъ какъ всю совокупность христіанской проповѣди, такъ въ особенности наиболѣе таинственныя ея истины: о воплощеніи и распятіи Христа, о возрожденіи вѣрующихъ въ Церкви и таинствен-

номъ сочетаніи ихъ со Христомъ и, наконецъ, о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ ³⁰⁾.

III.

Перейдемъ теперь къ богатой сокровищницѣ святоотеческихъ твореній и посмотримъ, нѣтъ ли въ ней подтвержденія тѣхъ идей, которыя мы видѣли въ Св. Писаніи Новаго Завѣта. И прежде всего обратимся къ отдѣльнымъ истинамъ христіанскаго вѣрученія. Какъ смотрятъ на нихъ св. Отцы? Быть можетъ, и у нихъ въ данномъ случаѣ мы найдемъ примѣненіе того же термина *μυστήριον* или производныхъ отъ него словъ?

„Богъ Самъ по Себѣ всегда по существу пребываетъ тайною“ (*ὁ θεὸς αὐτὸς ὁ θεὸς ἀεὶ κατ' οὐσίαν ὑπάρχει μυστήριον*), пишетъ св. Максимъ Исповѣдникъ ³¹⁾. Климентъ Александрійскій неоднократно говоритъ о таинственной сокровенности существа Божія ³²⁾, которая не можетъ быть выражена словами, но отчасти только вмѣстима для „учениковъ вѣры“ ³³⁾. Существо Божіе непостижимо для насъ, потому что нашему познанію вполнѣ доступно только бытіе сложное—тварное, между тѣмъ какъ существо Божіе абсолютно просто, всегда Себѣ тождественно, и потому вѣчно и неизмѣнно. Такимъ образомъ, тайна существа Божія сводится къ „тайнѣ Божественной простоты“, о которой упоминаетъ Максимъ Исповѣдникъ ³⁴⁾. По словамъ того же Отца, не только существо Божіе, но даже свойства Божіи пребываютъ сокровенными „въ неприступной тайнѣ“ ³⁵⁾, равно какъ и дѣйствія Боже-

³⁰⁾ Что касается Апокалипсиса, то *μυστήριον*, какъ таинственный символъ, можно отнести къ первой категоріи словоупотребленія нашего термина, а *μυστήριον*, какъ таинство домостроительства царствія Божія,—къ второй категоріи.

³¹⁾ *Capitum quinques cent. centuria I, c. 9. MP. gr. t. XC, col. 1181B; русск. перев. Добротолоуб. т. III, изд. 2-е, стр. 249.*

³²⁾ *Stromatum l. V, c. 12. MP. gr. t. IX, col. 116B; русск. перев. Н. Корсувскаго, Ярославль 1892, стр. 585.*

³³⁾ *Ibid. l. VII, c. 1, col. 404C; русск. пер. стр. 784.*

³⁴⁾ *Mystagogia c. XXI. MP. gr. t. XCI, col. 696D; русск. перев.: Писанія св. Отцовъ и учит. Цер., относящіяся къ истолкованію православ. богослуженія т. I, Спб. 1855, стр. 331.*

³⁵⁾ *Ibid. c. XXIII, col. 701C; русск. перев. стр. 337.*

ственного Промысла ³⁶). Такимъ образомъ, уже первая истина нашего вѣроученія, не исключительно христіанская, по ученію св. Отцовъ, съ разныхъ ея сторонъ представляетъ предметъ тайны.

Если же Божественное бытіе уже само по себѣ таинственно, то тѣмъ болѣе таинственно Трїпостасное Бытіе, въ которомъ одновременно нераздѣльно и несліянно мыслится единство и троичность. Поэтому св. Отцы называютъ Троицу таинственною (Кириллъ Александрійскій) ³⁷) или говорятъ намъ о таинствѣ Св. Троицы—*τῆς ἀγίας Τριάδος μυστήριον* (Василій Великій, Германъ Константинопольскій и др. ³⁸). Но еще болѣе таинственнымъ является догматъ, по выраженію Максима Исповѣдника, „о воплощенномъ домостроительствѣ Единаго отъ Св. Троицы“ ³⁹). Въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита говорится о „богоначальномъ таинствѣ неизреченнаго Богозачатія“ или о „божественномъ таинствѣ человѣколюбія (то есть воплощенія) Иисуса“ (*τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρωπίας μυστήριον*) ⁴⁰). Непостижимость этого догмата тотъ же авторъ изображаетъ слѣдующимъ образомъ: „Пресущественный, бывъ доселѣ сокрытъ, явился намъ въ существѣ человѣческомъ. Но сокровенъ Онъ пребываетъ и послѣ явленія: ибо сокровенно сіе таинство Иисуса (*τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται μυστήριον*), и само по себѣ никакимъ словомъ, ни разумомъ неизъяснимо, но неизреченно пребываетъ и тогда, какъ изрекается, и непостижимо, когда разумѣвается“ ⁴¹).

³⁶) Ibid. с. XXIII, col. 700B; с. XXIV, col. 709A; русск. перев. стр. 334. 343; ср. Dionisii Areopagitae: De coelesti hier. с. XIII, § 4, MP. t. III, col. 308A; русск. перев. О небес. іерар. Москва 1898, стр. 51.

³⁷) Nomil. IV Ephesi dicta... MP. gr. t. LXXVII, col. 992B; русск. перев. Дѣян. вселенск. собор. т. I, Казань 1859, стр. 638.

³⁸) Basillii M: De Spiritu sancto с. XXVII, MP. gr. t. XXXII, col. 193AB; русск. перев. твор. ч. III, изд. 4-е, стр. 284. Germani Patr.: Rerum ecclesiast. contemplatio. MP. gr. t. XCVIII, col. 448D; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит... т. I, стр. 421.

³⁹) Capitum de charitate centuria IV, с. 77. MP. gr. t. CX, col. 1068A; русск. перев. въ Доброт. т. III, стр. 225.

⁴⁰) De coelesti hier. с. IV, § 4. MP. gr. t. III, col. 181B; русск. перев. стр. 21.

⁴¹) Epistola III Caio. MP. gr. t. III, col. 1069B; русск. перев. въ Христ. Чт. 1825 г. ч. 19, стр. 241.

Таинственность христологическаго догмата отмѣчаютъ также св. Кирилль Александрійскій и св. Максимъ Исповѣдникъ, спеціально занимавшіеся имъ. Первый отдалъ всѣ свои силы на защиту „преславнаго и великаго таинства воплощенія“, какъ онъ его часто называетъ; отстаивая однажды православное ученіе о лицѣ Христа Спасителя, Кирилль порицаетъ излишнюю пытливость Несторія и говоритъ ему: „почти вѣроу таинство, не изслѣдуй заботливо того, что выше нашего ума“⁴²⁾. А второй, даже кровію запечатлѣвшій свою вѣрность истинному ученію о Богочеловѣкѣ, въ одномъ мѣстѣ пишетъ: „Будемъ съ вѣрою смотрѣть на таинство Божественнаго воплощенія... Ибо кто, надѣясь на силу изслѣдованія своего разума, можетъ изречь, какъ Богъ—Слово зачинается?... какъ Богъ человѣкъ бываетъ и что еще паче таинственнѣйшее есть (*τὸ δὴ πλεον μυστηριωδέστερον*), какъ Слово по ипостаси существенно есть во плоти, по естеству ипостасно все пребывая въ Отцѣ?... Всѣ сии таинства вмѣщаетъ одна вѣра“⁴³⁾... Ученіе о двухъ естествахъ во Христѣ и единствѣ ипостаси св. Іоаннъ Дамаскинъ называетъ „божественнымъ и таинственнымъ, и превосходящимъ всякій умъ и пониманіе домостроительствомъ“.⁴⁴⁾

Что же касается великаго вселенскаго учителя св. Іоанна Златоуста, то его вниманіе, какъ и Апостола языковъ, болѣе всего, кажется, привлекаетъ крестъ Христовъ. Такъ однажды, говоря о крестной смерти Христа, онъ называетъ ее великимъ, страшнымъ и превышающимъ умъ человѣчскій дѣломъ, „неизреченнымъ таинствомъ (*μυστήριον ἀπόρρητον*), котораго съ нетерпѣніемъ ожидали патріархи, которое предсказывали пророки, взирая на которое, ужасались ангелы и которое по справедливости признается самымъ главнымъ дѣломъ Божія промысленія о насъ“⁴⁵⁾. Укажемъ еще на

⁴²⁾ *Apologeticus contra Theodoretum*. MP. gr. t. LXXVI, col. 440 A; русск. перев. въ Дѣян. всел. собор. т. II, стр. 179; ср. стр. 47, 75, 99, 103, 371 и др.; *Homil. V Ephesi dicta...* MP. gr. t. LXXVII, col. 1001A; русск. перев. въ Дѣян. всел. собор. т. I, стр. 637.

⁴³⁾ *Capitum quinques cent. centuria I*, c. 13. MP. gr. t. XC, col. 1184 CD; русск. перев. въ Добролюб. т. III, стр. 249.

⁴⁴⁾ *De fide orthod.* l. III, c. 5. MP. gr. t. XCIV, col. 1000C; русск. перев. Бронзова. СПб. 1894, стр. 131.

⁴⁵⁾ *In cap. II epist. ad Galat. comment.* MP. gr. t. LXI, col. 648; русск. перев. твор. т. X, стр. 773.

св. Григорія Паламу, по которому, слово крестное „есть великое таинство и поистинѣ Божественное“ ⁴⁶⁾. Плоды крестной смерти Христа и вообще всего его искупительнаго дѣла особенно ясно обнаружались въ сошествіи Св. Духа на Апостоловъ, когда послѣдніе получили даръ языковъ. Это чудесное событіе Златоустъ называетъ „таинствомъ благодати“ (*τὸ τῆς χάριτος μυστήριον* ⁴⁷⁾).

Вообще же слѣдуетъ сказать, что какъ ап. Павелъ „велией благочестія тайной“ называетъ не одно воплощеніе Сына Божія, но и другія тѣсно связанныя съ нимъ событія, такъ и св. Отцы и учителя подѣ домостроительствомъ разумѣли всю совокупность фактовъ земной жизни Христа съ ихъ спасительными слѣдствіями. Все это они называютъ или просто „таинствомъ“, или чаще „таинствомъ домостроительства нашего спасенія“ (*τὸ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίας μυστήριον*)⁴⁸⁾. Таковы: Климентъ Александрійскій, Златоустъ, Кириллъ Александрійскій, Діонисій Ареопагитъ, Максимъ Исповѣдникъ, Германъ Константинопольскій и др. ⁴⁸⁾. Григорій же Богословъ называетъ его „таинствомъ новаго спасенія“ ⁴⁹⁾.

Изъ другихъ догматическихъ истинъ св. Отцы весьма часто еще отмѣчаютъ таинственность христіанскаго ученія о кончинѣ міра, всеобщемъ воскресеніи и будущей жизни. Такъ св. Иринеѣ Ліонскій говоритъ, что въ будущей жизни въ каждомъ человѣкѣ утвердится „таинство воскресенія“ (то есть нетлѣнія и безсмертія) ⁵⁰⁾. Исаакъ Сиринъ пишетъ о молчаніи, что оно „есть таинство будущаго вѣка“, тогда

⁴⁶⁾ Homil. XI. MP. gr. t. CLI. col. 141C.

⁴⁷⁾ In Pentecosten sermo III. MP. gr. t. LII. col. 812; русск. перев. т. XII. стр. 962.

⁴⁸⁾ Clementis Alex.: Stromatum I. VI. c. 15. MP. gr. t. IX. coll. 349C—352A; I. Chrysostomi: epist. ad Caesarium monach. MP. gr. t. LII. col. 757. Cyrilli Alex.: homil. V Ephesi dicta. MP. gr. t. LXXVII. coll. 997. 1001; Dionisii Aegor.: De coelesti hier. c. VII. § 3. MP. gr. t. III. col. 245D etc. Въ русск. перев. Климента Алек. Строматы, стр. 755; I. Златоуста твор. т. III, стр. 814; Діонисія Ареопагита О небес. іерар. стр. 28; Кирилла Алек. въ Дѣян. всел. собр. т. I, стр. 634. 637; Максима Иенов. въ Доброт. г. III, стр. 155; въ Писан. св. Отцовъ п. учят... т. I, стр. 311; Германа Конст. тамъ же стр. 409 и пр.

⁴⁹⁾ Слово 14 о любви къ бѣдн. твор. ч. II, изд. 3-е, стр. 27.

⁵⁰⁾ Сочин. св. Иринея, еп. Ліонск.: Отрывки изъ утрач. соч., перев. Преображенскаго Спб. 1900, стр. 546.

какъ „слова суть орудія этого вѣка“ ⁵¹). Максимъ Исповѣдникъ обновленіе міра въ концѣ вѣковъ называетъ „высшимъ и таинственнѣйшимъ домостроительствомъ“ ⁵²); по Григорію же Паламѣ великое чудо свѣта Фаворскаго есть таинство будущаго вѣка ⁵³).

Творенія св. Отцовъ заключаютъ въ себѣ несравненно болѣе матеріала для подтвержденія нашей идеи, но мы не имѣли времени и возможности изучать ихъ спеціально съ этой точки зрѣнія. Намъ хотѣлось бы здѣсь нѣсколько подробнѣе остановиться только на одномъ Отцѣ, въ писаніяхъ котораго дано весьма обстоятельное развитіе нашей темы. Мы говоримъ о преп. Симеонѣ Новомъ Богословѣ, котораго одни (Григорій Палама) называютъ „вѣрнымъ зрителемъ (ἐλόπτης) истины Божіихъ таинствъ“ ⁵⁴), а другіе (Никита діаконъ)—тайноводителемъ (μυσταγωγός) ⁵⁵) боговдохновенныхъ ученій, подобно Моисею, пріявшимъ отъ Бога таинственныя скрижали ⁵⁶). Преп. Симеону, какъ мистіку по преимуществу, не только христіанское вѣроученіе, но и нравоученіе, и вся христіанская жизнь представляются какъ бы системою отдѣльныхъ тайнъ или однимъ великимъ таинствомъ.

Первый изъ гимновъ Симеона Новаго Богослова, представляющей собою молитву къ Богу (или ко Св. Троицѣ) ⁵⁷), начинается такимъ призываніемъ: „Прииди, Свѣтъ истинный, прииди, Жизнь вѣчная, прииди, сокровенное Таинство“ (τὸ ἀποκρυφθένον Μυστήριον) ⁵⁸). Раскрывая отдѣльныя истины

⁵¹) Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαΐα ἐπισκόπου Νινεὲ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσχημά... Изд. Никифора Θεοτοκα ἐν Λαψίᾳ τῆς Σαξονίας 1770; λογ 86, ἐπιστ. 3, σελ. 538; русск. перев. твор. Сергіевъ Посаль 1911 г. слово 42. стр. 180.

⁵²) Mystagogia с. VII. МР. gr. t. XCI, col. 685B; русск. перев. въ Писан. св. Отц. и учит... г. I, стр. 321; ср. стр. 339.

⁵³) Homil. XXXIV. МР. gr. t. CLI, col. 428B.

⁵⁴) De hesychastis. МР. gr. t. CL, col. 1116D; русск. перев. въ Доброт. т. V, стр. 299.

⁵⁵) И тотъ и другой терминъ въ классической терминологіи элевзинскихъ мистерій указывалъ на высшую степень созерцанія и посвященія въ таинства.

⁵⁶) Symeon. Junior. Notitia. МР. gr. t. CXX, col. 307D.

⁵⁷) Въ латинскомъ переводѣ (у Миня) она названа молитвою къ Духу Святому.

⁵⁸) Рукопись Павтелеимонова монастыря на Аѳонѣ (см. каталогъ Ламб-

христианскаго вѣроученія, Симеонъ говорить то о таинствѣ Св. Троицы (τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος)⁵⁹), то о таинствѣ домостроительства (τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον)⁶⁰), то о высокомъ таинствѣ Креста (τὸ ὑψηλὸν μυστήριον τοῦ Σταυροῦ)⁶¹), то о таинствѣ воскресенія Христа Бога нашего (τὸ μυστήριον τῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως)⁶²), то о таинствѣ возсозданія рода человѣческаго (τὸ μυστήριον τῆς ἀναπλασέως τοῦ γένους ἡμῶν)⁶³). Изъ всѣхъ этихъ „таинствъ“ особенное вниманіе преп. Симеонъ удѣляетъ таинству домостроительства или иначе „великому таинству воплощеннаго домостроительства“ (τὸ μέγα μυστήριον τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας)⁶⁴), о которомъ онъ говоритъ весьма часто. Толкуя въ одномъ словѣ притчу о бракѣ для царскаго сына (Мѡ. 22 гл.), св. Отецъ видитъ здѣсь нѣкій таинственный бракъ, тотъ именно, который Богъ Отецъ устроилъ для Единороднаго Сына Своего, взявъ Ему въ невѣсту дочь... блудника и убиійцы,

роса) № 670, σελίς 93: Ἀρχὴ τῶν θεῶν ἕμων; латинск. перев. у МР. гр. г. СХХ, col. 507D.

⁵⁹) Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου Θεολόγου τὰ ἐπισηκόμενα, διηρημένα εἰς δύο. ὃν τὸ πρῶτον περιέχει λόγους τοῦ ὁσίου λίαν ενυχωμελεῖς· μεταφρασθέντες εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον παρὰ τοῦ πανοσιολογιώτου πνευματικοῦ κυρίου Διονυσίου Ζαχοραίου... τὸ δὲ δεύτερον περιέχει ἐτέρους λόγους αὐτοῦ διὰ στίχων πολιτικῶν πῶν ὠφελίμους, κατὰ πρῶτον ἐκδοθέντας ἐν Ἰέρῳ 1886. μέρος I, λόγος 1, σελίς 30; русск. перев. Слова преп. Симеона НБ. вып. I Москва 1892, стр. 24. Почти вездѣ и далѣ творенія пр. Симеона НБ. мы сокращенно будемъ цитировать по вышеуказанному греческ. изд., которое въ 1-й ч. есть новогреческ. перев. словъ Симеона, а во 2-й подлинный текстъ гимновъ его, а также и по русск. изд., представляющему собою русск. переводъ словъ и главъ Симеона, сдѣланный еп. Теофаномъ.

⁶⁰) Афонская рукопись Пантелеимон. мон. № 765: Μερικὴ τίς φυσιολογία...; русск. перев. вып. I, сл. 45, стр. 374.

⁶¹) Цитир. греч. изд. твор. Симеона μ. I, λ. 1, σ. 32; русск. перев. вып. I, стр. 27.

⁶²) Афонск. рукоп. Пантел. мон. № 764, λ. 14; русск. перев. вып. I, сл. 42, стр. 344.

⁶³) Афонск. рукоп. Пантел. мон. № 765: Μερικὴ τίς φυσιολογία...; русск. перев. вып. I, сл. 45, стр. 397.

⁶⁴) Цитир. греч. изд. μ. I, λ. 30, σ. 151; русск. пер. вып. I, стр. 261. См. еще λ. 60, σ. 312; λ. 79, σ. 433; русск. перев. Слова пр. Симеона НБ. вып. II, Москва 1890, стр. 83. 321—322. Отдѣльные факты изъ земной жизни Христа—это, по словамъ Симеона, какъ бы особыя таинства. Ibid. λ. 58, σ. 302; русск. перев. вып. II, стр. 62.

т. е. царя Давида, — пренепорочную, чистую и пречистую Дѣву Марію. „Видишь ли—говорить Симеонъ — благость и снисхожденіе несравненное? Видишь ли безпредѣльное чело-вѣколюбіе? Видишь ли море любви и благости?“... И нѣсколь-ко далѣе восклицаетъ: „И се неизреченное сочетаніе! Се таинственный бракъ Божій! (ὁ γάμος ὁ μυστικός τοῦ Θεοῦ). Такъ совершился новозавѣтный союзъ Бога съ чело-вѣками: Онъ принялъ плоть и даровалъ Божество. Самъ пресуще-ственный, преестественный Богъ несліянно соединился съ тлѣннымъ и бѣднымъ естествомъ и существомъ нашимъ че-ловѣческимъ. Зачала Дѣва и предивно родила о двухъ есте-ствахъ, Божествѣ и чело-вѣчествѣ, единого Сына, совершен-наго Бога и совершеннаго чело-вѣка“ ⁶⁵⁾...

Страшный судъ и огненное испытаніе на немъ Симеонъ также называетъ страшнымъ и ужаснымъ таинствомъ (τὸ φοβερόν καὶ φοβιτὸν μυστήριον) ⁶⁶⁾, а предметы, касающіеся бу-дущей жизни,—сокровенными тайнами царства небснаго ⁶⁷⁾. Вообще всѣ важнѣйшія истины христіанской догматики: схождение Бога на землю, восхождение Его на небеса, пак-пришествіе и пр. преп. Симеонъ называетъ божественными и страшными таинствами вѣры нашей (τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν θεῶν τε καὶ φοβιτὰ μυστήρια) ⁶⁸⁾: даже ученіе о первородномъ грѣхѣ преп. Симеонъ представляетъ, какъ таинство вѣры нашей ⁶⁹⁾.

Если же всѣ важнѣйшія истины христіанской вѣры, по ученію св. Отцовъ, являются для насъ не чѣмъ инымъ, какъ тайнами, то и самыя источники нашего вѣроученія—св. Пи-саніе также должно быть таинственнымъ. По словамъ Кли-мента Александрійскаго, Діонисія Ареопагита, Исаака Си-рина и др., св. Писаніе, дѣйствительно, полно тайнъ и таин-

⁶⁵⁾ Цитир. греч. пзд. *μ. I, л. 45, ст. 220—221*; русск. перев. вып. I, стр. 392—394.

⁶⁶⁾ *Ibid. л. 48, ст. 245*; русск. перев. вып. I, стр. 441.

⁶⁷⁾ *Ibid. л. 45, ст. 227*; русск. перев. вып. I, стр. 407.

⁶⁸⁾ Аѳонск. рукоп. Пант. мон. № 765: *Μερικὴ τίς φυσιολογία... φύλλον 32*. Нѣ-сколько ниже Симеонъ также говоритъ о таинствахъ вѣры нашей—*πρὸ τῶν μυστηρίων τῆς πίστεως ἡμῶν*. Русск. перев. вып. I, сл. 45, стр. 407. 414; ср. вып. II, стр. 245. 343. 88. Въ послѣднемъ мѣстѣ истинны христіанской вѣры названы тайнами Христовыми.

⁶⁹⁾ Цитир. греч. пзд. твор. Симеона *μ. I, л. 37, ст. 175*; русск. перев. вып. I, стр. 309.

ственности ⁷⁰). Для перваго изъ нихъ учение Христово представляется въ особенности таинственнымъ, эсотерическимъ. По словамъ Климента, этого прототипа христіанскаго мистика, Христосъ, принеся на землю таинственное учение, посвятилъ человѣчество въ великія тайны Провидѣнія ⁷¹), которыя Онъ скрывалъ отъ внѣшнихъ подѣ приточною формою ⁷²). Также и св. Максимъ Исповѣдникъ говоритъ намъ, что въ св. Евангеліи „сведены во едино всѣ тайны промышленности и основанія сущаго“ ⁷³).

Въ особенности же Симеонъ Новый Богословъ подробно разпиваетъ мысль о непостижимости и таинственности Слова Божія. Онъ говоритъ, что св. Писаніе является закрытою и запечатанною книгою или какъ бы плотно замкнутымъ сундукомъ (*ὄβελος κιβώτιον στεφρόν καὶ κτισοφαισμένον*), въ которомъ находится драгоценное сокровище—духовное разумѣніе Писаній. Въ буквѣ Писанія (особенно же Евангелія), по словамъ этого св. Отца, сокрыты божественныя таинства (*θεῖα μυστήρια*)—вѣчная жизнь и вмѣстѣ съ нею неизреченныя блага небесныя. Но люди недостойные—презрители заповѣдей Божіихъ не въ состояніи постигнуть заключающуюся въ немъ таинственную славу вмѣстѣ и силу (*τῆς μυστικῆς καὶ θείας δόξης ὁμοῦ καὶ δυνάμει*) ⁷⁴).

IV.

Христіанская вѣра, какъ тайна въ объективномъ смыслѣ, даже и св. Отцамъ была доступна только отчасти. Но гораздо болѣе доступна была имъ другая условная и относи-

⁷⁰) Clementis Alex.: Stromatum l. VI, c. 15. MP. gr. t. IX, col. 340D; Dionisii Areop.: De coelesti hier. c. II, § 2. MP. gr. t. III, col. 153D etc. Въ русск. пер. Климента Алекс. Строматы стр. 735; Діонисія Ареопагита. О небесномъ іерарх. стр. 8; ср. О церковн. іерарх. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Церк... т. I, стр. 43. 171; Псаака Спр. ст. 85, стр. 408 и пр.

⁷¹) Strom. l. VI, c. 15. MP. gr. t. IX, col. 352AB; l. V, c. 1. ibid. col. 17B; русск. перев. стр. 746. 518—519.

⁷²) Ibid. l. VI, c. 15. col. 348C; русск. перев. стр. 743.

⁷³) Mystagogia c. XXIII. MP. gr. t. XCI, col. 700B; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Церк... т. I, стр. 334.

⁷⁴) Авонск. рукоп. Діонисіатск. мон. (см. каталогъ Ламброта) № 220 т. 46; русск. перев. вып. I, см. все 49 слово. въ особен. стр. 442—444. 447; ср. вып. II, стр. 478.

тельная тайна, тайна христіанской жизни. Самы вкусивъ и извѣдавъ опытомъ благъ этой жизни, св. Отцы оставили намъ непрекаемое свидѣтельство о ней; но такъ какъ выполнѣ ясно и точно повѣдать о ней другимъ, тѣмъ, которые не ощущаютъ духовно-благодатной жизни и не живутъ ею,—совершенно невозможно, то всѣ основные моменты сокровенной христіанской жизни и изображены у Отцовъ, какъ нѣкотораго рода тайны.

Такъ духовная жизнь, какъ жизнь иного, неземнаго порядка—„другая жизнь“ (*ἄλλη ζωή*), по словамъ св. Максима Исповѣдника, прежде всего зачинается въ насъ—въ духѣ таинственно ⁷⁵). Поскольку падшій человѣкъ осквернился страстями, ставшими для него естественною стихіею, постольку чистота внутри насъ (*ἡ καθαρότης ἐντὸς ἡμῶν*), по выраженію Исаака Сирина, является первою изъ тайнъ (*πρώτον τῶν μυστηρίων*) ⁷⁶). Равнымъ образомъ, какъ утратившій Духа сыноположенія и ставшій рабомъ грѣха, безблагодатный человѣкъ можетъ говорить только о „таинствѣ свободы“ (*μυστήριον τῆς ἐλευθερίας*), каковое выраженіе мы находимъ у того же Отца ⁷⁷). Будучи пропитана ядомъ эгоизма, наша падшая природа еще болѣе чужда любви, какъ основного положительнаго содержанія духовно-благодатной жизни. Та любовь, которая по Апостолу не ищетъ своихъ си, не мыслитъ зла, вся любить, всему вѣру емлетъ, вся уповаетъ, вся терпитъ (1 Кор. 13, 4—7), такая любовь кажется намъ не только невозможной, но даже и непонятной,—она поистинѣ есть „таинство любви“ (*τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον*), какъ говоритъ Максимъ Исповѣдникъ ⁷⁸). Такая благодатная любовь, изливаемая въ сердца наши Духомъ Святымъ (Римл. 5, 5), неосуществима въ социальныхъ и гражданскихъ обществахъ, она тайнодѣйствуется только въ Церкви, гдѣ всѣ члены, „истинствующе въ любви“, при гармоническомъ взаимодействіи, возрастаютъ въ едино тѣло о Господѣ (Ефес. 4, 15—16), ор-

⁷⁵) Caputum quinquies cent. centuria I, c. 14. MP. gr. t. XC, col. 1185A; русск. перев. въ Доброт. т. III, стр. 250.

⁷⁶) Цитир. изд. Никифора Θεотока λ. 86, ἐπιστ. 4, σ. 566; русск. перев. слово 55 (посланіе къ пр. Симеону чудотворцу), стр. 263.

⁷⁷) Ibid. λ. 65, σ. 386; русск. перев. слово 28, стр. 130.

⁷⁸) Caputum theol. et oeconom. centuria II, c. 9. MP. gr. t. XC, col. 1128D; русск. пер. въ Доброт. т. III, стр. 327.

границески связанное съ ипостасною Любовію — Христомъ. Вселяя Христа въ сердца наши (Іоан. 14, 21—24), любовь единить насъ съ „Главою выше всѣхъ — Церкви“ (Ефес. 1, 22), она именно прививаетъ насъ къ той виноградной Лозѣ, которая есть Христось (Іоан. 15, 1—17). Если ап. Павелъ назвалъ это великою тайною (Ефес. 5, 32), то и св. Отцы въ лицѣ, напримѣръ, Максима Исповѣдника, говорятъ о дивной, превосходящей умъ и слово тайнѣ единенія (*τὸ φρικτὸν τῆς ὑπὲρ τοῦν καὶ λόγον ἐνότητος μυστήριον*), когда Богъ съ Церковію-душою, и душа съ Богомъ бываютъ едина плоть и единый духъ ⁷⁹⁾, что и является концомъ и идеаломъ благодатной христіанской жизни.

Преп. Симеонъ Новый Богословъ еще пространнѣе, чѣмъ о христіанской вѣрѣ, говорить намъ о „тайнствѣ христіанской жизни“ (*τὸ μυστήριον τῆς χριστιανικῆς πολιτείας*), какъ онъ называетъ послѣднюю ⁸⁰⁾. Самыя нормы этой „тайственной жизни“ ⁸¹⁾, данныя въ евангельскихъ заповѣдяхъ блаженства, поскольку онѣ вполнѣ постигаются только опытомъ, Симеонъ называетъ не иначе, какъ „тайствами Христа“ (*τὰ μυστήρια τοῦ Χριστοῦ*) ⁸²⁾. Въ духовной жизни, по словамъ св. Отца, „все таинственно (*μυστικῶς*) всегда происходитъ“ ⁸³⁾. Прежде всего душа человѣка, какъ мертвая по причинѣ грѣха, нуждается въ оживленіи, въ воскресеніи. Это послѣднее еще здѣсь на землѣ, какъ говоритъ Симеонъ, „таинственно бываетъ и въ насъ“, когда Христось, соединяясь

⁷⁹⁾ *Mystagogia* с. V. МР. гр. т. XCI, col. 681A; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Церк. т. I, стр. 316.

⁸⁰⁾ Цитир. изд. твор. Симеона м. I, л. 17, σ. 101; русск. перев. вып. I, стр. 161; ср. вып. I, стр. 355.

⁸¹⁾ *Ibid.* л. 37, σ. 178 русск. перев. вып. I, стр. 315.

⁸²⁾ *Ibid.* л. 3, σ. 35; русск. перев. вып. I, стр. 33; ср. Двѣнадцать словъ преп. Симеона НБ. изд. Оптиной Пустыни. Сергіевъ Посадъ 1911. сл. 5, стр. 70. Вообще пр. Симеонъ разсматриваетъ, какъ *μυστήρια*, не только истины догматическія, заключающіяся въ св. Писаніи, но и нравственныя, пзъявляющія намъ волю Божию. *Ibid.* л. 73; σ. 392; русск. перев. вып. II, стр. 237. Духовно-нравственная жизнь даже съ той стороны, что она начинается покаянiемъ и создается (въ монашескомъ идеалѣ) добродѣтелями послушанія и смиренія, по выраженію Симеона, есть уже таинство. *Capit. pract.* 41. МР. гр. т. CXX, col. 620B; русск. перев. вып. II, стр. 518.

⁸³⁾ Цитир. греч. изд. м. I, л. 60, σ. 315; русск. перев. вып. II, стр. 89.

„съ душами нашими, воскресаетъ въ насъ и вмѣстѣ съ Собою воскрешаетъ и насъ“. Это есть „таинственное воскресеніе“ (*ἡ μυστικὴ ἀνάστασις*) или „таинство воскресенія“ нашего ⁸⁴). Духовно-таинственное возрожденіе человѣка къ новой жизни совершается въ таинствѣ крещенія или покаянія ⁸⁵). Черезъ нихъ человѣкъ получаетъ „таинственную благодать“ (*τὴν μυστικὴν χάριν*) ⁸⁶), которая, по ученію Симеона, какъ человѣкомъ воспринимается таинственно ⁸⁷) и содержится пмѣ нѣкоторымъ неизъяснимымъ таинственнымъ образомъ ⁸⁸), такъ и сама, бывая для человѣка нѣкоею свѣтовою купелію, воспріемлетъ его „въ лоно свое таинственно и возрождаетъ благодатно“ ⁸⁹), таинственно услаждая его ⁹⁰), таинственно подкрѣпляя ⁹¹), таинственно научая ⁹²), таинственно дѣйствуя и побѣждая въ немъ ⁹³). Черезъ таинственное дѣйствіе благодати въ душѣ человѣка совершается гармоническое сочетаніе ⁹⁴), „возрожденіе и таинственное образованіе душевныхъ силъ“ ⁹⁵); происходитъ богоусыновленіе и богоуподобленіе человѣка ⁹⁶),—однимъ словомъ, черезъ благодать

⁸⁴) Ibid. г. 42, ст. 193—194; русск. перев. вып. I, стр. 343—345; ср. вып. I, стр. 337.

⁸⁵) Ibid. г. 37, ст. 177—178; г. 87, ст. 492; русск. перев. вып. I, стр. 312—315; вып. II, стр. 442; ср. вып. I, стр. 465. Объ евхаристіи будетъ сказано ниже; что же касается отношенія термина *μυστήριον* къ церковнымъ таинствамъ вообще, то объ этомъ см. въ концѣ статьи.

⁸⁶) Цитир. греческ. изд. г. I, г. 4, ст. 44; русск. перев. вып. I, стр. 50. Въ другомъ мѣстѣ Симеонъ называетъ благодать Божію „сокровенною по естеству и таинственною“ г. 51, ст. 258; русск. перев. вып. I, стр. 469; ср. вып. I, стр. 326, гдѣ св. Отецъ говоритъ о предивномъ и таинственномъ дарѣ благодати.

⁸⁷) Цитир. греческ. изд. г. I, г. 16, ст. 95; русск. перев. вып. I, стр. 149.

⁸⁸) Ibid. г. I, *Κεφάλαια πρακτ. καὶ Θεολογικά* 92, ст. 539; русск. перев. вып. II, стр. 536.

⁸⁹) Ibid. г. I, г. 64, ст. 337; русск. перев. вып. II, стр. 128.

⁹⁰) Ibid. г. I *Κεφάλαια πρακτ. καὶ Θεολ.* 76, ст. 537; русск. перев. вып. II, стр. 531.

⁹¹) Ibid. г. I, г. 16, ст. 97; русск. перев. вып. I, стр. 153.

⁹²) Ibid. г. II, г. (гимнъ) 21, ст. 32; ср. Двѣнадцать словъ Оптинск. изд. сл. 9, стр. 137.

⁹³) Ibid. г. I, г. 40, ст. 186—187; русск. перев. вып. I, стр. 332.

⁹⁴) Ibid. г. I, г. 14, ст. 89—90; русск. перев. вып. I, стр. 139.

⁹⁵) Ibid. г. I, г. 51, ст. 258; русск. перев. вып. I, стр. 466.

⁹⁶) Ibid. г. I, г. 26, ст. 141; г. 57, ст. 298; русск. перев. вып. I, стр. 241; вып. II, стр. 55.

совершается „таинство обновленія душъ человѣческихъ“ (*τὸ μυστήριον τῆς ἀνακαινοουργώσεως τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν*) ⁹⁷⁾, которое Симеонъ называетъ еще „великимъ таинствомъ божественной благодати“ (*τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας χάριτος*) или просто таинствомъ благодати ⁹⁸⁾.

Вмѣстѣ съ благодатию Самъ Христосъ таинственно приходитъ въ душу, вселяется, упокоевается, обитаетъ и царствуетъ въ ней ⁹⁹⁾. Такъ происходитъ таинственное сдруженіе, сочетаніе души человѣческой со Христомъ, описываемое Симеономъ подѣ образомъ таинственнаго брака души-невѣсты съ Женихомъ-Христомъ ¹⁰⁰⁾. Это предивное таинство (*τὸ παρόδοξον τοῦ μυστηρίου*) ¹⁰¹⁾ называется у Симеона таинствомъ браковъ (*τὸ μυστήριον τῶν γάμων*) ¹⁰²⁾ или таинствомъ обоженія (*τὸ μυστήριον τῆς θεώσεως*) ¹⁰³⁾, когда Богъ, душа и тѣло бывають едино, и человѣкъ дѣлается богомъ по благодати ¹⁰⁴⁾. Говоря о высотѣ того созерцанія и обоженія, какого самъ св. Отець удостоился отъ Бога, преп. Симеонъ весьма часто повторяетъ: „о таинство странное“ (*ὦ μυστηρίου ξένου*) ¹⁰⁵⁾. А однажды, изобразивъ глубину своего паденія, изъ котораго Господь вознесъ его на высоту славы, Симеонъ восклицаетъ: „О глубина таинствъ! о высота славы! о восхождение! о обоженіе, о богатство!“ и пр. ¹⁰⁶⁾.

Если къ возрожденію человѣка для новой благодатной

⁹⁷⁾ Ibid. *μ.* I, *λ.* 45, *σ.* 222; русск. пер. вып. I, стр. 397.

⁹⁸⁾ Ibid. *μ.* I, *λ.* 14, *σ.* 90; *λ.* 79, *σ.* 433; русск. перев. вып. I, стр. 139; вып. II, стр. 321; ср. вып. I, стр. 464.

⁹⁹⁾ Ibid. *μ.* I, *λ.* 24, *σ.* 132; русск. перев. вып. I, стр. 221—222; *μ.* II, *λ.* (гимнъ) I, *σ.* 2; *μ.* I, *λ.* 44, *σσ.* 204—205; русск. перев. вып. I, стр. 364—366; ср. вып. II, стр. 363.

¹⁰⁰⁾ Ibid. *μ.* I, *λ.* 45, *σ.* 221; русск. перев. вып. I, стр. 394—395; *scrit. pract.* 76—82. *MP. gr. t.* CXX, coll. 645C—649A; русск. перев. вып. II, стр. 534.

¹⁰¹⁾ Цитир. греческ. изд. *μ.* I, *λ.* 45, *σ.* 210; русск. перев. вып. I, стр. 375.

¹⁰²⁾ Ibid. *σ.* 223; русск. перев. стр. 399.

¹⁰³⁾ Ibid. *μ.* I, *λ.* 83, *σ.* 465; русск. перев. вып. II, стр. 385.

¹⁰⁴⁾ Ibid. *σσ.* 465—466; русск. перев. стр. 385—387; ср. *μ.* II, *λ.* (гимнъ) I, *σ.* 4 etc.

¹⁰⁵⁾ Особен. см. въ гимнахъ. Цитир. изд. *μ.* II, *λ.* 21, *σ.* 31; *λ.* 29, *σ.* 42; *λ.* 36, *σ.* 52 etc.

¹⁰⁶⁾ Ibid. *μ.* II, *λ.* 8, *σ.* 16. Для ученія преп. Симеона объ обоженіи особенно характерно то мѣсто изъ одного гимна, гдѣ св. Отець говоритъ, что

жизни служить таинство крещенія (и покаянїя), то къ обоженію приводитъ его главнымъ образомъ таинство причащенїя. Когда мы съ вѣрою каемся и достойно причащаемся, тогда „Богъ, по словамъ преп. Симеона, входитъ... въ насъ, какъ и въ утробу Приснодѣвны“, и „мы имѣемъ внутри себя... всего воплощеннаго Бога... Сына Божїя и сына Дѣвны“. Онъ, находясь въ насъ не тѣлесно, но безтѣлесно, духовно, однакоже существенно и неизреченно, преискренне сочетаваетъ насъ съ Собою и Собою проникаетъ и обоготворяетъ, содѣлывая насъ сотѣлесниками Ему, какъ плоть отъ плоти Его и кость отъ костей Его.—„И сіе-то, заключаетъ св. Отець, есть великій плодъ неизреченнаго домостроительства Господа нашего! Сіе-то есть страшное таинство (*τὸ φρικτὸν μυστήριον*), о коемъ пишу трепеща!..“¹⁰⁷). Этого, по словамъ Симеона, желали пророки, цари и праведники¹⁰⁸). Ибо тѣ блага, которыхъ око не видѣло и ухо не слышало, по ученію Симеона, суть не только будущія блага, но прежде всего евхаристическіе дары—„Тѣло и Кровь Господа нашего Іисуса Христа, кои мы каждодневно видимъ, вкушаемъ и пиѣмъ“¹⁰⁹).

И въ самомъ дѣлѣ таинство евхаристїи, въ которомъ мы самымъ существеннымъ, реальнымъ образомъ воссоединяемся и примираемся съ Богомъ, не есть ли оно конечный плодъ всего искупительнаго дѣла Христова? не является ли оно въ то же время и конечнымъ идеаломъ въ интимной духовной жизни всякаго христїанина? Какъ таковое, таинство евхаристїи есть *μυστήριον κατ' ἐχοξήν*—таинство по преимуществу, совершенно невмѣстимое для плотскаго мудрованїя, для голаго разсудочнаго мышленїя. Какъ іудеи, выслушавъ евхаристическую бесѣду Христа въ Капернаумской синагогѣ,

мы—члены Христа, и Христосъ—наши члены:

Μέλη Χριστοῦ γινόμεθα, μέλη Χριστοῦ ἡμῶν δέ.

Καὶ χεῖρ Χριστοῦ, καὶ ποῦς ἐμοῦ τοῦ παραθλίον.

Καὶ χεῖρ Χριστοῦ, καὶ ποῦς Χριστοῦ ὁ ἄθλιος ἐγὼ δέ etc.

Афонск. рукоп. Паптеденм. мон. № 670, л. (гимнъ) 15, σ. 168. Латинск. перев. у МР. gr. t. СХХ, col. 532В.

¹⁰⁷) Цитир. греческ. изд. твор. Симеона μ. I, л. 45, σσ. 221—222; русск. перев. вып. I, стр. 395—396; ср. вып. II, стр. 46.

¹⁰⁸) Ibid. μ. I, л. 37, σ. 176; русск. перев. вып. I, стр. 312.

¹⁰⁹) Ibid. л. 52, σ. 266; русск. пер. вып. I, стр. 481—482; ср. μ. II, л. 21. σ. 32; л. 38, σσ. 56—57.

говорили: „жестoko есть слово сіе“ (Іоан. 6, 60), такъ и для всѣхъ современныхъ невѣровъ это величайшее христіанское таинство является рѣшительнымъ камнемъ преткновенія.

Другіе Отцы, говоря о евхаристіи, также съ особенной ясностью отмѣчаютъ въ ней таинственный элементъ. Св. Іоаннъ Златоустъ называетъ евхаристію страшной трапезой, тайной вечерію (*τὸ μυστικὸν δεῖπνον*), божественными тайнами (*τὰ θεῖα μυστήρια*), страшными и ужасными таинствами (*τὰ φοβιὰ καὶ φοβερά μυστήρια*) ¹¹⁰). Св. Кирилль Александрійскій евхаристію называетъ таинствомъ благословенія или таинственнымъ благословеніемъ (*ἡ μυστικὴ εὐλογία*) ¹¹¹), въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита она названа совершительными тайнами (*τὰ τελειωτικὰ μυστήρια*), таинствомъ таинствъ (*τελειῶν τελετῆ*) ¹¹²) и, наконецъ, концомъ и главою всѣхъ таинствъ ¹¹³); послѣднее наименованіе встрѣчается также и у Симеона Солунскаго ¹¹⁴).

Литургія, на которой совершается евхаристія, есть послѣднее и совершенное отображеніе всѣхъ таинъ христіанской вѣры и жизни. Въ ея молитвахъ, пѣснопѣніяхъ и священнодѣйствіяхъ дано полное и рельефное выраженіе и осуществленіе самой таинственной стороны христіанской вѣры. Если грѣхопаденіе, по христіанскому ученію, разорвало наше общеніе съ Богомъ и разсѣкло на части единое естество человѣческое, то во время совершенія богоучрежденной литургіи іерархъ, раздробляя единый клѣбъ на многія части, „таинственно, какъ говорится у Діонисія Ареопагита, распространяетъ и устрояетъ единеніе и, такимъ образомъ, совершаетъ всесвятѣйшее священнодѣйствіе... Дабы и мы, посредствомъ тождества нескверной и божественной жизни, согласовались съ Нимъ (Христомъ), какъ члены съ тѣломъ,

¹¹⁰) De prodit. Iudae homil. I MP. gr. t. XLIX, col. 380; homil. II, coll. 389. 392; русск. перев. твор. т. II, стр. 423. 437.

¹¹¹) In Ioann. euang. l. VI. MP. gr. t. LXXIII, col. 956B; l. XI. MP. gr. t. LXXIV, col. 388A; русск. перев. твор. ч. XIII, стр. 412; ч. XV, стр. 41 и др.

¹¹²) *Τελετή* имѣетъ здѣсь смыслъ *τελειωτικὸν μυστήριον*.

¹¹³) De eccles. hier. c. III, § 1. MP. gr. t. III, coll. 424CD—425A; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит... т. I, стр. 69—70.

¹¹⁴) De sacramentis c. LXVIII. MP. gr. t. CLV, col. 233B; русск. перев. см. Писанія св. Отцовъ и учит. Цер., относящ. къ истолков. православи богослуженія т. II, Слб. 1856, стр. 73.

и чтобы, бывъ умерщвлены пагубными страстями, не сдѣлались несочлененными и непритѣвленными и не соживущими съ Его божественными и здоровыми членами“ ¹¹⁵). Въ силу этого литургія названа у Діонисія таинствомъ собранія или общенія (*μυστήριον συνάξεως εἴπου κοινωνίας*) ¹¹⁶), не въ смыслѣ собранія народа, но въ смыслѣ приведенія и приобщенія къ Богу ¹¹⁷). Возсоединяя и примиряя человѣка съ Богомъ, литургія въ то же время, по выраженію Максима Исповѣдника, учитъ вѣрующихъ тайнамъ ¹¹⁸). Самое объясненіе литургіи этотъ св. Отецъ назвалъ не иначе, какъ *Μυσταγωγία*. Германъ Константинопольскій говоритъ между прочимъ, что іерей, литургисая, „посвящается... въ боговѣдѣніе и вѣру Св. Троицы и втайнѣ изрекаетъ предъ Богомъ тайны, въ таинственныхъ дѣйствіяхъ возвѣщая тайны, сокровенныя отъ вѣкъ и отъ родовъ, нынѣ же открывшіяся намъ чрезъ явленіе Сына Божія“... ¹¹⁹). Такимъ образомъ, въ литургіи мы видимъ все тайны и тайны, она есть, если можно такъ выразиться, конденсированное таинство. Справедливо поэтому предъ началомъ литургіи вѣрныхъ св. Церковь всѣмъ тѣмъ, на умахъ и сердцахъ которыхъ нѣтъ таинственной печати Духа Святаго, чрезъ своихъ служителей возглашаетъ: „елицы оглашеніи, изыдите“...

Итакъ, и христіанская вѣра и христіанская жизнь, по изображенію новозавѣтнаго Писанія и по ученію Отцовъ, есть нѣчто сокровенное и таинственное. На вопросъ о томъ, что такое христіанская вѣра, прежде чѣмъ излагать систему христіанскаго вѣроученія, слѣдуетъ отвѣтить словами ап. Павла: она есть „велія благочестія тайна“ (1 Тим. 3, 16). Равнымъ образомъ и на вопросъ о существѣ христіанской жизни, не описывая духовно-благодатныхъ переживаній христіанина, мы должны бы прежде всего словами того же

¹¹⁵) De eccles. hier. c. III, § 12. MP. gr. t. III, col. 444AB; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Цер... т. I, стр. 89; ср. стр. 83—84.

¹¹⁶) Ibid. c. III, § 2, col. 425B; русск. перев. стр. 69.

¹¹⁷) Paraphrasis Paphumerae. Ibid. col. 452B; русск. перев. см. также въ Писан. св. Отцовъ и учит... т. I, стр. 107.

¹¹⁸) Mystagogia c. XIII. MP. gr. t. XCI, col. 692C; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Цер... т. I, стр. 327.

¹¹⁹) Regum ecclesiast. contemplatio. MP. gr. t. XCVIII, col. 429B; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Цер... т. I, стр. 402.

Апостола сказать: „тайна сія велика есть“ (Ефес. 5, 32). Христіанская вѣра это *μυστήριον*—тайна въ объективномъ смыслѣ, потому что истины нашего вѣроученія, постигаемыя только отчасти, во всей полнотѣ недоступны никому не только изъ людей, но даже изъ ангеловъ (1 Петр. 1, 12). *Μυστήριον* же въ приложеніи къ христіанской жизни имѣеть значеніе субъективной тайны, такъ какъ духовно-благодатная жизнь во Христѣ, будучи недоступной и непонятной для однихъ—для внѣшнихъ, для другихъ, опытомъ вкусившихъ и познавшихъ ее, хотя по существу своему и не перестаетъ быть сокровенной и таинственной, все же, какъ опытно дознанная, является для нихъ вполне очевидной и достовѣрной.

Вообще христіанство взятое въ цѣломъ, какъ объективно данная истина и какъ субъективно усвояемая жизнь, есть таинство—тайна. И когда св. Отцы говорятъ намъ, что христіанство это—великое таинство (Макарій Великій)¹²⁰, или когда мы читаемъ у нихъ о тайнѣ благочестія (Василій Великій)¹²¹, великомъ нашемъ таинствѣ (Григорій Богословъ)¹²², или о таинствѣ христіанства (очень часто у Симеона Новаго Богослова)¹²³, то эти выраженія не слѣдуетъ обычно прилагать исключительно къ одной христіанской вѣрѣ или къ одной христіанской жизни (Отцы не знали такого раздѣленія между вѣрою и жизнью). Таинство христіанства это, съ одной стороны—христіанская вѣра вмѣстѣ съ жизнью, а съ другой—христіанская жизнь по вѣрѣ; тайна христіанства это—живая жизнь во Христѣ, вѣрою воспринимаемая и дѣятельно осуществляемая, единая нераздѣльная духовно-благодатная жизнь, усвояемая, ощущаемая и переживаемая всецѣлымъ существомъ человѣка, всѣми его душевно-тѣлесными силами.

¹²⁰) Добротолюб. т. I Москва 1883, гл. 79, стр. 182.

¹²¹) De Spiritu sancto. MP. gr. t. XXXII, col. 193A; русск. перев. твор. ч. III, стр. 284.

¹²²) Oratio XXVII theol. I. MP. gr. t. XXXVI, col. 13B; русск. перев. твор. ч. III, изд. 3-е, стр. 4.

¹²³) Цитир. греческ. изд. твор. Симеона НБ. *μ.* I, *λ.* 23, *σ.* 127; *λ.* 37, *σ.* 177. На послѣдней стр. выраженіе *τὸ μυστήριον τοῦ χριστιανισμοῦ* употреблено цѣлыхъ семь разъ, и однажды еще выраженіе *τὸ μ. τῷ Χριστοῦ*. Русск. перев. вып. I, стр. 212. 312 — 314; ср. вып. I, стр. 172. 462 и пр.

V.

Наша работа казалась бы незаконченной, если бы мы не сдѣлали тѣхъ выводовъ, которые естественнымъ образомъ вытекаютъ изъ вышеобоснованной нами идеи. Если христіанство есть тайна, не совершенно сокрытая отъ человѣка, но при извѣстныхъ условіяхъ отчасти доступная ему, то вмѣстѣ съ этимъ возникаетъ вопросъ объ этихъ самыхъ условіяхъ, законахъ и нормахъ познанія христіанской вѣры и жизни, т. е. вопросъ *христіанской гносеологии*. Св. Писаніе Новаго Завѣта и творенія св. Отцовъ для рѣшенія его даютъ весьма богатый и сложный матеріаль, который съ успѣхомъ можетъ составить предметъ для совершенно самостоятельнаго изслѣдованія. Не считая себя въ правѣ совершенно уклониться отъ рѣшенія гносеологической проблемы въ христіанствѣ, мы попытаемся сейчасъ въ самыхъ общихъ чертахъ нарисовать типъ новозавѣтной и святоотеческой гносеологии.

По словамъ ап. Павла, Богъ хочетъ всѣмъ человѣкомъ не просто спастися, но *и въ разумъ истины прійти* (*εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*) (1 Тим. 2, 4). Слѣдовательно, спасеніе наше неразрывно связано съ познаніемъ истины. Это же послѣднее—познаніе единого истиннаго Бога и едиnorodнаго Сына Божія есть не что иное, какъ *жизнь вѣчная* (Іоан. 17, 3), воспринятая умомъ и сердцемъ человѣка. Но „никтоже знаетъ Сына, токмо Отець; ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ, и емуже аще волишь Сынъ *открыти*“ (Мѣ. 11, 27). Значить, для богопознанія необходимо откровеніе. Но Сынъ открываетъ Себя не непосредственно, а чрезъ Духа истины (*τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας*), Который всему научаетъ и наставляетъ насъ на всякую истину (Іоан. 14, 26; 16, 13). „Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія“. Ибо какъ человѣческая природа, недоступная для низшей ея природы, познается только сроднымъ ей духомъ человѣческимъ, такъ и высочайшая Божественная природа познаваема только для одного Духа Божія (1 Кор. 2, 10—11), поэтому высшая сфера вѣдѣнія духовнаго, божественнаго открывается исключительно Духомъ Святымъ. „*Душевенъ же человекъ* (*ψυχικός δὲ ἄνθρωπος*) не пріемлетъ яже Духа Божія, юродство (безуміе—*μωρία*) бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовнѣ востязуется

(судится). *Духовный же* (ὁ δὲ πνευματικός) востязуеѣт убо вся“... (1 Кор. 2, 14—15).

Такимъ образомъ, духовное вѣдѣніе вещей Божественныхъ доступно только духовному человѣку, а не душевному. Что же означаетъ душевный и духовный человѣкъ? Первый—это тотъ, кто не *родился* еще *свыше* отъ воды и Духа (Іоан. 3, 3. 5—6), кто не обратился и не *уподобился дитяти* (Мѣ. 18, 3), не умомъ, но сердцемъ (1 Кор. 14, 20). Таковой не можетъ ни войти въ царствіе Божіе, ни видѣть его, ни познать тайнъ царствія. Видя послѣднія, онъ какъ бы не видитъ, и слыша о нихъ, какъ бы не слышитъ и не разумѣетъ (Мѣ. 13, 13—15). Но что же необходимо для того, чтобы быть духовнымъ человѣкомъ и разумѣть духовное? Прежде всего необходима *вѣра*, ибо „вѣрую разумѣваемъ“... (*πίστει νοοῦμεν*), то есть познаемъ бытіе вещей невидимыхъ и существующихъ для насъ пока только въ надеждѣ (Евр. 11, 1. 3). Затѣмъ—*соблюденіе заповѣдей*, потому что исполняющій Христово ученіе не только познаетъ истину и сдѣлается свободнымъ (Іоан. 8, 31—32), но и сподобится явленія и обитанія въ немъ самой Истины—Христа (Іоан. 14, 6. 21. 23). Это настолько вѣрно, что Богопознаніе безъ соблюденія заповѣдей, по словамъ ап. Іоанна Богослова, есть ложь (1 Іоан. 2, 3—4). Въ особенности же для познанія тайнъ вѣры требуется *чистота совѣсти* (1 Тим. 3, 9), ибо только чистые сердцемъ Бога узрять (Мѣ. 5, 8). Наконецъ, для духовнаго разумѣнія необходима *любовь*, ибо „всякъ любящій отъ Бога рожденъ есть и знаетъ Бога; (а) не любящій не позна Бога, яко Богъ любви есть“ (1 Іоан. 4, 7—8). По словамъ ап. Павла, „любовьъ назидаетъ“, руководствуя насъ къ пріобрѣтенію не мнимаго, а истиннаго знанія, потому что всѣ мы имѣемъ обычно то знаніе, которое надмеваетъ, и думаемъ, что знаемъ что-нибудь, ничего не зная такъ, какъ должно знать (1 Кор. 8, 1—2). Любовь же роднитъ насъ съ ипостасною Любовію и вмѣстѣ—вѣчною Истиною; и потому „кто любитъ Бога, сей познавъ бысть отъ Него“ (1 Кор. 8, 3), и самъ знаетъ Его, такъ какъ подобное познается подобнымъ. Такова вкратцѣ новозавѣтная гносеологія. Она нѣсколько прояснится для насъ, когда мы сдѣлаемъ далѣе наброски для святоотеческой гносеологіи.

Въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита говорится, что Богъ—

„Троица-Единица, непостижимо для насъ, но вѣдомо для Себя, хочетъ разумнаго спасенія нашего“ (...*θέλημα μὲν ἔστιν ἡ λογικὴ σωτηρία κατ' ἡμᾶς*)¹²⁴). Исаакъ Сиринь говоритъ о необычайной сладости Богопознанія¹²⁵), а Максимъ Исповѣдникъ утверждаетъ, что „начало и конецъ спасенія каждаго есть премудрость“, та премудрость, которая въ началѣ проявляется какъ страхъ, а въ концѣ какъ любовь¹²⁶). Ищите прежде царствія Божія, по его же словамъ, означать: ищите „прежде всего познанія истины... единаго Божественнаго вѣдѣнія и... добродѣтели“¹²⁷). Всѣ эти изреченія Отцовъ говорятъ о необходимости Богопознанія и вообще духовнаго вѣдѣнія. Но въ чемъ состоитъ это послѣднее по учению Отцовъ?

На этотъ вопросъ и почти на всѣ послѣдующіе отвѣтить намъ величайшій христіанскій психологъ и гносеологъ—Исаакъ Сиринь. Онъ говоритъ, что „духовное вѣдѣніе есть (не что иное, какъ) ощущеніе сокровеннаго“, или „ощущеніе тайнъ“ (*αἰσθησις τῶν μυστηρίων*)¹²⁸), или иначе— „ощущеніе безсмертной жизни“, а она есть „ощущеніе Бога“¹²⁹). Послѣднее же возможно только чрезъ откровеніе или чрезъ благодать Духа Святаго. Исаакъ Сиринь говоритъ о таинственномъ обученіи тайнамъ Духа и откровеніямъ вѣдѣнія¹³⁰). Максимъ Исповѣдникъ заявляетъ, что Господь есть „просвѣтитель ума и показатель таинствъ (*δεικνὸς τὰ μυστήρια*), доступныхъ однимъ чистымъ“¹³¹). О необходимости для Богопознанія Божественнаго откровенія и объ истинномъ Боговѣдѣніи, какъ даръ Божию, даръ Духа Святаго, говорятъ Климентъ Александрійскій, Кириллъ Иерусалимскій, Василій

¹²⁴) De eccles. hier. c. I, § 3. MP. gr. t. III, col. 373D; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит... т. I, стр. 13.

¹²⁵) Цитир. изд. Никифора Θεотока λ. 38, σ. 241; русск. перев. слово 38, стр. 160.

¹²⁶) Capitum quinquies cent. centuria III, c. 60. MP. gr. t. XC col. 1288C; русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 278.

¹²⁷) Ibid. centuria II, c. 16, col. 1228A; русск. перев. стр. 264.

¹²⁸) Цитир. изд. Никифора Θεотока λ. 18, σσ. 93—94; русск. перев. слово 84, стр. 400—401.

¹²⁹) Ibid. λ. 38, σ. 241; русск. перев. слово 38, стр. 160.

¹³⁰) Ibid. λ. 86, ἐπιστ. 4, σσ. 566—567; русск. перев. слово 55, стр. 263.

¹³¹) Capitum theol. et oecon. centuria II, c. 70. MP. gr. t. XC, col. 1156C; русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 243.

Великій, Григорій Богословъ, Григорій Нисскій Іоаннь Златоустъ, Максимъ Исповѣдникъ и вообще всѣ Отцы и учителя Церкви ¹³²⁾.

Если доселѣ святоотеческая гносеологія только слѣдовала новозавѣтной гносеологіи и разъясняла ее, то естественно ожидать, что и въ дальнѣйшихъ пунктахъ, указывая условия и средства для Богопознанія, она пойдетъ по тому же пути. Исаакъ Сиринъ говоритъ, что царство небесное не приобретається изученіемъ, оно можетъ быть вкушаемо только по благодати (*ἐκ τῆς χάριτος*) ¹³³⁾. Равно и знаніе тайнъ царствія—духовное вѣдѣніе не приобретається внѣшнимъ, душевнымъ вѣдѣніемъ. „Онаго духовнаго вѣдѣнія, по словамъ Исаака, никто не можетъ пріять, если не обратится, и не будетъ какъ дитя“, то есть если „не поставитъ себя въ младенческій образъ мыслей“ ¹³⁴⁾; ту же мысль св. Отець выражаетъ, говоря: „будь невѣждою въ мудрости своей“ ¹³⁵⁾...

Тайны царствія дѣлаются доступными для вступившаго въ него прежде всего чрезъ вѣру, которая, по словамъ Климента Александрійскаго, „есть нѣкое внутреннее, скрытое въ душѣ благо“ ¹³⁶⁾. Она, какъ выражается тотъ же учитель, даритъ человѣка „новымъ глазомъ, новымъ слухомъ и новымъ сердцемъ“ ¹³⁷⁾. „Для тайнъ Духа, читаемъ у Исаака Сирина, которыхъ не ощущаютъ нитѣлесныя чувства, ни разумная сила ума, Богъ далъ намъ вѣру“ ¹³⁸⁾, которая есть дверь таинствъ (*ἡ πίστις ἡ θύρα ἐστὶ τῶν μυστηρίων*) ¹³⁹⁾. Гово-

¹³²⁾ Clementis Alex.: Stromat. l. V, c. 13. MP. gr. t. IX, col. 125A; Gregorii Theol.: oratio XXXI theol. V. MP. gr. t. XXXVI, col. 172A; Maximi Confess.: capitulum de charit. centuria IV, c. 77. MP. gr. t. XC, col. 1068A etc. Въ русск. перев. Климента Алекс. Строматы, стр. 592; Кирилла Иерусал. 16 огл. сл. твор. над. 2-е, стр. 220; Василия Вел. твор. ч. III, стр. 74—75; Григорія Богосл. твор. ч. III, стр. 109; ч. I, стр. 31; Григорія Нисск. твор; ч. IV, стр. 363; Іоанна Златоуста твор. т. I, стр. 512. 514—515 и пр.

¹³³⁾ Цитир. над. Никиф. Θεοτοκα λ. 19, σ. 101; русск. перев. слово 49, стр. 217.

¹³⁴⁾ Ibid. σσ. 100—101; русск. перев. стр. 216—217.

¹³⁵⁾ Ibid. λ. 5, σ. 42; русск. перев. слово 57, стр. 305.

¹³⁶⁾ Stromat. l. VII, c. X. MP. gr. t. IX, col. 477C; русск. перев. стр. 840.

¹³⁷⁾ Ibid. l. II, c. 4. MP. gr. t. VIII, col. 945B; русск. перев. стр. 189.

¹³⁸⁾ Цитир. над. Никифора Θεοτοκα λ. 86, ἐπιστ. 4, σ. 568; русск. перев. слово 55, стр. 264.

¹³⁹⁾ Ibid. λ. 72, σ. 415; русск. перев. слово 82, стр. 396.

ря, что „вѣра утонченнѣе вѣдѣнія“ ¹⁴⁰⁾, Исаакъ подробно изображаетъ богатство первой и скудость послѣдняго, то есть несравненное превосходство вѣры—этой драгоценной жемчужины надъ душевнымъ вѣдѣніемъ, равноцѣннымъ мѣдному оволу ¹⁴¹⁾.

Но для пріобрѣтенія духовнаго вѣдѣнія необходима не просто вѣра, но вѣра дѣятельная, выражающаяся въ соблюденіи заповѣдей и въ любви, что и раскрывается у многихъ Отцовъ Церкви. Климентъ Александрійскій пишетъ: „Богъ есть любовь, и Онъ открывается всѣмъ, кто Его любитъ. Богъ и вѣренъ, и Онъ свидѣтельствуеть о Себѣ вѣрнымъ чрезъ заповѣди“ ¹⁴²⁾. О соблюденіи заповѣдей, какъ нравственномъ условіи Богопознанія, говорятъ Григорій Богословъ, Исаакъ Сиринь, Максимъ Исповѣдникъ и др. ¹⁴³⁾. Въ частности соблюденіе заповѣдей, по ученію Отцовъ, включаетъ въ себя очищеніе отъ страстей и стяжаніе добродѣтелей, особенно же любви. Обо всемъ этомъ довольно подробно говорится, на примѣръ, у Максима Исповѣдника.

„Вѣдѣніе недѣятельное, пишетъ преп. Максимъ, ничѣмъ не разнится отъ мечтаній фантазіи“; равно и „дѣятельность неосмысленная есть то же, что идоль“ ¹⁴⁴⁾. Не соблюдая заповѣдей, человѣкъ остается безъ Божественнаго свѣта ¹⁴⁵⁾. „Сохранивъ (же) Божественную заповѣдь, (онъ) вкушаетъ отъ древа жизни, то есть премудрости, въ умѣ созидающейся“. Послѣдній, „будучи воздѣлываемъ добродѣтелями, пораждаеть (духовное) вѣдѣніе“¹⁴⁶⁾. Слѣдовательно, путемъ къ духовному вѣдѣнію является „трудъ дѣятельной добродѣтели“ ¹⁴⁷⁾.

¹⁴⁰⁾ Ibid. 2. 65, c. 386; русск. перев. слово 28, стр. 130.

¹⁴¹⁾ Ibid. 2. 62, c. 374—376; русск. перев. слово 25, стр. 120—122.

¹⁴²⁾ Stromat. I. V, c. 1. MP. gr. t. IX, col. 28B; русск. перев. стр. 525.

¹⁴³⁾ Gregorii Theol. oratio XXVII theol. I. MP. gr. t. XXXVI, col. 13CD; oratio XXXII De moderatione in disput. col. 212C; Maximi Confess.: capitulum de charit. centuria IV, c. 70. MP. gr. t. XC, col. 1065A; ibid. c. 97. col. 1072C etc. Въ русск. перев. Григорія Богосл. твор. ч. II, стр. 142; ч. III, стр. 5. 134; Исаака Сир. сл. 55, стр. 256. 263; сл. 74, стр. 370 и пр.

¹⁴⁴⁾ Capitulum quinquies cent. centuria IV, c. 88. MP. gr. t. XC, col. 1341D—1344A; русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 286.

¹⁴⁵⁾ Ibid. centuria III, c. 45, col. 1280B; русск. перев. стр. 277.

¹⁴⁶⁾ Ibid. centuria II, c. 37, col. 1233D; русск. перев. стр. 265.

¹⁴⁷⁾ Capitulum theol. et oecon. centuria I, c. 18. MP. gr. t. XC, col. 1089C; русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 231.

Поэтому у Максима постоянно встрѣчаемъ сопоставленіе добродѣтели и вѣдѣнія (*ἀρετῆ καὶ γνώσις*) ¹⁴⁸).

Отдѣльныя ступени восхожденія человѣка къ созерцанію таинъ рисуются у Максима въ такомъ видѣ: „Вѣрующій боится Бога; боящійся Бога смиряется; смиряющійся кроткимъ дѣлается... кроткій соблюдаетъ заповѣди; соблюдающій заповѣди очищается; очистившійся озаряется; озарившійся сподобляется совозлечь съ Женихомъ—Словомъ въ сокровищницѣ таинъ“ ¹⁴⁹). Такимъ образомъ, заповѣди доставляютъ человѣку духовное вѣдѣніе главнымъ образомъ посредствомъ очищенія отъ страстей и по мѣрѣ этого очищенія. Последнее вселяетъ въ наши сердца ипостасную Премудрость—Слово Божіе, въ Коемъ всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія сокровенны суть ¹⁵⁰). Однако Христосъ вселяется въ насъ не иначе, какъ чрезъ любовь, которая, будучи, по словамъ Максима, „полнымъ безъ всякаго недостатка подобіемъ образа Божественной красоты“ ¹⁵¹), является для человѣка дверью къ созерцанію Св. Троицы. ¹⁵²) Любовь, восторгая умъ превыше всего тварнаго и какъ бы на крыльяхъ вознося его къ Богу, пораждаетъ „просвѣщеніе познанія“, или „свѣтъ святаго дѣятельнаго вѣдѣнія“ ¹⁵³), и чрезъ это сподобляетъ его дара богословскаго—*τῆς θεολογικῆς χάριτος* (то есть благодатнаго, духовно-опытнаго богословствованія) ¹⁵⁴). Вообще святоотеческая гносеологія чрезвы-

¹⁴⁸) *Mystagogia. Prooemium.* MP. gr. t. XCI, col. 660D; с. IX, col. 689A; с. XXIV col. 704B; русск. перев. въ Писан. св. Отцовъ и учит. Цер... т. I, стр. 295. 310. 324. 338. 344 etc. Вѣрныхъ блюстителей заповѣдей Божіихъ св. Отецъ называетъ истинными таинниками (*μύσται*) судьбъ Божіихъ, а презрителей заповѣдей—непосвященными въ таинства (*ἀμύνητοι*) судьбъ Божіихъ. *Capit. de charit. centuria IV*, с. 97. MP. gr. t. XC, col. 1072C; русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 228.

¹⁴⁹) *Capitum theol. et. oecon. centuria I*, с. 16. MP. gr. t. XC, col. 1089A; русск. перев. въ Доброт. т. III, стр. 230—231.

¹⁵⁰) *Capitum de charit. centuria I*, с. 86. MP. gr. t. XC, col. 980C; centuria IV, с. 70, col. 1065A; русск. перев. въ Доброт. т. III, стр. 223—224. 175.

¹⁵¹) *Capitum quinquies cent. centuria I*, с. 68. MP. gr. t. XC, col. 1208A; русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 259.

¹⁵²) *Ibid. centuria I*, с. 38, col. 1193A; русск. перев. стр. 253.

¹⁵³) *De charit. centuria I, capita: 4. 9. 10; centuria IV*, с. 56. MP. gr. t. XC, coll. 961C, 964A, 1060D—1061A; русск. перев. въ Доброт. т. III, стр. 164—165. 221.

¹⁵⁴) *Ibid. centuria II*, с. 26, col. 992C; русск. перев. стр. 181—182.

чайно настойчиво развиваетъ ученіе о нравственныхъ условіяхъ Богопознанія, вслѣдствіе чего слово „благочестіе“ на языкѣ св. Отцовъ сдѣлалось синонимомъ Православнаго вѣроученія и истиннаго Боговѣдѣнія. О вѣдѣніи благочестія (и богочестія), объ ученіи или словѣ благочестія, о догматахъ благочестія говорятъ намъ Аѳанасій Великій, Кириллъ Іерусалимскій, Василій Великій, Григорій Богословъ и мн. др. ¹⁵⁵⁾.

Если раньше мы болѣе широко пользовались твореніями Симеона Новаго Богослова, то и теперь рѣшимся вкратцѣ изложить его глубокомысленную и своеобразную гносеологию. По ученію преп. Симеона, христіанинъ потому и называется вѣрнымъ, что ему ввѣрены дары благодати, „ввѣрены отъ Бога таинства, которыхъ даже Ангелы не вѣдали прежде насъ“ ¹⁵⁶⁾. Между тѣмъ мы, говоритъ Симеонъ о современныхъ ему христіанахъ, не знаемъ въ точности ни таинства воплощеннаго домостроительства, ни другихъ христіанскихъ таинъ ¹⁵⁷⁾. Почему же не знаемъ?—Потому, отвѣчаетъ св. Отецъ, что „тайны вѣры нашей незримы и недовѣдомы для не кающихся“ ¹⁵⁸⁾. Ихъ не видятъ и не могутъ видѣть невѣры или маловѣры или, лучше сказать, полувѣры (*οἱ ἀπιστοὶ ἢ δὲσπιστοὶ, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἡμίπιστοὶ*) ¹⁵⁹⁾. Въ одномъ изъ гимновъ Симеонъ приводитъ длинный каталогъ лицъ, которымъ непонятна таинственная жизнь во Христѣ, особенно же обоженіе человѣка. Разумѣя послѣднее, онъ воскли-

¹⁵⁵⁾ Athanasii Alex.: oratio contra gentes § 1. MP. gr. t. XXV, col. 4A; Basilii Magni: liber de Spiritu sanc. c. 1. MP. gr. t. XXXII, col. 69C; c. XXVII, col. 193AB; Gregorii Theol.: oratio XXVIII theol. II. MP. gr. t. XXXVI, col. 28B etc. Въ русск. перев. Аѳанасія Вел. твор. ч. I Сергіева Лавра 1902, стр. 125; Кирилла Іерус. 16 оглас. сл. стр. 222; Василія Вел. твор. ч. III, стр. 108. 198. 284; ч. IV, стр. 263; Григорія Богосл. твор. ч. I, стр. 33; ч. II, стр. 136; ч. III, стр. 13 и пр.

¹⁵⁶⁾ Цитир. греч. изд. твор. Симеона НВ. μ. I, λ. 40, σ. 186; русск. перев. Слова вып. I, стр. 330. Невѣрные же, по словамъ пр. Симеона, это—не наученные тайнамъ Божіимъ. Слова вып. II, стр. 81.

¹⁵⁷⁾ Ibid. μ. I, λ. 79, σ. 433; русск. перев. вып. II, стр. 321—322. Ср. Двѣнадцать словъ Оптииск. изд. сл. 9, стр. 130. Въ особенности же считающіе себя мудрыми, по словамъ Симеона, не знаютъ, „какъ должно, ни одной изъ таинъ Христовыхъ“. Слово 60, вып. II, стр. 87.

¹⁵⁸⁾ Ibid. μ. I, λ. 60, σ. 314; русск. пер. вып. II, стр. 86.

¹⁵⁹⁾ Аѳонск. рукоп. Пантелеим. мон. № 764, λ. 14; русск. перев. вып. I, сл. 42, стр. 347.

цаетъ: „О таинство невѣдомое для всѣхъ одержимыхъ страстями! Невѣдомое любителямъ наслажденій, невѣдомое славолюбивымъ, невѣдомое горделивымъ, невѣдомое гнѣвливымъ“ и пр. и пр. ¹⁶⁰). И это потому, что всякая страсть препятствуетъ намъ „прійти въ созерцаніе таинъ Божіихъ“ ¹⁶¹). Для уразумѣнія послѣднихъ, для стяжанія Боговѣдѣнія необходимо быть познаннымъ отъ Бога ¹⁶²), необходимо привлеченіе отъ Отца. ¹⁶³), откровеніе Сына ¹⁶⁴), или что то же благодать Духа Святаго ¹⁶⁵), которая есть ключъ духовнаго разумѣнія ¹⁶⁶). „Умъ нашъ, пишетъ св. Отець, всеконечно имѣетъ нужду въ иномъ нѣкоемъ, кто бы... открылъ (ему) тайны Божіи“ ¹⁶⁷). Этотъ иной есть Духъ—показатель (проявитель) божественныхъ таинъ“ (*Πνεῦμα θεολογικὸν θεῖον μυστηρίων*) ¹⁶⁸). Онъ таинственно, таинственнымъ гласомъ научаетъ человѣка „всякому разумѣнію и познанію и всякому слову премудрости и вѣдѣнія таинственнѣйшаго“ ¹⁶⁹).

Вообще у Симеона Новаго Богослова весьма часто различается двоякое наученіе: во-первыхъ, виѣшнее наученіе слухомъ и словомъ и, во-вторыхъ, духовное наученіе дѣянїемъ и опытомъ ¹⁷⁰). Богъ научаетъ человѣка чрезъ Духа Святаго не словомъ, но именно опытомъ или, какъ выражается нашъ Отець, „дѣломъ благодати истины“ ¹⁷¹). Въ

¹⁶⁰) Цитир. греч. изд. *μ. Π. λ.* (гимнъ) 34, *σ.* 50; латинск. перев. у МР. *gr. t. CXX, col. 579—580CDA. Div. am. c. XXXI.*

¹⁶¹) Цитир. греч. изд. *μ. I, λ.* 57, *σ.* 301; русск. перев. вып. II, стр. 60.

¹⁶²) *Ibid. λ.* 52, *σ.* 262; русск. перев. вып. I, стр. 474; Двѣнадцать словъ Оптинск. изд. сл. 12, стр. 172.

¹⁶³) *Ibid. λ.* 52, *σ.* 266; русск. перев. Слова вып. I, стр. 483.

¹⁶⁴) *Ibid. λ.* 80, *σ.* 438; русск. перев. вып. II, стр. 330.

¹⁶⁵) *Ibid. λ.* 69, *σ.* 374; русск. пер. вып. II, стр. 200.

¹⁶⁶) *Ibid. λ.* 83, *σ.* 468; русск. перев. вып. II, стр. 391; Двѣнадцать словъ Оптинск. изд. сл. 9, стр. 129; ср. Слова вып. II, сл. 61, стр. 98; вып. I, с. 1. 45, стр. 406.

¹⁶⁷) *Ibid. λ.* 60, *σ.* 315; русск. пер. вып. II, стр. 89.

¹⁶⁸) *Ibid. λ.* 62, *σ.* 324; русск. пер. вып. II, стр. 104.

¹⁶⁹) *Ibid. λ.* 60, *σ.* 312; русск. пер. вып. II, стр. 83; см. еще вып. II, сл. 86, стр. 439; *ibid.* гл. 184, стр. 570; Двѣнадц. словъ Оптинск. изд. сл. 9, стр. 137; сл. 10, стр. 145; сл. 11, стр. 169.

¹⁷⁰) Цитир. греч. изд. *μ. I, λ.* 11, *σ.* 71; русск. перев. вып. I, стр. 98; Двѣнадцать словъ Оптинск. изд. сл. 4, стр. 68. 70.

¹⁷¹) *Ibid. λ.* 57, *σ.* 294; русск. перев. вып. II, стр. 46; Двѣнадц. словъ Оптинск. изд. сл. 10, стр. 144.

другомъ мѣстѣ Симеонъ говорить о Богонаученныхъ мужахъ, что они „не научаются божественному словомъ только, но свѣтомъ слова и словомъ свѣта таинственнаго“ (...*μὲ (τα) φῶς λόγου, καὶ μὲ (τα) λόγον φωτὸς μυστικῶς*)¹⁷²). Это послѣднее наученіе, разумѣется, несравненно иного достоинства, чѣмъ первое¹⁷³). Внѣдряя въ человѣка явное и осязательное чувство благодати Св. Духа¹⁷⁴), оно даетъ намъ сознательно и ощутимо сознавать и чувствовать чувствомъ души нашей непостижимыя истины вѣры¹⁷⁵). Итакъ, „познаніе сокровенныхъ тайнъ Божіихъ, по ученію преп. Симеона, достается не внѣшнюю мудростію“¹⁷⁶). „Никто да не прельщаетъ васъ, обращается св. Отецъ къ своимъ слушателямъ, суетными и обманчивыми словами, говоря, что можно познать божественныя тайны вѣры нашей безъ наученія и просвѣщенія Св. Духа“¹⁷⁷). Тайны Духа открываются только тѣмъ, „кои сдѣлались причастны святыни Духа“¹⁷⁸).

Излагая нравственныя условія Богопознанія, преп. Симеонъ, подобно другимъ Отцамъ, говорить о вѣрѣ, какъ художницѣ и мастерицѣ, и о заповѣдяхъ, какъ орудіяхъ, посредствомъ которыхъ мы получаемъ вѣдѣніе тайнъ царствія небснаго¹⁷⁹). Соблюденіе же заповѣдей сводится къ стяжанію добродѣтелей, которыя также доставляютъ человѣку откровеніе таинствъ¹⁸⁰). Но какія въ частности добродѣтели указаны у Симеона для пріобрѣтенія духовнаго вѣдѣнія?— Прежде всего покаяніе, какъ дверь, приводящая человѣка изъ тьмы въ свѣтъ¹⁸¹), затѣмъ чистота сердечная, кротость

¹⁷²) Ibid. λ. 79, σ. 431; русск. перев. вып. II, стр. 317.

¹⁷³) Ibid. λ. 80, σσ. 437—438; русск. перев. вып. II, стр. 329.

¹⁷⁴) Ibid. λ. 63, σ. 327; русск. перев. вып. II, стр. 109.

¹⁷⁵) Ibid. λ. 57, σσ. 298. 300; русск. перев. вып. II, стр. 56. 59.

¹⁷⁶) Ibid. λ. 80, σ. 438; русск. пер. вып. II, стр. 330.

¹⁷⁷) Ibid. σ. 444; русск. перев. стр. 343.

¹⁷⁸) Ibid. σ. 441; русск. перев. стр. 335.

¹⁷⁹) Ibid. λ. 45, σ. 227; русск. перев. вып. I, стр. 408. „Если... прежде исполненія заповѣдей Христовыхъ, говорить однажды пр. Симеонъ, дерзновенно покусишься ты бесѣдовать о Богѣ, то мы отвратимся отъ тебя, какъ отъ вышедшаго изъ ума и бѣсноватаго“. Цитир. греч. изд. μ. I. λ. 60. σ. 315; русск. перев. вып. II, стр. 89.

¹⁸⁰) „Отъ заповѣдей, говорится у Симеона, рождаются добродѣтели, а отъ добродѣтелей явными дѣлаются таинства, сокрытыя въ буквѣ (писанія)“. Ibid. λ. 49, σ. 246; русск. перев. вып. I, стр. 444.

¹⁸¹) Ibid. λ. 79, σ. 432; русск. пер. вып. II, стр. 319.

и смиреніе ¹⁸²). О послѣднемъ св. Отець говоритъ: „Всякій мнящійся быти мудрымъ... никогда не сподобится проникнуть въ тайны Божіи, если прежде не смирится и не сдѣлается (въ чувствахъ сердца своего) буйимъ“ ¹⁸³). Смиреніе названо у Симеона первою изъ трехъ главнѣйшихъ добродѣтелей: оно подаетъ любовь, которая и рождаетъ уже совершенное разсужденіе ¹⁸⁴). Такимъ образомъ, по мѣрѣ смиренія и любви человекъ получаетъ просвѣщеніе и посвящается въ глубину сокровенныхъ божественныхъ таинъ ¹⁸⁵). Всѣ эти гносеологическія условія къ достиженію духовнаго вѣдѣнія можно объединить подъ однимъ названіемъ: дѣятельной вѣры. Посредствомъ такой именно вѣры преп. Симеонъ и приглашаетъ каждого провѣрить его гносеологію и осязательно убѣдиться въ истинѣ его таинственнаго ученія. Вотъ замѣчательное двустипіе изъ одного гимна Симеона:

*Ὁὐ λέγω τοῦτο: πίστευε, ἀλλὰ πίστειος ἔργον
Καὶ πίστειος τελείωσιν ἀναμφίβολον ἔχει* ¹⁸⁶).
(Не говорю (тебѣ): вѣрь, но дѣло вѣры
И несомнѣнное совершеніе вѣры имѣй).

VI.

Итакъ, христіанство по преимуществу есть религія таинъ. Но такъ и должно быть. Если абсолютное Бытіе по природѣ своей сверхлогично и познается особеннымъ сверхразсудочнымъ образомъ ¹⁸⁷), если отношеніе человека къ Божеству, Которымъ всецѣло обусловлено ограниченное бытіе человека,

¹⁸²) Ibid. л. 80, ст. 438. 444; русск. перев. вып. II, стр. 329. 343.

¹⁸³) Capita moral. с. 104. МР. gr. t. CXX, col. 660С; русск. перев. вып. II, стр. 544.

¹⁸⁴) Цитир. греч. изд. твор. Симеона НБ. μ. I, λ. 72, σ. 387; русск. перев. Двѣнадц. словъ Оптинск. изд. сл. 7, стр. 112.

¹⁸⁵) Ibid. μ. II, λ. (гимнъ) 22, σ. 33; латинск. перев. у МР. gr. t. CXX. Divin. amog. с. XX, col. 551A.

¹⁸⁶) Цитир. греч. изд. μ. II, λ. (гимнъ) 47, σ. 73; латинск. перев. ibid. Divin. amog. с. XXXVII, col. 593B.

¹⁸⁷) См. И. Лапшинъ: Законы мышленія и формы познанія. Спб. 1906, стр. 26.

навсегда останется для него тайной¹⁸⁸⁾, если вообще религія неизбѣжно заключаетъ въ себѣ ирраціональный, мистическій элементъ, то христіанство, какъ абсолютно истинная религія, естественно должна быть наиболѣе ирраціональна и таинственна. Но отсюда же можно сдѣлать и обратное заключеніе. По крайней мѣрѣ, у св. Аванасія Великаго читаемъ: „вѣра въ очевидное не можетъ назваться вѣрою; но та вѣра истинная, которую признается невозможное возможнымъ... Тайна сія велика есть“ и пр.¹⁸⁹⁾.

Осязательнымъ, конкретнымъ выраженіемъ мистическаго элемента въ христіанствѣ служатъ *церковныя таинства*, какъ литургическія священнодѣйствія. Въ какомъ же видѣ нужно представлять себѣ ихъ отношеніе къ термину *μυστήριον*, являющемуся какъ бы синонимомъ христіанской вѣры и христіанской жизни? Церковныя таинства, поскольку они суть *богоучрежденныя* священнодѣйствія, имѣютъ самую непосредственную связь съ истинами христіанской вѣры и главнымъ образомъ съ велію благочестія тайной—ученіемъ о домо-строительствѣ нашего спасенія. Съ послѣднимъ они связаны своимъ происхожденіемъ и цѣлю. Поскольку же таинства совершаются *въ Церкви и для спасенія людей*, они такою же связью соединены и съ христіанскою жизнью, служа къ ея зарожденію, питанію и созиданію; и при томъ также связаны съ наиболѣе таинственною ея стороною, выраженіемъ которой является идея благодатно-таинственнаго единенія со Христомъ и обоженія. Но что еще болѣе дѣлаетъ ихъ таинственными, такъ это то, что неуловимый и непостижимый элементъ христіанства дается въ нихъ въ видимой, доступной и осязаемой формѣ, поскольку церковныя таинства представляютъ собою извѣстнаго рода священнодѣйствія, сообщающія въ видимомъ, вещественномъ образѣ невидимую и таинственную благодать Божію. По словамъ св. Григорія Паламы, въ таинствахъ „видимое есть не простое, но нѣчто духовное и неизреченное“¹⁹⁰⁾. Поэтому церковныя таинства

¹⁸⁸⁾ Срав. Алексѣй Ив. Введенскій: Религіозное сознаніе язычества т. I Москва 1902, стр. 83.

¹⁸⁹⁾ Противъ Аполлинарія кн. II, § 11. Твор. ч. III Сергіева Лавра 1903, стр. 351—352. Ср. Тертуліановское: *credo, quia absurdum est*.

¹⁹⁰⁾ *Ὀμιλία XXII Ἀφύπται* 1862. *ομιλ.* 56 (счетъ здѣсь является, кажется продолженіемъ изданныхъ у Миня бесѣдъ), σ. 205.

должны быть названы *τὰ μυστήρια κατ' ἐξοχήν*. Если христианство, какъ живой нераздѣльный синтезъ христианской вѣры и жизни, мы позволимъ себѣ назвать *μυστήριον* какъ бы въ квадратѣ, то въ церковно-литургическомъ употребленіи тотъ же терминъ является возведеннымъ уже въ кубъ.

Такимъ образомъ, если міръ въ цѣломъ, какъ твореніе и нѣкоторое отображеніе Божества, заключаетъ въ себѣ, скажемъ, минимумъ *μυστήριον*'а, а естественную религію тайна проникаетъ и окружаетъ уже со всѣхъ сторонъ, то въ христианствѣ еще болѣе и болѣе возрастаетъ мистическій—таинственный элементъ вплоть до таинства евхаристіи, которое, по нашему мнѣнію, заключаетъ въ себѣ максимумъ *μυστήριον*'а. Слѣдовательно, чѣмъ ближе и тѣснѣе абсолютное Бытіе входитъ въ сферу условнаго, тварнаго бытія, тѣмъ болѣе мы видимъ въ немъ тайнъ, и тѣмъ болѣе и болѣе сгущается и усиливается ирраціональный элементъ въ понятіи *μυστήριον*. Но на ряду съ этимъ процессомъ можно отмѣтить совершенно обратный процессъ: чѣмъ дальше отходить отъ Бога падшее человѣчество, тѣмъ больше и больше убываетъ таинственности въ жизни и наукѣ, въ философіи и религіи. Въ общественномъ сознаніи нашъ терминъ постепенно какъ бы все болѣе и болѣе разбавляется и разжижается и, вмѣсто присущей ему полноты и глубины содержанія, въ умахъ всѣхъ невѣрующихъ рационалистовъ и материалистовъ превращается въ безжизненное голое слово, въ пустой звукъ безъ соответствующаго ему реальнаго содержанія. Идя по извѣстному уклону, человѣкъ неудержимо стремится вытѣснить таинственный элементъ во всѣхъ сферахъ жизни и мысли, и поскольку онъ въ своемъ сознаніи старается мнимо эмансипировать себя отъ абсолютнаго Самосознанія, постольку всѣ загадки и тайны міра постепенно исчезаютъ для него, открывая ему какъ бы свободный путь для побѣдоноснаго шествія. И человѣкъ вѣритъ своей побѣдѣ и думаетъ, что мало-по-малу онъ развѣнчиваетъ всѣ тайны бытія, сорвавъ съ нихъ геніемъ ума своего извѣчные покровы ¹⁹¹⁾.

Человѣкъ пытается обычно сначала устранить только часть мистическаго элемента изъ религіи, науки и жизни,

¹⁹¹⁾ Последнимъ опытомъ такого развѣнчиванія тайнъ природы являются въ настоящее время Геккелевы „Міровыя загадки“.

старается какъ-либо смягчить, прояснить, подкрасить его, измѣнить недовѣдомую ему тайну, чтобы условными и ограниченными нормами ума своего воспринять безусловную и абсолютную Истину, а потомъ мало-по-малу старается и совершенно изгнать тайну изъ сферы своего сознанія. Но „тайна, скажемъ словами Златоуста, не допускаетъ прикрасъ... какова есть, такую точно и возвѣщается; она не будетъ уже тайною божественною и неповрежденною, если ты прибавишь къ ней что-нибудь отъ себя. Тайною она называется и потому, что мы *созерцаемъ въ ней не то, что видимъ, но одно видимъ, а другому вѣримъ*. Таково свойство нашихъ (христіанскихъ) таинствъ. Иначе смотрю на нихъ я, иначе невѣрный. Слышу я, что Христось распятъ, и удивляюсь его человѣколюбію; слышитъ невѣрный и считаетъ это безсиліемъ. Слышу я, что Христось сдѣлался рабомъ, и удивляюсь Его промышленію; слышитъ невѣрный, и считаетъ это безчестіемъ... Слыша о воскресеніи, онъ называетъ это баснею; а я, удостовѣряясь въ томъ самыми событіями, поклоняюсь домостроительству Божію. Слыша о крещеніи, онъ представляетъ одну воду; а я вижу не только видимое, но и невидимое очищеніе души, совершаемое Духомъ... такъ какъ я взираю на видимое не простымъ зрѣніемъ, но *очами духовными*“... Слѣдовательно, тайна сама по себѣ всегда остается тайной, только люди различно воспринимаютъ ее. Обыкновенное, чувственное, логически-разсудочное воспріятіе ея неизбѣжно влечетъ за собою отрицаніе тайны, какъ невозможности, неразумія и даже безумія. У вѣрующаго же открывается какое-то иное, духовное, сверхлогическое воспріятіе, благодаря которому тайна является для вѣрующаго не ниже нормъ бытія и мысли, какъ для невѣрующаго, а выше ихъ. Здѣсь не тайна сама по себѣ раскрывается, а само сознаніе человѣка возвышается и расширяется.

Но прочтемъ и далѣе прерванное нами и небезынтересное для насъ разсужденіе вселенскаго учителя о христіанской тайнѣ. „Дѣти, говоритъ далѣе Златоустъ, видя книгу, не понимаютъ значенія написаннаго... то же бываетъ и со всякимъ человѣкомъ безграмотнымъ, между тѣмъ знающій грамоту найдетъ въ написанномъ смыслъ, цѣлья жизнеописанія и повѣствованія; также, получивши письмо, безграмот-

нынѣ увидить голько бумагу и чернила, а грамотный услышитъ голосъ отсутствующаго, будетъ бесѣдовать съ нимъ, и самъ посредствомъ письма отвѣтитъ ему что—угодно... То же бываетъ и съ тайнствами: невѣрные, слыша о нихъ, какъ будто не слышатъ; а вѣрующіе, будучи научены Духомъ, разумѣютъ силу сокровеннаго.. Словомъ тайна оны (ап. Павелъ) выражаетъ, что *проповѣдь (евангельская) есть нѣчто необычайное*; такъ обыкновенно Писаніе называетъ то, что бываетъ сверхъ чаянія и *превышаетъ человѣческое разумѣніе*... Хотя она (христіанская тайна) проповѣдуется вездѣ, но, несмотря на то, она—тайна... Тайна то, что хотя и проповѣдуется вездѣ, но не постигается не имѣющими здраваго разумія, и *открывается не съ помощію мудрости, но Духомъ Святымъ, сколько мы можемъ вмѣстить*. Потому не погрѣшитъ тотъ, кто... назоветъ ее недовѣдомою тайною,—вѣдь и намъ вѣрующимъ не дано полное и совершенное вѣдѣніе, какъ говоритъ Павелъ: „отчасти разумѣваемъ и отчасти пророчествуемъ. Видимъ убо нынѣ, якоже зеркаломъ въ гаданіи, тогда же лицемъ къ лицу (1 Кор. 13, 9. 12)“¹⁹²⁾.

Въ этихъ строкахъ Златоустъ, какъ истолкователь новозавѣтнаго тайноводителя Павла, прекрасно изобразилъ сущность христіанства, какъ тайны, и психологію двоякаго отношенія къ ней: вѣрующаго и невѣрующаго. И поистинѣ евангельская проповѣдь о Христѣ распятомъ, сколько бы ни распространялась она, никогда не перестанетъ быть тайною. Пусть какъ ни силится человѣкъ, а никогда не развѣнчать ему христіанской тайны; геній ума человѣческаго никогда не въ оилахъ будетъ разоблачить таинственныхъ покрововъ христіанской вѣры. Какъ вѣчная богооткровенная истина о Богѣ и жизнь въ Богѣ, тайна христіанства навсегда останется для человѣка *terra incognita*, или лучше—до конца пребудетъ предъ сознаніемъ человѣка, какъ камень преткновенія и камень соблазна, тотъ камень, о которомъ сказано: „всякъ падый на камени томъ, сокрушится; а на немже падеть, стрыетъ его“ (Лук. 20, 18).

Излагая новозавѣтную и святоотеческую гносеологію, мы указали тѣ нравственныя условія, которыя готовятъ

¹⁹²⁾ In epist. I ad Cor. homil. VII. MP. gr. t. LXI, coll. 55—56; русск. перев. твор. т. X, стр. 59—61.

человѣка къ откровенію христіанской тайны. Но въ данномъ мѣстѣ намъ хотѣлось бы поставить еще одинъ вопросъ и кратко отвѣтить на него. Если *по самому существу* воспріятіе и познаніе абсолютной Истины невмѣстимо для условныхъ, логическихъ нормъ человѣческаго разсудка, то какимъ же образомъ для послѣдняго возможно все-таки уловить хотя слабое отраженіе этой Истины. Что это за *модусъ*, благодаря которому невозможное становится возможнымъ?

„Отдѣльное отъ другихъ познавательныхъ силъ логическое мышленіе“, по словамъ нашего славянофила Кирѣевского, „составляетъ естественный характеръ ума, отпадшаго отъ своей цѣльности.. Потому-то вѣра и превышаетъ естественный разумъ, что онъ опустился ниже своего первоестественнаго единства“¹⁹³). Высказанная здѣсь мысль весьма цѣнна для насъ, какъ всецѣло основанная на святоотеческихъ твореніяхъ, по которымъ паденіе ума человѣческаго въ томъ именно и состояло, что онъ изъ состоянія единства и гармоніи своихъ силъ перешелъ къ состоянію дисгармоніи, раздробленности и разсѣянности¹⁹⁴). Мы бы сравнили наличное состояніе умственныхъ силъ человѣка съ разсѣянными, слабыми лучами свѣта, которые не могутъ хорошо освѣтить предметъ и сообщить чувственному зрѣнію яснаго отраженія его. Но эти же самые лучи, будучи при помощи стекла собраны въ фокусъ, даютъ настолько яркій и сильный свѣтъ, что могутъ даже зажечь любое горючее вещество. То же бываетъ и въ человѣческомъ сознаніи: когда силы ума человѣческаго сольются въ гармоническій синтезъ, и создастся максимальная живость и ясность сознанія, тогда ограниченный умъ человѣка способенъ бываетъ подняться до созерцанія абсолютной Истины, до нѣкотораго прозрѣнія христіанской тайны. Это и есть тотъ „внутренній корень разумѣнія“, по словамъ Кирѣевского, когда „всѣ отдѣльныя силы сливаются въ одно живое и цѣльное зрѣніе ума“¹⁹⁵), тогда

¹⁹³) Отрывки. Полн. собр. соч. П. В. Кирѣевского т. II Москва 1861. стр. 337—338.

¹⁹⁴) См., напр., Симеона НБ. цитир. греческ. изд. его твор. *μ.* I, *λ.* 4, *σσ* 41—42; русск. перев. Слова вып. I, стр. 45—46; ср. вып. I, стр. 139. 219; ср. Макарія Египетск. бесѣда 24. Твор. изд. 4-е, стр. 182.

¹⁹⁵) Цитир. изд. соч. Кирѣевского. О новыхъ начатахъ философіи т. II, стр. 310.

получается цѣльность разума, которая необходима для цѣльной истины ¹⁹⁶⁾. Эта цѣльность и дана въ вѣрѣ, въ которой „весь объемъ ума, по выраженію того же автора, сливается въ одно живое единство, и такимъ образомъ, возстановляется существенная личность человѣка въ ея первоизданной недѣлимости“ ¹⁹⁷⁾. Вотъ почему вѣра есть нѣчто самое цѣнное въ человѣкѣ, или какъ говоритъ Кирѣевскій: „человѣкъ— это его вѣра“ ¹⁹⁸⁾.

Находясь въ состояніи „цѣльнаго зрѣнія ума,“ человѣкъ приподымается нѣсколько надъ логическими, разсудочными нормами, нѣкоторымъ образомъ какъ бы выходитъ изъ себя и таинственно сочетается съ Истиною. Этотъ процессъ и есть не что иное, какъ вѣра. Но такое состояніе ума является уже не обычнымъ, а благодатно-возрожденнымъ или возрождаемымъ, и дается оно только въ христіанствѣ, если разумѣть вѣру въ истинномъ смѣслѣ, какъ прозрѣніе въ Богооткровенныя истины и воспріятіе благодатной жизни. Въ другихъ естественныхъ религіяхъ и отчасти въ философамахъ умъ человѣческой, думается, не столько возвышается до абсолютной Истины, сколько самъ принижаетъ ее до себя ¹⁹⁹⁾. Въ христіанствѣ же, напротивъ, познавательныя силы человѣка, силою благодати Божіей сливаясь въ нераздѣльный синтезъ, достигаютъ наибольшей высоты, интенсивности и ясности прозрѣнія. Послѣ этихъ разсужденій мы приведемъ здѣсь одну выдержку изъ твореній Симеона Новаго Богослова, гдѣ онъ говоритъ, что истина, утерянная человѣкомъ чрезъ грѣхопаденіе и заключающаяся въ словѣ Божіемъ, постигается не иначе, какъ при помощи такого именно благодатнаго синтеза. „Благодать во Христѣ Иисусѣ: по словамъ св. Отца, своею недомыслимою силою раздробленныя и многосплетенныя воззрѣнія упростила, исправила и объединила нѣкоторымъ какъ бы физическимъ и непоколебимымъ единствомъ, показавъ тѣмъ, что всѣ другіе къ тому способы и приемы недѣйственны, непрактичны и без-

¹⁹⁶⁾ Ibid. стр. 311.

¹⁹⁷⁾ Отрывки, т. II, стр. 336.

¹⁹⁸⁾ Ibid. стр. 338. Въ концѣ своихъ „Отрывковъ“ Кирѣевскій называетъ вѣру „взоромъ сердца къ Богу“, стр. 343.

¹⁹⁹⁾ Ср. Алексѣй Ив. Введенскій цитир. соч. стр. 101—102.

недезны“²⁰⁰). Таковъ модусъ—способъ постиженія христіанской тайны, который такъ же, какъ видимъ, является таинственнымъ.

Въ концѣ-концовъ мы позволимъ себѣ сравнить христіанство съ таинственнымъ, заколдованнымъ замкомъ, къ которому нѣтъ иной дороги, кромѣ узкой, узкой едва замѣтной тропинки, или лучше—съ лучезарнымъ храмомъ-чертогомъ, въ который можно войти только въ брачной одеждѣ. Виѣшній портикъ этого храма-чертога ведетъ въ переднюю его часть—святилище, которое есть христіанская жизнь; на входномъ фронтонѣ этого святилища золотыми буквами начертано: *Μυστήριον*. Внутреннія врата ведутъ изъ святилища въ самую потаенную часть храма—святое святыхъ, и здѣсь надъ входомъ красуется та же лучезарная надпись: *Μυστήριον*.

Если таково христіанство, если оно въ цѣломъ, и совнѣ и внутри есть не что иное, какъ таинство-тайна, то „для постиженія Существа неизслѣдимаго, скажемъ словами Климента Александрійскаго, (намъ) ничего не остается... кромѣ собственной Его благодати и откровенія Его чрезъ посредство пребывающаго въ Его нѣдрахъ Логоса“²⁰¹); потому что „душа человѣка никогда не можетъ, по выраженію Максима Исповѣдника, простираться къ познанію Бога (и тайнъ Его), если Самъ Богъ, по благонисхожденію къ ней, не коснется ея и не возведетъ ее къ Себѣ“²⁰²). И св. Церковь, приготовляя, напримѣръ, вѣрующихъ къ величайшему изъ своихъ таинствъ—евхаристіи, въ литургіи оглашенныхъ неоднократно молится, чтобы Господь подаль имъ въ настоящемъ вѣцѣ познаніе Своей истины²⁰³), и въ особенности о томъ, чтобы Онъ, возсіявъ въ сердцахъ нашихъ Своего „Богоразумія нетлѣнный свѣтъ“, отверзъ наши мысленныя очи къ уразумѣнію евангельской проповѣди²⁰⁴). Равно и начиная

²⁰⁰) Цитир. греч. изд. твор. Симеона НБ: *μ. I, λ. 37, σ 174*; русск. перев. Слова вып. I, стр. 307; сравн. вып. I, стр. 45. 47. 139.

²⁰¹) *Stromatum l. V, c 12. MP. gr. t IX, col. 124A*; русск. перев. стр. 590—591.

²⁰²) *Capitum theol. et. oecon. centuria I, c. 31. MP. gr. t. XC, col. 1093D*, русск. перев. въ Добротолюб. т. III, стр. 233.

²⁰³) „Молитва 3-го антифона“ въ литургіяхъ Василія Вел. и І. Златоуста.

²⁰⁴) „Молитва прежде Евангелія“ въ тѣхъ же литургіяхъ. Сравн. Исаака Сир. сл. 85, стр. 408, гдѣ св. Отецъ пишетъ: „къ словесамъ таинствъ,

литургію вѣрныхъ, то есть самую таинственную ея часть, Церковь въ одной изъ первыхъ молитвъ спѣшить уже испросить своимъ чадамъ „преспѣянія житія и вѣры и разума духовнаго“ ²⁰⁵). А каково должно быть наше отношеніе къ христіанскимъ тайнамъ, въ лицѣ Исаака Сирина никто иной, какъ та же Церковь такъ поучаетъ насъ: „когда дана тебѣ власть уразумѣвать—уразумѣвай, а не касайся съ безстыдствомъ тайнъ, но поклоняйся, славословь и благодари въ молчаніи“... ²⁰⁶).

Въ заключеніе своей статьи намъ бы хотѣлось сказать: человекъ (да проститъ намъ читатель этотъ дидактическій тонъ), кто бы ты ни былъ: ученый или неученый, знатный или незнатный, славный или безвѣстный, если ты желаешь быть христіаниномъ и носить на челѣ своемъ лучезарный отблескъ таинственной истины Христовой, не посягай на христіанскую тайну, не мечтай когда-либо разоблачить абсолютную Истину отъ ея вѣчныхъ покрововъ. Какъ бѣдный странникъ земли, въ благоговѣніи преклонись предъ великою тайною христіанства, воспринявъ ее умомъ, сердцемъ и волею, какъ безцѣнный даръ Бога. Въ лучезарный чертогъ, гдѣ обитаетъ эта тайна, тебѣ не войти безъ брачной одежды. Помни, что Домовладыкѣ чертога угодно было скрыть Свои тайны отъ премудрыхъ и разумныхъ и открыть ихъ младенцамъ (Мѣ. 11, 25—26).

Иером. Пантелеимонъ.

заклученнымъ въ Божественномъ Писаніи, не приступай безъ молитвы и испрошенія помощи у Бога“.

²⁰⁵) „Молитва вѣрныхъ вторая“ въ литургіи І. Златоуста. Также и въ первой изъ благодарственныхъ молитвъ послѣ причастія вѣрующій долженъ молиться о томъ между прочимъ, чтобы причащеніе св. тайнъ было для него „во исполненіе премудрости, въ соблюденіе заповѣдей..., въ приложеніе божественныхъ... благодати“ и пр.

²⁰⁶) Цитир. изд. Никифора Феотока т. 23, с. 141; русск. перев. слово 65, стр. 284.

СОДЕРЖАНИЕ 1-й части.

	<i>Стр.</i>
Отъ редактора	I
О загробной жизни и вѣчныхъ мученіяхъ. <i>Архіеп. Харьковскаго Антонія.</i>	1
Митрополитъ Сочавскій Досифей. <i>Архіеп. Новгородскаго Арсенія.</i>	11
О духовной жизни. <i>Ректора Акад. Епископа Θεοδοσία.</i>	25
Краеугольный камень Церкви. <i>Инспектора Акад. Архим. Иларіона.</i>	47
Къ вопросу о научномъ изданіи славянскаго перевода Библии. <i>Проф. Г. А. Воскресенскаго.</i>	68
Изъ англійской церковной жизни XVI вѣка. <i>Проф. В. А. Соколова.</i>	100
Загадочная славянская версія IX правила Халкидонскаго собора. <i>Проф. Н. А. Зиозерскаго.</i>	126
Значеніе слова <i>φελόνης</i> во 2 Тим. 4, 13. <i>Проф. С. И. Соболевскаго.</i>	144
Философія и свобода. <i>Проф. С. С. Глаголева.</i>	152
Къ вопросу о происхожденіи синагоги и нѣкоторыхъ чертъ ея устройства. <i>Проф. свящ. Е. А. Воронцова.</i>	201
Авраамъ и Сарра въ странѣ фараоновъ. <i>Проф. Д. И. Введенскаго.</i>	219
Преосвященный Іоаннь, епископъ Смоленскій. <i>Проф. свящ. Д. В. Рождественскаго.</i>	233
Вѣра въ близость „парусіи“ или второго пришествія Господа въ первохристіанствѣ и у св. Апостола Павла. <i>Проф. свящ. В. Н. Стразова.</i>	329
Сотеріологія Ансельма Кэнтерберійскаго. <i>Проф. А. П. Орлова.</i>	381
Хиландарскій отрывокъ „Слова къ брату столнику“ съ именемъ Иларіона, митрополита Кіевскаго. <i>Проф. Н. Т. Туницкаго.</i>	475
Ходатай Новаго Завѣта (Евр. I, 1—5). <i>Проф. Н. Н. Глубоковскаго.</i>	483
Христіанская вѣра и жизнь, какъ таинство. <i>И. д. доцента іером. Пантелеимона.</i>	528