

ВЪ ПАМЯТЬ СТОЛѢТІЯ

(1814—1914)

Императорской Московской Духовной Академіи.

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ,

принадлежащихъ бывшимъ и настоящимъ членамъ
академической корпораціи.

ВЪ ДВУХЪ ЧАСТЯХЪ.

Часть вторая.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Гр. 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 вторая.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
1915.

Печатать разрѣшается. Августа 2 дня, 1915 г.
Ректоръ Императорской Московской Духовной Академіи
Епископъ Теодоръ.

Изъ исторіи слова.

Какъ и все въ мірѣ, слово имѣетъ свою исторію. Мнѣ, какъ служителю слова и отчасти какъ бывшему учителю слова, хотѣлось бы остановить благосклонное вниманіе читателя на исторіи слова, которое такъ близко сердцу каждаго человѣка, какъ бы онъ ни былъ образованъ или невѣжественъ.

Исторія слова длинна. Поэтому я останавлиюсь только на нѣсколькихъ моментахъ,—и при томъ очень бѣгло,—этой замѣчательно интересной исторіи,—моментахъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга и большими хронологическими разстояніями и глубокимъ различіемъ со стороны ихъ содержанія.

I.

Говорятъ; слово такъ же старо, какъ старъ самый міръ. Я бы сказалъ иначе: Оно древнѣе міра. Слово было уже и тогда, когда еще не было этого міра. Впервые раздалось, прогремѣло Оно, когда не существовало этого міра. Мертвое молчаніе тьмы надъ бездной нѣкогда прервалось навсегда первымъ мощнымъ словомъ Логоса: „да будетъ!“. Св. Василій Великій пишетъ: „первое Воже слово создало природу свѣта, разогнало тьму, разсѣяло уныніе, обвеселило міръ, всему дало вдругъ привлекательный и пріятный видъ. Явилось небо, покрытое дотолѣ тьмою; открылась красота его въ такой мѣрѣ, въ какой еще и нынѣ свидѣтельствуютъ о ней взоры. Озарился воздухъ, повсюду, до самыхъ своихъ предѣловъ, распространяя быструю передачу лучей... Господь сказалъ: Да будетъ свѣтъ, и повелѣніе стало дѣломъ;

произошло естество, пріятнѣе котораго къ наслажденію невозможно ничего и представить человѣческимъ разумомъ“¹⁾.

Вотъ еще новое слово раздалось все еще надъ хаотической необъятной массой: „да будетъ твердь!“. И стало такъ. „Что это значить „да будетъ твердь“, пишетъ св. Іоаннъ Златоустъ „Это то же, отвѣчаетъ онъ, какъ если бы кто сказалъ на языкѣ человѣческомъ: да будетъ нѣкая стѣна и ограда, которая бы, находясь посреди, дѣлала собою раздѣленіе. И дабы ты понялъ великую покорность стихій и превосходную силу Создателя, говорить: „и бысть тако“. Только сказалъ — и уже послѣдовало исполненіе“²⁾.

„И сказалъ Богъ: да произраститъ земля зелень, траву сѣющую сѣмя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плодъ, и произвела земля зелень, траву сѣющую сѣмя по роду ея и дерево приносящее плодъ“³⁾. По слову Творца земля покрылась пышной, дивной растительностью, зазеленѣли дотолѣ пустынные пространства, зацвѣтели всякими разнообразными цвѣтами. „Подумай, возлюбленный, говоритъ Златоустъ, какъ земля все произвела только по слову Господа. Еще не было ни человѣка-дѣятеля, ни плуга, ни рабочихъ воловъ, ни другого попеченія о ней, но лишь услышала земля повелѣніе — и тотчасъ исполнила свою обязанность. Кто не изумится и не удивится при мысли о томъ, какъ слово Господне, сошедши въ самыя уцелія земли, украсило лице ея, какъ бы чудною какою мантиею, разнообразными цвѣтами. И вотъ, прежде безобразная и неустроенная, она вдругъ получила такую красоту, что почти можетъ состязаться съ небомъ. И *теперь* приносить намъ плоды не рачительность земледѣльцевъ, не трудъ и вообще не изнурительная работа по воздѣлыванію земли, но прежде всего этого слово Божіе, сказанное ей въ началѣ“⁴⁾.

По новому слову Творца, на небѣ зажглись, заблестали свѣтила небесныя, возникъ тотъ необъятный, грандіозный таинственный міръ, предъ которымъ и сейчасъ еще стоитъ человѣчество въ полномъ недоумѣніи, страхѣ и трепетѣ.

¹⁾ I, 31—32.

²⁾ 4, 24—25.

³⁾ Быт. I, 11—12.

⁴⁾ 4, 36—37.

Затѣмъ, по слову Творца, земля увидѣла живую жизнь: воздухъ, глубины морскія, ущелія и пропасти, просторъ полей,—все наполнилось многочисленными живыми существами. Какое могущество слова? Но этого еще мало. „Это слово Божіе и доселѣ сохраняетъ живую жизнь на землѣ; протекло столько времени, и ни одна порода не уменьшилась. Благословеніе Божіе и это слово: раститесь и множитесь, даровало всѣмъ способность продолжать свое бытіе непрерывно“¹⁾, говоритъ Златоустъ.

Вотъ появился, наконецъ, и человѣкъ—вершина и вѣнецъ всего творенія. „И увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ хорошо весьма“²⁾. И дѣйствительно, куда вы ни посмотрите въ этомъ необъятномъ мірѣ, начиная отъ маленькой травки, небольшого цвѣточка, листка, до величайшихъ растеній тропиковъ, отъ ничтожной пылинки до грандіозныхъ явленій природы,—всюду на васъ какъ бы смотритъ, улыбается вамъ, манитъ васъ къ себѣ этотъ Логосъ, разлитый во всей природѣ, всюду вы увидите яркія блески Божества. На землѣ вы не найдете ничего, на чемъ бы, явно бросаясь въ глаза, не лежало печати разумности. Разумность—суть, душа всего въ мірѣ. Только эта разумность и связуетъ разрозненный міръ въ одно неразрывно-цѣлое, въ одинъ континуумъ, какъ бы въ нѣчто одушевленное, какъ бы въ оболочку высочайшей души, въ дѣло самого Логоса. Міръ—есть какъ бы запись дѣяній Логоса. Міръ—это своеобразная книга, гдѣ вмѣсто словъ мы встрѣчаемъ картины. Міръ—это иллюстрированная мысль.

Когда я смотрю на этотъ необозримый міръ, чудовищный по своимъ необъятно громаднымъ и все еще почти совсѣмъ неизвѣданнымъ нами силамъ, когда я смотрю на эти безчисленные міры, что со всѣхъ сторонъ окружаютъ насъ, когда я вижу тысячи тысячъ гениальныхъ людей, падавшихъ въ полномъ безсиліи постигнуть тайны этого міра, когда я представляю, что этихъ міровъ съ ихъ безконечными силами, тайнами и загадками не было сначала,—не нахожу словъ на языкъ человѣческому, какъ преклониться предъ тѣмъ невещественнымъ Словомъ, которое вызвало изъ небытія эти

1) 4, 54.

2) Быт. 1, 1 и др.

необозримые міры и которое и понынѣ держитъ ихъ въ своей всемогущей власти. Да и кто изъ смертныхъ можетъ что-либо сказать о размѣрахъ силы и могущества этого слова? Кто можетъ сказать, какимъ образомъ невестественное слово облеклось плотью, какъ на небѣ оно загорѣлось безчисленными свѣтилами небесными, какъ на землѣ расцвѣтилось разнообразною растительностью, какъ въ воздухѣ, моряхъ и рѣкахъ зажило безчисленными живыми жизнями, какъ оно, наконецъ, стало человѣкомъ?...

Таково слово Божіе.

II.

На землѣ произошла величайшая изъ когда-либо виданныхъ человѣчествомъ катастрофа. Человѣчество изгнано изъ рая и пошло къ своей завѣтной цѣли, къ цѣли бытія, двумя противоположными путями. Любопытно остановиться въ данномъ случаѣ на язычествѣ и прослѣдить титаническую работу людей на этомъ пути.

Человѣкъ есть цѣлый міръ въ сокращеніи, микрокосмъ. Человѣкъ—микроуниверсъ, даже больше того—микроеосъ. Онъ—„образъ Бога“ на землѣ, человѣкъ, „какъ Богъ“ на землѣ. Но историки не очень приглядными чертами рисуютъ предъ нами образъ жизни этого „микроеоса“ на землѣ, въ его первобытной стадіи развитія. „Представьте себѣ человѣка, говорятъ они, въ ту отдаленную эпоху, которая извѣстна подъ названіемъ каменнаго вѣка. Человѣкъ живетъ въ естественной пещерѣ или въ шалапѣ изъ вѣтвей, съ трудомъ добываетъ себѣ огонь, при помощи тренія кусковъ дерева одинъ о другой, одѣвается въ шкуры убитыхъ животныхъ. Объ употребленіи металловъ еще не имѣетъ понятія, и все его оружіе, всѣ предметы домашняго хозяйства сдѣланы изъ костей, камня, дерева и глины“¹⁾. Онъ совсѣмъ почти еще не понимаетъ окружающей его природы, бѣжитъ въ страхъ и трепетъ отъ грозы, бури, непогоды. Его религіозный, семейный, общественный, моральный горизонтъ такъ убогъ и жалокъ, что не можетъ сравняться даже съ кругозоромъ современнаго ребенка.

¹⁾ Рербергъ. Краткій курсъ исторіи искусствъ, Москва 1908, Стр. 10.

Пусть историки еще болѣе мрачными и неприглядными чертами изображаютъ предъ нами жизнь первобытнаго человѣка. Несмотря и на это, онъ все же былъ „образомъ Бога“ на землѣ, творцомъ жизни своей. Я сказалъ творцомъ. И не напрасно. Слово — твореніе. Мы — творцы. Человѣкъ также однимъ словомъ творилъ свою жизнь, со всей сложной ея обстановкой, только съ однимъ тѣмъ отличіемъ отъ вѣчнаго Логоса, что творилъ свой міръ уже изъ готоваго, окружавшаго его со всѣхъ сторонъ матеріала. Всякому новому открытію человѣка предшествовала идея, мысль, слово. Каждое поступательное шествіе его въ области завоеванія міра представляетъ собою не что иное, какъ только воплощеніе въ дѣйствительной жизни извѣстныхъ своихъ идей. Это, такъ сказать, реализація, воплощеніе духа человѣческаго въ дѣлахъ. „Дикарь сплелъ себѣ шалашъ изъ вѣтвей для защиты отъ непогоды и дикихъ звѣрей, входъ шалаша украсилъ листьями и деревянными брусками, которые онъ покрылъ рѣзбой и раскрасилъ. Такъ же онъ украсилъ и лодку, на которой ловить рыбу, и весло, и оружіе, и предметы домашняго обихода. Эти листья, эти рѣзба и краска не имѣютъ никакой связи съ прямымъ назначеніемъ шалаша защищать человѣка отъ внѣшнихъ вліяній. Украшенія эти не дѣлаютъ лодку прочнѣе, весло легче, орудіе смертоноснѣе“¹⁾. Вдумайтесь хорошенько хотя бы въ эту совершенно простую и незатѣливую картину, и вы уже и здѣсь поразились творчествомъ человѣка. Именно творчествомъ изъ ничего, путемъ своей мысли.

Слова—крылья мысли, на которыхъ она опускается въ глубь моря, въ нѣдра земли, возносится до звѣздъ, обтекаетъ все необозримое міровое пространство. Вся жизнь человѣка со всѣми успѣхами въ различныхъ областяхъ знанія, культура матеріальная и духовная, есть не что иное, какъ только видимая записъ его думъ, желаній, стремленій, записъ результатовъ работы его безсмертнаго, богоподобнаго духа.

Это—книга его дѣяній.

Во время путешествія по Египту я былъ у подножія пирамиды Хеопса. Это—грандіознѣйшее сооруженіе. Это—какъ

¹⁾ Рербергъ. Стр. 1.

бы какая каменная гора, сложенная руками человеческими. Пирамида имѣетъ 68 съ половиною сажень въ вышину и 109 съ половиною сажень въ длину и ширину по основанію. Сто тысячъ человѣкъ, въ теченіе цѣлыхъ двадцати годовъ, работало надъ этимъ сооруженіемъ. Когда, стоя у подножія этой каменной массы, начинаешь всматриваться въ нее, то эта мертвая, холодная куча камней начинаетъ оживать предъ тобой, и за этой грудой камней начинаешь живо видѣть живыхъ людей, съ ихъ думами и чувствами,—тѣхъ людей, мысль и воля которыхъ смогла заставить сотни тысячъ труженниковъ соорудить эту искусственную гору, которой прежде человечество никогда не знало.

Длинна запись, велика книга внѣшнихъ дѣяній человечества, сложенъ историческій процессъ развитія человечества и наростанія культуры; вырваны изъ этой книги тысячи страницъ, многія страницы никакой ученый не въ состояніи теперь даже и прочитать. Но и то, что сохранилось до нашего времени, свидѣтельствуетъ о такомъ могуществѣ слова, мысли, идеи, что невольно цѣпенѣетъ умъ, когда представишь эту гигантскую титаническую работу слова въ теченіе многихъ вѣковъ, хотя бы только отчасти.

Какъ живуча мысль человеческая. Обратите вниманіе, напр., хотя бы на исторію искусства. „Греческое искусство покорило не только своихъ современниковъ, власть его распространилась и на послѣдующія поколѣнія, пережила паденіе народа и дожила до нашихъ дней. Вотъ уже больше 20 вѣковъ искусство Европы не можетъ освободиться отъ вліянія великихъ Эллиновъ. Сколько разъ художники отказывались отъ изображенія и изученія окружающей ихъ жизни и становились слѣпыми подражателями безсмертныхъ памятниковъ эллинскаго генія. Пройдите по улицамъ любого еврейскаго города и посмотрите на его дома: на девяти домахъ изъ десяти вы найдете слѣды подражанія греческому искусству,—даже у насъ въ Москвѣ“¹⁾.

Еще длиннѣе и больше запись чисто духовнаго творчества человѣка. На какую высоту восходило слово человеческое уже и тогда, въ столь отдаленную отъ насъ эпоху, нельзя не удивляться и въ настоящее время.

¹⁾ Рербергъ. Стр. 38—39.

Уже и тогда вся міровая исторія, вся жизнь человѣчества сводилась только къ мысли, къ слову, къ идеѣ. Слово считалось сущностью міра, и все необозримое могущество міра, всѣ красоты міра превращались въ глазахъ древняго мыслителя въ чистое ничто, въ сравненіи съ словомъ.

Вотъ нѣсколько доказательствъ этой мысли.

Лао-Тсе учитъ: „Самое могущественное въ мірѣ то, что не видно, не осязаемо и не слышно“.

Буддійскій мудрецъ учитъ: „Необходимо какъ можно чаще напоминать себѣ, что наша истинная жизнь не та наружная, матеріальная, которая происходитъ здѣсь, на землѣ, на нашихъ глазахъ, а внутренняя жизнь нашего духа, для которой видимая жизнь—только лѣса, необходимые для постройки знанія нашего духовнаго роста. Лѣса сами по себѣ имѣютъ лишь временное назначеніе, по исполненіи котораго они ни къ чему больше не нужны и становятся даже помѣхою“.

Взгляни на небо и на землю и подумай: все это переходяще, также и горы, и рѣки, и различныя формы жизни, и произведенія природы, которыя всѣ переходятъ.

Персидскій мудрецъ говоритъ: „Всѣ вещи міра принадлежатъ мнѣ; твореніе и разрушеніе происходитъ по моей волѣ; міръ только скорлупа, я—его ядро“.

Въ Ведахъ мы читаемъ: „Есть одинъ высшій разумъ, превосходящій всѣ человѣческіе умы. Онъ далекъ и близокъ. Онъ проникаетъ всѣ міры и, вмѣстѣ съ тѣмъ, до безконечности выше ихъ. Человѣкъ видитъ, что всѣ вещи содержатся въ высшемъ духѣ, и что высшій духъ проникаетъ всѣ существа“.

Въ Рамакришнѣ мы читаемъ: „Когда дождевая вода течетъ по жолобамъ, то намъ кажется, что она вытекаетъ изъ нихъ, тогда какъ въ дѣйствительности она падаетъ съ неба. То же и со святыми поученіями, которыя высказываютъ намъ божественные люди. Кажется, что они исходятъ отъ нихъ, въ дѣйствительности же они исходятъ отъ Бога“.

Ставить свои собственныя духовныя силы внѣ зависимости отъ силы Божеской—это, по ученію Лао-Тсе, все равно, что вѣрить, что мѣхъ не есть приборъ, лишь пропускающій черезъ себя воздухъ, а самостоятельный источникъ, самъ

изъ себя его производящей, и что, слѣдовательно, онъ могъ бы дуть и въ безвоздушномъ пространствѣ.

Талмудъ учитъ: *Душа человека—свѣтильникъ Бога.*

А вотъ замѣчательныя слова Сократа: „Несомнѣнно справедливо, что если бы у меня не было костей и мускуловъ и другихъ подобныхъ вещей, то я не могъ бы дѣлать того, что я считаю справедливымъ; но было бы совершенно невѣрно утверждать, что причина того, что я дѣлаю, есть кости и мускулы, а не любовь къ благу: Говорить такъ—значить не умѣть различать причину отъ того, что неразрывно связано съ причиной.“

Припомнимъ нѣсколько отрывковъ изъ древней греческой философіи. Гераклитъ учитъ о Логосѣ, какъ разумно-духовномъ общеначалѣ всей міровой жизни. Анаксагоръ учитъ о вѣтѣрномъ Умѣ—Нусѣ, какъ перводвижителѣ неподвижныхъ оміомерій, безъ котораго онѣ никогда сами собою не пришли бы въ движеніе. Платонъ вполне истиннымъ бытіемъ считаетъ не этотъ красочный, пестрый, вѣчно мѣняющійся и преходящій міръ со всѣми его многообразными явленіями, а однѣ только идеи. Соподчиняя ихъ одна другой, онъ возглавляетъ этотъ міръ идеей высшаго блага, и это и есть для него единственно истинный, реальный, совершенный міръ. „*Κόσμος νοητός*“—вотъ что для него составляетъ реальный міръ. Стоики учатъ о Логосѣ, который проникаетъ чрезъ всѣ вещи, какъ медь черезъ соты. А какъ интересно ихъ ученіе о „*λόγος πνευματικός*“ или во множественномъ числѣ о „*λόγοι πνευματικοί*“? По ихъ взглядамъ, изъ этихъ логосовъ „*πνευματικῶν*“ развиваются всѣ отдѣльные предметы міра подобно тому, какъ изъ сѣмянъ образуются опредѣленные организмы. Стоики проповѣдуютъ рѣшительный панлогизмъ, не оставляя рѣшительно ни одного явленія въ мірѣ безъ этого начала.

Едва ли мнѣ нужно много говорить послѣ всего этого, какое громаднѣйшее значеніе имѣло слово въ общественной жизни людей, въ особенности къ концу языческой эры. Оно положительно тогда царило вездѣ и всюду. Не говорю о замѣчательнѣйшей письменности того времени, ставшей родоначальницей многихъ нашихъ литературныхъ формъ. Не говорю о каменныхъ бібліотекахъ того времени, въ которыхъ люди стремились сохранить свои думы. Если бы

мы съ вами имѣли возможность заглянуть на древніе форумы и агоры, мы увидѣли бы, что и вся общественная жизнь строилась тогда словомъ. Народными массами часто владѣли и повелѣвали не могущественные повелители, завоеватели, а вдохновенные ораторы, искуснѣйшіе творцы слова.

Виргилій въ Энеидѣ, напр., пишетъ:

„Съ благоговѣніемъ народъ смотрѣлъ на серьезнаго, столь сильнаго заслугами оратора, и всѣ безмолствуютъ, стоя съ напряженными ушами: словами онъ царствуетъ надъ умами и смягчаетъ сердца“. ¹⁾

III.

Многовѣковыя попытки человѣчества разрѣшить тайну своей жизни были безуспѣшны. И вотъ черезъ громадную непроходимую пропасть, легшую между человѣкомъ и Богомъ, былъ перекинута незаблѣмый мостъ. Глубокая мрачная, бурная, грѣховная пропасть снова озарилась свѣтомъ Божиимъ. Снова Слово Божіе (*Лѳгос*) пало на землю. Этому „Слову“ на развалинахъ древняго міра нужно было создать, сотворить новый міръ. Какая величайшая работа, неподдающаяся никакимъ вычисленіямъ, предстояла въ данномъ случаѣ этому Слову!

Какими же силами можно было воссоздать заново одряхлѣвшій, погибавшій міръ?

Вотъ эти силы.

Великій искуситель, искушая Господа въ пустынѣ, предлагалъ Ему, повидимому, самыя простыя и вѣрныя средства—возможно скорѣе покорить себѣ сердца людей, собрать около себя все человѣчество. Искуситель предлагалъ Ему привлечь къ себѣ всѣхъ людей насущнымъ хлѣбомъ, матеріальными благами. Расчетъ былъ очень простъ и вѣренъ. Большинство людей жило и живетъ на землѣ изъ-за куска хлѣба. Накорми, одѣнь, обуи, дай человѣку относительный матеріальный достатокъ, и ты покоришь его сердце. Но Спаситель отвергъ это предложеніе, потому что не хлѣ-

¹⁾ Виргилій. Энеида I, 151.

бомъ въ новомъ духовномъ царствѣ „вземлются“ души людей.

Тогда предлагалъ искушитель Дивному Пустыннику привлечь къ себѣ вниманіе всѣхъ людей и снискать ихъ привязанность чудесами. И это было великое и мудрое средство. Многіе видятъ истину, силу и смыслъ жизни лишь только тамъ, гдѣ совершается что-либо необыкновенное, и охотно идутъ за тѣми, въ чьихъ рукахъ находится это таинственное и непонятное. Но Спаситель отвергъ и это средство. Тогда искушитель предлагаетъ новое и послѣднее средство стать владыкой всего человѣчества. Онъ обѣщаетъ дать Ему „всѣ царства міра и славу ихъ“ (Мѡ. IV, 8). Но Спаситель отвергаетъ и это предложеніе искушителя. Новое царство Христово сильно не царствами, не громадными народами, ни большими городами, ни множествомъ людей. Оно сильно совершенно другою силою, еще дотолѣ почти совсѣмъ невѣдомою міру. Оно будетъ сильно силою духа, силою убѣжденія, силою внутренней вѣры. Вотъ почему это царство будетъ существовать въ то самое время, когда будутъ рушиться громадныя имперіи,—будетъ поддерживаться и охраняться людьми, вооруженными не копьями и стрѣлами, облеченными не во всякіе военные доспѣхи, а людьми облеченными въ рубищныя одѣянія, людьми, неимѣющими, гдѣ подклонить свою главу.

Въ новомъ Христовомъ царствѣ нужны люди свободы духа, люди внутренне привязанные даже до узъ и смерти Христу Спасителю. Здѣсь нужны люди, которые, живя среди чисто земныхъ условій, жили бы по законамъ другого царства, царства „не отъ міра сего“, царства небснаго. Эти новые люди будутъ ходить въ лохмотьяхъ, и лохмотья будутъ для нихъ все равно что самыя драгоценныя одежды. Они будутъ умирать на кострахъ, въ циркахъ, среди страшныхъ мученій и истязаній, но будутъ радоваться и говорить, что они, находясь „во источницѣ пламене“, были „яко на водѣ упокоенія“. Эти новые люди будутъ говорить совершенно другое, чѣмъ что говорятъ обыкновенно люди въ подобныхъ условіяхъ. Они будутъ говорить: „мы гонимы, но не оставлены: низлагаемы, но не погибаемъ; мы въ отчаянныхъ обстоятельствахъ, но не отчаиваемся. Мы отовсюду притѣснены, но не стѣснены“. (I Кор. IV, 8—9). И еще эти

новые люди будутъ говорить: „насъ почитаютъ умершими, но вотъ мы живы; насъ наказываютъ, но мы не умираемъ. Насъ огорчаютъ, а мы всегда радуемъ. Мы нищи, а многихъ обогащаемъ. Мы ничего не имѣемъ, а всѣмъ обладаемъ“. (I Кор. VI, 10). „Мы живые непрестанно предаемъ на смерть ради Иисуса“, но „мы не унываемъ“ (I Кор. IV, 11. 16). Не нужны въ новомъ свободномъ царствѣ Христовомъ люди, сила вѣры и привязанности которыхъ лежитъ не внутри ихъ, а внѣ ихъ. Не нужны здѣсь люди, послушаніе которыхъ куплено хлѣбомъ, чудомъ и властію, потому что слуги Христа часто должны будутъ оставаться и безъ хлѣба, и безъ чуда, и безъ власти. Какъ же и чѣмъ они тогда будутъ жить?

Не хочу останавливать вашего вниманіе долѣе на этомъ замѣчательномъ моментѣ въ служеніи міру Христа Спасителя. Этотъ моментъ, рѣзко отграничивающій новое теченіе, новое настроеніе въ одряхлѣвшемъ мірѣ, какъ единственный выходъ на путь правды изъ необозримаго лабиринта человѣческихъ блужданій, прекрасно раскрытъ даже въ нашей изящной литературѣ. Припомните въ данномъ случаѣ хотя бы только „Великаго Инквизитора“ незабвеннаго Ф. М. Достоевскаго. Еще болѣе раскрытъ этотъ моментъ жизненнымъ опытомъ cadaго изъ насъ. Въ сущности вѣдь вся наша жизнь въ каждомъ своемъ моментѣ есть ни болѣе, ни менѣе какъ наше слѣдованіе или за Христомъ, или за искушителемъ, воплощеніе въ жизни совѣтовъ, такъ властно и рѣшительно отвергнутыхъ и осужденныхъ Христомъ Спасителемъ, или воплощеніе жизни Христовой.

Другой примѣръ. Народъ, пораженный великимъ чудомъ Спасителя, насыщеніемъ около пяти тысячъ челоѣкъ только пятью хлѣбами и двумя рыбами, пришелъ въ великій восторгъ. Всѣ говорили о Христѣ: „это истинно тотъ пророкъ, Которому должно придти въ міръ“ (Иоан. VI, 14). Находясь подъ могущественнымъ обаяніемъ такой мысли, народъ рѣшилъ силою захватить Спасителя, ввести Его въ свой священный городъ Іерусалимъ и тамъ провозгласить своимъ царемъ. Какъ просто устроялось царство; какъ легко подчинялись Христу люди; какая широкая перспектива открывалась предъ Галилейскимъ, бѣднымъ и смиреннымъ Учителемъ! Кто изъ обыкновенныхъ смертныхъ устоялъ бы отъ

искушенія въ подобномъ случаѣ? Не говорю уже о тѣхъ людяхъ, которые употребляютъ всё усилія, чтобы захватить власть въ свои руки. Они безмѣрно рады были бы, если бы встрѣтили хотя самую незначительную часть того вниманія и той привязанности, какую народъ питалъ въ данномъ случаѣ къ Галилейскому Учителю. Но Спаситель отвергъ и это горячее искреннее намѣреніе народа, вытекавшее изъ самыхъ чистыхъ побужденій. „Узнавъ, что хотятъ придти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ, (Онъ) удалился на гору одинъ“ (Иоан. VI, 15). Хотя Спасителю и надлежало устроить на землѣ царство и быть царемъ новаго избраннаго народа, но Онъ не хотѣлъ стать царемъ людей такимъ образомъ, какимъ хотѣлъ Его сдѣлать народъ.

Приступили съ совѣтомъ къ Спасителю стать владыкой народа и Его братья по плоти. „Приближался праздникъ Іудейскій — поставленіе кущей, рассказываетъ Евангеліе. Тогда братья Христа сказали Ему: выйди отсюда и пойди въ Іудею, чтобы и ученики Твои видѣли дѣла, которыя Ты дѣлаешь. Ибо никто не дѣлаетъ что-либо тайнѣ, и ищетъ самъ быть извѣстнымъ. Если Ты творишь такія дѣла, то яви Себя міру“ (Иоан. VII, 2—4). Но Спаситель не послушалъ соблазнительнаго совѣта Своихъ братьевъ, которые несомнѣнно желали Ему одного только хорошаго. Въ самомъ дѣлѣ, Спасителю достаточно было только появиться на шумныхъ улицахъ Іерусалима, переполненныхъ паломниками, чтобы быть встрѣченнымъ народомъ съ великимъ восторгомъ. Самыя незначительныя усилія съ Его стороны увеличили бы восторги народные до самой послѣдней степени и повлекли бы народъ всюду вслѣдъ за Нимъ.

На благія, повидимому, желанія братьевъ Спаситель отвѣчалъ: „Вы пойдите на праздникъ сей; а Я еще не пойду на сей праздникъ; потому что Мое время еще не исполнилось. Сіе сказавъ имъ, остался въ Галилеѣ“ (Иоан. VII, 8—9).

Однажды Спаситель изъ Галилеи отправился на праздникъ въ Іерусалимъ. На этотъ разъ Онъ избралъ ближайшій путь въ Іудею, проходившій чрезъ Самарію. Первый день путешествія оканчивался. Паломники прошли уже Галилею и были у предѣловъ Самаріи. Чтобы расположить Самарянъ въ свою пользу и приготовить радушный и ласковый пріемъ, Спаситель послалъ въ ближайшее самарян-

ское селеніе нѣкоторыхъ Своихъ учениковъ. Можетъ быть потому, что въ это время взаимныя отношенія Іудеевъ и Самарянъ были болѣе непріязненны и натянуты, чѣмъ когда-либо, Самаряне отказались принять паломниковъ. Вслѣдствіе этого усталые путники должны были отправляться въ другое селеніе и тамъ искать себѣ пріюта. Тяжело было смотрѣть на поступокъ Самарянъ. Еще тяжелѣе становилось у каждаго на душѣ, когда онъ припоминалъ, Кому собственно они отказали въ ночлегѣ. Во главѣ этого паломническаго каравана шель Христосъ. По всеобщему признанію, это былъ великій Пророкъ, Котораго Господь послалъ народу въ послѣднее время. А въ душахъ троихъ Его ближайшихъ учениковъ еще былъ свѣтъ впечатлѣнія отъ того видѣнія, какого они недавно удостоились на горѣ Преображенія. Думалось, въ эти знаменательные дни каждый долженъ быть готовымъ все принести къ ногамъ Мессіи: и свое имѣніе, и свои силы. Чего же достойны тѣ, которые не хотятъ дать ему даже и ночлега?

Объятый негодованіемъ, вытекающимъ изъ добрыхъ побужденій и намѣреній, движимый чувствомъ лишь глубокой любви и беззавѣтной преданности Спасителю, Іоаннъ подходитъ съ своимъ братомъ къ Господу и говоритъ Ему: „Господи! хочешь ли, мы скажемъ, чтобы огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Ілія сдѣлалъ?“ (Лк. IX, 54).

Такъ хотѣли поступить сейчасъ Іоаннъ и Іаковъ. „Не знаете, какого вы духа“,—кратко отвѣчалъ Спаситель на слова Своихъ любимыхъ учениковъ. Хорошо понимая истинные мотивы, которые побудили пылкихъ учениковъ высказать желаніе низвести съ неба огонь на самарянское селеніе, Онъ ничего не сказалъ имъ болѣе. Но какъ много сказано и въ этомъ немногомъ. Сколько глубочайшей мудрости заключается въ этихъ словахъ. Путь Спасителя не путь насилія и гоненій, а путь свободы, путь внутренняго, добровольнаго, непреодолимаго покоренія человѣческихъ душъ истинѣ. Спаситель не соціальный политическій дѣятель, изъ которыхъ многіе прибѣгали не только къ самому чудовищному насилію надъ людьми, но и весьма часто обагрjali свои руки кровію невинныхъ жертвъ, возводя ихъ на эшафоты, сжигая на кострахъ и истязуя ихъ въ тюрмахъ и острогахъ.

Однажды Іоаннъ говорилъ Спасителю: „Учитель, мы видѣли человѣка, который именемъ Твоимъ изгоняетъ бѣсовъ, а не ходитъ за нами“ (*Мр.* IX, 38). Іоаннъ вмѣстѣ съ другими учениками запретилъ ему изгонять бѣсовъ именемъ Христа, запретилъ призываніе этого дорогого для него имени. Человѣкъ этотъ не былъ Апостоломъ, не былъ даже явнымъ ученикомъ и послѣдователемъ Его Учителя, думалъ пылкій ученикъ Христа. Поэтому или онъ долженъ неотступно и открыто слѣдовать за Спасителемъ вездѣ и всюду, подобно имъ, или въ противномъ случаѣ онъ не долженъ произносить этого дорогого имени и творить чуда.

Казалось, неумолимая логика сплела эти разсужденія; казалось, они были несокрушимы. Но Спаситель на слова Своего возлюбленнаго ученика отвѣчалъ: „не запрещайте ему, ибо кто не противъ васъ, тотъ за васъ“ (*Лк.* IX, 50). И опять Спасителемъ былъ отринутъ путь воздѣйствія на людей, подсказанный обычными земными соображеніями.

Вотъ еще одинъ замѣчательный случай изъ земной жизни Спасителя, рѣзко характеризующій Его взгляды на средства самаго вѣрнаго и успѣшнаго привлеченія къ Себѣ людей. Когда въ Геосиманскомъ саду Спасителя окружила стража, чтобы схватить Его и отдать на судъ первосвященникамъ и книжникамъ, Апостолы обратились къ Спасителю: „Господи! не ударить ли намъ мечемъ?“ А одинъ изъ нихъ, болѣе пылкій и стремительный, ап. Петръ извлекъ свой мечъ и рѣшилъ мечемъ охранять свободу своего Учителя. Онъ началъ уже дѣйствовать; ударивъ раба первосвященникова, отсѣкъ ему ухо. Спаситель не одобрилъ этого поступка Своего ученика, хотя онъ вытекалъ всецѣло лишь изъ добрыхъ намѣреній. Обратившись къ нему, Спаситель сказалъ: „возврати мечъ твой въ его мѣсто; ибо всѣ, взявшіе мечъ, мечемъ погибнутъ. Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Онъ представить Мнѣ болѣе, нежели двѣнадцать легионовъ Ангеловъ?“ (*Мт.* XXVI, 52—53). Сынъ человѣческій не имѣетъ нужды въ подобныхъ средствахъ, чтобы распространить свое царство и свою власть до „края земли“.

И раньше ученики предлагали Господу охранять Его мечемъ. Когда Спаситель говорилъ Своимъ ученикамъ о при-

ближающихся дняхъ Его страданій и позорной смерти на крестѣ, то они сказали Ему: „Господи! вотъ здѣсь два меча“. Но Онъ отвѣчалъ имъ на эти слова: „довольно. И вышедши, пошелъ по обыкновенію на гору Елеонскую“ (Лк. XXII, 38—39). Въ данномъ случаѣ Спаситель не хотѣлъ и объяснить, какъ глубоко заблуждались они, думая прибѣгать къ мечу, защищая истину и свою внутреннюю свободу. Грустное и скорбное „довольно“ было только отвѣтомъ на ихъ слова. Будущее должно было показать имъ во всей силѣ и поразительной ясности, что Духъ Христовъ распространяется не мечемъ и огнемъ.

Обращали ли вы когда вибудь вниманіе на слѣдующія замѣчательныя слова Евангелія: „скажите дочери Сіоновой: „се, Царь твой грядетъ къ тебѣ кроткій, сидя на ослицѣ и молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной“ (Мѣ. XXI, 5). Сколько глубокаго смысла заключается въ этихъ словахъ. Здѣсь предложена краткая, но самая точная, ясная, обстоятельная и справедливая характеристика всей земной жизни и дѣятельности Спасителя, характеристика создаемаго Имъ новаго духовнаго царства и будущихъ судебъ этого царства. Это какъ бы политическая программа, написанная огненными буквами. Вникнемъ въ смыслъ этихъ словъ. Около Спасителя собрались массы народныя. Все склонялось предъ Нимъ. Одушевленіе, охватившее толпу, постепенно увеличивалось подобно пламени, нашедшему обильный горючій матеріалъ. Наконецъ, оно достигло самыхъ послѣднихъ размѣровъ. У множества народа какъ бы была одна душа; въ эти минуты всѣ слились въ одну единую, тѣсно сплоченную семью. Забыты разность въ положеніи, возрастѣ, званіи и состояніи. Люди по дорогѣ постилаютъ одежды, срѣзаютъ вѣтви съ деревьевъ и ими усыпаютъ царственный путь Христа. Какъ раскаты грома катятся по небу, такъ переливались въ толпѣ отъ края до края громогласные радостные клики: „Осанна Сыну Давидову! Благословенъ грядущій во имя Господне! Осанна въ вышнихъ!“ (Мѣ. XXI, 9). Когда Спаситель, окруженный восторженными ликующими толпами народными, вошелъ въ Іерусалимъ, то „весь городъ пришелъ въ движеніе и говорилъ: кто это?“ (Мѣ. XXI, 10). Въ восторгѣ народныхъ массъ принимали участіе даже дѣти. Книжники и первосвященники, видя „дѣтей, восклицающихъ

въ храмѣ и говорящихъ: Осанна Сыну Давидову, вознегодовали. И сказали Ему: слышишь ли, что они говорятъ?“ (Мѳ XXI, 15—16).

Какая снова была это удобная минута, чтобы стать царемъ народа! Что же Спаситель? что дѣлаеть Царь новаго грядущаго царства духа? „Се, Царь твой грядеть къ тебѣ кроткій,“—то есть мирный, тихій, не воинственный. „Грядеть, сидя на ослицѣ и молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной“. Не на роскошной колесницѣ, ни на великолѣпномъ боевомъ конѣ ѣдетъ Онъ, окруженный воинами и тѣлохранителями, увѣнчанный побѣдными триумфами, грозный, могущественный и страшный, какъ въѣзжали обыкновенно въ города цари и побѣдители. Нѣтъ на немъ никакихъ бранныхъ доспѣховъ. Простая скромная обыкновенная одежда,—сотканная м. б. руками Богоматери,—вотъ Его всѣ доспѣхи. Не спрашиваетъ Онъ съ народа дани, не требуетъ отъ него рабскаго почета, не угрожаетъ ничѣмъ. Тихъ и кротокъ Его взоръ. Ѣдетъ Онъ вооруженный другими доспѣхами, въ сравненіи съ которыми—ничто всѣ мечи и копыя. Ѣдетъ Онъ дѣйствительно поработать народъ и поработать до того, что онъ пойдетъ во имя Его и за Него и на костры, и подъ мечъ, и въ тюрьмы, и на растерзаніе звѣрямъ; будетъ бороться со всѣмъ и все перенесетъ, чтобы только не отказаться отъ этого всесвятаго и дорогаго имени и не лишитъ себя участія въ великомъ Его духовномъ царствѣ. „Кто отлучитъ насъ отъ любви Божіей: скорбь, или тѣснота, или гоненіе, или голодъ, или нагота, или опасность, или мечъ?“—писаль въ послѣдствіи одинъ изъ сыновъ этого благодатнаго Христава царства, два или три десятилѣтія спустя послѣ смерти и вознесенія Христа, дивно покоренный Имъ на пути въ Дамаскъ, куда онъ шелъ гнать и преслѣдовать это святое и великое имя. „Я увѣренъ, продолжаетъ онъ, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ“ (Рим. VIII, 35. 38—39).

Итакъ, устрояя новое, благодатное, святѣйшее и блаженнѣйшее царство на землѣ, Спаситель отвергъ всѣ мѣры, какія предлагали Ему для успѣшнѣйшаго распространенія Своего вліянія на людей. Онъ устроялъ Свое новое царство

однимъ словомъ. Слово замѣняло для Спасителя и мечъ, и огонь, и боевую колесницу, и военные доспѣхи, и насиліе, и все то, чѣмъ въ грѣховномъ мірѣ люди пользуются для ожесточенной борьбѣ другъ противъ друга, стремясь обладать другъ надъ другомъ.

И дѣйствительно, Спаситель выступаетъ предъ нами по всѣмъ Евангеліямъ прежде всего какъ Учитель. Вся Его земная жизнь и дѣятельность была почти одною непрерывною проповѣдію. У Спасителя не было какой-либо определенной каѳедры или аудиторіи, въ которой Онъ предлагалъ бы народу Свое ученіе. Всякое мѣсто въ Палестинѣ было для Него и аудиторіей, и каѳедрой. Вотъ слушаетъ Его народъ на берегахъ чуднаго Галилейскаго озера. Вотъ уходитъ онъ вмѣстѣ съ Нимъ въ одно пустынное мѣсто, находившееся не далеко отъ города Виасаиды. Вотъ они слушаютъ Его, располагаясь по склонамъ горы. То уходятъ они вмѣстѣ съ Нимъ въ сѣверные предѣлы Галилеи, то переправляются по свѣтлымъ водамъ Геннисаретскаго озера въ мрачную Гавланитиду. Проповѣдуетъ Спаситель въ храмѣ Іерусалимскомъ и на широкихъ улицахъ этого священнаго города (Іо. II, 23). Проповѣдуетъ въ синагогахъ іудейскихъ. Проповѣдуетъ въ купели Силоамской, на берегахъ Іордана, у колодца Іакова. Проповѣдуетъ въ домѣ „князя жидовскаго“ Никодима, въ домѣ Лазаря, Симона прокаженнаго, сборщика податей Левія и въ другихъ многихъ домахъ людей различнаго званія и состоянія. Спаситель проходитъ съ словомъ благовѣствованія и Іудею, и Самарію, и Галилею. Въ теченіе всей Своей общественной дѣятельности Онъ постоянно переходитъ изъ одного города въ другой. Онъ ходитъ съ словомъ благовѣствованія по частнымъ домамъ. Сынъ Человѣческій не имѣлъ нигдѣ одного какого-либо постоянного и опредѣленнаго мѣстопробыванія. Вотъ Его собственное торжественное свидѣтельство объ этомъ: „лисицы имѣютъ норы и птицы небесныя гнѣзда; а Сынъ Человѣческій не имѣетъ, гдѣ преклонить голову“ (Мѡ. VIII, 20). Когда Онъ училъ въ сонмищѣ въ Капернаумѣ и народъ удерживалъ Его, чтобы Онъ не уходилъ отъ него, Спаситель сказалъ: „и другимъ городамъ благовѣствовать Я долженъ царствіе Божіе; ибо на то Я посланъ“ (Лк. IV, 43). Когда однажды ученики сказали Спасителю: „всѣ ищутъ

Тебя“, то Онъ отвѣчалъ имъ: „пойдемъ въ ближнія селенія и города, чтобы Мнѣ и тамъ проповѣдывать; ибо Я для того пришелъ“ (Мр. 1, 38).

Обратите вниманіе: для многихъ современниковъ Христосъ Спаситель былъ ничѣмъ инымъ, какъ общественнымъ учителемъ. Народъ называетъ Христа Спасителя „Учителемъ“ по преимуществу, противопоставляя Его, какъ Учителя, своимъ обыкновеннымъ, присяжнымъ учителямъ и наставникамъ, книжникамъ и фарисеямъ. Такъ же называютъ Христа Спасителя и Его ближайшіе ученики, болѣе знавшіе Его, чѣмъ обыкновенный простой народъ. Книжники и фарисеи, приступая ко Христу съ различными „искусительными“ хитроумными вопросами, спрашиваютъ Его прежде всего, какъ выдающагося новаго Учителя. И они Христа Спасителя называютъ такимъ неподкупнымъ Учителемъ, который „не смотритъ на лица человѣческія“, не ласкаетъ слухъ своихъ слушателей, чтобы извлечь изъ своей проповѣди одну только пользу для себя. Его называютъ такимъ Учителемъ, который учить народъ одной только правдѣ. И стража, посланная фарисеями, чтобы схватить Христа Спасителя, до того увлекается ученіемъ необыкновеннаго Учителя, что не можетъ наложить на Него рукъ. На вопросъ фарисеевъ, почему служители не привели Христа, они отвѣчали: „никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человѣкъ“. Даже и по смерти Христа Спасителя, Марія Магдалина, встрѣчая Воскресшаго Господа въ Геосиманіи и прозрѣвая, что это—Господь, говоритъ: „Раввуні“. Онъ и теперь для нея все тотъ же Учитель.

Во время своей земной жизни Христосъ Спаситель совершалъ великія чудеса. Но въ общемъ чудеса эти какъ-то какъ бы тонуть въ морѣ ученія Христова. Да и были-то они собственно тѣмъ же самымъ ученіемъ, только воплощеннымъ въ жизнь, или болѣе нагляднымъ, особеннымъ подтвержденіемъ того же самаго ученія. Даже сама Голгоэская жертва была завершеніемъ того же самаго ученія, какое проповѣдывалъ Христосъ Спаситель во все время Своей земной жизни. Голгоэа—не только жертва, но и вѣчная краснорѣчивѣйшая, живѣйшая проповѣдь, только проповѣдь безъ словъ уже потому, что они раньше были всѣ высказаны.

Когда я задумываюсь надъ тѣмъ, какъ высоко ставилъ

проповѣдь Христось Спаситель въ Своемъ земномъ служеніи, то мнѣ часто воспоминаются при этомъ слѣдующія мѣста св. Евангелія.

Происходитъ судъ надъ Христомъ Спасителемъ у Пилата. Здѣсь Ему было не время и не мѣсто обстоятельно излагать все Свое ученіе. Очевидно, разговоръ былъ кратокъ, и рѣчи сжато передавали всю суть дѣла. На вопросъ Пилата, Царь ли Христось, Спаситель отвѣчалъ: „Я на то родился, и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ; всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего“ (Иоан. XVIII, 37). Итакъ, вотъ почему родился Христось и вотъ для чего пришелъ Онъ въ міръ. И Пилатъ не иначе понялъ слова Христа Спасителя, когда сказалъ Ему въ отвѣтъ: „что есть истина?“ Очевидно онъ принялъ Христа за одного изъ тѣхъ учителей, философовъ, которые во множествѣ были въ Его время и занимались рѣшеніемъ скучныхъ и надоедливыхъ, безпокойныхъ вопросовъ объ истинѣ, утопая въ безднѣ взаимныхъ споровъ и противорѣчій. Съ необыкновенною яркостью, наглядностью и очевидностью сила и мощь проповѣди Спасителемъ раскрыта въ притчахъ о зернѣ горчичномъ и о закваскѣ, о бисерѣ и сокровищѣ. Св. Іоаннъ Златоустъ, толкуя эти притчи, говоритъ: „этими притчами показывается то, что проповѣдь должно всему предпочитать. Въ притчахъ о закваскѣ и горчичномъ зернѣ говорится о могуществѣ проповѣди и о томъ, что она совершенно побѣдитъ вселенную. Настоящія же притчи показываютъ важность и многоцѣнность проповѣди. Подлинно она расширяется, подобно горчичному дереву, преодолагаетъ, подобно закваскѣ, многоцѣнна, какъ бисеръ, и доставляетъ безчисленныя удобства, подобно сокровищу. Отсюда мы научаемся тому, что надобно не только прилежать къ проповѣди, отрѣшившись отъ всего прочаго, но что даже должно дѣлать это съ радостью... Сколько въ проповѣди сокрыто благъ“ ¹⁾? А какъ глубоко раскрыта сила и непобѣдимая мощь проповѣди въ притчахъ о „зернѣ горчичномъ“ и о „закваскѣ“? Развѣ это не оправдала блестяще многовѣковая исторія христіанства? Развѣ это не видимъ мы и собственными своими глазами?

Посылая Своихъ учениковъ на проповѣдь, Спаситель за-

¹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ, Творенія. Т. VII, стр. 491.

повѣдалъ имъ крестить людей, но предварительно „научивше“ ихъ (*Мѡ. XXVIII, 20*). И еще есть замѣчательное въ разсматриваемомъ нами направленіи слово Христа Спасителя: „кто будетъ вѣровать и креститься, спасенъ будетъ; а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ“ (*Мр. XVI, 16*). И опять, по заповѣди Спасителя, сначала нужно „вѣровать“, а потомъ уже креститься. А вѣра, какъ говоритъ Апостоль, вѣдь отъ слуха. Безъ проповѣди кто же можетъ научить вѣрующаго? Итакъ, величайшее изъ таинствъ таинство св. крещенія и другія всѣ таинства суть завершеніе и запечатлѣніе того высокаго настроенія, какое создано въ слушательѣ проповѣдію. Какъ бы высоко мысль человѣческая ни простиралась къ небу, все же есть предѣлы, выше которыхъ она никакъ не можетъ подняться. На извѣстныхъ высотахъ она совершенно обрывается. А между тѣмъ въ душѣ есть запросы, которые требуютъ большихъ высотъ, чѣмъ высота нашей мысли. Вершина нашей жизни уходитъ въ облако небесной жизни и благодати. И здѣсь-то, на послѣднихъ высотахъ, доступныхъ намъ смертнымъ, мы питаемся уже только таинственно таинствами. Вотъ почему таинства для потерявшаго вѣру теряютъ всякое значеніе. Разъ выпаль человѣкъ изъ сферы извѣстнаго міросозерцанія, для него теряютъ значеніе и высоты христіанства и жизни во Христѣ.

Слово, какъ единственное орудіе борьбы съ міромъ, завѣщалъ Христосъ Спаситель Своимъ ученикамъ, и оставляя землю. Уча тайнамъ царствія Божія. Онъ заповѣдалъ: „будьте Мнѣ свидѣтелями въ Іерусалимѣ и во всей Іудеѣ и Самаріи, и даже до края земли“ (*Дѣян. I, 8*). И что иное могъ имъ заповѣдать Христосъ Спаситель, учившій все время бороться со зломъ, насаждать Его ученіе однимъ только словомъ? Предупреждая Своихъ учениковъ о грядущихъ на нихъ испытаніяхъ и искушеніяхъ, Христосъ говорилъ: „когда васъ приведутъ въ синагоги, къ начальствамъ и властямъ, не заботьтесь, какъ или что отвѣчать, или что говорить. Ибо Святой Духъ научитъ васъ въ тотъ часъ, что должно говорить“ (*Лк. XII, 11*). И опять мы слышимъ изъ устъ Христа то же свидѣтельство о всепобѣждающей силѣ проповѣди, но не другой какой-либо внѣшней чисто человѣческой силы,—притомъ проповѣди, пришедшей уже прямо съ неба.

И замѣчательно, всеобѣждающая, всевластная сила этой именно проповѣди и „до дне сего“ сохраняетъ христіанство на землѣ среди всякихъ испытаній и искушеній. Эта сила, какъ свидѣтельствуется исторія, до сихъ поръ сильнѣе всякой другой силы на землѣ, начиная отъ желѣза и крови и кончая тончайшею мудростію человѣческой. Не хочу болѣе говорить о томъ, силу и власть чего каждый изъ насъ, какъ христіанинъ, до сихъ поръ самъ испытываетъ на себѣ такъ властно и непреодолимо.

IV.

Слѣдя за судьбами „слова“ въ вѣкахъ минувшихъ, пропустимъ вѣка апостольскій и мужей апостольскихъ ¹⁾. Остановимъ свое бѣглое вниманіе на времени св. великихъ отцовъ и учителей Церкви. Если Откровеніе дало извѣстныя незыблемо-устойчивыя основоположенія учительству въ ряду различныхъ благодатныхъ дарованій и служеній церковныхъ, то интересно прослѣдить далѣе, какъ отразились эти истины Откровенія, пройдя сквозь призму чисто человѣческаго мышленія, воспитывавшагося на свободѣ отъ всякихъ авторитетовъ, блестяще расцвѣтшаго въ свободномъ, совершенно самостоятельномъ изслѣдованіи всего насъ окружающаго какъ изнутри, такъ и снаружи. Удержались ли эти истины о „служеніи слова“ въ сознаніи людей, или, быть можетъ, онѣ утратили много самыхъ важныхъ сторонъ и сглажены послѣдующею мыслию человѣческою до того, что въ нихъ не осталось даже и намекъ на прежнее?

4-й вѣкъ,—золотой вѣкъ христіанской литературы. Въ это время, между всѣми предметами, изучаемыми въ школѣ, первое мѣсто занимала риторика. Риторическое образованіе было самымъ цѣннымъ въ разсматриваемое время. Учащіеся всего болѣе стремились овладѣть имъ. Если бы мы стали говорить о значительномъ вниманіи, какое современное студенчество оказываетъ юридическому факультету, то мы этимъ нисколько еще бы не дали возможности понять того увле-

¹⁾ По этому вопросу нами собранъ обширный, крайне интересный и цѣнный матеріалъ, который мы издадимъ современемъ особо, въ особомъ изслѣдованіи. *Авторъ.*

ченія риторикой, какое было въ вѣкъ великихъ отцовъ Церкви. Быть краснорѣчивымъ было завѣтною цѣлію всѣхъ учащихся тогда. Краснорѣчіе пролагало путь къ самымъ высшимъ должностямъ. Общество цѣнило людей краснорѣчивыхъ болѣе, чѣмъ философовъ и различныхъ ученыхъ, хотя бы они прославились своими трудами и открытіями. Краснорѣчію обучались всѣ, не исключая даже лицъ императорскихъ фамилій и самихъ императоровъ. Изъ императоровъ можно указать на Константина Великаго, который съ особеннымъ усердіемъ изучалъ риторикъ. Они не только старались изучать риторикъ, но употребляли всѣ усилія, чтобы произвести въ этой области что-нибудь, достойное вниманія. Если такія произведенія выходили изъ-подъ ихъ пера, то они вмѣняли себѣ это въ особенную заслугу.

Ораторы были въ удивительномъ почетѣ въ разсматриваемое время. Когда говорилъ какой-либо знаменитый, прославленный ораторъ, то въ большихъ городахъ его собирались слушать сотни и тысячи людей. Такихъ ораторовъ слушатели обыкновенно награждали шумными оваціями, окружали всевозможными знаками вниманія и почетомъ, щедро награждали деньгами ¹⁾.

Въ аѳинской школѣ во 2-мъ вѣкѣ были каѳедры философіи, политики и риторики. Но эти три каѳедры не оставались все время на одной и той же высотѣ. Каѳедры философіи и политики скоро начали быть мало по-малу вытѣсняемы каѳедрой риторики. Уже во второмъ вѣкѣ каѳедра политики стала терять самостоятельное значеніе, а въ 3-мъ—она была поглощена риторикой и совершенно слилась съ ней. Сравнительно дольше отстаивала свою самостоятельность каѳедра философіи. Въ 3-мъ вѣкѣ между профессорами аѳинскими упоминаются нѣкоторые философы. Но въ 4-мъ вѣкѣ въ Аѳинахъ болѣе уже не видно философовъ профессоровъ. Риторика поглотила и философію. Риторика сдѣлалась въ это время универсальной наукой. Ея славу и гордость составляютъ риторы-профессоры, славившіеся краснорѣчіемъ и учившіе краснорѣчію. Они главнымъ образомъ и привлекаютъ въ стѣны школы питомцевъ со всѣхъ странъ міра. Между учениками, стекавшимися сюда отвсюду,

¹⁾ Ср. проф. В. О. Павловичій и иностран. курсы гомилетики.

были колоніи арабовъ, сирійцевъ, армянъ, византійцевъ, римлянъ, галловъ, египтянъ, африканцевъ... Всѣхъ привлекали сюда знаменитые профессоры-риторы, которыхъ св. Григорій Богословъ называетъ „общими отцами краснорѣчія“. Чѣмъ занимались здѣсь эти многочисленные ученики? Люди молодые, собравшіеся здѣсь, мало занимались философіей, холодно относились къ вопросамъ гражданскаго благоустройства, равнодушны были къ религіознымъ вопросамъ и движеніямъ. Глубокій, живой, неослабѣвающей интересъ къ краснорѣчію, какъ самому благородному и полезному искусству, отодвигалъ на задній планъ всѣ подобныя интересы занятія философіей, политикой и религіей.

Интересно было бы болѣе подробно познакомиться съ организаціей школы риторики, съ жизнью учащейся въ ней молодежи,—все это чрезвычайно любопытныя вещи, очень важныя въ дѣлѣ уясненія характера школы, но за недостаткомъ мѣста мы оставимъ эти вопросы. Остановимся кратко только на одномъ изъ учителей, у которыхъ учились великіе проповѣдники, Прозрезіѣ.

Прозрезіѣ родомъ изъ Каппадокіи, былъ соплеменникъ Юліана. Хотя онъ былъ христіанинъ, единственный христіанинъ среди риторовъ язычниковъ, однако онъ игралъ первенствующую роль въ школѣ, языческой по своему учрежденію и составу. Это положеніе онъ могъ завоевать, конечно, только необыкновеннымъ своимъ ораторскимъ талантомъ. И дѣйствительно, послѣ Юліана никто не могъ сравняться съ нимъ въ краснорѣчіи; въ публичныхъ ораторскихъ состязаніяхъ онъ всегда одерживалъ верхъ надъ своими врагами. Соперникамъ Прозрезіа не удалось одерживать надъ нимъ побѣды даже и тогда, когда они являлись въ собранія съ напередъ обдуманнми рѣчами и приводили съ собою толпы подкупленныхъ хвалителей, которые по извѣстному условному знаку должны были поднимать неистовыя рукоплесканія. Прозрезію приходилось говорить рѣчи безъ всякаго приготовленія и среди публики, ему чуждой и въ довершеніе всего еще неблагопріятно относившейся къ нему, и онъ все-таки выходилъ побѣдителемъ. Когда бы онъ не выступалъ предъ публикой,—говорилъ ли въ театрѣ или въ аудиторіи,—онъ всегда возбуждалъ своими рѣчами въ слушателяхъ не поддающійся описанію энтузіазмъ.

Ему неистово рукоплескали, его награждали всякими знаками вниманія и одобренія. Иногда выраженіями восторга нѣсколько разъ прерывали его рѣчь. По окончаніи рѣчи бросались къ нему, цѣловали грудь и руки оратора. какъ боговдохновеннаго вѣщателя, кричали ему: „божественный“, называли его краснорѣчивымъ Эрміемъ. Иногда общимъ потокомъ шумныхъ похвалъ оратору увлекались даже сами соперники, враги и завидовавшіе ему въ его блестящихъ ораторскихъ успѣхахъ. Императоръ Констанцій, наслушавшись чудесныхъ рассказовъ о необыкновенномъ краснорѣчій Проэрезія, нарочито пригласилъ его къ себѣ въ Галлію, чтобы послушать дивнаго оратора. Путешествіе Проэрезія въ Галлію къ императору было рядомъ торжествъ въ честь знаменитаго оратора. Императоръ былъ восхищенъ краснорѣчіемъ „божественнаго“ оратора и осыпалъ его необычайными почестями. Онъ приглашалъ его къ столу вмѣстѣ съ знатнѣйшими лицами своего государства, надавалъ ему множество подарковъ и въ уваженіе его таланта приказалъ доходы съ нѣсколькихъ довольно значительныхъ острововъ обращать въ пользу Аѳинъ. Мало этого, онъ наградилъ его самымъ высокимъ чиномъ стратопедарха. Переводя этотъ титулъ на языкъ современный, мы получимъ чинъ, соответствующій чину главнаго начальника войска. По желанію императора, Проэрезій изъ Галліи отправился въ Римъ. Въ великомъ Римѣ его приняли также необыкновенно торжественно. Имъ всѣ восхищались, ему удивлялись. Римляне, очарованные его краснорѣчіемъ, изготовили и поставили мѣдную статую въ полный ростъ оратора. На статуѣ было написано: „царь городовъ Римъ царю краснорѣчія“. Такая же статуя была поставлена ему и въ Аѳинахъ. Проэрезій нѣсколько десятилѣтій былъ славою и украшеніемъ Аѳинской школы, удерживая за собою прекрасный титулъ „царя краснорѣчія“. Замѣчательно, съ годами его талантъ не уменьшался, а постепенно развивался и крѣпъ. Проэрезію было 78 лѣтъ, когда въ Аѳинскую школу постушили св. Василій Великій и св. Григорій Богословъ, и племянникъ императора Юліанъ, впоследствии Богоотступникъ. Но великій ораторъ, „царь краснорѣчія“ и въ эти поздніе годы былъ еще въ полномъ цвѣтѣ силъ и всѣхъ удивлялъ своими необыкновенными дарованіями. И въ эти годы, когда многіе едва

влачать свое существованіе, съ Прозрезіемъ никто не могъ равняться и побѣдить его. Евнацій, описавшій жизнь Прозрезія, учился въ Аѳинахъ, когда Прозрезію было уже 87 л. Но и тогда его талантъ былъ еще въ полной силѣ, такъ что его считали нестарѣющимъ и какъ бы безсмертнымъ. Императоръ Юліанъ Богоотступникъ, запретившій христіанамъ учить и учиться языческому краснорѣчію, сдѣлалъ исключеніе для Прозрезія изъ уваженія къ его таланту и по глубокому чувству благодарности, какое онъ питалъ къ нему, какъ къ своему бывшему учителю.

И изъ этихъ немногихъ строкъ уже легко можно судить о томъ, какъ высоко должны были цѣнить „слово“ св. ученики древнихъ риторовъ. И это вполне справедливо. Если бы мы задались цѣлію собрать все изреченія древнихъ св. отцовъ и учителей Церкви о высотѣ и значеніи „слова“ въ живой жизни Церкви, то мы собрали бы громаднѣйшій „анѳологіи“, прекраснѣйшую защиту „слова“, къ которой едва ли были бы въ состояніи что-либо прибавить съ своей стороны, хотя мы и прожили послѣ того болѣе полуторы тысячи лѣтъ.

Приведемъ хотя только нѣсколько подобныхъ изреченій изъ твореній двухъ св. отцовъ.

Св. Григорій Богословъ пишетъ: „почему не возлюбилъ я учености *безгласной*, сухой и пресмыкающейя по землѣ? Почему, видя многихъ довольствующихся и такою ученостію, я посвятилъ себя любомудрію *чуждому и иноземному*, почему обратился къ реченіямъ прекословнымъ, когда надлежало смѣло бѣжать отъ всякихъ разсужденій, и вѣрою называть такое отреченіе отъ разума, которое бы (увѣряю въ этомъ) и я самъ возлюбилъ, будучи рыбаремъ (что также для многихъ составляетъ готовый предлогъ къ извиненію невѣжества), если бы моимъ словамъ была дана сила чудотвореній“ (1, 168).

Эту мысль еще яснѣе, восторженнѣе и поэтичнѣе излагаетъ онъ въ другомъ своемъ словѣ. Здѣсь мы встрѣчаемъ цѣлый чудный, восторженный гимнъ слову, такъ мастерски воспѣтый Григоріемъ. „Я приношу настоящему времени и вамъ, или паче Богу,—говоритъ онъ здѣсь,—слово. самую приличную благодарственную жертву, даръ, который чище золота, дороже многоцѣнныхъ камней, цѣннѣе тканей, святѣе жертвы подзаконной, святѣе начатка первород-

ныхъ, угодень Богу паче тельца юнаго, угодень паче куренія, паче всеожженія, паче многихъ тысячъ тучныхъ ововъ, паче всего, чѣмъ Законъ держалъ во власти еще младенчествующаго Израиля. Сіе приношу Богу, сіе посвящаю Ему, что одно и оставилъ я у себя, чѣмъ однимъ и богатъ я; потому что отъ прочаго отказался изъ повиновенія заповѣди и Духу; все, что я ни имѣлъ, промѣнялъ на драгоцѣнную *жемчужину*, сдѣлался (или лучше сказать, желаю сдѣлаться) тѣмъ счастливымъ *купцемъ*, который за малое, несомнѣнно тлѣнное, купилъ великое и нетлѣнное (Мѣ. 13, 45, 46). Удерживаю за собою одно слово, какъ служитель слова, и добровольно никогда не пренебрегу этого стяжанія, но цѣню, люблю его, и веселюсь о немъ болѣе, нежели о всемъ томъ въ совокупности, что радуеть большую часть людей; дѣлаю его сообщникомъ всей жизни, добрымъ совѣтникомъ, собесѣдникомъ и вождемъ на пути къ горнему и усерднымъ сподвижникомъ. И такъ какъ презираю все дольнее, то вся моя любовь послѣ Бога обращена къ слову, или, лучше сказать, къ Богу, потому что и слово ведетъ къ Богу, и т. д. ¹⁾ Въ своемъ похвальномъ словѣ св. Василию Великому Григорій Богословъ приводитъ знаменательное сравненіе его съ ветхозавѣтными и новозавѣтными праведниками. Замѣчательно, сравнивая Василія Великаго съ св. мужами, онъ отдаетъ ему преимущество предъ ними, какъ „служителю слова“. Онъ ставитъ „служеніе слова“ выше самыхъ поразительныхъ чудесъ, выше всякаго самоотверженнаго подвига, выше видѣній. Онъ говоритъ: „Поелику въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ было много мужей извѣстныхъ благочестіемъ законодателей, военачальниковъ, пророковъ, учителей, мужественныхъ до крови; то, сличивъ съ ними Василія, и отсюда составимъ о немъ понятіе... „Енохъ упова“ первый „призываетъ Господа“ (Быт. 4, 26). Но Василій и призвалъ и другимъ проповѣдалъ,—что гораздо важнѣе призванія... Ною поручены были ковчегъ и сѣмена второго міра, повѣренныя малому древу и спасаемыя отъ водъ. Но Василій избѣжалъ потопа нечестія, содѣлалъ городъ свой ковчегомъ

¹⁾ Твор. IV, 102.

спасенія, легко переплывающимъ пучину ересей, и обновилъ изъ него цѣлый міръ... Хвалю лѣствицу Іакова, и столпъ, который онъ помазалъ Богу, и борьбу его съ Богомъ... Но хвалю также лѣствицу, которую не видѣлъ только Василій, но прошелъ постепенными восхожденіями въ добродѣтели;.. хвалю борьбу, въ которой боролся не съ Богомъ, но за Бога, низлагая ученіе еретиковъ. Іосифъ былъ раздаятелемъ хлѣба, но для одного Египта, и притомъ не многократно, и хлѣба тѣлеснаго. А Василій былъ раздаятелемъ для всѣхъ, всегда и хлѣба духовнаго, что для меня важнѣе Іосифова житомѣрія... „Моисей и Ааронъ во іереехъ его“ (Ис. 38, 6) — тотъ великій Моисей, который, казнивъ Египеть, спасъ народъ при знаменіяхъ и чудесахъ многихъ, входилъ внутрь облака и далъ двоякій законъ,—внѣшній законъ буквы, и внутренній—законъ духа; и тотъ Ааронъ, братъ Моисеевъ и по тѣлу и по духу, который приносилъ жертвы и молитвы за народъ, былъ таинникомъ великой и священной скинии, „уже водрузи Господь, а не человекъ“. (Евр. 8, 2). Но Василій—ревнитель обоихъ не тѣлесными, а духовными и словесными бичами наказуетъ племя еретическое и египетское... приводитъ въ землю обѣтованія, пишетъ законы на скрижаляхъ, не сокрушаемыхъ, но спасаемыхъ, не прикровенные, но всецѣло духовные; входитъ во святая святыхъ, не единожды въ годъ, но многократно и (можно сказать) ежедневно, и оттуда открываетъ намъ Святую Троицу, очищаетъ людей не на время установленными кропленіями, но вѣчными очищеніями. Что превосходнѣе всего въ Іисусѣ (Навинѣ)? Военачаліе, раздѣлъ жребіевъ и овладѣніе Святою землею. А Василій развѣ не предводитель, не военачальникъ спасаемыхъ черезъ вѣру, не раздаятель у Бога различныхъ жребіевъ и обителей, которые раздѣляетъ предводимымъ“? ¹⁾).

Сопоставляя Василія съ новозавѣтными св. и великими мужами, Григорій Богословъ не рѣшается поставить его выше ихъ, но и не особенно на далекомъ разстояніи отъ нихъ ставить. Онъ подражалъ „въ велегласіи, — говоритъ Григорій,—сынамъ Заведеевымъ... А за сіе ввѣряются ему и ключи небесныя, не только отъ Іерусалима до Иллирика, но гораздо большій кругъ объемлетъ онъ Евангеліемъ; и хотя

1) Твор. IV. 104—107.

не именуется, однако же дѣлается сыномъ громомъ. И онъ, возлежа на лонѣ Исусовомъ, извлекаетъ отсюда силу слова и глубину мыслей“. ¹⁾

Высоко цѣнили слово и св. Іоаннъ Златоустъ. „Хотя я не имѣю желѣза, но имѣю слово, острѣйшее желѣза“, говорить онъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ. „Хотя я не ношу огня, но есть у меня ученіе, пламеннѣе огня и могущее жечь сильнѣе“. ²⁾

Въ другой бесѣдѣ онъ говоритъ: „я убѣдилъ душу свою, чтобы доколѣ буду дышать, и Богу угодно будетъ продолжить мою настоящую жизнь, исполнять служеніе проповѣдника и дѣлать повелѣнное, будетъ ли кто слушать меня или не будетъ“. ³⁾

И еще болѣе знаменательныя строки мы находимъ у Златоустаго Отца. Такъ онъ пишетъ: „Совершенство крещенія ничего не значить относительно труда человѣческаго, и даже гораздо менѣе благовѣствованія. Крещеніе, повторяю опять, есть дѣло важное, и безъ крещенія невозможно получить царствія небеснаго, но совершить его можетъ человѣкъ и не очень важный, а благовѣствованіе требуетъ великаго труда“. ⁴⁾

„Павель и не старался снискать себѣ отъ народа честь такимъ дѣломъ (крещеніемъ) и не для славы приступилъ къ нему. Даже болѣе того онъ говоритъ: „не посла бо мене Христосъ крестити, но благовѣстити“. (1 Кор. 1, 17). Последнее гораздо труднѣе, требовало большихъ усилій и особенной твердости духа и заключало въ себѣ все; потому оно и было поручено Павлу... Онъ былъ посланъ на гораздо важнѣйшее. Благовѣствовать предоставлено было немногимъ, а крестить могъ всякій, имѣвшій священство. Всякій можетъ крестить человѣка, наставленнаго въ вѣрѣ и увѣровавшаго, потому что расположеніе приступающаго и благодать Божія совершаютъ все; а чтобы невѣрныхъ наставить въ вѣрѣ, это требуетъ великаго труда, великой мудрости, и

¹⁾ Твор. IV, 108—101.

²⁾ Твор. (Бес. противъ оставившихъ церковь и ушедшихъ на конскія ристалища и зрѣлища. Т. 6, кн. 2, стр. 565).

³⁾ Твор. Т. 1, 770; 4, 442—443, 822.

⁴⁾ Твор. Т. X, стр. 23—24.

даже представляет опасности. Тамъ уже все сдѣлано, желающей принять таинство убѣжденъ въ вѣрѣ, и нисколько не трудно крестить увѣровавшаго; а здѣсь нуженъ великій трудъ, чтобы переимѣнить расположеніе, исправить нравъ, уничтожить заблужденіе и насадить истину“. ¹⁾

Вотъ почему „мы поручаемъ это дѣло простѣйшимъ изъ пресвитеровъ, а преподаваніе ученія благоразумнѣйшимъ. потому что тутъ нуженъ трудъ и усиліе. Потому и самъ онъ говоритъ: *прилежащии добръ пресвитеры сугубыя чести да сподобляются, наче же труждающіися въ словѣ и ученіи* (1 Тим. 5, 17). Какъ для обученія ратоборцевъ нуженъ учитель мужественный и искусный, а возлагать вѣнецъ на побѣдителя можетъ и неискусный въ борьбѣ, хотя вѣнецъ прославляетъ побѣдителя,—такъ и въ крещеніи: хотя безъ него невозможно спастись, но не великое дѣло совершаетъ тотъ, кто креститъ, принимая расположеннаго и приготовленнаго къ тому“. Отсюда становится вполне понятнымъ, почему св. Ап. Павелъ говоритъ: *благодарю Бога, яко не единого крестихъ, а также: не посла мене Христосъ крестити.* ²⁾

Евангеліе насаждено во вселенной только одною могучею силою слова. „Какимъ образомъ слабые одолѣли сильныхъ, двѣнадцать человѣкъ цѣлую вселенную, не употребляя оружія, но безоружные сражаясь съ вооруженными? Скажи мнѣ, если бы двѣнадцать человѣкъ, неопытныхъ въ военномъ дѣлѣ, не только безоружныхъ, но и слабыхъ тѣломъ, вступивъ въ борьбу съ многочисленнымъ отрядомъ вооруженныхъ воиновъ, не потерпѣли отъ нихъ никакого вреда,—будучи осыпаемы безчисленнымъ множествомъ стрѣлъ, остались неприкосновенными,—принимая стрѣлы обнаженнымъ тѣломъ, сами поражали всѣхъ,—не употребляя оружія, но отражая рукою, однихъ били, а другихъ брали въ плѣнь. не получая сами никакихъ ранъ: то развѣ сказалъ бы, что это дѣло человѣческое. Но побѣда апостоловъ гораздо болѣе удивительна. Не столько удивительно, если обнаженный не получаетъ ранъ, сколько удивительно, если простой, неученый рыбарь, побѣждаетъ столь сильныхъ, несмотря ни на свою незнатность и бѣдность, ни на опасности и закоренѣ-

¹⁾ Тамъ-же. Стр. 24.

²⁾ Тамъ-же. Стр. 25.

лыя привычки, ни на строгость предлагаемыхъ правилъ, ни на ежедневно угрожающую смерть, ни на множество обольщенныхъ, ни на важность обольстителей“ 1).

Богъ „благоизволилъ спасти буйствомъ проповѣди міръ. Міръ побѣжденъ силою проповѣди, но не силою знаменій“. „Апостолы побѣждали не знаменіями, но тѣмъ, что повидимому противно знаменіямъ“, какъ проповѣдь о крестѣ Христовомъ 2).

Такимъ образомъ въ вѣкъ св. отцовъ великая идея все созидающаго „служенія слова“ не только не умерла, но получила такія яркія очертанія.

V.

Вотъ предъ нами еще одна любопытная полоса времени—средніе вѣка. Достаточно кратко вспомнить только труды хотя нѣкоторыхъ проповѣдниковъ, чтобы судить о состояніи проповѣди на Западѣ въ разсматриваемое время. Сила одушевленнаго слова Бернарда Клервосскаго извѣстна. Его пламенное краснорѣчіе устраняло схизму, водворяло миръ между князьями и папой, реформировало нравы, заграждало уста еретиковъ, воспламеняло въ бесчисленныхъ сердцахъ горячую любовь къ Богу, призывало всю Европу ко кресту. Замужнія женщины не пускали къ нему своихъ мужей изъ боязни, чтобы они не оставили ихъ, ибо не многіе изъ слушателей Бернарда возвращались въ міръ къ своимъ обычнымъ житейскимъ занятіямъ, послѣ бесѣдъ съ нимъ. Слово Франциска Ассизскаго было подобно пламенному огню; оно проникало въ самые сокровеннѣйшіе уголки сердца чело-вѣческаго, всѣхъ наполняло удивленіемъ, измѣняло окружающую жизнь до неузнаваемости. Винченца Феррарія († 1419) иногда собиралось слушать по 80,000 чело-вѣкъ въ одинъ разъ. Благодаря его проповѣди свыше 100 тысячъ грѣшниковъ раскаялись и начали вести праведную жизнь, 25 тысячъ іудеевъ и 8 тысячъ сарацынъ обращены были въ христіанство. То же слово, которое составляло единственное его достояніе въ этомъ мірѣ, дало ему возможность на пожертвованія ближнихъ построить много церквей, монасты-

1) Тамъ-же Стр. 27.

2) Тамъ-же. Стр. 34.

рей, госпиталей, школъ, даже мостовъ, заставить примириться старинныхъ непримиримыхъ враговъ.

Въ разсматриваемое нами время возникаетъ Доминиканскій орденъ, члены котораго проповѣдь считаютъ своею первою и самую главную обязанностію, и потому получаютъ названіе *fratres praedicatores*—братья проповѣдники. *Fratres praedicatores* имѣли право всюду проповѣдывать за предѣлами своего монастыря. Появляясь въ той или другой мѣстности, они были освобождены отъ испрашиванія разрѣшенія на проповѣдываніе не только у священниковъ приходскихъ, но и у самихъ даже епископовъ. Вскорѣ, по основаніи Доминиканскаго монастыря, весь Западъ покрылся толпами странствующихъ проповѣдниковъ. Одни проповѣдывали покаяніе, другіе содѣйствовали распространенію католической вѣры, третьи устраивали всевозможныя благотворительныя учрежденія.

Любопытна связь крестовыхъ походовъ съ проповѣдію. Идея—вырвать св. гробъ изъ рукъ невѣрныхъ магометанъ, защитить его отъ невѣрныхъ, на всемъ Западѣ вызвала глубочайшее одушевленіе, она соединила въ одинъ нервозный союзъ націи, которыя сравнительно далеко стояли одна отъ другой—отчасти благодаря географическому положенію, отчасти благодаря внутренней враждѣ и раздорамъ. Эта идея собрала все христіанство около папскаго престола, оживила вѣру, воспламенила любовь, вызвала новую жизнь и напрягла самымъ могучимъ образомъ чувство и воображенія христіанъ.

Такія крупныя историческія событія, когда сотни тысячъ людей поднимались на ноги, чтобы идти въ далекую землю на освобожденіе св. гроба Господня, не могли не будить мысль и чувство проповѣдниковъ. Они давали широкій просторъ для проповѣднической дѣятельности. Столь замѣчательныя событія и хладныя и малоталантливыя натуры пастырей увлекали на великое дѣло учительства. И дѣйствительно, мы видимъ, проповѣдь раздается на стогнахъ большихъ городовъ и въ небольшихъ деревушкахъ, въ громадныхъ соборныхъ храмахъ и въ незначительныхъ сельскихъ церквахъ, въ дворцахъ, палатахъ и въ хижинахъ бѣдныхъ поселянъ. Проповѣдники переходятъ съ одного мѣста на другое. Проповѣдію оглашаются знойныя песчанья пустыни и бушующія моря. Она раздается подъ стѣнами свящ. Іеру-

салима. И умирая на полѣ битвы, воинъ-крестоносецъ нерѣдко слышалъ предсмертное слово утѣшенія, ободренія и успокоенія своего пастыря-учителя. Велика, поразительна и необъятна была сила этой проповѣди. Эти громадныя движенія народовъ къ гробу Господню, это безропотное перенесеніе необычайныхъ страданій,—это поразительное объединеніе народовъ въ одну семью,—это общеевропейское возбужденіе, все это почти—результатъ только истинной церковной проповѣди. Если одинъ писатель говоритъ, что хорошая книга стоитъ крови цѣлой арміи, то здѣсь можно сказать тоже самое о каждой почти проповѣди тогдашнихъ проповѣдниковъ.

Борьба папъ и королей изъ-за преобладанія, никогда такъ не обострявшаяся, какъ въ разсматриваемое время, также много содѣйствовала дѣлу развитія проповѣди. Стремленіе папъ подчинить себѣ королей, сдѣлать ихъ своими мнистрами, быть полновластными вершителями судебъ челоувѣка, словомъ осуществить снова теократію на землѣ,—все это требовало значительныхъ духовныхъ усилій, неволью будило мысль вѣрныхъ служителей папскихъ, закаляло ихъ волю. И не безъ успѣха папство боролось въ это время за свои излюбленные принципы. Одно время оно достигло даже такой высоты, какой не достигало ни раньше, ни послѣ.

Но гдѣ теперь эти рѣчи? Гдѣ сила этихъ словъ?

Умерла „Каносса“. Забыта рубашка кающагося. Императоры больше не ходятъ на поклонъ къ папѣ, не спрашиваютъ его совѣтовъ по вопросамъ строенія государственной и общественной жизни. Мало того, папа лишенъ теперь своихъ свѣтскихъ владѣній и привилегій. Не работаютъ больше чеканные станки на монетномъ дворѣ папы. Постепенно пустѣетъ папская казна. И въ то время какъ папа заключился въ своемъ папскомъ дворцѣ, какъ узникъ ватиканскій, гордый Римъ не видитъ и не понимаетъ папской обиды и горечи. Онъ преспокойно на виду у папы и въ виду папскаго дворца строить грандіозныя, гордо-крикливыя, вызывающіе памятники тѣмъ, кто побѣждалъ и побѣдилъ папу, какъ свѣтскаго властелина и владыку.

Прежнія старыя рѣчи уже не держатъ теперь въ повиновеніи папѣ и массы народныя.

Значительная часть Европы уже больше не вѣруетъ въ

папу. Онъ пересталъ быть для многихъ милліоновъ бывшихъ католиковъ не только духовнымъ отцомъ, но и хотя бы какимъ-либо только авторитетомъ. Милліоны бывшихъ католиковъ стали жить новыми религіозными ученіями и авторитетами.

Не собираются теперь по одному, какъ бы волшебному какому; мановенію папы и огромныя полчища людей для завоеванія священной земли.

Около 1870 г. знаменитымъ Шлиманомъ сдѣланы раскопки на мѣстѣ древней Трои, потомъ въ Микенахъ и въ Тиринтѣ. Въ Троѣ Шлиманъ открылъ семь городовъ, погребенныхъ одинъ надъ другимъ. Въ шестомъ изъ нихъ, считая снизу, найдена масса вазъ, бронзовой утвари и оружія. Находки, сдѣланныя въ Троѣ и Микенахъ, воскрешаютъ намъ міръ воспѣтый Гомеромъ и теперь больше уже не существующій, умершій. А сколько еще осталось не раскопанныхъ городовъ, подъ развалинами которыхъ, какъ подъ могильными курганами, погребена духовная культура давно сошедшихъ со сцены жизни народовъ. Я посѣщала Геркуланумъ и Помпею. Ходя по улицамъ теперь уже почти совсѣмъ открытымъ городовъ я думала: когда-то здѣсь была ключемъ жизнь, а теперь ея нѣтъ болѣе здѣсь. И больше того я думала: здѣсь жизнь разрушила сама себя.

А гдѣ теперь многочисленныя законодательства, различныя религіозныя вѣрованія людей, философскія ученія, литературныя идеалы, общественныя направленія, составлявшія въ извѣстную эпоху самый жизненный нервъ людей? Думая сохранить ихъ на долгое время, люди писали ихъ не только на пергаменныхъ хартіяхъ, но и на бронзѣ, камняхъ. Но могучее время стерло, уничтожило всѣ эти писанія и унесло ихъ въ океанъ вѣчности, бросило въ море забвенія, время сгладило, уничтожило силу этихъ словъ. Во всѣхъ примѣрахъ подобнаго рода мы во-очію можемъ наблюдать, какъ могутъ жить и умирать слова, рѣчи, идеи. Они также умираютъ, какъ умираетъ и все живое на землѣ.

VI.

Перехожу къ нашимъ временамъ и къ болѣе или менѣе близкимъ къ намъ отчасти временамъ.

Покойный поэт Симборскій, который писалъ такіе чудные стихи и котораго такъ мало оцѣнили пока, сказалъ какъ-то:

— Я очень люблю музыку, живопись, но я благодаренъ судьбѣ, что я—писатель. Слово—самое могучее орудіе и писатель самый сильный боецъ въ просвѣтительной войнѣ.

Это глубоко вѣрно. Писатель самый сильный воинъ той мирной арміи, которая ведетъ борьбу съ невѣжествомъ и мракомъ.

Ни у музыканта, ни у живописца нѣтъ тѣхъ средствъ и такого числа слушателей, какъ у писателя. Писатель можетъ говорить и тѣмъ, которымъ ничего не скажетъ, напримеръ, художникъ. Картина для многихъ нѣмая и непонятная рукопись. Книга доступна всѣмъ. Словомъ можно сказать все то, чего нельзя изобразить ни кистью, ни музыкой. Картина даетъ впечатлѣніе, музыка настроеніе. Слово все: оно производитъ впечатлѣніе, даетъ настроеніе, волнуется, разъясняетъ, развиваетъ.

Картина—это иллюстрація мысли, музыка—также, скульптура—также и все видимое—также.

Надо, чтобы сначала писатель далъ мысль, направленіе, вызвалъ думу у человѣка, и тогда уже картина своими красками закрѣпитъ и усилитъ мысль.

Слово для всѣхъ ясно и понятно.

Еще Пушкинъ сказалъ:

„Дай Богъ побольше журналовъ,
Плодять читателей они“.

Каждый новый писатель—новый воинъ мирной арміи, ведущей борьбу за просвѣщеніе. Онъ долженъ вести впередъ толпу.

У Аміеля мы читаемъ: „Берклей и Фихте правы и Эмерсонъ тоже: міръ есть только аллегорія; мысль реальнѣ факта; волшебныя сказки, легенды такъ же истинны, какъ и естественная исторія,—даже болѣе, такъ какъ онѣ болѣе прозрачныя символы. Собственно говоря, единственная сущность—это душа. Что же все остальное? Тѣнь, предлогъ, образъ, символъ и сновидѣніе. Одно сознание только безсмертно, положительно и совершенно реально. Міръ—это фейерверкъ, величественная фантазмагорія, цѣль котораго—образование и усиленіе души. Сознание есть вселенная, солнце котораго есть любовь“.

Фюстель-де Куланжъ говорить: „могущественная причина великихъ перемѣнъ, совершающихся по временамъ въ общественномъ строѣ, заключается въ самомъ человѣкѣ, въ его разумѣннн, измѣняющемся съ ходомъ времени“. Адамъ Смитъ пишетъ: „не золотомъ и серебромъ, а трудомъ были приобрѣтены всѣ богатства міра“. А что предшествовало всякому труду, что освѣщало всякій трудъ? Идея, мысль, слово. Любопытно, по Аренсу, даже „собственность есть только объективация или отраженіе личности во внѣшнемъ, вещественномъ мірѣ; это—кругъ вѣщихъ благъ, проведенный изъ средоточія духовно-нравственной жизни и управляемый изъ этого средоточія“.

Одинъ философъ о власти идеи-силы говорить, что если бы все человѣчество въ одно время сговорилось и пожелало, чтобы разрушилась вся вселенная, они могли бы этого достигнуть.

Джемсъ говорить: „Пророкъ пьетъ болѣе глубокую чашу горести жизни, чѣмъ кто бы то ни былъ другой, но его поведеніе такъ непреклонно, а его рѣчь такъ могущественно возбуждаетъ бодрость, что его воля становится нашей волей, а наша жизнь зажигается его жизнью“.

Лебонъ пишетъ: 1) „Идея становится силой, покоряющей слушателей. Каѳедра Христова является крестомъ и треномъ, онъ самъ Прометеемъ, приносящимъ небесный огонь для своихъ слушателей“.

Французы говорятъ: *Vouloir c'est pouvoir.*

У Голенищева-Кутузова мы читаемъ:

Да, наложить на разумъ цѣпи
И слово можетъ умертвить
Лишь Тотъ, Кто властенъ вихрю въ степи
И грому въ небѣ запретить!

Чудныя строки о словѣ мы находимъ и у И. С. Аксакова. Онъ говорить: „мы, христіане, называемъ Самого Бога — Словомъ. Посягать на свободу слова значитъ не только совершать святотатство, но посягать на божественную сторону человѣка, на то, чѣмъ человѣкъ—человѣкъ... Умерщвленіе жизни слова—самое страшнѣйшее изъ всѣхъ душегубствъ“. 2)

1) Психологія народовъ и массъ. ПБ. 1896.

2) Ред.-фил. библ. Вып. 7. стр. 11—12.

Илія Минятіи пишетъ: „Единственное орудіе, которымъ Богъ воспользовался для уничтоженія въ мірѣ нечестія и распространенія богопознанія есть не иное что, какъ проповѣдь Евангелія, слово Божіе, поученіе“. „Вѣра христіанская, говоритъ тотъ же авторъ въ другомъ мѣстѣ своего поученія, насаждена черезъ проповѣдь апостоловъ, утверждена черезъ проповѣди же пастырями. И насколько псы необходимы въ овчарнѣ, настолько же учителя и проповѣдники необходимы въ Церкви Христовой. Дайте мнѣ любую овчарню безъ псовъ, и какъ бы ни былъ пастухъ заботливъ и чутокъ, волкъ тайно приходитъ во тьмѣ ночной и, не слыша стражи, входитъ въ ограду, расхищаетъ и пожираетъ овецъ. Дайте мнѣ любую церковь, городъ, область безъ учителей и проповѣдниковъ, и какъ бы святъ и праведенъ не былъ пастырь, діаволъ всегда находитъ возможность, не слыша проповѣдническаго слова, входитъ, расхищать и пожирать разумныхъ овецъ“. ¹⁾

Одинъ замѣчательный современный пастырь пишетъ: „Какое отношеніе между словомъ и дѣломъ? Слово Божіе вызвало изъ небытія въ бытіе міръ видимый и невидимый; слово въ устахъ Бога-Слова было дѣломъ. Потому слово и дѣло должны быть неразлучны между собою, какъ душа и тѣло неразлучны въ своемъ бытіи. Кто соблюдаетъ и творитъ слово Христово вѣрно и постоянно, у кого слово есть дѣло, тотъ и *теперь* творитъ великія, удивительныя дѣла, и слову Его все повинуются: и демоны повинуются, и болѣзни исцѣляются, и нравственность человѣческая назидается“. ²⁾

„Если мы, пастыри Церкви, будемъ молчать, то мы недостойны и званія пастырей“, пишетъ Святитель Тихонъ Задонскій. Почти въ тѣхъ же словахъ повторяетъ ту же мысль епископъ-затворникъ, котораго ни въ чемъ худомъ невозможно заподозрить: „пастырство молчащее, что за пастырство?“ ³⁾ „Къ сожалѣнію, пишетъ архипастырь Волынской, живое слово никогда не цѣнилось въ русской Церкви, не цѣнилось именно духовенствомъ и его руково-

¹⁾ Ил. Минятіи. Проповѣди стр. 294—297.

²⁾ Иоан. Кронит. „Моя жизнь во Христвѣ“. Москва 1892. Стр. 257—258.

³⁾ Мысли на каждый день.

дителями.. А между тѣмъ оно есть главная сила пастырства, сила Церкви“. ¹⁾ Еще болѣе замѣчательнѣйшія строки въ данномъ случаѣ мы находимъ у Уарда Бичеръ. Онъ говоритъ: „если бы для питанія энергіи и постояннаго насыщенія воли человѣческой элементами божественной истины достаточно было бы печатной книги, содержащей хотя бы ученіе Иисуса Христа, тогда цѣлесообразнѣе было бы привѣсить къ потолку храма большихъ размѣровъ книгу Евангелія и нанять служителя, который переворачивалъ бы для читающихъ листы этой книги“. ²⁾

Говоря о силѣ слова, можно было бы указать на телепатію, которая научно установила фактъ несомнѣннаго вліянія одной души на другую черезъ громадныя пространства. Можно было бы сослаться на явленія внушенія, гдѣ чужая мысль становится господствующей въ другомъ человѣкѣ и совершаетъ въ немъ не только удивительныя дѣла, но и прямо можно сказать чудеса. Можно было бы сослаться на мистиковъ, слово которыхъ поднимается выше всего земного и временнаго и, сливаясь съ вѣчными неземными высотами, несетъ на своихъ могучихъ крыльяхъ дивное прозрѣніе будущаго, глубокое постиженіе настоящаго.

А это неподобно чудное стихотвореніе, гдѣ изображены природа и человѣкъ?

Природа говоритъ: „Пускай ты царь творенія,—
Кто далъ тебѣ, скажи, вѣнецъ твой золотой?
Ужель ты возмечталъ, въ безумномъ ослѣпленіи,
Что я раба твоя, а ты властитель мой?
Частицу тайнъ моихъ тебѣ постичь дала я.
И ты возмнилъ, пигмей, что всю меня позналъ?
Что дерзко заглянулъ въ мое святыхъ святая
И свой тамъ начерталъ законъ и идеаль?
Глупецъ! Я захочу—и, пораженный страхомъ,
Покорнѣй станешь ты моихъ смиреннѣйшихъ цесовъ,
Я землю потрясу—и разлетится прахомъ
Величіе твоихъ гигантовъ городовъ!
Я вышло грозный морь съ его сестрой войною,
Цвѣтуція поля я превращу въ пески,
Я разолью моря, одѣну солнце мглою—
И вавоешь ты, какъ звѣрь, отъ боли и тоски.

¹⁾ З, 464.

²⁾ „Ц. О. жизнь“ 16 90г. Стр. 939—940.

Повѣрь, мнѣ дѣла нѣтъ ни до твоихъ стремлений,
Ни до твоихъ надеждъ. Я знаю лишь числа
Безжалостный законъ. Ни мукъ, ни наслаждений,
Ни блага, ни добра нѣтъ для меня, ни зла.
Въ побѣдномъ шествіи къ невѣдомой святынѣ
Не знаю цѣли я, начала или конца,
Рождаю и топчу безъ гнѣва и гордыни
Слона и червяка, глупца и мудреца.
Живи-жь, какъ все живетъ! Минутною волною
Плесни—и пропади въ пучинахъ вѣковыхъ,
И не дерзай вставать на буйный споръ со мною.
Предвѣчной матерью всѣхъ мертвыхъ и живыхъ!
Такъ въ вихрь, въ молніяхъ, въ грозы стихій природа
Греметь, какъ легионъ нездѣшнихъ голосовъ.

Но съ поднятымъ челомъ и съ возгласомъ: свобода!
Въ обѣтованный край своихъ лазурныхъ сновъ,
Сквозь бурю, ливень, мракъ, въ долины тихой рая,
Шатаюсь, падая подъ ношей крестныхъ мукъ,
Впередъ идетъ титанъ, на мигъ не выпуская
Хоругви правды и добра изъ мощныхъ рукъ.
И гордо говоритъ: Кто-бъ этотъ пылъ священный
Мнѣ въ душу не вдохнулъ, карая или любя,
Игра бездушныхъ силъ, или Разумъ сокровенный,—
Вновь погасить его нѣтъ власти у тебя!
Мертва ты и слѣпа въ своей красѣ суровой,
А я согрѣтъ огнемъ безсмертнаго ума.
Изъ книгъ бытія, законодатель новый,
Я вычеркну порокъ, скажу: погибни тьма!
Скажу: зажгись разсвѣтъ! Взойди Эдемъ въ пустынь.
Гдѣ слѣдъ я оставлялъ тяжелаго труда!
И будешь ты сама служить моей святынѣ,
Или я съ лица земли исчезну навсегда...

А современная война?...

Всѣмъ, отъ жизни до смерти включительно, распоряжается, всевластное слово, власть котораго и сильнѣе и властнѣе всякой власти на землѣ. Въ цѣлой вселенной нѣтъ ничего болѣе страшнаго, чѣмъ сила слова. Слово—сильнѣе динамита, сильнѣе страшныхъ армій, сильнѣе всѣхъ государствъ, сильнѣе всей даже вселенной.

VII.

Въ одномъ гомилетическомъ курсѣ мы читаемъ:
Хуже всего, если проповѣдникъ по ходу мыслей давно

стоитъ у конца, но никакъ не можетъ найти этого конца. Отъ этого недостатка онъ можетъ уберечься только въ томъ случаѣ, если хорошо знаетъ, что именно слѣдуетъ сказать ему въ заключеніе. Тому, кто умѣетъ и желаетъ видѣть, слушатели своимъ вниманіемъ даютъ достаточно ясно понять, не время ли кончить проповѣдь.

Я боюсь, какъ бы мнѣ не показаться уже давно не находящимъ выхода изъ необозримаго лабиринта различныхъ мыслей. Поэтому еще нѣсколько словъ и я кончу свою рѣчь.

Наша школа есть служительница слова „καὶ ἔξοχήν“, начиная съ грубо матеріальнаго его пониманія и кончая самымъ мистическимъ. Каждая академическая кафедра несетъ людямъ ту или другую сторону все одного и того же вѣчнаго Логоса. Высокій свѣтильникъ нашей Академіи виденъ не только со всѣхъ концовъ Россіи, но даже и изъ далекой заграницы. Сила ея властнаго слова слышится по всей Россіи, и не только слышится и струится, но и творить новую жизнь. Здѣсь я могу повторить извѣстныя слова вѣчнаго вѣтіи церковнаго св. Іоанна Златоуста въ полномъ приложеніи ихъ къ нашей школѣ:

„Хотя я не имѣю желѣза, но имѣю слово, острѣйшее желѣза; хотя я не ношу огня, но есть у меня ученіе, пламеннѣе огня и могущее жечь сильнѣе огня“. Мы богаты только словомъ. Въ словѣ — все наше богатство, въ немъ и вся наша сила. Служи же, родная „Альма Матер“ вѣчному Слову, Самому Логосу вѣрой и правдой, не боясь и не страшась ничего. О нашемъ вѣкѣ говорятъ: „лоскутный вѣкъ“, „лоскутныя чувства“, „лоскутныя души“. Будь самостоятельной и вѣрной не авторитетамъ земнымъ и скоропреходящимъ, а вѣчной Христовой истинѣ.

Припоминается одно стихотвореніе незабвеннаго самобытнаго русскаго богослова А. С. Хомякова. Онъ пишетъ:

„Дня немного впереди.
Вставай же рабъ лѣнныи Бога.
Господь велить: „дди, пди“.
Ты купленъ дорогой цѣною,
Крестомъ и кровью куплеиъ ты.
Сгибайся жъ, пахарь, надъ браадою,
Борись, борець, до поздней тьмы.

И какъ бы въ отвѣтъ на эти призывы онъ же говорить:

„Иду свершать въ трудѣ и потѣ
Удѣлъ, назначенный Тобой.
И не сомкну очей въ дремотѣ
И не ослабию предъ борьбой.
Не брошу плуга, рабъ лѣнивый,
Не отойду я отъ него,
Покуда не прорѣжу нивы,
Господь, для сѣва Твоего.

Св. Василій Великій о словѣ говорить: „въ словѣ мы какъ бы въ нѣкоей ладѣ переправляемся другъ къ другу“.

Если мнѣ не удалось этого сдѣлать, то не вините въ этомъ слово... вините неумѣлаго носителя и выразителя слова.

Архіепископъ Евдокимъ.

Смысль идеализма ¹.

I.

Терминъ *платонизмъ* извѣстенъ всякому. Не менѣе извѣстно и то, что явленіе, обозначаемое этимъ именемъ, не только было силой, но и непрестанно есть типическое выраженіе внутренней жизни. Однако, и въ порядкѣ историческомъ, и въ отношеніи духовномъ, платонизмъ—явленіе чрезвычайно сложное, — настолько сложное, что до сихъ поръ историки мысли не привели его въ ясность. Это—вѣнокъ разнообразный: тутъ — милыя пахучія ¹ травы родныхъ полей, но тутъ же—таинственныя орхидеи Востока; у корней аттическихъ яворовъ здѣсь почіютъ на водахъ священные лотосы Нила. Дать точную характеристику платонизма—кто взялъ бы на себя столько притязательной смѣлости? И даже, когда Вы спросите: „Что такое платонизмъ?“, мнѣ придется сказать: „Увы, не знаю“. Но не я одинъ. Свое вынужденное *non liquet*—не ясно —я раздѣлилъ бы съ знатоками исторіи мысли и культуры. „И въ настоящее время,—свидѣтельствуегъ одинъ изъ нихъ ²—, остается во всей силѣ замѣчаніе „платоническаго философа“ Оригена, что „Платона никто не знаетъ вполнѣ““.

Мы знаемъ, что платонизмъ — могущественное духовное движеніе. Мы знаемъ, что по крайней мѣрѣ половина философіи, и притомъ половина прекраснѣйшая, связывается съ

¹) Профедвѣтическія лекціи къ ряду чтеній изъ исторіи платонизма, читанныхъ студентамъ перваго курса Московской Духовной Академіи.

²) А. Н. Гилъровъ.—Обзоръ трудовъ по исторіи мысли и культуры (за 1892—96 г.г.). Кіевъ, 1896, стр. 32.—См. также рефератъ того же автора о книгѣ Пѣтера [?] въ „ВФяПс“, годъ V (1894), 3 (23), стр. 440.

именем Платона: „Корни всего того, что разумѣется подь именемъ идеализма и что въ логикѣ носить названіе реализма, въ теоріи познанія апріоризма, нативизма или раціонализма, въ онтологіи спиритуализма и телеологіи, восходятъ къ одному и тому же первоисточнику, а именно къ тому мыслителю, который хотя и не первый придалъ научное значеніе термину *идея*, но который сообщилъ ему всемірно-историческій интересъ—къ Платону“. Таково выразительное признаніе врага платонизма ³.

Мы знаемъ, что львиная доля того, что только было великаго въ поэзіи, такъ или иначе отразило лучи Платона ⁴. Мы

³ Ernst *Laas*,—Idealismus und Positivismus. 1-г Theil. Berlin, 1879, S. 5—
Э. *Лаасъ*,—Идеализмъ и позитивизмъ, пер. съ нѣм. подь ред. С. Н. Эвер-
лингга, М. [1907], первая, общая и осювная часть, стр. 6-7.

⁴ Luise *Zurlinden*,—Gedanken Platons in der deutschen Romantik, Lpz., 1910.
(Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literatur-Geschichte, herausge-
geben von prof. O. F. Walzel. Neue Folge, VIII Heft).

С. С. *Изматовъ*,—Э. Т. А. Гоффманъ. Личность и творчество. М.,
1914 г.

В. *Жирмунскій*,—Нѣмецкій романтизмъ и современная мистика. СПБ.,
1914 г. (Тутъ дается общее изображеніе воспріятія жизни въ нѣмецкой
романтикѣ, во многомъ конгеніальной платонизму).

А. Н. *Гиляровъ*,—Платонизмъ, какъ осюваніе современнаго міровоз-
зрѣнія, въ связи съ вопросомъ о задачахъ и судьбѣ философіи. (Въ при-
ложеніяхъ: Платонизмъ въ грезахъ любви.—Взглядъ на красоту до Плато-
на.—Платонизмъ и христіанство.—Значеніе волненій въ философіи).
М., 1887.

А. Н. *Гиляровъ*,—Значеніе философіи. Кіевъ, 1888 г. (Тутъ же—ли-
тература).

А. Н. *Гиляровъ*,—Предсмертная мысль XIX вѣка во Франціи. 1901 г.

Н. [С.] *Арсеньевъ*,—Платонизмъ любви и красоты въ литературѣ эпохи
Возрожденія („ЖМНП“, новая серія, Ч. 43, 1913 г., январь, стр. 23-56,
февраль, стр. 232-300). (Тутъ же—обширная литература).

Эмилій *Метнеръ*,—Размышленія о Гёте. Книга 1. М., 1914 г., гл. VIII,
стр. 235-237 и др.

Ernst *Maas*,—Goethe und die Antike, 1912.

В. *Виндельбандъ*,—Прелюдія. Пер. со 2-го нѣм. изд. С. Франка. СПБ.,
1904. „О философіи Гёте“, стр. 145-165, особ. стр. 165.

Г. И. *Якубанисъ*,—Отзвукъ платонизма въ лирикѣ Шиллера (сбор-
никъ „Eranos“, Кіевъ, 1906 г.).

Abel *Lefranc*,—Le Platonisme et la littérature en France à l'époque de
la Renaissance (1500—1550). (Rev. de l'Hist. litt. de la France, III, 1896).

Abel *Lefranc*,—Marguerite de Navarre et le Platonisme de la Renais-
sance (Biblioth. de l'Ee. d. Chartes, 1897-8).

знаемъ, что языки всѣхъ народовъ оказались пронизанными платоновскими терминами и платоновскими понятіями. Мы знаемъ, далѣе, что въ платонизмѣ явились осознанными цѣлыя полосы, цѣлые міры народной религіи и общечеловѣческаго жизнепониманія ⁵. Мы знаемъ и то, что изъ платонизма проистекли едва ли не всѣ могучія теченія въ философіи ⁶. Мы знаемъ еще, что онъ влился возбуждающей струей въ религіозную мысль человечества,—не только языческаго, но и христіанскаго; не только христіанскаго, но и магометанскаго и іудейскаго. Платонизмъ оказался міровоззрѣніемъ наиболѣе подходящимъ къ религіи, какъ таковой, и терминологія платонизма—языкомъ болѣе всего приспособленнымъ для выраженія религіозной жизни. Но, будучи естественной философіей всякой религіи, платонизмъ имѣетъ особое средство съ тою религіей, предъ которою всѣ прочія еле-эле удерживаютъ названіе *религіи*. Однимъ словомъ, мы знаемъ, что въ платонизмѣ — предъ нами одинъ изъ самыхъ могу-

Аналогичныя изслѣдованія для литературы испанской и англійской указаны у Арсеньева, *id.*, стр. 253, прим. 1.

Moriz *Carriere*. — Die philosophische Weltanschauung der Reformati-
onszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Stuttgart und Tübingen, 1847.

Филиппъ *Моньè*, — Опытъ литературной исторіи Италіи XV вѣка
Кваттроценти. Пер. съ франц. К. С. Шварсалона. СПб., 1904. Книга третья
Греческій языкъ, стр. 249-353.

Адольфъ *Гаспари*, — Исторія итальянской литературы. Т. II-й. Ита-
льянская литература эпохи Возрожденія. Пер. К. Бальмонта. М., 1897,
стр. 143. 160.

Я. *Буркхардтъ*, — Культура Италіи въ эпоху Возрожденія. Пер. со 2-го
нѣм. изд. СПб., 1876. — Есть и болѣе новое изданіе.

Г. *Фойгтъ*, — Возрожденіе классической древности или первый вѣкъ
гуманизма. Пер. со 2-го нѣм. изд. Н. П. Рассадина. М., т. I—1884 г.,
т. II—1885 г.

М. [С.] *Корелингъ*, — Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіо-
графія. Два выпуска (М., 1892 г.). — 2-е изд. —

Г. *Брандесъ*, — Шекспиръ, его жизнь и произведенія. Пер. под. ред
П. И. Стороженка. М., Т. I, 1899 г., стр. 327 (о платонизмѣ въ сонетахъ
Шекспира); Т. II, 1901 г., стр. 18 (вліяніе Платона въ „Гамлетъ“).

⁵) Нѣкоторыя соображенія на эту тему см. въ лекціи: П. *Флоренскій*, —
Общечеловѣческіе корни идеализма. Сергіевъ Посадъ, 1909 г. (= „Бого-
словскій Вѣстникъ“, 1909, №№ 2 п 3).

⁶) См. напр.: А. *Fouillée*, — La philosophie de Platon. Т. 3-me: Histoire de
Platonisme et de ses rapports avec le christianisme. 2-me éd., revue et
augmentée. Paris, 1889.

чихъ,—скажу болѣе—, самый могучій изъ ферментовъ культурной жизни. Но что такое платонизмъ—мы не беремся отвѣчать, ибо это превышаетъ силы современнаго знанія. И нельзя опредѣлить платонизмъ даже формально,—что онъ—ученіе Платона: нѣтъ, платонизмъ и шире ученія Платона, и глубже его, хотя въ Платонѣ нашелъ себѣ лучшаго изъ выразителей.

Мы сказали: „современнаго знанія“. Такъ ли это? Не происходитъ ли трудность дать отвѣтъ о платонизмѣ не только отъ сложности этого явленія, но и отъ существа его? Будучи исходнымъ пунктомъ столькихъ направленій мысли, изъ которыхъ каждое представляетъ высокую степень широты, не долженъ ли платонизмъ быть такимъ глубокимъ движеніемъ духа, которому уже нѣтъ иного наименованія, кромѣ какъ символическое, уясняемое *per se*, а не *per aliud*? И, въ такомъ случаѣ, не правильнѣе ли разумѣть платонизмъ не какъ опредѣленную, всегда себѣ равную систему понятій и сужденій, но какъ нѣкоторое духовное устремленіе, какъ указующій перстъ отъ земли къ небу, отъ долу—горѣ⁷⁾? А, въ такомъ случаѣ, дѣлается понятной и неисчерпаемостью этого неистребимаго порыва нашей души къ небесамъ, этого взлета въ міры иные—никакими законченными въ себѣ построеніями мысли, никакими разъ на всегда закрѣпленными терминами: ибо все таетъ и течетъ отъ соприкосновенія съ Истиною, какъ воскъ—предъ лицомъ огня. Даже у самого Платона каждый діалогъ представляетъ нѣсколько иное построеніе мысли и даетъ своеобразную окраску основнымъ терминамъ, нежели другой. Тѣмъ болѣе это относится къ прочимъ выразителямъ платонизма. Но если на наше вопрошаніе отвѣтъ, дѣйствительно, можетъ быть только утвердительный, то понятно тогда, что многообразность попытокъ выразить основное устремленіе платонизма свидѣтельствуетъ не противъ, а за него—свидѣтельствуетъ о богатствѣ жизни и богообразности человѣка. И тогда термины платоническихъ системъ мысли перестаютъ быть въ строгомъ смыслѣ терминами, а

7) *Mutatis mutandis* то же приходится сказать и о другомъ великомъ представителѣ философіи—Кантѣ—, съ тою только разницею, что тутъ указующій перстъ направленъ куда-то вбокъ,—въ трансцендентальную пустоту смерти.

становятся живыми символами внутреннихъ движеній. Среди этихъ символовъ мы не можемъ навести внѣшняго порядка; но единая жизнь, единый сверх-разсудочный центръ ощущается въ нихъ созвучнымъ сердцемъ. Не зная, или, точнѣе, не зная отвѣтчиво, т. е. не будучи въ состояніи дать раздѣльный словесный отвѣтъ на вопросъ о платонизмѣ, мы можемъ однако указать нѣкоторыя стороны этого обширнаго историческаго движенія, этой извѣстной стихіи человѣческой души, и одну изъ такихъ сторонъ, одинъ изъ символовъ платонизма сдѣлать предметомъ болѣе пристальнаго взглядыванія.

Какую же? какой же символъ?—Полагаю, что при произнесении слова *платонизмъ* у всякаго на первомъ мѣстѣ возникаетъ ассоціація: „*εἰδέναι*“, „*εἶδη*“, „ученіе объ идеяхъ“, „*идеализмъ*“⁸.

II.

Вы помните, конечно, съ полною опредѣленностью, что дѣло идетъ о родахъ и видахъ, какъ выражались философы древніе, объ *οὐσία*, *φύσις* и *ἐπόστασις*, какъ стали говорить философы періода патристическаго,—объ *universalia*, какъ нашли удобнымъ именовать тотъ же предметъ мысли схоластики западныя,—объ общихъ понятіяхъ и сужденіяхъ—по терминологіи новаго времени; это—одна проблема, но въ различной мѣстной и временной окраскѣ. Но, быть можетъ, далеко не съ такою же опредѣленностію сознаете Вы коренной, глубоко-содержательный смыслъ этихъ споровъ объ

⁸) „Платонизмъ—говорить *В. Петеръ*—, не есть формальная теорія или совокупность теорій, но стремленіе или группа стремленій—мыслить или чувствовать или разсуждать“ сообразно съ „тѣми выдающимися особенностями самого Платона и его умственнаго строя, которыя объединяются и находятъ свое полное выраженіе въ томъ, что скорѣе комментаторы Платона, чѣмъ самъ Платонъ, называютъ теоріей идей“. На самомъ дѣлѣ эта „теорія“—не что иное, какъ особый способъ разсматривать и обсуждать общіе термины, абстрактныя понятія, идеалы,—словомъ, всѣ тѣ термины и понятія, которые выражаютъ въ общей формѣ частныя представленія нашего индивидуальнаго обзора (р. 136)“. Изъ реферата *А. Н. Гиллярова* о книгѣ: *W. Pater, —Plato and Platonism, a series of Lectures.* London and New-York, 1893, помѣщен. въ „ВФиПс“, годъ V, 1894, кн. 3 (23) стр. 439.

universalia. Мнѣ хотѣлось бы настоящимъ чтеніемъ дать Вамъ понять, что тутъ дѣло шло не о школьныхъ (—каковъ буквальный переводъ термина „схоластическія“—) и не ученическихъ (—такъ передадимъ слово „педантическія“⁹—) словопреніяхъ, но о глубочайшихъ задачахъ метафизики и гносеологии, а, если угодно, также и аксіологии. Поэтому-то, отъ того или отъ другого,—платоновскаго или анти-платоновскаго—рѣшенія проблемы универсалій зависѣлъ общій укладъ всего міровоззрѣнія, характерный закалъ цѣлостнаго жизнепониманія. И потому-то, добавимъ еще, повидному сухое, отвлеченное обсужденіе универсалій служило, служить и вѣроятно будетъ служить до конца вѣковъ ареною столькихъ оживленныхъ и ожесточенныхъ стычекъ и взаимныхъ обвиненій въ тяжкомъ неправомыслии и еретичествѣ.

Острота споровъ объ универсаліяхъ доходила до того, что „публичные диспуты часто выраждались въ страстныя перебранки. Приличіе и достоинство нарушались до такой степени, что папы и епископы издавали строгіе указы, въ которыхъ спорящія партіи призывались къ спокойствію и порядку“¹⁰.

Но „было бы большой ошибкой думать, что“ вопросъ о логико-метафизическомъ значеніи универсалій имѣлъ въ Средніе вѣка „лишь дидактическое значеніе объекта для упражненія въ мыслительной дѣятельности---,—утверждаетъ одинъ историкъ мысли¹¹—. Энергія, съ которой средневѣковая наука въ безконечныхъ спорахъ стремилась разрѣшить эту проблему—характернымъ образомъ наука Запада и наука Востока принялись за нее съ одинаковымъ усердіемъ, совершенно независимо другъ отъ друга—является сама по себѣ доказательствомъ того, что въ этомъ вопросѣ кроется реальная и очень трудная проблема“. Поэтому, онъ же, ссылаясь въ другомъ мѣстѣ въ подтвержденіе своихъ словъ на такихъ видныхъ союзниковъ, какъ Г. Лотце и О. Либ-

⁹ Педантъ, педантическій—отъ италіанскаго *pedante*, происходящаго въ свою очередь отъ *paedare*; а это слово—романизированное греческое *παιδεύειν*, воспитывать дитя (Н. В. Горюевъ, —Сравнительный этимологическій словарь русскаго языка, Тифлисъ, 1896, стр. 252).

¹⁰ А. Штѣкль, —Исторія средневѣковой философіи. Пер. подъ ред. П. В. Попова. М., 1912, стр. 262.

¹¹ В. Виндельбандъ, —Исторія философіи. Пер. съ нѣм. П. Рудича. СПб., 1898, ч. 3, гл. 1, § 23, стр. 265-266.

маннъ ¹², заявляетъ весьма твердо: „Тѣмъ современнымъ изслѣдователямъ, которые сдаютъ вопросъ объ общихъ понятіяхъ въ архивъ, или смотрятъ на споръ о нихъ, какъ на дѣтскую болѣзнь науки, пока они не будутъ въ состояніи съ полной точностью и ясностью отвѣтить, въ чемъ состоитъ метафизическая дѣйствительность и дѣятельность того, что они называютъ закономъ природы, все еще нельзя не сказать: *mutato nomine de te fabula narratur*“ ¹³.

Не иначе думаютъ и многіе другіе мыслители.

Вопросъ о природѣ родовъ и видовъ,—говоритъ В. Кузенъ—, этотъ вопросъ „во всѣ времена волновалъ и оплодотворялъ человѣческій духъ и былъ виновникомъ всѣхъ школъ. Принимая на себя всѣ цвѣта времени, онъ всегда остается однако основаніемъ, изъ котораго исходить и къ которому возвращаются философскія изслѣдованія. По внѣшности это вопросъ, касающійся лишь психологіи и логики, по существу же онъ господствуетъ надъ всею философіей; ибо нѣтъ задачи, которая бы не заключала въ себѣ и слѣдующаго вопроса: все видимое нами есть ли комбинація нашего ума, или имѣетъ свое основаніе въ природѣ вещей ¹⁴. Это значить, что всякая онтологическая или психологическая доктрина необходимо должна считаться съ вопросомъ объ универсаліяхъ“ ¹⁵. — „Въ рациональной философіи проблема универсалій есть не иное что, какъ проблема истинности нашихъ интеллектуальныхъ познаній“,— свидѣтельствуетъ М. де Вульфъ ¹⁶.

Это совершенно вѣрно, но этого слишкомъ мало; вопросы, подымаемые идеализмомъ имѣютъ и гораздо болѣе общее значеніе.

¹²) *H. Lotze*,—*Logik*, 1874, § 313-321.

O. Liebmann,—*Zur Analysis der Wirklichkeit*, 2-te Aufl., SS. 313 ff., 471 ff.;— *Gedanken und Thatsachen*, 1 Heft, 1882.

¹³) *Vindelbandz*,—*ib.*, ч. 3, гл. 1, § 236, прим. 1, стр. 277.

¹⁴) *Hauréau*,—*De la philosophie scolastique*, Paris. 1850, I, pp. 44-45.

¹⁵) Цитата изъ книги:

Θ. [И.] *Успенскій*,—*Очерки по исторіи византійской образованности*. СПб., 1892, стр. 177-178, III.

¹⁶) *Maurice de Wulf*,—*Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IX-e au XIII-e siècle* „*Archiv für Geschichte der Philosophie*“ Bd. IX, Neue Folge, II Bd., 1896, S. 429).

III.

Что дѣйствительно? Что познаваемо? Что цѣнно? Данный ли, здѣсь и теперь переживаемый, моментъ, или нѣчто, хотя и соотносящееся съ нимъ, но вѣчное и вселенское?— На чемъ строится жизнь? На что опирается познаніе? Чѣмъ руководиться въ своей дѣятельности?—Метафизическимъ ли „*Carpe diem—лови моментъ*“, или инымъ, высшимъ, бытіемъ? Воистину есть одно ли только долънее, или и горнее, болѣе сего долъняго дѣйствительное? и т. д. и т. д. Таковы вопросы, лежащіе на днѣ споровъ объ *universalia*. И, всякое признаніе міра горняго неизбѣжно влечетъ мысль къ платонизму, въ томъ или иномъ видоизмѣненіи, а всякое прилѣпленіе въ міру долънему—къ отрицанію платонизма. Но, не входя въ гущу этихъ проблемъ сейчасъ, пока займемся лишь проблемою теории познанія и логики. Познаніе, какъ извѣстно Вамъ, удовлетворяетъ насъ, если мы убѣждены во всеобщности и необходимости его результатовъ. Познаніе есть познаніе тогда только, когда оно можетъ притязать на значеніе, выходящее за предѣлы даннаго момента и даннаго мѣста, т. е. когда этотъ единичный моментъ обращенъ къ иному бытію, выходить за предѣлы себя, знаменуетъ больше, чѣмъ есть онъ самъ. Если же все дѣло ограничивается лишь этою комбинаціей психическихъ элементовъ, не выходящею за границы самой себя, то мы считаемъ ее за простую игру психическихъ процессовъ,—и не придаемъ ей никакого познавательнаго значенія. Если я говорю, что мнѣ, сейчасъ, въ этой комнатѣ холодно, то это высказываніе не имѣетъ рѣшительно никакого значенія для науки, не имѣетъ никакой познавательной цѣнности. Чтобы возникла таковая, я долженъ выйти за границы „себя“—или „теперь“ или „здѣсь“—и хотя бы въ одномъ направленіи расшириться за предѣлы особливаго бытія. Знаніе—только тамъ, гдѣ *ἐν* расширяется на *πολλά*, образуя „*ἐν καὶ πολλά*“¹⁷,

¹⁷) Платонъ,—Софистъ, 253D: *διλεκτικὸν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κεκμένου χωρὶς, πάντῃ διατεταγαμένη ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας. τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι“ (Platonis Opera ex rec. Hirschigii, Parisiis, 1856, Vol. I, p. 191 9-15), т. е.: диалектикъ „достаточно различаетъ, во-первыхъ, одну*

какъ опредѣляетъ Платонъ идею; знаніе—только тамъ, гдѣ „*μίαν---διὰ πολλῶν*“¹⁸, по другому опредѣленію идеи Платономъ, или,—воспользуемся Аристотелевскимъ опредѣленіемъ идеи,—знаніе возможно тамъ, гдѣ единое направлено на многое, распространяется на иное,—гдѣ „*τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν*“¹⁹. Этою-то формулою и воспользовалась средневѣковая мысль. Упшм обращается къ иному, къ *alia*,—толкують схоластики—; *unum versus alia* и есть, по ихъ этимологіи, *universale*,—единичное и общее заразъ.

Но эти идеи, эти *universalia*, эти общія понятія и сужденія (современная логика признаетъ, что это—одно и то же), всѣ онѣ, какъ бы мы ихъ ни называли, обладаютъ загадочными свойствами. Въ самомъ дѣлѣ: единое относится къ безконечному множеству; но „это безконечное множество явленій не можетъ быть наличнымъ какъ множество въ актѣ сужденія, потому что общее сужденіе есть единый актъ мысли, а вовсе не скопленіе многихъ сужденій. Слѣдовательно, вопросъ становится повидимому безвыходно противорѣчивымъ и принимаетъ парадоксальную форму: какимъ образомъ безконечное множество явленій можетъ быть наличнымъ въ единомъ актѣ мысли?“²⁰

Когда я говорю: „Лошадь есть позвоночное животное“ или: „Къ прямоугольному треугольнику площадь квадрата, построеннаго на гипотенузѣ, равна суммѣ площадей квадратовъ, построенныхъ на катетахъ того же прямоугольнаго треугольника“, то я, **здѣсь и теперь**, произвожу актъ познанія, всячески, во всѣхъ отношеніяхъ единичный. Я произвожу **этотъ** актъ познанія сейчасъ, здѣсь. Но, будучи этимъ, т. е. мо-

идею, распростертую всюду чрезъ многое, оставляя въ сторонѣ отдѣльныя единицы; во вторыхъ, многія взаимно различныя, содержимыя одною извнѣ; въ третьихъ, опять одну, связанную въ одномъ цѣлостію многихъ, и въ четвертыхъ, многія, особо всюду опредѣленные: это-то значитъ умѣть различать по родамъ, какъ вещи отдѣльныя могутъ сообщаться, и какъ нѣтъ“ (Сочиненія *Платона* переведенныя съ греч. *Карповымъ*, Ч. V. М., 1879, стр. 549).

¹⁸ *Платонъ*,—Филебъ, 14 D, E, 15 D (Platonis Opera, id., pp. 400, 401).

¹⁹ *Аристотель*,—Метафизика, I [A] 91 (Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Berolini, 1831, Vol. 2, p. 990^b 7, 13).

²⁰ Н. [О.] *Лосскій*,—Обоснованіе интуитивизма. 2-е изд. СПБ., 1908, стр. 240.

ментомъ и мѣстомъ ограниченнымъ, онъ, какъ бы, переливается за границы своей отъединенности и простирается въ безконечную даль времени и пространства. Будучи единичнымъ, какъ актъ, онъ, содержаниемъ своимъ, какъ актъ познанія, имѣетъ безконечность, ибо утверждаетъ, что всѣ лошади, гдѣ бы и когда бы онѣ ни существовали, суть таковы, каковыми онъ утверждаетъ ихъ, т. е. позвоночныя животныя. Точно также, всѣ прямоугольные треугольники, гдѣ бы и когда бы они ни мыслились, всегда таковы, что и для нихъ, для всѣхъ, справедлива теорема Пифагора ²¹.— Актъ познанія, т. е. значить, понятіе и сужденіе, хотя и единичный,—безконеченъ, и въ этомъ соединеніи конечности съ безконечностью, въ этомъ противорѣчии конечности и безконечности, въ этой несліянной и нераздѣльной двойственности познавательнаго акта, въ этой антиномичности его—великая загадка универсалій. Загадка эта можетъ быть расчленена на три загадки, на три проблемы, сообразно тремъ дисциплинамъ, въ которыхъ можетъ быть разсматриваема основная проблема двойственности. А именно, основной вопросъ: „Какъ возможная такая двойственность?“—распадается на три вопроса ²²:

1^о Какъ это возможно психологически, т. е., другими словами, каковы должны быть психологическія состоянія и переживанія познающаго субъекта, чтобы, будучи единичными, имѣть всеобщее значеніе?

2^о Какъ это возможно метафизически или, точнѣе, онтологически, т. е., другими словами, каковы должны быть реальные процессы и вещи, познаваемые объекты, чтобы возможны были о нихъ общія сужденія и понятія?

3^о Какъ это возможно гносеологически, т. е., другими словами, какъ общія сужденія нашего разума могутъ имѣть объективное знаніе, для вещей и процессовъ, т. е. выражать какія-то свойства того, что не есть самъ разумъ?

Чтобы понять то рѣшеніе этихъ вопросовъ, которое даетъ платонизмъ, полезно сопоставить его съ рѣшеніями иныхъ

²¹ Ср. *Fr. W. I. Schelling*,—Bruno (Sämmtliche Werke, I Abth., рус. пер. О. Давыдовой подъ ред. Э. Л. Радлова, СПб., 1906).

²² Ср.: Н. [О.] *Лосскій*,—Введение въ философію. Часть I. Введение въ теорію знанія. СПб., 1911, стр. 102-103.

умственныхъ теченій. А такъ какъ эти проблемы, хотя онѣ были предметомъ живѣйшаго интереса въ исторіи мысли древней, средневѣковой и новой и хотя доселѣ не прекратили своего броженія, однако въ Средніе вѣка подвергались преніямъ наиболѣе пламеннымъ, то мы будемъ пользоваться по преимуществу именно средневѣковой терминологіей.

IV.

Если брать дѣло по существу, то споръ объ универсаліяхъ былъ душою всей античной философіи. Антиномія среды и индивида, — *ἕν καὶ πᾶν* —, возбуждаетъ греческую мысль до Платона²³. Съ установкою идеализма у Платона, споры объ универсаліяхъ сами принимаютъ болѣе отчетливый характеръ, — какъ въ Академіи, уже при жизни ея основателя, такъ же и внѣ ограды Академіи. Въ діалогахъ Платона, особенно позднѣйшихъ, попадаются встрѣчныя соображенія, направленные противъ тѣхъ или иныхъ аргументацій теоріи идей, и притомъ соображенія не всегда опровергаемыя²⁴. Нужно думать, что эти соображенія отражаютъ броженіе, происходившее въ школѣ Платона. Теоретическія несогласія побуждаютъ Аристотеля даже совсѣмъ уйти изъ состава преподавателей Академіи и основать собственную школу. Правда, сообщенія древнихъ о, яко бы, враждебныхъ съ тѣхъ поръ отношеніяхъ двухъ великихъ философовъ не только не доказаны, но и, наоборотъ, признаны простою сплетнею. Однако фактъ разногласія, и именно по вопросу о природѣ идей — на лицо²⁵. Это разногласіе не настолько велико, чтобы изъ за него нельзя было называть Аристотеля идеалистомъ; но оно достаточно для признанія перипатетическаго ученія о формахъ за особый типъ идеализма. Затѣмъ, разногласія различныхъ школъ, и именно около вопроса объ идеяхъ, заост-

²³) Эта мысль удачно раскрывается въ свое время встрѣченномъ глумленіемъ, а нынѣ почти забытомъ, но весьма глубокою и вдумчивою трудъ: О. [М.] Новицкій, — Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій. Кіевъ, 1860.

²⁴) Подборъ такихъ мѣстъ см. въ книгѣ: А. Н. Гилярова, — Платонъ, какъ историческій свидѣтель. Кіевъ, I. 1891, гл. IV, 11, стр. 349-357.

²⁵) Литература по вопросу объ Аристотелевой полемикѣ противъ Платона указана у А. Н. Гилярова, *id.* [15], стр. 353, прим. 1393.

ряются. Объединитель философии древности Плотинъ ²⁶—сдѣлалъ величественную попытку синтеза различныхъ учений объ идеяхъ. Но Плотинъ—великій представитель не только преходящей философии древности, но и зачинающагося философии Средневѣковья ²⁷. Къ Плотину шла вся античная культура; Средніе же вѣка—не случайность безъ роду и племени, а законный плодъ античной культуры ²⁸, такъ что включеніе Плотина въ число средневѣковыхъ мыслителей достаточно мотивировалось бы и этимъ соображеніемъ. Но такое положеніе Плотинъ получаетъ и съ болѣею прочностью: вѣдь онъ вобралъ въ себя Откровеніе гораздо глубже, чѣмъ сознавался въ томъ: Ветхо-завѣтное—черезъ Филона и многихъ другихъ (если не прямо изъ перевода LII); кое что изъ Новозавѣтнаго—черезъ учителя своего Аммонія Сакка, сына христіанскихъ родителей, и черезъ гностиковъ, съ которыми полемизировалъ. Мало того, Фр. Пикавэ доказываетъ ²⁹ путемъ тщательнаго анализа, что Плотинъ даетъ „полное и систематическое истолкованіе“ ³⁰ рѣчи св. апостола Павла

²⁶) Arthur *Drews*,—Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907.

²⁷) Fr. *Picavet*,—Plotin et les Mystères d'Eleusis („Revue de l'histoire des religions“, 1903, juin-juillet)..—Признаніе важности этого утвержденія Пикавэ высказано Эмилемъ Бутру въ засѣданіи Académie des sciences morales et politiques отъ 28 ноября 1903 года („Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques“, 64-e an., Nouv. ser., T. 61, 1904, prem. sem., p. 372).

²⁸) Ludwig *Stein*,—Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner („Archiv für Geschichte der Philosophie“, Bd. 9. N. F. II Bd. 1896, SS. 225-246).

Его же,—Das Prinzip der Entwicklung in der Geistgeschichte, einleitende Gedanken zu einer Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Renaissance („Deutsche Rundschau“, XX, H. 9, Juni 1895, S. 412 f.). [Коренныя выдержки этой статьи приводятся въ предыдущей].

Его же,—Das erste Autauchen der Gr. Philos. unter den Arabern („Archiv f. Gesch. d. Philos.“, VII, H.3, S.358). [Коренныя выдержки этой статьи приводятся въ первой].

Ө. И. *Успенскій*,—Очерки византійской образованности, СПб., 1892.

²⁹) Francois *Picavet*,—Plotin et Saint Paul. Comment Plotin est devenu le mattre des philosophes du moyen âge. („Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques“, 64-e an., Nouv. ser., T. 61, 1904, prem. sem., pp. 599-620). Это—глава изъ его Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris, 1907.

³⁰) Id., p. 600.

въ Аѳинскомъ Ареопагѣ (Дн 17 16-34). Если такъ, то тѣмъ дѣлается понятною большая сила воздѣйствія Плотина на мысль патристическую и на мысль схоластическую. И такимъ-то образомъ, по преимуществу чрезъ Плотина, античныя теоріи идей заносятся въ Средневѣковье ³¹. Для этого послѣдняго „идеи“ оказались практически потребными и приспособленными гораздо болѣе, чѣмъ для самой Древности.

Но если говорить не вообще о дѣйствиі неоплатонизма на средневѣковую философію, а въ частности о толчкѣ, вызвавшемъ движеніе средневѣковой мысли, то на первомъ мѣстѣ тутъ должно быть упомянуто имя ученика Плотина— Порфирія (233—304 г.г.). А именно, исходнымъ пунктомъ для схоластическихъ изслѣдованій и споровъ объ *universalia* послужило то мѣсто во „Введеніи“ Порфирія къ Категоріямъ Аристотеля, въ которомъ, по счастливой исторической случайности, сжато формулируется вся острота споровъ о томъ же предметѣ въ философіи античной. Какимъ-то инстинктивнымъ чутьемъ, схоластика сосредоточила свое вниманіе именно на центральномъ вопросѣ древней философіи, и въ нѣсколькихъ строкахъ нашла себѣ выкристаллизованнымъ самый сокъ многовѣковыхъ препирательствъ между Платономъ и Аристотелемъ, Платономъ и киниками, между Академіей, Ликеемъ и Стоей ³². Вотъ это много-содержательное мѣсто:

„*Ἀτύχια περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κείται εἴτε ὑφεστήχοντα σώματα ἔστιν ἢ ἄσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παρατηρήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως* ³³.—Я отклоняю отъ себя разговоръ о родахъ и видахъ, а именно

³¹ А. [Ш.] *Бриллиантовъ*,—Вліяніе восточнаго богословія на западное въ пронаведеніяхъ І. С. Эригены. СПб., 1898.

В. [В.] *Болотовъ*,—Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, СПб., 1879.

А. А. *Спаскій*,—Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Сергіевъ Посадъ, 1906; изд. 2-е—1914 г.

³² Ср. В. *Виндельбандъ*,—Исторія философіи [?], ч. 3, гл. 1, стр. 266-267.

³³ *Porphyrü Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, 1^a Brand. 9-14. — *Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Vol. IV, pars 1, ed. Ad. Busse Berolini. 1887, p. 13-14.

существуют ли они самостоятельно, или же находятся въ одномъ только голомъ мышленіи, и, если существуютъ самостоятельно, то тѣла ли они, или безтѣлесны, а, съ другой стороны, стоятъ ли обособленно, или же имѣютъ бытіе въ чувственныхъ явленіяхъ и съ ними³⁴; вѣдь подобное занятіе весьма глубоко и требуетъ много, болѣе обширнаго, изслѣдованія“.

Таковы слова Порфирія. Впрочемъ, до мыслителей Средневѣковья они дошли не въ подлинникѣ, а въ латинскомъ переводѣ Боэція (около 475—520 гг.). У Боэція все это мѣсто передается такъ:

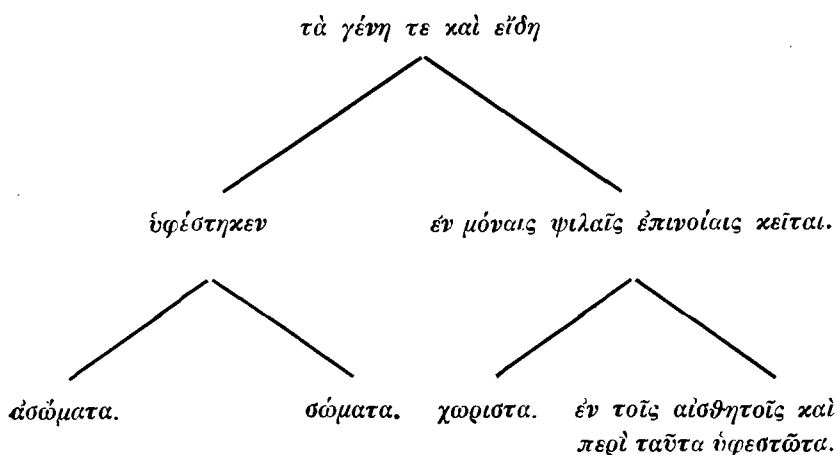
„*Mox de generibus ac speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia*

³⁴) Текстъ не даетъ опредѣленнаго рѣшенія, что разумѣть подь „*τὰ αἰσθητά*“. А между тѣмъ, въ зависимости отъ того или иного пониманія этого термина, мѣняется и построеніе всей фразы. По толкованію *de Вульфа*, опирающагося въ данномъ случаѣ на *Оред* и на другихъ изслѣдователей (Kleutgen, van Weddingen и др.), „Порфирій задаетъ тройной вопросъ, т. е. различаетъ въ проблемѣ три вопроса: 1) Роды и виды существуютъ ли въ природѣ, или существуютъ лишь какъ чистыя фикціи разсудка (*de l'esprit*)? 2) Если они—вещи, то суть ли это вещи тѣлесныя или безтѣлесныя? 3) Существуютъ ли они внѣ чувственныхъ существъ (*êtres*), или реализованы въ нихъ?“ (M. de Wulf, id. [16], p. 433.—Ср.: В. Hauréau, — Histoire de la philosophie scolastique. 1-re partie, Paris, 1892, pp. 48-52.—*Θ. [И.] Успенскій*, — Очерки по исторіи византійской образованности, СПб., 1892 г., стр. 177.—*М. [И.] Владиславлевъ*, — Логика. СПб., 1881 г., приложенія, стр. 64-67). При этомъ толкованіи остается неяснымъ, во первыхъ, какая собственно разница между 3-мъ и 2-мъ вопросами Порфирія и, во вторыхъ, какъ исторически выросло изъ вопросовъ Порфирія обсужденіе проблемы слова въ средневѣковой философіи. Мыѣ думается, что если 2-мъ вопросомъ Порфирій ставить о родахъ и видахъ дилемму онтологическую, то 1-мъ—ставится дилемма гносеологическая, а 3-мъ—психологическая. „Тѣла“—„*безтѣлесныя сущности*“—это сами въ себѣ; „*стоятъ обособленно*“ и „*имѣютъ бытіе въ чувственныхъ явленіяхъ и съ ними*“—это ужъ въ отношеніи къ познанію. Слѣдовательно, подь „*τὰ αἰσθητά*“,—какъ слѣдуетъ и изъ этимологии этого термина—, должно разумѣть чувственные элементы процесса познанія, т. е. весь психологическій моментъ познанія. Это будутъ: то представленіе, которое составляетъ ближайшее содержаніе слова, именующаго познаваемый родъ или видъ, ощущенія соответствующихъ ему артикуляціонныхъ усилій и, прежде всего, тѣ звуки, въ которыхъ данное слово выражается. Короче, подь *τὰ αἰσθητά* надо разумѣть *non en, sermo, φωνή*, и тогда соответствіе исторіи средневѣковой философіи и вопросовъ Порфирія будетъ обезпечено.

sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo, altissimum enim est huius modi negotium et maioris egens inquisitionis“³⁵;—эти слова Порфирія содержатся у Боэція также въ „Комментаріи на Введение Порфирія“. Вотъ какой именно перифразъ дается здѣсь:

„Ait se omnino praetermittere genera ipsa et species, utrum uere subsistant an intellectu solo et mente teneantur, an corporalia ista sint an incorporalia, et utrum separata an ipsis sensibilibus iuncta“³⁶.

Представимъ для наглядности альтернативы Порфирія въ видѣ таблички (чертежъ 1-й).



Чертежъ 1-й.

Переводя эту табличку на языкъ средневѣковой философіи, а отчасти—современной, мы получаемъ нижеслѣдующую схему, въ которой содержатся основныя теченія мысли,—какъ средневѣковой, такъ и болѣе поздней (чертежъ 2-й).

³⁵) Id., p. 25 10-14.

³⁶) Anicii Manlii Severini *Boëthii in Isagogen Porphyrii Commenta*. Editionis primae lib. I, c. 10 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonens Vol. 48, rec. Sam. Brandt. Lipsiae, 1906, p. 24 4-7).

Universalia

имѣютъ существованіе:

Объективное
или трансубъективное),
въ познающаго разума, т. е. какъ
realia :

Только
субъективное,
въ разумѣ лишь, т. е. какъ
termini:

Realismus.

Terminismus.

а, до вещей,
ante res:
(*Строгий Реализмъ*
Platonismus).

б, въ вещахъ,
in rebus:
Умѣренный Реализмъ
(*Peripatetismus*).

в, какъ общія
понятія
(conceptus),
т. е. независимо
отъ чувственаго
состава словъ
(звуконъ словъ и
связанныхъ съ
ними ощущеній и
представленій
вещи).
Conceptualis-
mus.

г, какъ имена
(nomina),
какъ слова
(sermones),
т. е. только въ
чувственномъ
составѣ словъ
(звуки словъ и
связанныя съ
ними ощущенія
и представленія
вещи).
Nominalismus
(*Sermonismus*).

Чертежь 2 й.

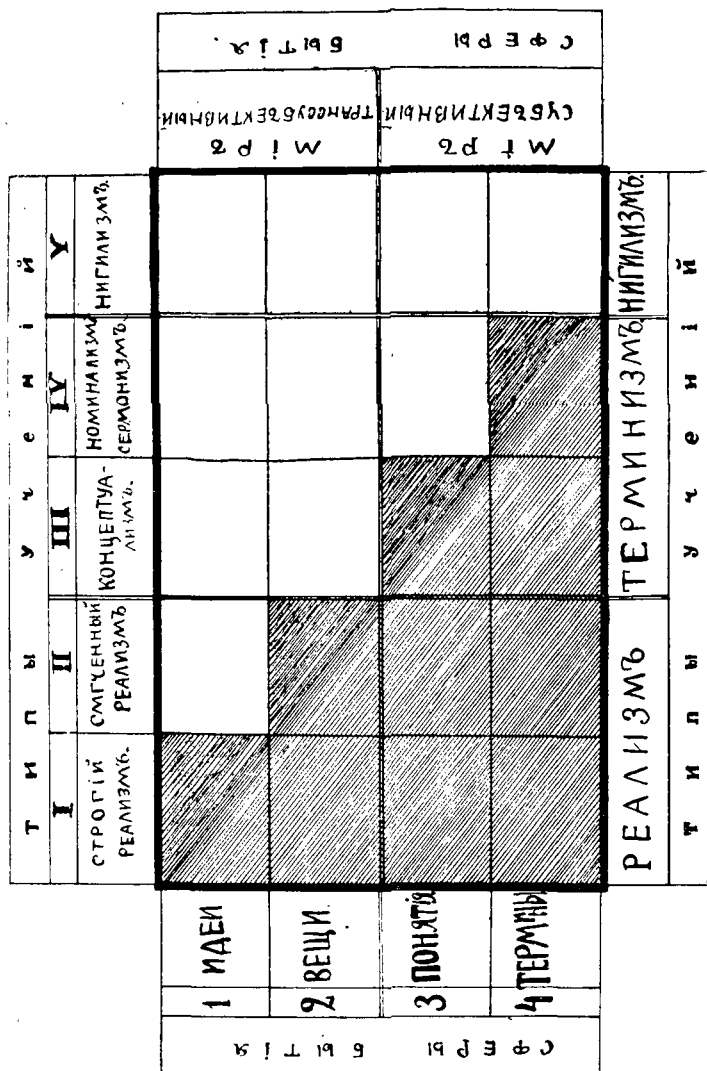
Сопоставляя обѣ таблицы, мы видимъ, что схемою Порфирія исчерпываются различные типы ученій объ универсалияхъ, появившихся въ исторіи, за исключеніемъ одного, гдѣ существованіе универсалии всячески отрицалось³⁷. Но такъ какъ познаніе, въ самой сущности своей, связано съ существованіемъ универсалии, хотя бы въ какой-нибудь одной

³⁷) Сюда именно клонится крайне-номиналистическое ученіе *Дж. Стюарта Милля*, о чемъ см.:

Л. М. Лопатинъ,—Положительныя задачи философіи, М., 1886-1891. 2-е изд.—М., 1911 г.

Его же,—статьи въ „ВФ и Пс.“

сферъ бытія, то понятно, что этимъ, не упомянутымъ у Порфирія ученіемъ, долженъ быть рѣшительный познавательный нигилизмъ, для котораго отрицаніе всеобщности знанія про-



Чертежъ 3-й.

стирается такъ далеко, что даже скепсисъ не имѣетъ смысла. Итакъ, объединяя все сказанное, можно представить сравнительный составъ различныхъ ученій объ универсалияхъ на чертежъ 3-мъ.

Однако, представленною здѣсь таблицею не исчерпывается,— отвлеченно говоря—, возможность и иныхъ отвѣтовъ на вопросъ объ универсаліяхъ. Можно представить себѣ, что отрицаніе распространяется не сверху внизъ, а наоборотъ, снизу вверхъ (см. чертежъ 4-й), такъ что возникаютъ ученія, въ которыхъ признается бытіе универсалій въ слояхъ высшихъ и отрицается—въ низшихъ. Ученія такой структуры обосновать было бы затруднительно, но они представляются не болѣе странными, чѣмъ ученія номиналистическаго устремленія. Такъ, напримѣръ, въ системѣ мысли подъ номеромъ VI признается существованіе и постижимость платоновскихъ идей, но отрицается адекватная выразимость этого постиженія— въ словѣ. Въ системѣ мысли VII признается существованіе

		ТИПЫ УЧЕНІЙ					
		V	VIII	VII	VI	I	
сферы бытія.	1 ИДЕИ.						міръ трансцендентнаго бытія
	2 ВЕЩИ.						
	3 ПОНЯТІЯ						міръ субъективнаго бытія
	4 ТЕРМИНЫ						

Чертежъ 4-й.

идей, но отрицается и ихъ постижимость и ихъ выразимость. Наконецъ, въ системѣ VIII признается существованіе трансцендентныхъ идей, но отрицается являемость ихъ въ міръ, ихъ познаваемость и ихъ выразимость. Система мысли I — это уже знакомый намъ платоновскій реализмъ. Что же до системы V, то формально она тождественна нигилизму, но, какъ предѣлъ устремленія въ сторону трансцендентнаго, т. е. будучи мистическимъ агностицизмомъ, можетъ быть совсѣмъ иного характера, нежели софистическій нигилизмъ V (—напримѣръ, какъ признаніе абсолютно внѣ-тварной, внутри-божественной мысли—).

Отвлеченно говоря, мыслимы и еще нѣкоторыя ученія, а именно какъ не перечисленныя здѣсь комбинаціи изъ отрицаній и утвержденій универсалій въ различныхъ слояхъ

бытія. Такъ какъ, по извѣстной теоремѣ комбинаторики, та-кихъ сочетаній всего на всего должно быть 2^4 , т. е. 16, а $5+3$, т. е. 8, изъ нихъ мы уже имѣли, то остается, кромѣ указанныхъ, еще 8 отвлеченно возможныхъ типовъ. Схема ихъ представлена на таблицѣ (чертежъ 5-й).

Смыслъ же cadaго изъ нихъ не трудно уяснить себѣ. Такъ, ученіе IX признаетъ реальность универсалій и въ мірѣ и внѣ міра, но говоритъ, что онѣ непостижимы, хотя и выражаются въ словѣ символически. Ученіе X признаетъ реальность трансцендентныхъ идей, а также познаваемость и выразимость ихъ, но отрицаетъ наличность аристотелевскихъ формъ въ мірѣ. Ученіе XI признаетъ существованіе платоновскихъ идей, и утверждаетъ что онѣ могутъ

		Т И П Ы У Ч Е Н І Й .									
		IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV		XVI	
сферы бытія.	1 ИДЕИ									міръ трансубстанціальныхъ	
	2 ВЕЩИ										
	3 ПОНЯТІЯ										міръ субстанціальныхъ
	4 ТЕРМИНЫ										

Чертежъ 5-й

выражаться въ словѣ, напримѣръ, въ поэзіи, но что ни въ вещахъ нѣтъ формъ, ни разумъ не обладаетъ понятіями. Ученіе XIII—типа, такъ сказать, чисто метафизическаго: есть универсаліи, какъ предметъ чистой мысли; но ни въ мірѣ, ни въ словѣ эти универсаліи себя выявить не могутъ. И т. д.

VI.

Едва ли не основная *αλoγια* (затрудненіе) философіи—проблема *ἐν καὶ πoλλα*. По крайней мѣрѣ въ греческой философіи она была основною. Проблемы: индивида и среды, атома и пустоты, дискретности и сплошности, прерывности и непре-

рывности, *ἐπιδοταίσις* и *οὐδία* и т. д. и т. д., все это—видоизмѣненія основной проблемы *ἐν καὶ πολλὰ*. Отрицаніе въ *ἐν—πολλὰ* и *πᾶν* ведетъ къ отрицанію познанія, къ отрицанію смысла дѣятельности, къ отрицанію вѣчнаго во временномъ. Признаніе же *πᾶν* и *πολλὰ* въ *ἐν* требуетъ разъясненія: какъ это возможно. Проблема универсалій есть вершина основной проблемы философіи, и надо ничего не понимать въ философіи, чтобы не видѣть этой проблемы.

Мы не станемъ заниматься ни опроверженіемъ разныхъ видовъ терминизма, стремящагося уничтожить самую проблему, ни защитою разныхъ видовъ реализма, стремящагося, такъ или иначе, разрѣшить ее. Это—не дѣло исторіи философіи. Но мы постараемся уяснить себѣ смыслъ различныхъ ученій объ универсаліяхъ. Поставимъ вопросъ ребромъ. Въ чемъ паѳосъ устремленія къ реализму и въ чемъ паѳосъ устремленія къ терминизму?—Для послѣдняго, этотъ паѳосъ есть метафизическій и гносеологическій эгоизмъ. Реальность безусловно единѣнна, безусловно внѣ всего того, что—не она. Реальность есть она—и только она. У реальности нѣтъ, такъ сказать, пуповины; которая бы связывала ее съ плодоноснымъ лономъ бытія цѣлокупнаго. У нея нѣтъ корня, коимъ притикаетъ она въ міры иные. Она, наконецъ, во времени не связана и сама съ собою, въ своемъ бываніи не являетъ нѣкотораго цѣлостнаго и связаннаго бытія. Однимъ словомъ, ни въ порядкѣ онтологическомъ, ни въ пространствѣ, ни во времени мгновеніе даннаго состоянія не связано съ другими, не углубляется, не имѣетъ около себя вѣнца каѳоличности. Мгновеніе—только мгновеніе, безъ благоуханія, безъ атмосферы вѣчности. Точка—только точка, безъ помазанія вселенскости. *Ἐν* есть *ἐν*—и только *ἐν*, и ничуть, ни въ какой мѣрѣ, ни съ какой стороны, не есть *πολλὰ*. и тѣмъ болѣе не есть *πᾶν*. Но, если углубиться въ это мироощущеніе и спросить себя, о какомъ, собственно и первоично, *ἐν* говоритъ оно, то нетрудно отвѣтить, что рѣчь идетъ о Я. Истинный смыслъ этого направленія мысли—въ томъ, Я есмь Я и только Я, и ни въ какой мѣрѣ не есмь не-Я, Ты. Я ни съ кѣмъ не связанъ, и не связанъ даже съ самимъ собою: *solus ipse sum*, и ни до чего нѣтъ мнѣ дѣла, да и быть не можетъ. Паѳосъ обособленія, затѣмъ эгоизма, затѣмъ ненависти и наконецъ абсолютнаго нигилизма лежитъ на

днѣ терминистическихъ теченій. Терминизмъ—это и есть ересь ³⁸, въ первоначальномъ и точномъ смыслѣ слова.

Напротивъ, движенія реалистическія порождаются ощущеніемъ сродственности бытія, ощущеніемъ не абсолютной изолированности вещей, моментовъ и состояній, однако не въ силу ихъ механической смѣшанности и не въ силу расплывчатости и смутности ихъ опредѣленія, а въ силу изнутри пронизывающаго ихъ сродства и единства. *Έν* не есть только и безусловно *ἐν*, но оно—вмѣстѣ съ тѣмъ и *πολλά*, и даже *πάν*. Отъ *ἐν*, зримаго нами здѣсь и теперь, тянутся безчисленные нити къ иному, къ *πάν*, къ бытію вселенскому, къ полнотѣ бытія. И нити эти—нити живыя. Это артеріи и нервы, дѣлающіе изъ обособленнаго и уединеннаго *ἐν*—живой органъ живого существа. *Έν* кажется чѣмъ-то само-замкнутымъ и плоскимъ. Но это такъ—только кажется. Присмотритесь къ нему—и вы увидите, что оно и не замкнуто въ себя и не плоско. Оно благоуханно. Оно окружено вѣнчикомъ, лучи котораго сливаются съ лучами иныхъ бытій. Оно имѣетъ глубину, переходящую въ длинные корни, вливающіеся въ міры иные и оттуда получающіе жизнь. Тонъ его—не сухой уединенный тонъ камертона, но живая гармонія, осуществляемая рядомъ гармоническихъ, верхнихъ, суммовыхъ разностныхъ и т. п. тоновъ. Оно безконечно больше и содержательнѣе, чѣмъ оно есть разсудочно.

„Милый другъ, иль ты не видишь,
что все видимое намъ,
только отблескъ, только тѣни,
отъ незримаго очами?
Милый другъ, иль ты не чувствуешь,
что весь этотъ гулъ трескучій
только откликъ искаженный
торжествующихъ созвучій?“

Истинная реальность, идея—не бытіе отъединенное, но *μία---διὰ πολλῶν*³⁹, какъ опредѣляетъ ее Платонъ ³⁹, или,

³⁸) Понятіе ереси противоплагается понятію каѳоличности: въ словѣ *αἵρεσις* содержится идея односторонности, прямолинейнаго сосредоточенія ума и воли на одномъ изъ многихъ возможныхъ утвержденій. Подробнѣе о сепаратистскомъ отщепенствѣ ереси см.: свящ. П. Флоренскій, — Столпъ и Утвержденіе Истины, М., 1914, стр. 161, стр. 690-691, прим. 240, 241. Тамъ же литературныя ссылки.

³⁹) См. 171.

еще „*ἐν καὶ πολλὰ*“, какъ говоритъ онъ ⁴⁰, явно намекая на основной вопросъ всей греческой философіи. Идея есть „*τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν*“, по Аристотелю ⁴¹. Чувство этой „*μία*ν διὰ πολλῶν“, чувство этой „*ἐν καὶ πολλὰ*“—вотъ мірочувствіе, лежащее въ основѣ идеализма.

Въ этой противоположности устремленій, въ этой противоборственности: уединить, уплощить, оглупить, лишить разумнаго смысла, а затѣмъ и вовсе уничтожить, полновѣсное зерно бытія, съ одной стороны, а съ другой—проростить его и вырастить изъ него злакъ, приносящій плодъ сторицею, т. е. осознать внутреннюю красоту твари; въ этой, если хотите, борьбѣ между вѣрою въ смерть и вѣрою въ жизнь содержится, въ сущности, вся непримиримая вражда ученій термиристическихъ и ученій реалистическихъ, или, выражаясь по современному, позитивизма и идеализма. Все остальное—философская техника. Въ основѣ того и другого движенія—та или иная вѣра или, точнѣе, вѣра и отрицаніе ея. Но и вѣра и невѣріе стремятся выразить себя расчлененно и создать себѣ средства защиты, укрываясь въ крѣпость изъ сложныхъ системъ вспомогательныхъ понятій. Тутъ, и въ области позитивизма, и въ области реализма, возможны разные тактическіе приемы и построенія, возможны разногласія и ссоры, возможна даже междуусобная война. Но, въ существѣ дѣла, разсмотрѣніе всѣхъ, этихъ контроверзъ есть трудъ, важности уже второстепенной.

Оглядимъ нѣкоторыя позиціи идеализма.

Первая позиція, важнѣйшая, возникаетъ при обсужденіи проблемы корней бытія и связей міра дошняго съ міромъ горнимъ въ собственномъ и точномъ смыслѣ, т. е. міра божественнаго. Проблема благодати, таинства и обряды, озаренія и прозрѣнія, Церковь, ангелы хранители, Промысль и т. д. и т. д.—вотъ нѣкоторые, почти наудачу перечисленные, пункты этой линіи защиты. Вы видите, что изученіе ихъ принадлежитъ собственно догматикѣ и религіозной философіи. Я сказалъ: „догматикѣ и религіозной философіи“. Не думайте, что я позабылъ добавить: „православной“. Нѣтъ, я сознательно опустилъ ограничивающее опредѣленіе, ибо

⁴⁰) См. [18].

⁴¹) См. [19].

во всякой догматикѣ и во всякой религіозной философіи съ необходимостью возбуждаются тѣ же вопросы и полагаютъ то или иное разрѣшеніе.

Но собственно философіи ближе, отчасти иные, отчасти болѣе формальные, вопросы, возникающіе при обсужденіи соотношенія индивида \mathfrak{E} съ другими индивидами. Въ реализма, его производящая, — выражается въ основномъ утверженіи его, что индивиды не вполне разобщены, не такъ разобщены, какъ то кажется. Но что значитъ это утверженіе о неполной обособленности индивидовъ? Отвѣтъ можетъ быть, вообще говоря, двоякій, и этотъ двоякій отвѣтъ порождаетъ двоякое пониманіе термина *universale*, двоякое пониманіе слова *идея*, т. е. того, въ чемъ именно индивиды не разобщены.

Пусть имѣются два индивида A и B , на примѣръ, два коня. Что значитъ, подъ угломъ зрѣнія обсуждаемой проблемы, что A и B , эти два коня, между собою не разобщены? Это значитъ, что въ конѣ A данъ, содержится **какъ-то** и конь B , а въ конѣ B —и конь A . Говорю „какъ-то“, и это значитъ, что B содержится въ A не такъ, не абсолютно такъ, какъ оно дано и содержится въ самомъ себѣ. Въ своеобразномъ же толкованіи этого „какъ-то“, т. е. въ своеобразной замѣнѣ неопредѣленнаго „какъ-то“ опредѣленнымъ „такъ именно“, заключается и своеобразное рѣшеніе проблемы универсалии.

Какъ же можно понимать неразобщенность коней A и B ?

Конь A характеризуется въ нашемъ сознаніи признаками:

$$a', a'', a''', a^{(iv)}, \dots a^{(n)};$$

конь B —признаками:

$$b', b'', b''', b^{(iv)}, \dots b^{(n)}.$$

И вотъ, часть признаковъ того и другого комплекса, а именно, положимъ, три первые признака тождественны между собою. Рѣчь идетъ не о сходствѣ, ибо сходны кони A и B , а именно о **тождествѣ** признаковъ, каковымъ тождествомъ, или въ силу какого тождества, кони A и B сходны. И еще разъ должно повторить, что не сходство признаковъ, а тождество ихъ имѣется въ виду; если же мы стали бы говорить о сходствѣ ихъ, то тогда съ необходимостью возникъ бы вопросъ, въ чемъ же, чѣмъ же сходны между

собою самые признаки, и тогда это *что́*, этотъ признакъ признака оказался бы уже тождественнымъ въ обоихъ признакахъ. „Но,—скажете,— а если и тутъ мы будемъ имѣть въ виду лишь сходство?“—Тогда,—отвѣчаю—, тогда придется говорить о признакъ признака, который будетъ тождественнымъ. Вообще, или надо устремлять этотъ рядъ ad indefinitum и, слѣдовательно, отказаться онъ пониманія, чѣмъ сходны кони А и В, или же гдѣ-нибудь прервать его,—на членѣ, который будетъ признанъ тождественнымъ въ А и В. Но тогда естественнѣе всего сдѣлать это сразу же, отыскавъ его непосредственно въ А и въ В.

Эта мысль уже высказывалась. „Возможно ли существованіе одинаковости содержанія безъ тожества содержанія въ какомъ-либо отношеніи?—спрашиваетъ Н. О. Лосскій ⁴²— . На этотъ вопросъ приходится отвѣтить, что понятіе одинаковости и даже вообще понятіе сходства неизбѣжно ведетъ къ ссылкѣ на понятіе тожества или, въ случаѣ нежеланія прибѣгнуть къ этому понятію, заключаетъ въ себѣ безконечно повторяющуюся проблему“, —отвѣчаетъ Н. О. Лосскій себѣ.—Эти же разсужденія ведетъ и Э. Гуссерль. „Вездѣ,—говоритъ онъ—, гдѣ есть одинаковость, есть также тождество въ строгомъ и истинномъ смыслѣ этого слова. Мы не можемъ называть двѣ вещи одинаковыми, не указывая той ихъ стороны, съ которой онѣ одинаковы. Той стороны, сказалъ я, и здѣсь-то и заключается тождество. Всякая одинаковость имѣетъ отношеніе къ роду (Species), которому подчинены сравниваемые вещи, и этотъ родъ (Species) не есть только нѣчто опять-таки лишь одинаковое съ обѣихъ сторонѣ, такъ какъ въ противномъ случаѣ неизбѣжно возникалъ бы поставленный вверхъ ногами regressus in infinitum. Обозначая сравниваемую сторону, мы указываемъ съ помощью болѣе общаго родового термина тотъ кругъ специфическихъ различій, въ которомъ находится тождественная сторона сравниваемыхъ вещей. Если двѣ вещи одинаковы со стороны формы, то соотвѣтствующій родъ формы есть тождественный элементъ въ нихъ; если онѣ одинаковы со стороны цвѣта, то въ нихъ тождественъ родъ цвѣта и т. д.---- Если бы кто-либо, хотя бы только въ отношеніи къ чувственной сторонѣ

⁴²⁾ Лосскій,—Обоснованіе интуитивизма [20], стр. 262.

воспріятій, сталъ опредѣлять намъ тождество, какъ предѣль-
ный случай одинаковости, то это было бы извращеніемъ
истиннаго положенія дѣла. Не одинаковость, а тождество, есть
нѣчто абсолютно неопредѣлимое. Одинаковость есть отноше-
ніе предметовъ, подчиненныхъ одному и тому же роду. Если
бы не могло быть рѣчи о тождествѣ рода, о той сторонѣ,
съ которой существуетъ одинаковость, то и рѣчь объ одина-
ковости потеряла бы свою почву“ ⁴³.

Итакъ, возвращаясь, послѣ сдѣланнаго отступленія, къ
нашимъ мыслямъ, мы можемъ утверждать, что признаки a' ,
 a'' , a''' по бытію, нумерически, „численно“, суть то же
самое, что b' , b'' , b''' въ В. Какъ можемъ мы сказать, что не
сходныя звѣзды свѣтятъ въ Посадѣ и въ Москвѣ, а тожде-
ственные по бытію, и какъ: не сходный съ собою студентъ
появляется въ Посадѣ и въ Москвѣ, а тождественный себѣ,
такъ же и признаки сходства для А и для В тождественны.
Совокупность этихъ признаковъ, или, какъ говорятъ, ихъ логи-
ческое произведеніе, образуетъ новую сущность— ω . Эта
сущность ω есть то, что дѣлаетъ и А и В не раздѣльными,
не разъединенными. Она—нить связующая ихъ воедино.
Логически же она есть то, что въ логикѣ называется суммою
А и В, ибо подъ суммою разумѣется альтернатива: „или А или
В“. Пояснимъ, что беремъ здѣсь, собственно, такъ называемыя,
единичныя понятія ⁴⁴ индивидовъ А и В, обозначаемыя въ ло-
гикѣ знаками ιA и ιB , и лишь ради графической простоты
пишемъ А и В. Выражаясь же въ терминахъ средневѣковыхъ,
мы беремъ тутъ *haecceitates* ⁴⁵, „этости“ или „Diesheiten“.

⁴³) Edmund *Husserl*,—Logische Untersuchungen, 2^{ter} Theil. Halle a. S., 1901.
SS. 112-113; II, 1, § 3.

⁴⁴) Объ единичномъ или „сингулярномъ“ (classe singulière) классѣ см.:
L. Couturat,—Les principes des mathématiques, Paris, 1905, pp 21, 25.
Л. Кутюра,—Философскіе принципы математики, пер. съ фр. Б. Кореня
подъ ред. П. С. Юшкевича. СПБ., 1913 г., стр. 22, 25.

⁴⁵) Техническимъ терминомъ „*haecceitas*“ Doctor Subtilis *Іоаннъ Дунсъ*
Скотъ и его школа именовали ту послѣднюю форму, которая присоеди-
няется ко всякой другой формѣ, но къ которой не можетъ уже присое-
диниться никакой другой,—т. е. принципъ индивидуаціи (In 1 sent. 2.
dist. 3, qu. 6, 11). О Дунсѣ Ск. см. *Migne*.—Diction. de Philos. et de
Théologie scolastiques, T. 2, Paris, 1865 (Troisième Encyclopédie Thé-
ologique, T. 22), coll. 1605-1616.—„*Haecceitas est singularitas*“ (*Prantl*,—
Geschichte d. Logik. Bd. III, S. 280).—По *Гоклену*: „*Haecceitas*—ab Haec
pro differentia individuante“, такъ же какъ и „*ipseitas*“ (*R. Goclenius*,—Lexi-

объектовъ А и В. Но т. к., будетъ ли у насъ А, или будетъ В, и въ томъ, и въ другомъ есть а', а'', а''', то слѣдовательно альтернатива „А или В“ опредѣляетъ собою ω .

$$\omega = A \cup B$$

Но, спрашивается, только ли такъ можно мыслить неразобщенность А и В, или еще какъ-нибудь иначе?—Можно, очевидно, взять логическое произведение „А и В“, и тогда получится нѣкоторая новая сущность— Ω .

$$\Omega = A \sim B.$$

Это значить: „и А и В.“ Слѣдовательно, тутъ а', а'', а''' берутся усиленно, но кромѣ нихъ попадаютъ въ Ω еще $a^{(iv)} \dots a^{(n)}$, $b^{(iv)} \dots b^{(n)}$. Слѣдовательно, ω оказывается лишь моментомъ въ бытіи Ω . Тогда можно сказать, что ω есть общій наибольшій дѣлитель А и В, а Ω —общее наименьшее кратное, и въ смыслѣ полнотѣ бытія мы имѣемъ градацію:

$$\omega < A < \Omega.$$

$$\omega < B < \Omega.$$

Реализмъ утверждаетъ, что ω (а при другихъ толкованіяхъ— Ω)—это не только пріемъ мышленія, но и нѣкоторая реальность, надобно тому, какъ общій наибольшій дѣлитель (или общее наименьшее кратное) самъ есть число, а не только знакъ дѣйствія вродѣ „+“ или „—“, „ \times “ или „:“, т. е. чистая отвлеченность. Но гдѣ и какъ существуетъ эта реальность ω (или Ω)? По одному пониманію, это—только стержень вещей, внѣ ихъ не существующій, но однако такой, что безъ него вещи не могутъ быть (Аристотель). По другому пониманію, это—реальность внѣ вещей, сама для себя суцая, но однако такая, что она, какъ-то, и въ вещахъ, или вещи въ ней, а помимо нея быть не могутъ (Платонъ). На первый взглядъ, между *формами* Аристотеля и *идеями* Платона залегаетъ непроходимая пропасть. Но болѣе внимательное вглядываніе дѣлаетъ явнымъ, что разногласіе идетъ не о существѣ дѣла. Можно пояснить это примѣромъ металлическихъ опилокъ, расположившихся правильными рядами и тѣмъ обнаружива-

con philosophicum, 1613, p. 626).—По Хр. Вольфу „*Diesheit*“ есть „Grund der einzelnen Dinge“ (Chr. Wolf, —Vernünftige Gedanken von Gott, 1738, Thl. I, § 180).

ющихъ, что онѣ имѣють нѣкоторую связь между собою, осуществляемую деформацией магнитной среды—эфира. И Платонъ и Аристотель признають равно эту связь; но, далѣе, возникаетъ вопросъ о производителѣ магнитнаго поля, и тогда Аристотель отвѣчаетъ, что такимъ возбудителемъ служатъ сами опилки, ибо, будучи стальными, онѣ имѣють собственный магнетизмъ. Платонъ же полагаетъ, что магнитное поле создается соленоидомъ, окружающимъ опилки, и онѣ, будучи желѣзными, временно намагничиваются.

Платоновская концепція гораздо шире Аристотелевской, тогда какъ послѣдняя—частый случай первой. Поэтому, въ однихъ своихъ истолкованіяхъ Платоновская концепція можетъ быть весьма сближаема съ Аристотелевской, въ другихъ же—весьма отдаляема ⁴⁶.

Что же касается до выбора между ω и Ω , то и Платонъ и Аристотель, когда конструируютъ свои понятія идеи или формы, то, какъ будто, говорятъ объ ω , а когда принимаютъ его готовымъ, то имѣють дѣло съ Ω . Въ этой сбивчивости между ω и Ω есть нѣчто психологически необходимое, ибо, если Ω представлять себѣ какъ нѣчто вродѣ Гальтоновской суммирующей фотографіи, то совокупность общихъ чертъ



Чертежъ
6-й.



Чертежъ 7-й.

ω , въ ней выступить съ особою яркостью. Ω отличается отъ ω психологически (—рѣчь идетъ не о логическомъ и не объ онтологическомъ отличіи—) лишь тѣмъ, что ω дается рѣзко очерченнымъ, а Ω —въ видѣ той же ω , но въ сопровожденіи обертснговъ, ауры, или атмосферы (см. чертежи 6-й и 7-й).

⁴⁶) О различномъ истолкованіи *идей* у Платона въ различныхъ его діалоггахъ, а именно о различной *степени* ихъ трансцендентности, см. напр.:

А. Н. Гуляровъ, — Платонъ какъ историческій свидѣтель. I. Кіевъ, 1891 г., стр. 119-121.

Clodius Piat, — Platon. Paris, 1906, pp. 71-72, прим. 1.

Но, логически, ω и Ω —конечно разное.—То же надо сказать, если мы беремъ не два, а нѣкоторую конечную множественность, и наконецъ, нѣкоторую безчисленную множественность индивидовъ: А, В, С, D, E... X, У. Тогда:

$$\begin{aligned}\omega &= A \cup B \cup C \cup D \cup E \cup \dots \cup X \cup Y. \\ \Omega &= A \cup B \cup C \cup D \cup E \cup \dots \cup X \cup Y.\end{aligned}$$

Чѣмъ болѣе взято индивидовъ, тѣмъ ярче и определеннѣе психологически выступаетъ центральное ядро въ Ω и тѣмъ болѣе меркнетъ психологически—окружающая его аура, такъ что и разниа между Ω и ω дѣлается психологически все менѣе ошутительной. Можно сказать, наконецъ, что психологически предѣлы ихъ уравниваются:

$$\lim_{i \rightarrow \infty} \omega = \lim_{i \rightarrow \infty} \Omega$$

хотя логически и онтологически различіе между ω и Ω все усиливается.—

Но, будемъ ли мы понимать *universale*, какъ ω или какъ Ω (въ сущности, это—вопросъ терминологіи), мы видимъ, что „реализмъ есть даже и не объясненіе, а прямое выраженіе тѣхъ фактовъ, которые непосредственно переживаются въ актѣ высказыванія общаго сужденія“⁴⁷.

Набросанные выше контуры идеализма были бы слишкомъ бѣдны и сухи, если мы не попытаемся отбѣнить ихъ и сдѣлать болѣе близкими къ нашему жизненному опыту. А платоновскія идеи оставались бы слишкомъ формальнымъ требованіемъ гносеологіи, если мы не постараемся показать...—ну, не ихъ самихъ, а хотя бы нѣчто подобное имъ. Правда, всякій актъ жизни синтетиченъ, какъ, въ частности, синтетиченъ и всякій актъ познанія и, слѣдовательно, пронизанъ началомъ идеальнымъ. Но для разъясненія идеализма необходимо выбрать такія проявленія синтезирующаго начала жизни, въ которыхъ идеальное проявлялось бы съ особымъ блескомъ. Въ небольшихъ чтеніяхъ не пытаюсь рѣшать большой вопросъ, а именно, какъ возможны идеи психологически, метафизически и гносеологически, мы можемъ, однако, на конкретныхъ переживаніяхъ пояснить, что въ опытѣ жизни антиномія идей вовсе не представляется чѣмъ-то неожиданнымъ.

⁴⁷) Лосскій, —Обоснованіе интуитивизма [29], стр. 247.

Не отвлеченною защитою идеализма, какъ доктрины, за-
дались мы, а разъясненіемъ его смысла для жизне-воззрѣ-
нія и въ жизне-чувствіи. Теперь намъ должно снова обра-
титься къ точкѣ нашего исхода, къ жизни.

VII.

Идеализмъ есть „да“ жизни, ибо жизнь-то и есть непрерывное
осуществленіе *ἐν καὶ πολλὰ*. И если спрашивать себя, изъ
чего могло образоваться ученіе объ идеяхъ, то едва ли
можно найти что-нибудь болѣе пригодное сюда, нежели живое
существо. Живое существо—это наиболѣе наглядное проявле-
ніе идеи. Однако, не всякое воспріятіе „животнаго“, разу-
мѣя это слово какъ церковно - славянское *животно*⁴⁸⁾, какъ
греческое *ζῷον*, или какъ латинское *animal*, а только то, кото-
рымъ воспринимается жизнь его⁴⁹⁾, есть воспріятіе синтетиче-
ское, выводящее за предѣлы „здѣсь“ и „теперь“. Моментальная
фотографія искусственно закрѣпляетъ моментъ и точку, созда-
вая иллюзію смерти и неподвижности. Напротивъ, художникъ,

перелетѣвъ на крыльяхъ лебедьнихъ
двойную грань пространства и время,

въ мертвомъ и недвижномъ матеріалѣ воплощаетъ онъ дви-
женіе, и такимъ образомъ существо, воспринятое художникомъ,
просвѣчиваетъ сквозь краски, мраморъ или бронзу также и
тѣмъ, кто въ меньшей степени способенъ къ синтетическимъ
воспріятіямъ. Художникъ творитъ образы жизни. Да, если ска-
зать (—съ точностью, сейчасъ достаточною—), что жизнь—дви-
женіе, то законно говорить и о художественныхъ произведе-
ніяхъ, какъ объ образахъ движенія. Будемъ ли мы понимать
слово *движеніе* въ широкомъ метафизическомъ смыслѣ, или въ
узкомъ, какъ движеніе механическое, одинаково право можно
сказать, что антиноміи движенія, столь безпокойныя для отвле-
ченнаго разсудка, преодолеваются искусствомъ. Чтобы не на-

⁴⁸⁾ Свящ. Григорій *Дьяченко*, — Полный церковно-славянскій словарь,
М., 1900 г., стр. 184.

⁴⁹⁾ То, что *Бергсонъ* называетъ „кинематографическимъ характеромъ
мышленія“, есть именно тенденція науки умертвить всякую жизнь и, за-
тѣмъ, разложить оставшееся мертвое тѣло на рядъ не связанныхъ между
собою моментовъ (*H. Bergson*, — *L'évolution créatrice*. Paris, 1907. — Есть
нѣсколько русскихъ переводовъ).

громоздить примѣровъ, рассмотримъ подробнѣе произведенія и мысли объ искусствѣ одного творца—О. Родэна.

Всѣ произведенія его,—говорить П. Гзелль—, „трепещутъ жизненной правдой, всѣ они созданы изъ плоти и крови, всѣ они дышатъ, но эти двѣ“ статуи,—говорить онъ о „Бронзовомъ Вѣкѣ“ и объ „Іоаннѣ Крестителѣ“—, „движутся“⁵⁰. „Точно какая-то таинственная сила оживляетъ бронзу“⁵¹. Спрашивается, „какою силой бронзовыя или каменные массы оживаютъ, и неподвижныя фигуры приходятъ въ дѣйствіе, напрягаются и даже какъ будто дѣлаютъ громадныя усилія“⁵².—„Движеніе,—отвѣчаетъ на это самъ Родэнъ—, —ничто иное, какъ переходъ отъ одного положенія къ другому“⁵³. Художникъ „изображаетъ переходъ отъ одного положенія къ другому: онъ указываетъ, какъ одна поза незамѣтно превращается въ другую. Въ его произведеніи различаешь еще часть того, что было, и уже угадываешь то, что будетъ“. Такова напримѣръ статуя Рюда „Маршалъ Ней“. „Герой выхватилъ саблю и зычнымъ голосомъ кричитъ своимъ полкамъ: „Впередь!““. Присматриваясь къ ней внимательно, замѣчаемъ слѣдующее: „Ноги маршала и рука, держащая ножны, еще въ томъ же положеніи, въ которомъ были, когда онъ выхватывалъ саблю: лѣвая нога отодвинута, чтобы правой рукѣ удобнѣе было обнажать оружіе, лѣвая же рука осталась на воздухѣ, какъ бы еще подавая ножны.

„Теперь взгляните въ торсъ,—приглашаетъ Родэнъ—. Для исполненія только-что описаннаго движенія онъ долженъ былъ податься снова влѣво, но вотъ ужъ онъ выпрямляется, смотрите: грудная клѣтка выступаетъ, голова поворачивается къ солдатамъ, и герой громовымъ голосомъ подаетъ сигналъ къ атакѣ; наконецъ, правая рука поднимается и машетъ саблей.— Движеніе статуй—только превращеніе первой позы маршала, когда онъ выхватывалъ саблю изъ ноженъ, въ слѣдующую, когда онъ уже бросается на непріятеля съ поднятымъ оружіемъ.

⁵⁰) А. Родэнъ.—Искусство. Рядъ бесѣдъ записанныхъ П. Гзелль. Переводъ Г. И. СПб. 1913, стр. 49.

⁵¹) Id., стр. 50.

⁵²) Id., стр. 50-51.

⁵³) Id., стр. 53.

„Въ этомъ вся тайна жестовъ, передаваемыхъ искусствомъ. Скульпторъ, такъ сказать, заставляетъ зрителя слѣдовать за развитіемъ жеста на изображенной фигурѣ.

„Наши глаза въ данномъ примѣрѣ, силою вещей, смотрять снизу вверхъ, отъ ногъ до занесенной руки, а такъ какъ по пути они встрѣчаютъ другія части статуи, представленныя въ слѣдующіе другъ за другомъ моменты, то получается иллюзія совершающагося движенія“ ⁵⁴.

Подобно этому, въ „Бронзовомъ вѣкѣ“ Родэна „движеніе тоже, какъ будто, идетъ снизу вверхъ, какъ и въ памятникѣ Нею. Ноги юноши, только что проснувагося, еще скованы дремотой и какъ бы шатаются; но, по мѣрѣ того, какъ взглядъ поднимается выше, весь обликъ крѣпнеть: ребра выступаютъ изъ подъ кожи, грудная клѣтка расширяется, лицо обращается къ небу, и руки вытягиваются, чтобы стряхнуть оцѣпенѣніе сна.

„Сюжетъ этой статуи—переходъ отъ дремоты къ жизненной силѣ, готовый претвориться въ движеніе“ ⁵⁵.

Въ другой статуѣ Родэна въ „Іоаннѣ Крестителѣ“, „ритмъ сводится къ своего рода измѣненію равновѣсія. Фигура, которая сначала всей силой упирается на лѣвую ногу, начинаетъ, какъ будто, качаться по мѣрѣ того, какъ нашъ взглядъ обращается вправо. Видно, какъ все тѣло наклоняется по этому направленію, потомъ правая нога выступаетъ и мощно овладѣваетъ землей. Въ то же время, лѣвое плечо поднимается, какъ будто стремясь привлечь тяжесть корпуса на свою сторону, чтобы позволить оставшейся позади ногѣ двинуться впередъ.—Искусство художника сказалось въ умѣннн заставить зрителя прочувствовать всѣ эти моменты въ послѣдовательномъ порядкѣ, чтобы изъ ихъ совокупности получилось впечатлѣніе движенія“ ⁵⁶. Напротивъ, моментальная фотографія съ идущихъ людей совсѣмъ не даетъ впечатлѣнія движенія. „Они стоятъ неподвижно на одной ногѣ, или скачутъ въ припрыжку... Обѣ ноги „Іоанна Крестителя“ стоятъ на землѣ, но заставьте натурщика сдѣлать движеніе статуи и снимите съ него моментальную фотографію. Нога, которая

⁵⁴) Id., стр. 53-55.

⁵⁵) Id., стр. 55-56.

⁵⁶) Id., стр. 57.

позади, окажется поднятой на воздухъ, а другая не успѣетъ еще коснуться земли. Получится совершенно дикій образъ человѣка пораженнаго параличемъ и окаменѣвшаго въ своей позѣ.--- Фигуры, схваченныя моментальной фотографіей въ моментъ движенія, кажутся застывшими вдругъ на воздухѣ оттого, что всѣ части ихъ тѣла зафиксированы въ ту же самую двадцатую, сороковую секунды: тутъ нѣтъ прогрессивнаго развитія жеста, какъ въ искусствѣ“ ⁵⁷.

Не будемъ входить далѣе въ обсужденіе того, какъ именно художникъ изображаетъ болѣе сложныя движенія, цѣлые процессы и развивающіяся событія ⁵⁸. Но спросимъ себя, что же воспринимаетъ болѣе реальности, объективъ камер-обскуры, или глазъ художника? Кто болѣе правъ, свѣточувствительная ли пластинка, или художникъ? „Художникъ правъ, а фотографія лжетъ,— отвѣчаетъ Родэнъ—, потому что въ дѣйствительности время не останавливается, и если художнику удастся передать впечатлѣніе жеста, длящагося нѣсколько мгновений, его произведеніе, конечно, будетъ гораздо менѣе условно, чѣмъ научный образъ, въ которомъ время внезапно прерываетъ свое теченіе“ ⁵⁹. Изображенное на фотографіи безконечно бѣднѣе реальностью изображеннаго на картинѣ или въ статуѣ, ибо оно—фикція. Если же мы скажемъ, что именно оно есть реальность, то тогда съ необходимостью должны признать и формулу Вяч. И. Иванова, по которой художникъ и поэтъ восходятъ „a realia ad realiora“ ⁶⁰, ибо художественныя произведенія — *entia realiora* въ сравненіи съ міромъ чувственныхъ воспріятій. Другими словами, въ нихъ просвѣчиваетъ міръ идей или универсалій.

Такъ, въ изображеніи тѣла, схватывается искусствомъ жизнь со стороны ея движенія, сравнительно внѣшняго. Въ изображеніи же лица запечатлѣвается движеніе и болѣе внутреннее и болѣе тонкое. Слѣдующею ступенью въ разясненіи природы идей могутъ послужить приведенныя ниже

⁵⁷) Id., стр. 58-59.

⁵⁸) Id., стр. 61-87.

⁵⁹) Id., стр. 61-62.

⁶⁰) Вяч. [И.] *Ивановъ*,—По звѣздамъ. СБП., 1909 г., стр. 277.

строки Христиансена⁶¹ объ эстетической проблемѣ портрета.

VIII.

„Первый вопросъ: какъ портретистъ оживляетъ свой предметъ?—Отъ нарисованной головы мы требуемъ прежде всего, чтобы она „жила“.— Лицо должно быть выразительно живымъ, и чѣмъ интенсивнѣе его жизнь, тѣмъ лучше. Мы презираемъ фотографическій портретъ не только потому, что онъ эстетически малоцѣненъ, но и потому, что у него не хватаетъ жизни; или же, когда онъ улавливаетъ ее, это происходитъ лишь случайно. Онъ выхватываетъ отдѣльный моментъ времени, ставитъ его одиноко, даетъ ему длительность и поражаетъ впечатлѣніе чего-то окаменѣлаго и безжизненнаго: непрерывное существованіе одного застывшаго момента есть отрицаніе жизни.—

„Что значить жизнь? Ея противоположность—оцѣпенѣніе, неподвижная длительность тождественнаго. Итакъ, для жизни необходимо движеніе и послѣдовательная смѣна неодинаковыхъ состояній. И портретистъ долженъ былъ бы дать эту послѣдовательность на картинѣ, которая однако неизмѣнно пребываетъ въ томъ видѣ, какъ она создана.

„Здѣсь заключается проблема: какъ можетъ процессъ во времени, смѣна и движеніе, какъ можетъ жизнь быть представлена въ образѣ—такъ, чтобы зритель ощущалъ ее, какъ смѣну неодинаковыхъ состояній?—

„Портретъ требуетъ---- жизни, въ которой господствуетъ покой, которая можетъ длиться, заставитьъ тебя остановиться передъ нею, которая удержитъ тебя въ тихомъ созерцаніи. Торопливое мельканіе и гримаса импрессионистскаго движенія допускаетъ только бѣглый взглядъ; вообще, импрессионистскій приемъ плохо согласуется съ субстанціальнымъ въ живописи, а особенно импрессионистское противорѣчитъ спокойному потоку душевной жизни, котораго требуетъ портретъ.....

⁶¹) *Б. Христиансенъ*.—Философія искусства. Пер. Г. И. Федорова по переводу Е. В. Аничкова. Изд. „Шиповникъ“. СПб., 1911 („Библиот. современной философіи“, вып. 7-й). Часть VIII, стр. 281-289.

„Итакъ, импрессионистскія средства ⁶² здѣсь непригодны. Необходимо прибѣгнуть къ другимъ, и это доказываютъ произведенія великихъ мастеровъ портрета въ Голландіи, Германіи, Италіи. Когда мы стоимъ передъ такимъ портретомъ и стараемся уловить, какимъ образомъ сообщается его жизнь, то намъ кажется, что выраженіе лица мѣняется, что за однимъ настроеніемъ слѣдуетъ другое, а за нимъ, можетъ быть, снова первое, и еще новое, и такъ далѣе,—спокойное чередованіе, при которомъ однако же все снова звучитъ одинъ основной тонъ.

„Быть можетъ, мы найдемъ также, сравнивая одинъ портретъ съ другими, что ихъ одушевленность стоитъ въ извѣстной связи съ ихъ пространственными размѣрами; съ величиной портрета возрастаетъ ее только полнота его жизни, но и рѣшительность ея проявленій, прежде всего спокойствіе его походки. Портретисты знаютъ по опыту, что болѣе крупная голова легче „говоритъ“. И когда мы продолжаемъ наблюденія, то замѣчаемъ, что нашъ взоръ блуждаетъ по портрету взадъ и впередъ: отъ глаза ко рту, отъ одного глаза къ другому и ко всѣмъ моментамъ, заключающимъ въ себѣ выраженіе лица; онъ нащупываетъ формы очертаній, взвѣшиваетъ отношеніе поверхностей и постоянно возвращается къ глазу, отдыхая здѣсь послѣ всѣхъ своихъ блужданій. И мы думаемъ, что, можетъ быть, существуетъ нѣкоторая связь между этимъ блужданіемъ нашего взора и необходимымъ размѣромъ: болѣе поле зрѣнія облегчаетъ полную отрѣшенность взгляда отъ одной точки и свободное движеніе его по всѣмъ направленіямъ, даже требуетъ его для собранія элементовъ цѣлага; интенсивность жизни портрета будетъ находиться, слѣдовательно, въ зависимости отъ спокойствія и амплитуды созерцающаго и собирающаго движенія взгляда.

„Идя далѣе, мы находимъ, что нашъ взглядъ изъ различныхъ точекъ картинъ, на которыхъ онъ остановился, одна за другой, вбираетъ въ себя различные моменты: различ-

⁶²) Очеркъ исторіи французскаго импрессионизма и снимки съ картинъ см. въ: Ю. Мейеръ-Грефе, —Импрессионисты: Гисъ—Мане—Ванъ-Гогъ—Писсаро—Сезаннъ. Пер. со 2-го нѣм. изд. Г. Я. Звонкиной подъ ред. М. С. Сергѣева. М., 1913 („Проблемы эстетики“). П. Ф.

ныя выраженія лица, различныя настроенія, но всё они, несмотря на свою несхожесть, снова согласуются между собою. какъ дополнительные цвѣта или гармонически разлѣченные звуки; вмѣстѣ съ блужданіемъ взгляда, кажется, что измѣняется и выраженіе, и настроеніе портретовъ. возникаетъ гармоническая послѣдовательность.

„Теперь мы узнаемъ средство, къ которому прибѣгаютъ великіе художники, чтобы оживить портретъ: это физиономическое несопаденіе разныхъ факторовъ выраженія лица. Возможно, конечно, и кажется—разсуждая отвлеченно—даже гораздо естественнѣе заставить отражаться въ углахъ рта, въ глазахъ и въ остальныхъ частяхъ лица одно и то же душевное настроеніе, чтобы оно же возвращалось и въ собственной мелодіи контуровъ, красокъ и всѣхъ другихъ формъ, такъ какъ во всемъ, вѣдь, сквозить одна и та же душевная жизнь. Тогда весь портретъ звучалъ бы въ одномъ единственномъ тонѣ, усиленномъ всѣми резонансами; но онъ былъ бы, какъ вещь звучащая, лишенная жизни⁶³. Потому-то художникъ дифференцируетъ душевное выраженіе и даетъ одному глазу нѣсколько иное выраженіе, чѣмъ другому, и въ свою очередь иное—складкамъ рта и такъ повсюду. Но простыхъ различій недостаточно: они должны гармонически относиться другъ къ другу. Между ними должно происходить то, что мы при анализѣ стиля назвали разлѣченіемъ функций⁶⁴. Между ними должно существовать телеологическое напряженіе, которое дѣлало бы возможнымъ движеніе отъ цѣлеполаганія къ цѣли; ибо этотъ процессъ есть существенное условіе художественнаго произведенія. Они должны быть поэтому такъ дифференцированы и такъ подчеркнуты, чтобы одинъ изъ факторовъ выраженія сталъ господствующимъ и финаломъ движенія: для этого лучше всего, конечно, годится глазъ. Ему должно быть придано такое выраженіе, чтобы оно сдѣлалось основнымъ тономъ и дополненіемъ къ выраженію всякаго другого физиономическаго или формальнаго момента.

⁶³) Это было бы красками представленное отвлеченное *понятіе* о чувствѣ или настроеніи, а не *идея* его,—ученый чертежъ, а не художественно произведеніе. П. Ф.

⁶⁴) См.: *Христиансенъ*, id. [61], стр. 166-167. П. Ф.

„Главный мелодический мотивъ лица дается отношеніемъ рта и глаза другъ къ другу. Ротъ говоритъ, глазъ отвѣчаетъ.

„Въ складкахъ рта сосредоточивается возбужденіе и напряженность воли, въ глазахъ господствуетъ разрѣшающее спокойствіе интеллекта.—Дугу меньшаго напряженія перебрасываютъ портретисты отъ одного глаза къ другому. Они даютъ обоимъ глазамъ различное эмоціональное выраженіе; при этомъ одно еще подчеркивается акцентомъ и становится финаломъ, чтобы телеологическое отношеніе было опредѣленнымъ и необратимымъ.—

„Равнымъ образомъ и другіе факторы выраженія лица могутъ стать противовѣсомъ эмоціональному содержанію господствующаго глаза, и точно такъ же все то, что выражаетъ собственный языкъ отдѣльныхъ формъ. Тогда нашъ глазъ скользитъ, все снова и снова, отправляясь отъ своей точки покоя, и находитъ все новыя возбужденія и вопросы, которые, при его возвращеніи, разрѣшаются въ основномъ тонѣ глаза. И въ своемъ спокойномъ, широкомъ движеніи—взадъ и впередъ—онъ собираетъ ритмъ послѣдовательности напряженностей и разрѣшеній, обѣщаній и исполненій, которыми мы ощущаемъ, какъ спокойное дыханіе здоровой жизни“.

Такимъ образомъ, обсужденіе проблемы портрета, т. е. въ сущности проблемы лица, еще приближаетъ насъ къ пониманію идеи, какъ нѣкоторому „*év καὶ πᾶσι*“, какъ нѣкоторому безконечному синтезу или „безконечной единицѣ“, если употребить выраженіе о. Архимандрита Серапіона Машкина. Да и что же есть ликъ человѣка, какъ не сквозящая въ лицѣ его идея его? Запечатлѣніе лица человѣческаго въ портретѣ—это есть доступная внѣшнему созерцанію идея даннаго лица.

Въ наглядныхъ примѣрахъ мы видимъ, что „мышленіе объ общемъ вовсе не всегда есть мышленіе о классѣ“⁶⁵. Другими словами, художественнымъ произведеніемъ дается, если не доказательство, то основаніе думать, что единица можетъ быть единичностью не только частною (*individuelle Einzelheit*), но и единичностью общою (*specifische Einzelheit*), по терминологіи реалиста нашихъ дней—

⁶⁵) Л жкйй,—Обоснованіе интуитивизма [20], стр. 286.

Гуссерля ⁶⁶. Вѣчное и вселенское стоитъ предъ созерцающимъ художественные образы, хотя они болѣе конкретны и индивидуальны, чѣмъ сама конкретность и сама индивидуальность чувственныхъ представленій.

Этотъ листокъ, что изсохъ и свалился,
золотомъ вѣчнымъ горить въ иѣснопѣннѣ—

говоритъ поэтъ, и слова его относятся ко всему искусству, ибо искусствомъ возносится дѣйствительность горѣ, къ ея вѣчнымъ первообразамъ, ведя насъ а *realia ad realiora* ⁶⁷.

IX.

Синтетичность и, отсюда, вящая реальность художественнаго образа осуществляется чрезъ сращеніе впечатлѣній отъ объекта, т. е. объединеніемъ въ одну апперцепцію того,

⁶⁶) *Husserl*,—*Logische Untersuchungen* [43], 2-ter Theil, SS. 146-148, 170 и др.

⁶⁷) Пояснимъ эту мысль наблюденіемъ одного теоретика искусства: „Спаржа“ *Ид. Мане* въ коллекціи Либерманна—„не просто спаржа,—говоритъ онъ—Характерное въ предметѣ, которое передается не только краскою, чувствомъ, осязаніемъ, но и сознаниемъ всевозможныхъ другихъ ощущеній, здѣсь не только передано, но еще и усилено. Сирень у Мане, если можно такъ выразиться, болѣе сирень, чѣмъ въ природѣ [точнѣе было бы сказать: чѣмъ чувственное воспріятіе природы. *П. Ф.*]. Живописецъ передаетъ мелкую зернистость, восхищающую насъ въ настоящемъ цвѣткѣ, и передаетъ ее такъ сказать отфильтрованной, очищенной отъ всего случайнаго. Можно бы полагать, что такимъ его первоначально хотѣлъ сдѣлать Создатель. Непостижимой остается прозрачность лиловыхъ цвѣтовъ на темносинемъ, почти черномъ фонѣ; непостижимо то, что при этомъ яркомъ контрастѣ нѣтъ ни слѣда рѣзкости, что искомую и необходимую опредѣленность, подробностей ему удается передать съ такой ясностью. У Либерманна стояла однажды ваза съ сиренью и розами въ той же комнатѣ, гдѣ висѣли эти цвѣты Мане. Природа показала слабую рядомъ съ искусствомъ. Совершенно нельзя было смѣшать тѣ впечатлѣнія, которыя получались отъ естественнаго и нарисованнаго цвѣтка. У цвѣтовъ Мане отсутствовали такія свойства, безъ которыхъ сирень въ природѣ не показала бы сиренью, а роза—розою. И все-таки, наслажденіе, которое я когда-либо испытывалъ при видѣ живыхъ цвѣтовъ, стало непостижимымъ образомъ болѣе сильнымъ. Это основывалось на присутствіи имъ очарованія, которое мы уже безсознательно хотѣли получить и раньше, при видѣ настоящаго букета на столѣ; те очарованіе, которое преодолеваетъ слабость и мимолежность земныхъ цвѣтовъ, и не позволяетъ, чтобы наслажденіе превратилось въ сожалѣніе“ (Ю. *Мейеръ-Грефе*,—*Импрессионисты* [62], стр. 136-137).

что дано въ различные моменты и, слѣдовательно, подѣ различными углами зрѣнія. Не надо думать однако, что это преодоленіе времени есть свойство исключительно эстетическаго воспріятія, хотя въ эстетическомъ воспріятіи оно и выступаетъ съ особою отчетливостью. Ни одно воспріятіе не возможно безъ участія памяти, и существенное значеніе памяти въ воспріятіи неоднократно выяснялось разными методами и въ разныхъ направленіяхъ, начиная съ Канта и до нашихъ дней ⁶⁸. А разъ такъ, то всякое воспріятіе, какъ актъ жизни, есть преодоленіе времени и, слѣдовательно, синтетично; всякое воспріятіе—не только *éx*, но и *πολλά*, а въ какомъ-то смыслѣ—и *πᾶν*. Последнее, т. е. вселенскость каждаго воспріятія, несомнѣнна, ибо вся цѣлокупность нашей душевной жизни есть условіе каждаго даннаго воспріятія, и ни одно не дано изолировано, помимо фона опыта,—что опять таки выяснялось неоднократно, начиная съ Канта и кончая современными психологами ⁶⁹.

Но, если такъ, если всякое воспріятіе есть синтезъ воспринимаемаго въ разные моменты и подѣ разными углами зрѣнія, то естественно возникаетъ вопросъ: Не можетъ ли эта синтетичность быть проведена значительно дальше? Не можетъ ли,—путемъ соотвѣтственнаго упражненія и происходящаго отсюда развитія апперципирующей способности—, не можетъ ли возникнуть наглядный синтезъ воспринимаемаго въ весьма далекіе другъ отъ друга моменты и подѣ весьма различными углами зрѣнія?

Положимъ, мы видимъ нѣкоторый кубъ, послѣдовательно обходя его со всѣхъ шести его сторонъ или, наоборотъ, послѣдовательно поворачивая его всѣми шестью сторонами. Нельзя ли, спрашивается, превратить этотъ рядъ послѣдовательныхъ впечатлѣній отъ куба, полученныхъ подѣ разными углами зрѣнія, въ одно цѣлостное воспріятіе, т. е. имѣть одно синтетическое воспріятіе куба со всѣхъ сторонъ его? Или, если пойти далѣе, нельзя ли получить синтетическое

⁶⁸) *Свяц. П. Флоренскій*.—Столицъ и Утвержденіе Истины, М., 1914, стр. 200-203, 712-717—Тутъ же и литературныя указанія.

⁶⁹) Напр. *В. Джемсомъ*, въ его курсахъ психологіи, большомъ и маломъ.—Ср. также: *Свяц. П. Флоренскій*,—Предѣлы гносеологіи. Сергіевъ Посадъ 1913 (— „Богосл. Вѣстн.“, 1913, № 1, январь).— „Ст. и Ут. Ист.“ [⁶⁸], стр. 648-649.

воспріятіе куба, какъ одного цѣлаго, заразъ совнѣ и изнутри?

Почему жъ бы и нѣтъ,—отвѣтимъ на эти вопросы—, тѣмъ болѣе, что въ сновидѣніяхъ и видѣніяхъ нерѣдки случаи, когда одинъ и тотъ же объектъ зрится сразу извнѣ и изнутри, или съ разныхъ сторонъ. Кромѣ того, нѣкоторые прямыя опыты, повидимому, уже дали первые проблески новаго воспріятія,—разумѣю здѣсь опыты американскаго изслѣдователя Хинто на ⁷⁰ надъ развитіемъ того, что онъ называетъ „выспимъ сознаниемъ“. Сущность его метода не сложна. Это — „длинный рядъ упражненій—съ серіями различно окрашенныхъ кубовъ, которые нужно запоминать въ одномъ положеніи, потомъ въ другомъ, въ третьемъ, и затѣмъ стараться представить себѣ въ новыхъ комбинаціяхъ“ ⁷¹. Такъ, „первое упражненіе, приводимое Хинтономъ, состоитъ въ изученіи куба, составленнаго изъ 27 меньшихъ кубиковъ, окрашенныхъ въ различныя цвѣта и имѣющихъ опредѣленныя названія. Изучивъ твердо кубъ, составленный извѣстнымъ образомъ изъ меньшихъ кубовъ, мы должны перевернуть его и изучать (т. е. стараться запоминать) въ обратномъ порядкѣ. Потомъ опять перевернуть кубики извѣстнымъ образомъ и запоминать въ такомъ порядкѣ. Въ результатѣ, какъ говоритъ Хинтонъ, можно въ изучаемомъ кубѣ совсѣмъ уничтожить понятія вверху и внизу, справа и слѣва и проч. и знать его независимо отъ взаимнаго положенія составленныхъ его кубиковъ, т. е., вѣроятно, представлять одновременно въ различныхъ комбинаціяхъ.—Дальше описывается длинная система упражненій съ серіями различно окрашенныхъ и имѣющихъ различныя названія кубовъ, изъ которыхъ составляютъ разныя фигуры“ ⁷².

Итакъ, въ результатѣ упражненій должна, по утверженію Хинтона, развиться способность „безличнаго“, т. е. не связаннаго съ одной единственной точкою зрѣнія и, слѣдовательно, не-перспективнаго представленія пространственнаго

⁷⁰) С. Н. Hinton, — The New Era of Thought; *его же*, — The Fourth Dimension. Объ этихъ работахъ см.: П. Д. Успенскій, — Четвертое измѣреніе СПБ., 1910 г., гл. II, стр. 7-10 и др.; *его же*, — Tertium Organum, СПБ., 1911 г., гл. III, стр. 21-24, гл. VII, стр. 56-61 и др.

⁷¹) П. Д. Успенскій, — Четвертое измѣреніе, стр. 6.

⁷²) *id.*, стр. 8, прим.

міра. Эту способность новаго синтеза можно назвать иначе, а именно представленіемъ въ четырех-мѣрномъ пространствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, свойства такого представленія совпадаютъ съ формально - выводимыми въ много-мѣрной геометріи свойствами четырех-мѣрнаго пространства. Перспективность, т. е., въ сущности, искаженность міра представленій, зависитъ отъ трех-мѣрности пространства, какъ формы созерцанія. И потому естественна попытка перейти къ созерцанію четырех-мѣрному чрезъ видѣреніе навыка—мысленно исправлять всякое трех-мѣрное созерцаніе. Въ сущности, это—тотъ самый приѣмъ, которымъ представляющая способность переходитъ отъ двух-мѣрнаго, искаженнаго перепективною, созерцанія къ созерцанію пространственному, трех-мѣрному,—ибо самая перспективность міра представленій есть нѣкоторое умственное добавленіе къ созерцанію двух-мѣрному. Подобно тому, какъ мы выучиваемся трех-мѣрному созерцанію, намъ предстоитъ, путемъ особой тренировки, перейти къ созерцанію четырех-мѣрному. „Идея Хинтона и заключается въ томъ, что прежде чѣмъ думать о развитіи способности зрѣнія въ четвертомъ измѣреніи, нужно выучитъ представлять себѣ предметы такъ, какъ они были бы видны изъ четвертаго измѣренія, т. е. прежде всего не въ перспективѣ, а сразу со всѣхъ сторонъ, какъ знаетъ ихъ наше сознаніе. Эта способность и должна быть развита упражненіями Хинтона. Развитіе способности представлять себѣ предметы сразу со всѣхъ сторонъ будетъ уничтоженіемъ личнаго элемента въ представленіяхъ. Уничтоженіе личнаго элемента въ представленіяхъ должно, по мнѣнію Хинтона, повести къ уничтоженію личнаго элемента въ воспріятіяхъ. Такимъ образомъ, развитіе способности представлять себѣ предметы со всѣхъ сторонъ будетъ первымъ шагомъ къ развитію способности видѣть предметы такими, какіе они есть, т. е., къ развитію того, что Хинтонъ называетъ высшимъ сознаниемъ“⁷³.

X.

Въ опытахъ Хинтона, какъ и въ другихъ внѣшнихъ методахъ „отверженія чувствъ“, нельзя не чувствовать чего-то

⁷³) id., стр. 9, прим.

искусственнаго, преждевременнаго и потому насильственнаго въ отношеніи духовнаго организма. Методы выгонки новыхъ способностей, несомнѣнно, даютъ какіе-то результаты и потому въ высокой степени поучительны для философа; но едва ли можно отринуть и то, что они противоестественны, такъ что извнѣ вытягиваемая ими функція не производится жизнедѣятельно, лишена внутренней силы и, слѣдовательно, стоитъ внѣ связи съ цѣлостною жизнію. И, значить, злоупотребленіе подобными опытами и попытка восхитить силою тѣ способности, которыя естественно раскрываются на соответственной ступени внутренняго развитія,—она влечетъ за собою болѣзнь и разложеніе личности ⁷⁴.

⁷⁴) Очень глубокія соображенія о значеніи мистической нечувствительности грѣшника высказываетъ, хотя и по иному поводу, Епископъ Игнатій Брянчаниновъ. „Человѣкъ,—говоритъ онъ—, дѣлается способнымъ видѣть духовъ при нѣкоторомъ измѣненіи чувствъ, которое совершается непримѣтнымъ и необъяснимымъ для человѣка образомъ. Онъ только замѣчаетъ въ себѣ, что внезапно началъ видѣть то, чего доселѣ не видѣлъ и чего не видятъ другіе,—слышать то, чего доселѣ не слышалъ. Для испытавшихъ на себѣ такое измѣненіе чувствъ, оно очень просто и естественно, хотя необъяснимо для себя и для другихъ; для неопытавшихъ—оно странно и непонятно. Такъ, всемъ извѣстно, что люди способны погружаться въ сонъ; но что за явленіе—сонъ, какимъ образомъ, незамѣтно для себя, мы переходимъ изъ состоянія бодрости въ состояніе усыпленія и самозабвенія—это остается для насъ тайной. Измѣненіе чувствъ, при которомъ человѣкъ входитъ въ чувственное общеніе съ существами невидимаго міра, называется въ Св. Писаніи отверженіемъ чувствъ“. Далѣе идутъ ссылки на случаи отверженія чувствъ, бывшіе съ Валаамомъ (Числ. 20 31), Енисеемъ (4 Цар. 6 17-20) и апостолами, шедшими въ Эммаусъ (Лк. 24 16-31). „Изъ приведенныхъ мѣстъ Св. Писанія,—продолжаетъ Святитель—, явствуетъ, что тѣлесныя чувства служатъ какъ бы дверями и вратами во внутреннюю кѣтвь, гдѣ пребываетъ душа, что эти врата открываются и затворяются по мановенію Бога. Премудро и милосердно пребываютъ эта врата постоянно заключенными въ падшихъ человѣкахъ, чтобы заклятые враги наши, падшіе духи, не вторгались къ намъ и не губили насъ. Эта мѣра тѣмъ необходимѣе, что мы, по паденію, находимся въ области падшихъ духовъ, окружены ими, поработаны ими. Не имѣя возможности ворваться къ намъ, они пзвнѣ подаютъ намъ знать о себѣ, принося различныя грѣховныя помыслы и мечтанія, ими привлекая легковѣрную душу въ общеніе съ собою. Не позволительно человѣку устранять смотрѣніе Божіе, и собственными средствами, по внушенію Божію, а не по волѣ Божіей, отверзать свои чувства и входить въ явное общеніе съ духами. Но и это случается. Очевидно, что собственными средствами можно достигнуть общенія только съ падшими

Яркимъ примѣромъ этого насильственнаго перехода къ новымъ формамъ созерцанія можетъ служить испанецъ Пабло Пикассо (Pablo Picasso)⁷⁵. Среди различныхъ стадій⁷⁶ въ

духами. Святымъ Ангеламъ несвойственно принять участіе въ дѣль, несогласномъ съ волею Божіею, въ дѣль неблагоугодномъ Богу. Чѣмъ влекутся человѣки къ вступленію въ открытое общеніе съ духами? Легкомысленные и незнающіе дѣятельнаго христіанства увлекаются любопытствомъ, незнаніемъ, невѣріемъ, не понимая, что, вступивъ въ такое общеніе, они могутъ нанести себѣ величайшій вредъ; люди, предавшіеся грѣхности и отступившіе отъ Бога, вступаютъ въ это общеніе по самымъ порочнымъ побужденіямъ и для самыхъ порочныхъ цѣлей“ (Сочиненія *Еп. Игнатія (Брянчанинова)*, Т. 3, стр. 13-15).

„Нѣтъ никакой пользы видѣть Господа тѣлесными очами,—говорить онъ же въ другомъ мѣстѣ—, когда слѣпотствуетъ умъ, когда вѣра—эта сила духовнаго зрѣнія—не дѣйствуетъ. Напротивъ того, когда дѣйствуетъ вѣра, тогда отверзаются Небеса, и зрится Сынъ одесную Отца, вездѣ сый по Божеству и вся исполняйй неописанный (тропарь на часахъ Святыя Пасхи).—Безчувственные и слѣпы тѣлесныя очи, когда слѣпотствуетъ умъ. Господь нашъ І. Х. во время пребыванія Своего на землѣ совершилъ пзумительнѣйшія чудеса въ удостовѣреніе Божества Своего: эти знаменія такъ были очевидны, обязательны, что Божество вочеловѣчившагося Бога должноствовало содѣлаться явнымъ и яснымъ для самыхъ ограниченныхъ, для самыхъ чувственныхъ людей. Но люди смотрѣли во всеѣ глаза, и не увидѣли ничего. Какъ бы съ удивленіемъ и недоумѣніемъ, какъ бы жалуюсь на современниковъ и болѣзную о нихъ, говоритъ Евангелистъ: Тогда ка знаменія сотворшу Ему предъ ними, не вѣроваху въ Него (Іо 12 37). Далѣе Евангелистъ обнаруживаетъ и причину этого ослѣпленія: омраченіе ума, ожесточеніе сердца, рождающіяся отъ грѣхной жпзнц, и дѣлающія зоркость и здравіе чувственныхъ очей для познанія Истины бесполезными (Іо 12 40, 3 19, 20)“ (id., Т. 4, стр. 277-278, ср. Т. 1, стр. 108-109, 118).

⁷⁵ О творчествѣ Пикассо см.: *Я. Тугендхольдъ*,—Французское собраніе С. П. Щукина. V. („Аполлонъ“, 1914, № 1—2, стр. 28-38).

Г. Чулковъ,—Демоны и современность (мысли о французской живописи). (id., стр. 71-75).

В. А. Бердяевъ,—Пикассо („Софія“, 1914 г., мартъ, № 3, стр. 57-62).

С. [Н.] Булгаковъ,—Русская трагедія („Русская Мысль“, 1914, кн. IV, отд. II, стр. 13, прим. 1).

Генрихъ *Тастевенъ*,—Футуризмъ (На пути къ новому символизму). М., 1914, стр. 63-73, особ. стр. 66-67.

⁷⁶ Художественный путь Пикассо весьма полно представленъ 41-й картиною въ Щукинской галлерей „Каталогъ картинъ собранія С. П. Щукина“. Москва, 1913 г., стр. 34-40, №№ 148-182, 226-230). Воспроизведеніе нѣкоторыхъ его картинъ можно найти въ „Аполлонѣ“, 1914 г. № 1—2, стр. 67, 69, 71, 73, 75, автотипія между №№ 64 и 65, и въ указываемой ниже книгѣ А. Грищенко [78].

художественномъ пути этого, все еще молодого (родился въ 1881 г.), экспериментатора надъ собою и надъ міромъ, насъ сейчасъ занимаетъ послѣдняя, гдѣ отравленной душѣ большого художника предносятся образы четырех-мѣрнаго воспріятія и въ которыхъ, однако, не чувствуется подлинной жизни. Я разумѣю серію его музыкальныхъ инструментовъ, прекрасно представленную въ Московской Щукинской картинной галлерей⁷⁷.

Вотъ какъ характеризуетъ эту стадію развитія Пикассо одинъ художникъ:

„Съ 1910 г. онъ начинаетъ вводить въ свою живопись футуристскіе принципы дивизионизма, динамизма и комплементаризма. Отнынѣ разсѣченіе (division) предмета на части стаетъ необходимымъ элементомъ въ картинѣ Пикассо. Разъединяя предметъ на нѣсколько кусковъ, онъ воссоздаетъ его въ новой и необычной формѣ. Поворачивая къ зрителю задней или передней, внутренней или наружной стороной составныя части предмета, Пикассо располагаетъ ихъ на холстѣ не произвольно, а на основаніи новыхъ вышеуказанныхъ принциповъ; духъ построения господствуетъ и здѣсь, только отнынѣ мы будемъ видѣть предметы изображенными въ картинахъ Пикассо сразу съ нѣсколькихъ точекъ зрѣнія, мы будемъ охватывать ихъ полнѣе (avec complément), глубже и совсѣмъ по новому.

„Въ своемъ „Nature morte“ Пикассо разсѣкаетъ скрипку на части; какъ бы заглядывая внутрь ея, онъ размѣщаетъ ихъ на холстѣ не бессознательно, а по извѣстному закону, чтобы выявить глубже взаимодѣйствіе пластическихъ массъ предмета; онъ строитъ изъ отдѣльныхъ кусковъ скрипки (дека, грифъ, струны, головка) цѣлое, которое бы раскрыло всестороннѣе, пластичнѣе внутреннюю жизнь скрипки, ея ритмъ и динамику (force dynamique).

„До сихъ поръ передавали движеніе, какъ статическое явленіе, какъ одно изъ мгновенно зафиксированныхъ непрерывнаго ряда движеній—теперь Пикассо ставитъ себѣ

⁷⁷) Имѣю въ виду: № 178: Скрипка, картина овальной формы (воспроизведеніе—въ „Аполлонъ“, id., стр. 75 и у Грищенко, id., стр. 87); № 226: Гитара; № 227: Музыкальные инструменты (карт. овальной формы); № 228: Флейта.

цѣлью дать въ картинѣ само ощущенія движенія (*sensation dynamique*).—Пикассо—глубокой живописецъ; новый методъ пріобрѣтаетъ у него особенную убѣдительность и логику; вещи сдѣланныя имъ въ этомъ родѣ („*Le compotier*“ и „Скрипка“)—оставляютъ впечатлѣніе чего-то глубокаго и законченнаго—“ 78.

XI.

Мысль о возможности четырех-мѣрнаго созерцанія подымалась неоднократно; весьма возможно, что она входитъ въ самый составъ жизне-пониманія, и, стало быть, древностію не уступаетъ тому цѣлому, съ которымъ она связана по существу. По крайней мѣрѣ, религіозная символика древнѣйшихъ религій оживаетъ, когда на нее смотришь въ сдѣланномъ выше предположеніи. У философовъ же мысль о четырех-мѣрной дѣйствительности высказывается отчетливо. Напомню Платоновъ „миръ о пещерѣ“ 79. Какъ тѣни, плоскія схемы и проэкціи вещей относятся къ тѣламъ, такъ и трех-мѣрный міръ—къ истинному,—выговариваетъ Платонъ тайну пещерныхъ созерцаній. А она ведетъ свое преемство изъ Диктійскаго грота на Критѣ—пристанища новорожденнаго Зевса. Тайны пещеръ потомъ неоднократно подвергались философскому изслѣдованію, включительно до Шеллинга и Гёте 80. Но Идеи, Матери всего сущаго, живутъ въ глубинѣ,

78) А. Грищенко.—О связяхъ русской живописи съ Визанціей и Западомъ. XIII—XX в. Мысли живописца. М., 1913 г., стр. 80-81.

79) Платонъ. — Государство VII, 514-520 и далѣе (*Platonis Opera ex rec. Schneideri. Parisiis, 1846, Vol. 2, pp. 123-128*).

80) Порфирій, — *De anthro nympharum* и др. (*Porphyrii Opuscula selecta. Rec. Nauck. Lipsiae, 1886*).

F. Creuzer. — *Die Mythologie und Symbolik der alten Völker*, 1 Aufl.—1810-1812; 2-te Aufl.—1820-1824).

Schelling, — *Ueber die Gottheiten der Samothrake*, 1815 („*Sämmtl. Werke*“, I Abth. Bd. 8, SS. 340-422, 349-422).

Его же.—*Philosophie der Mythologie* („*Sämmtl. Werke*“, II Abth. Bde. 1-4).
Félix Lajard, — *Recherches sur le Culte public et les Mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Paris, 1866.

C. du Prel. — *Die Mystik der alten Griechen*, Lpz., 1888 и др. соч. того же автора.

K. H. E. De Jong, — *Das antike Mysterienwesen*. Leiden, 1909.

Dr. med. Otto Stoll, — *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsycho-*

т. е. по направлеію, которое есть глубина нашего трех-мѣрнаго міра⁸¹, и потому рѣчи о нихъ, хотя бы и самыя внятныя, остаются для ушей трех-мѣрныхъ, какъ жужжащее

Парки бабье лепетанье.

logie. 2-te umgearbeitete und vermehrte Auflage. Lpz., 1904. Особ. см. XIII Kapitel: Suggestive Erscheinungen im alten Griechenland, SS. 298-329.

Въ связи съ вопросомъ о пещерныхъ тайнахъ стоятъ чрезвычайно важный вопросъ о древней некромантіи, тоже практиковавшейся въ пещерахъ и бывшей, такъ сказать, сравнительно экзотерической частью эзотерическихъ пещерныхъ культовъ. Историческая и археологическая основа сказаній о пещерныхъ святилищахъ и о вызываніи тамъ умершихъ, представленная въ повѣствованіи о Саулѣ (1 Цар. 28), расцвѣчивается весьма распространеннымъ литературнымъ сюжетомъ о нисхожденіи въ преисподнюю. Такъ мистическое сообщеніе повѣствованіе принимаетъ экзотерическую форму и порождаетъ цѣлый рядъ литературныхъ „путешествій въ Аидъ“. Романическое путешествіе Иштаръ, сходженіе Одиссея (*Гомеръ*,—Одиссея, пѣснь XI-я), Энея (*Вергилій*,—Энеида, пѣснь VI-я), Данте (Божественная Комедія), Людовика Энія, Перельоса, св. Брандэна или Брендана (легенды о чистилищѣ св. Патрикія или Патрікка; *Кальдеронъ*,—Чистилище св. Патрикка) и т. д.—вотъ примѣры. Объ исторической основѣ Некій и „Одиссея“ см.:

V. *Bérard*,—*Les Phéniciens et l'Odyssee*. T. 2, Paris, 1903, livre neuvième. Спр. II, pp. 310-329.—О некромантіи см. еще:

Albr. Dieterich,—*Nekyia. Beiträge zur Erklärung der Petrusapokalypse*. Lpz., 1892.

Erwin Rohde,—*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 4-te Auflage. Tübingen, 1907. 2 Bde.

A. H. *Мироновъ*,—Картинны загробной жизни въ греческой живописи на вазахъ (Изъ „Уч. Зап. Имп. Моск. У-та.“ отд. Ист. филол.).—II т. д.

Разсмотрѣніе легендъ о чистилищѣ св. Патрикка см. въ статьѣ: *Les Pyan.*—Замѣтка о чистилищѣ св. Патрикка (Сочиненія Кальдерона. Пер. съ испанскаго К. Д. Бальмонта. М., 1900, Вып. 1-й, стр. LXXII-SXIII).

⁸¹) Вопли Фауста о невозможности познать глубину природы имѣютъ и мистическое значеніе; во 2-й части, получивъ посвященіе, Фаустъ входитъ въ кругъ мистическаго вѣдѣнія именно чрезъ погруженіе въ глубь бытія:

„Versinke denn! Ich könnt' auch sagen: steige!

'S ist einerlei. Entfliehe dem Entstandnen,

In der Gebilde losgebundne Räume.

— Wohin der Weg?

— Kein Weg! Ins Unbetretene,

Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene

Nicht zu Erbittende---

Въ центрѣ вселенной: Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit,
Die Mütter sind es !“

И однако, о глубинѣ міра, которая постигается при правомъ устроеніи души, говорить не только можно, но и должно: „Преклоняю колѣна мои предъ Отцемъ Господа нашего Иисуса Христа, ---да дасть вамъ,—пишетъ св. Апостоль ефесянамъ—, ---крѣпко утвердиться Духомъ Его во внутреннемъ челоуѣкѣ, вѣроу вселиться Христу въ сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные въ любви, могли постигнуть со всѣми святыми, что широта и долготы, и глубина и высота—*καταλαβέσθαι---τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος*“ (Ефес 3 14,15,18) ⁸².

Столь же давно вопросъ о глубинѣ мірѣ связывался съ проблемою времени. Уже у Платона, въ его опредѣленіи времени, какъ „подвижнаго образа вѣчности“ ⁸³, можно видѣть намекъ на другую тайну пещеръ. Омірценная, она стала

— „Итакъ, спустись во внутренность земли! Я могъ бы точно также сказать: подымись въ вышину! Это одно и то же. Бѣги изъ міра дѣйствительности въ свободныя области образовъ---“ (В. Гете, —Фаустъ. Пер. въ прозѣ П. Вейнберга, СПб., 1907, стр. 230).—„Гдѣ дорога?—Никакой дороги! Путьми, которые не пошрала ничья нога и не будетъ поспирать: путьми въ недоступное до сихъ поръ и недоступное въ будущемъ“ (id., стр. 227-228).

„Есть богини, величественно царящія въ уединеніи; вокругъ нихъ нѣтъ пространства, еще менѣе—времени. Когда говоришь о нихъ, чувствуешь тревожное смущеніе. Это Матери“ (id., стр. 227). При помощи Матерей Фаустъ наводитъ на землю идеальный обликъ Елены.

Но все это—старые переживы. Народы, ранѣе Гёте, узнали тайну пещеръ:

„---во тѣмѣ печальной
Гробъ качается хрустальной,
И въ хрустальномъ гробѣ томъ
Спитъ царевна мертвымъ сномъ“ и т. д.

⁸²) На этотъ текстъ впервые, какъ мнѣ извѣстно, обращено вниманіе въ: Н. [И.] *Гулакъ* [-*Артемьевскій*].—Опытъ геометріи о четырехъ измѣреніяхъ. Тифлисъ, 1877 г.—Ссылки на Платона, на Гете и др. въ интересующемъ направленіи и развитіе высказанныхъ здѣсь мыслей см. въ:

J. C. Fr. *Zöllner*,—Principien einer elektrodynamischen Theorie der Materie. Lpz., 1896, см. SS. LXXVI-XC.

Ego esse,—Wissenschaftliche Abhandlungen. Lpz., 3 тома, изъ нихъ 2-й—въ двухъ частяхъ. Особенно см. Bd. 1 и Bd. 3: Die transcendente Philosophie und die sogenannte Philosophie. 1879.

A. M. *Бутлеровъ*,—Сборникъ статей по медумизму, СПб., 1889.

K. *Kiesewetter*,—Geschichte des neuen Occultismus. 2-te Aufl. besorgt von R. Blum. Lpz., 1909.

⁸³) *Платонъ*,—Тимей 37D (Opera Platonis [79], Vol. 2, 209): *εἰκὸς δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιῆσει μένοντος αἰῶνος. ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰσῶσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον, ὃν δὴ χρόνον ὀνομάζομεν.*

называться „кинетической теоріей времени“⁸⁴ или, еще, въ электро-магнитной картинѣ міра, созданной новѣйшею физикой, — „принципомъ относительности“⁸⁵. Но міръ тщетно ловить душу въ свои хищническія сѣти: въ сѣтяхъ остается лишь скорлупа: а тайна жизни, какъ подвижная волна, опять уходитъ въ пещерный сумракъ. Ни Пикассо, осквернитель могилъ, ни самодовольные „винты и рычаги“ науки, хотя бы и съ микрометрическимъ ходомъ, не выкрадутъ клада; вѣдь отъ посягательствъ любителей смерти онъ еще глубже уходитъ въ родное лоно Земли... Въ концѣ концовъ, украсть можно только то, чѣмъ владѣешь, похитить — свое.

А наша тема опять требуетъ къ себѣ. Еще разъ, что значить: „видѣть идею“?—Платонъ говоритъ: видѣть, что „*ἐν τᾷ πολλᾷ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλᾷ*“⁸⁶—что „многое есть единое, а единое многое“, или, еще, видѣть соединеніе „*τοῦ ἀπειροῦ καὶ πέρατος*“⁸⁷, т. е. безпредѣльности существа и очерченности конкретно даннаго. Какъ же, это, зрѣніе дѣлается возможнымъ при четырех-мѣрномъ созерцаніи?

Психологія утверждаетъ, что мы, собственно, видимъ міръ плоскостный, и рельефъ онъ получаетъ отъ постоянной поправки, привносимой въ чувственный матеріаль безсознательнымъ разсужденіемъ. Глубина міра по третьему измѣренію есть нѣчто качественно иное, въ сравненіи съ

⁸⁴) М. [С.] *Аксеновъ*, — Трансцендентально-кинетическая теорія времени. Харьковъ, 1896.—Литературу на эту тему см. въ книгѣ: „Ст. п. Утв. Ист.“ [38], стр. 716, прим. 350.—См. также: М. *Буше*.—Четвертое измѣреніе. Пер. Б. С. Бычковаго. СПб., 1914, стр. 102-122 и др.

⁸⁵) Гер. *Минковский*,—Пространство и время. Пер. Г. В. Яшунскаго, СПб., 1911.

⁸⁶) О. Д. *Хвольсонъ*, — Принципъ относительности. Общеизвестное изложеніе. 2-е изд. СПб., 1914.

Принципъ относительности (статьи П. Бурсиана, Г. Классена, А. Эйнштейна, Дж. Льюиса, Рич. Тольмана и Ф. Франка). („Новыя идеи въ физикѣ“, № 3). СПб., 1912.

Фришгейзенъ-Бёллеръ,—Проблема времени („Новыя идеи въ математикѣ“, № 3: Пространство и время, II) СПб., 1913, стр. 117-152.

Принципъ относительности въ математикѣ (статьи Г. Минковского, М. Лауэ, Э. Гейтингтона, Р. Д. Карамикаэля, Ф. Клейна („Новыя идеи въ математикѣ“ № 5, СПб., 1914).

⁸⁶) *Платонъ*,—Филебъ 14 E (Platonis Opera ex rec. В. В. Hirschigii, Parisiis, 1866, Vol. I, p. 400^{ab}-50).

⁸⁷) *id.*, 24 A: 25 B: 16 D. E. (*id.* [86], pp. 407, 407-408, 402).

первыми двумя. Но если мы представимъ себѣ созерцаніе плоскостное, то въ немъ непосредственно зрима были бы лишь прямолинейныя отрѣзки, а кривизна линій, т. е. глубина міра по второму измѣренію, привносилась бы чрезъ нѣкоторую интеллектуальную поправку, тоже происходящую отъ безсознательнаго умозаключенія. Скажете: „Но вѣдь это фикція?“—Не такая далекая отъ будничной дѣйствительности, какъ это кажется спервоначала. Мы всѣ слегка страдаемъ этой „фикціей“, ибо для насъ, для всѣхъ, первое и второе измѣреніе даны не съ равнымъ вѣсомъ. Имѣю въ виду астигматизмъ нашего зрѣнія⁸⁸. Если же, теперь, Вы предположите глазъ съ цилиндрическимъ хрусталикомъ, т. е. предѣльно астигматичный, то изображеніе, имъ даваемое, будетъ состоять изъ ряда параллельныхъ линій. Всякая линія, если только она перпендикулярна къ направленію оси хрусталика, будетъ незрима, и, стало быть, у насъ будетъ отсутствовать самое представленіе о возможности линій перпендикулярныхъ къ тому пучку параллелей, который будетъ единственнымъ предметомъ нашего опыта. А если такъ, то должна отсутствовать и мысль о мѣрѣ разстоянія между параллелями, и, значитъ,—о самомъ разстояніи, ибо оно дается перпендикуляромъ; т. е., другими словами, интеллектуально всѣ параллели будутъ сливаться въ одну. Это значитъ, что мы будемъ видѣть лишь прямую линію; интеллектуальная же поправка придастъ ей глубину по второму измѣренію и поселитъ насъ, такимъ образомъ, въ міръ плоскостномъ.

Для бѣльшей отчетливости разсужденій предположимъ, да-тѣе, что радужная оболочка глаза представляетъ собою линейную щель, и притомъ помѣщенную у самой ретинны,—такъ, что глазъ видитъ только одну изолированную линію или, если угодно, такъ, что сознаніе пребываетъ въ одной плоскости.

Что же увидимъ мы въ этомъ плоскостномъ мірѣ?

Чтобы отчетливѣе его представить себѣ, надо вообразить плоскость, пересекающую міръ трех-мѣрный и дающую

⁸⁸) Аналогичный способъ разсужденія использованъ Гельмгольцемъ: Н. von Helmholtz, — Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome („Populär-wissenschaftliche Vorträge“, Braunschweig, 1876. Т. I. (есть и русскіе переводы).

сѣченіе міра въ видѣ системъ—плоскихъ образовъ, линій и точекъ. Вообразимъ, что такому разсѣченію подверглось дерево. Вѣтви его дадутъ сѣченія эллиптическія и круглыя, листья—почти линейныя отрѣзки, плоды и цвѣты—болѣе сложныя плоскія образованія. Получится много, независимыхъ другъ отъ друга, плоскихъ „предметовъ“. Это будетъ *поллѣ*. Изучая морфологію этихъ предметовъ, наблюдатель расклассифицируетъ ихъ на зеленые линейныя отрѣзки съ мелкими выпуклостями, на эллипсисы бѣлаго цвѣта (—вообразимъ, что рѣчь идетъ о березѣ—) и на эллипсисы зеленые. Онъ построитъ нѣсколько „общихъ понятій“, и это будетъ важная научная заслуга. Наблюдая у различныхъ образованій процессы жизни и со-временность ихъ, а, можетъ быть, и изучивъ химически свойства соковъ, какой-нибудь геніальный ботаникъ признаетъ единство въ типѣ организаціи у проэкціи листьевъ и проэкціи сучьевъ и, быть можетъ, даже, построить эволюціонную теорію, согласно которой будетъ признано единство происхожденія всѣхъ формъ и, далѣе, даваться предположительно генеалогія листьевъ, возникающихъ изъ нѣкоего пра-сука. Связность во времени—вотъ наибольшій размахъ мысли, на которой былъ бы способенъ нашъ астигматическій ботаникъ. И какимъ бы фантастическимъ и ненаучнымъ бредомъ казалось предположеніе нѣкоторыхъ „мистиковъ“ о томъ, что, можетъ быть, всѣ эти организмы—не преемственно одно, а реально одно, и что ѣсть высшее единство, нѣкое „Еѣ“, въ коемъ они зрятся, а не только мыслятся, какъ органы. Можетъ быть, художники плоскаго міра попытались бы творчески возсоздать синтетическій образъ, въ который входили бы листья и сучья⁸⁹. Но ихъ смутныя грезы остались бы, вѣроятно, совершенно непонятными „плоскому“ обществу и „плоскимъ“ художественнымъ критикамъ, хотя и будили бы въ нихъ какое-то недовольство своимъ двух-мѣрнымъ созерцаніемъ. Но, представимъ себѣ теперь, что, вдругъ, у одного изъ созерцателей хрусталикъ сталъ искривляться и по направленію оси. Тогда стало бы

⁸⁹) Не таковы ли картины *Чурляниса*?—О немъ см.:

Вяч. [И.] *Ивановъ*, — Чурлянисъ и проблема синтеза искусствъ („Аполлонъ“, 1914 г., № 3; тутъ же воспроизведенія).

Б. А. *Телманъ*.—Чурлянисъ (серія „Современное Искусство“). СПб., 1912. Съ 14 рис.

осознаваться и новое измѣреніе пространства, сначала смутно, потомъ, по мѣрѣ уравниванія обоихъ радіусовъ кривизны главныхъ сѣченій хрусталика,—и все болѣе ясно. И вотъ, когда хрусталикъ принялъ бы нормальную для человѣка форму,—одинъ изъ созерцателей вдругъ увидаль бы дерево, какъ цѣлое. Въ томъ, что увидаль бы онъ, не было бы ничего похожаго на видѣнное имъ ранѣе: это было бы качественно новое созерцаніе. Но въ этомъ качественно-новомъ можно было бы увидать и старое, какъ одинъ изъ безчисленныхъ моментовъ его полноты. Между новымъ и старымъ, такимъ образомъ, отношеніе оказалось бы необратимымъ: въ то время какъ ёсть естественный переходъ отъ высшаго къ низшему, переходъ отъ низшаго къ высшему возможенъ лишь чудеснымъ образомъ. Дверь отъ высшаго сознанія къ низшему открывается только въ одну сторону, и всякая попытка силою пройти сквозь нее въ направленіи обратномъ—терпитъ неудачу.

Такъ и мы. Можетъ быть, по четвертому измѣренію и понинѣ нашъ хрусталикъ прямолинеенъ,—и мы совершенно лишены способности видѣть и сознать четырех-мѣрность міра. Множественность похожихъ другъ на друга объектовъ, въ такомъ случаѣ, можетъ объясняться ихъ проэктивностью: это—трех-мѣрная проэктія четырех-мѣрнаго одинаго объекта. Но, въ тотъ моментъ, когда отверзутся очи наши и міръ окажется глубокимъ,—мы увидимъ лѣсъ, какъ единое существо, и всѣхъ коней—какъ одинаго свержъ-коня, а человѣчество какъ единое Grande Être O. Конта, какъ Адама Кадмона Каббалы или какъ Uebermensch'a Фр. Ницше⁹⁰. Но сходства между этимъ Лѣсомъ, Конемъ и Человѣкомъ—и деревомъ, конемъ и человѣкомъ, разумѣется, гораздо менѣе, нежели чѣмъ между деревомъ, конемъ и человѣкомъ—и ихъ микро-томическими срѣзами. Знающему высшую сущность нисшая

⁹⁰) У Фр. Ницше, въ пониманіи свержъ-человѣка,—два противоположныхъ устремленія. Изъ нихъ одно, болѣе позднее и вѣроятно ужѣ отражающее болѣзнь его,—индивидуалистическое, а другое, болѣе раннее, высказанное по преимуществу въ „Заратустрѣ“,—универсалистическое, весьма близко подходящее къ ученію мистииковъ о Небесномъ Человѣкѣ. Сюда же относится и ученіе Э. Сведенборга о Тѣлѣ Христовомъ, изложенное въ его трактатѣ: „О небесахъ, о мірѣ духовъ и объ адѣ“. Пер. съ лат., 1863, Лейпцигъ.

понятна болѣе, нежели знающему только нисшую; по послѣднему высшая вовсе не постижима. Это можно сравнить съ попыткою представить себѣ человѣка по отпечаткамъ концовъ его пяти пальцевъ на листѣ бумаги. Есть несомнѣнная связь между индивидуальностью человѣка и формою кожныхъ сосочковъ и кожныхъ валиковъ, или, такъ называемыхъ, папиллическихъ линий.—*papillae*⁹¹. Индивидуальность столь рѣшительно выражается въ нихъ, что дактилоскопическiй анализъ признается за одинъ изъ существенныхъ приѣмовъ установленія тождества личности въ дѣлѣ высокой отвѣтственности,—въ судебномъ. Но можно ли было бы существовать двух-мѣрному, хотя бы и весьма разумному, по пяти завиткамъ, отпечатавшимся на его плоскости, можно ли было бы ему понять, что эти завитки оттиснуты единымъ человѣкомъ и составляютъ одно. А тѣмъ менѣе можно было бы ему представить себѣ несомнѣнный со всѣмъ, что знаетъ онъ, образъ этого трех-мѣрнаго,—по-ту-сторонняго, для него,—человѣка. При наибольшемъ размахѣ мысли, трех-мѣрный человѣкъ имъ постулировался бы, но лишь какъ требованіе мысли, не имѣющее себѣ никакого конкретнаго соотвѣтствія въ его опытѣ.

Много-мѣрный образъ въ мірѣ,—или, точнѣе, въ опытѣ—, меньшаго числа измѣреній не можетъ быть созерцаемъ, какъ цѣлое. именно по своей болѣе высокой степени реальности,—по реалиорности полноты своего содержанія не вмѣщается въ слишкомъ узкія рамки бытія нисшаго. Но эта невозможность не исключаетъ созерцанія его послѣдовательно, какъ ряда отдѣльныхъ моментовъ его бытія, или на подобіе серіи микротомическихъ срѣзовъ, которые, въ своей чредѣ, хотя и не даютъ конкретнаго представленія, но все же даютъ абстрактное понятіе объ единомъ цѣломъ, коего они суть образы. Послѣдовательность-то прохожденія этого ряда моментовъ и связываетъ много-мѣрное пространство со вре-

⁹¹ Юганнъ *Ранке*,—Человѣкъ. Пер. со 2-го нѣм. изд. подъ ред. Д. А. Корончевскаго. СПБ., 1900. Т. 2, стр. 69-72, 77.—Тутъ же рисунки сосочковъ ладони и стопы и характерныхъ формъ распредѣленія осязательныхъ сосочковъ I-го порядка, по А. Кольману.

А. С. *Игнатовскій*,—Судебная медицина. Вып. II, прил., стр. 1 (—, Учен. Зап. Имп. Юрьевск. У-та“, годъ 20, 1912, № 12).—Тутъ же изображенія комбинацій папиллотическихъ линий кожи пальца, по Forgeot, и типовъ распредѣленія папиллотическихъ линий на концахъ пальцевъ рукъ.

менемъ, которое оказывается, такимъ образомъ, нѣкоторымъ эквивалентомъ четвертаго измѣренія или, если угодно, четвертою координатою ⁹².—Тогда всякій процессъ можетъ быть разсматриваемъ не какъ внутреннее измѣненіе того, что мѣняется, а какъ прохожденіе много-мѣрнаго объекта чрезъ трех-мѣрное пространство, и фазы развитія—какъ другъ другу со-временныя грани въ бытіи этого объекта, а не какъ послѣдовательныя стадіи. Если, напримѣръ, на плоскости точка-зародышъ развивается въ кружочекъ, который начинаетъ расти, а затѣмъ, достигнувъ нѣкотораго наибольшаго значенія, убываетъ и, снова свившись въ точку, вовсе исчезаетъ изъ поля опыта, то этотъ процессъ въ плоскомъ мірѣ можно понимать, какъ прохожденіе немѣняющагося въ своихъ размѣрахъ трех-мѣрнаго шара чрезъ плоскость опыта. Подобно сему, звѣздочка, появившаяся внезапно на небѣ и необыкновенно быстро возросшая въ своемъ блескѣ и въ своихъ размѣрахъ, а затѣмъ скрывшаяся невѣдомо куда, можетъ быть звѣздою четырех-мѣрною, огненнымъ гипер-шаромъ или, какъ еще называютъ его, шаро-шаромъ ⁹³, пролетающимъ чрезъ нашъ трех-мѣрный міръ. Также новыя звѣзды, внезапно вспыхивающія, чтобы вскорѣ же исчезнуть и, иногда.—на-вѣки, и обыкновенно разсматриваемыя, какъ міровыя катастрофы,—на дѣлѣ, быть можетъ, суть только звѣздо-звѣзды, попавшія на небо трех-мѣрнаго пространства.

Мысль, разбираемая здѣсь, въ существѣ своемъ вѣсьма знакома, ибо она-то и лежитъ въ основѣ генетическаго метода разсмотрѣнія дѣйствительности. Понять явленіе, какъ цѣлое, можно не—выдѣливъ изъ него одинъ моментъ и на такомъ

⁹²) См. [85].

⁹³) По терминологіи Н. И. Гулакъ-Артемовскаго [82]. Другіе термины, имъ предложенныя: плоско-плоскость, плоско-плоскостыя углы, много-плоско-плоскостники или полистереоны, призма-призма, и пира-пирамида, шаро-цилиндръ, шаро-конусъ, кубо-кубъ, параллелостереонъ и т. и. Обыкновенно пользуются обычными терминами, но съ прибавкою „гипер-“: „гипер-сфера“ и т. п.—Терминологія Н. И. Гулакъ-Артемовскаго заставляетъ вспомнить „любимое романтикамъ усиленіе образа (или понятія) какъ бы второй степенью его“ (В. *Жирмунскій*, — Нѣмецкій романтизмъ и современная мистика, СІБ., 1914, стр. 36, прим. 1). Такъ, у *Тика* въ видѣннй Геновефы:

„И вотъ въ веснѣ еще весна зажжется,

„на днѣ цвѣтовъ цвѣтокъ любви проснется“.

сосредоточивъ все вниманіе, а охватывая куино всѣ стадіи развитія. Понять нѣчто, какъ процессъ, собирая и суммируя моменты его возникновенія, это именно и значить считать время за четвертую координату его, а самое явленіе—четырёх-мѣрнымъ. Мы говоримъ, что личность, единая и себѣ тождественная, познаётся въ своей біографіи; но что иное можетъ значить это само-противорѣчивое утвержденіе, какъ не признаніе неисчерпаемости личности никакимъ частнымъ моментомъ въ бытіи, т. е., другими словами, сверх-эмпирической природою ея. Каждый моментъ біографіи данной личности есть срѣзь ея реальности пространствомъ эмпириі, т. е. реальность нисшаго порядка. Самая же личность, въ ея цѣлостности, конкретно не созерцается, но отвлеченно мыслится, какъ искомый синтезъ всѣхъ моментовъ своей біографіи. Это единство—уже не во времени, по крайней мѣрѣ не во времени нашего порядка, а въ томъ, что, сравнительно съ нашимъ временемъ, можно назвать вѣчностью, хотя это и не есть вѣчность въ смыслѣ безусловномъ⁹⁴.

Отсюда понятно, что всякая религія,—а она всегда ищетъ иной, высшей реальности—, по существу своему, постулируетъ и, того или другого порядка, вѣчность. То и другое стремленіе выражается въ созиданіи символическихъ синтезовъ, безъ которыхъ едва ли можно указать хоть одну религію. Но мы остановимся, для примѣра, лишь на двухъ-трехъ образчикахъ этого символа-творчества религіи.

Яркимъ образчикомъ синтетическихъ образовъ, созданныхъ религіозною символикю, можетъ служить мистическое древо, столь выразительное для вавилонскаго и, особенно,

⁹⁴ „Мета-организмъ“ Л. Гелленбаха, „трансцендентальное Я“ К. Ю. Преля, „сублиминальное сознание“ Э. Мейерса и т. д.—все это попытки взять личность въ ея генетической цѣлостности, дѣлая время четвертымъ измѣреніемъ ея.—Изъ сознательнаго или полу-сознательнаго признанія этой цѣлостности личности вытекаетъ и убѣжденіе, что цѣлостность личности должна давать себя знать, какъ связность эмпирическаго своего проявленія, т. е. въ закономерностяхъ и соотношеніяхъ біографіи. Сюда относятся, напримѣръ, законъ семи-лѣтнихъ (большихъ) и трехъ-съ-половиною-лѣтнихъ (малыхъ) цикловъ во всякой біографіи. Сюда же относится и законъ золотого сѣченія, имѣющей силу не только въ пространствѣ, относительно тѣла, но и во времени, относительно теченія жизни.

для ассирійскаго искусства⁹⁵. Что́ жъ такое это, какъ его называютъ изслѣдователи, „священное дерево“; „der heilige Baum“, l'arbre sacré“, или „дерево жизни“, „der Lebensbaum“ или „l'arbre de vie“?

По М. Ястрову, это—„всегда пальма, но часто переданная схематическимъ образомъ“⁹⁶. Однако, даже для поверхностнаго обозрѣвателя памятниковъ древней Ассири-Вавилоніи ясно, что такое указаніе слишкомъ бѣдно и потому чрезмерно обѣдняетъ самые памятники. Съ самаго начала должно было предположить, что пристальный взглядъ спеціалиста, искушенный въ распознаваніи растительныхъ формъ, откроетъ въ древѣ жизни растительныя части болѣе разнообразныя, нежели чѣмъ указываетъ Ястровъ.

„Одинъ ботаникъ, тщательно изучившій флору месопотамскихъ памятниковъ, а именно Э. Бонавъя (E. Bonavia), настаиваетъ на томъ, что священное дерево Ассиріи есть просто синтезъ растений, нѣкогда почитавшихся въ странѣ, за оказываемую ими пользу: пальму за финики, виноградную лозу за ея сокъ, сосну или кедръ за строевой и топочный дѣсь, гранатовый кустъ за его значеніе въ производствѣ танина и въ варкѣ шербетовъ. Что же касается до роговъ, привитыхъ къ стволу, то они представляли бы рога животныхъ,—быковъ, каменныхъ барановъ, сернь и т. д.,—которые вѣшали, безъ сомнѣнія, на вѣтви, чтобы отворотить дурной глазъ“⁹⁷.

Таково дерево жизни, въ коемъ графъ А. Гоблэ д'Алвиелла⁹⁸ усматриваетъ древнѣйшее пластическое изображеніе Міро-

⁹⁵) Изображеніе „древа жизни“ см. въ: M. *Jastrow jr.*—*Bildermappe—zur Religion Balyloniens und Assyriens*, Giessen, 1912. Tafeln. №№ 55: 56: 57; 63b, d, e, h; 64. См. также: *Goblet d' Alviella*, id. [⁹⁷] pp. 147-216, chp. IV.—Стѣпки съ подлинныхъ изображеній можно видѣть въ Музей Александра III, см.: Музей изящныхъ искусствъ имени Императора Александра III въ Москвѣ. Краткій иллюстрированный путеводитель. Ч. I. 1913. 6-е изд. стр. 43. (Заль II).

⁹⁶) Morris *Jastrow, jr.*—*Bildermappe für Religion Babyloniens und Assyriens*, Giessen, 1912. Text. Coll. 44-42, №№ 55-59.

⁹⁷) E. *Bonavia*,—*The sacred Trees of the Assyrian Monuments*—въ „*Babylonian and Oriental Record*“, London, T. III, pp. 1-61. Ссылку дѣлаю по: Le comte *Goblet d' Alviella*,—*La migration des symboles*, Paris, 1891, pp. 166-167.

Goblet d' Alviella,—id. [⁹⁷], p. 187 suiv.

вого Древа, „l' Arbre du Monde“, или „Космологическаго“, „l' Arbre Cosmogonique“. Смысль этого синтетическаго образа едва ли затруднителенъ для пониманія. Это — изображеніе жизни въ ея цѣлостности или, иначе, идея жизни.

Отсюда понятны сближенія символическаго древа жизни Ассиро-Вавилоніи, дѣлаемыя панвавилонистами, — съ Древомъ Жизни Книги Бытія. Если первое выражаетъ идею полноты жизни и, слѣдовательно, того очага, въ которомъ сосредоточена вся жизнь, то второе есть полноводный источникъ жизни; приобщаясь плодovъ его, царь всей твари, а съ нимъ — и все его царство, имѣли бы жизнь неизсякаемую. Сначала, такое сближеніе кажется злонамѣреннымъ; весьма вѣроятно, что оно именно и есть таково, по мысли его устанавливающихъ. Но, само въ себѣ, оно не содержитъ чего-либо вреднаго. Вѣдь Животворящій Крестъ Христовъ, Святѣйшимъ Плодомъ коего питаются вѣрные, чтобы жить, — онъ сближается въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ съ Библейскимъ Древомъ Жизни⁹⁹; а, съ другой стороны, церковное искусство давно уже сблизило тему креста съ темою ассиро-вавилонскаго древа жизни¹⁰⁰.

Другой синтетическій символъ религіи подходитъ къ идеѣ жизни чрезъ суммирование животнаго царства. Въ простѣйшемъ видѣ, это — ееріоморфные образы божествъ, сочетающихъ въ себѣ части животныхъ съ органами человѣческими — при чемъ преобладаетъ тотъ или другой типъ организаціи. Таковы многія египетскія изображенія. При синтезахъ болѣе глубокихъ, трудно, или даже невозможно, отмѣтить организацію преобладающую. Сфинксъ, Химера и т. п. могутъ

⁹⁹) „Древо процвѣло есть Христе, петинной жизни: крестъ бо водрузился, и напоенъ бывъ кровію и водою отъ нетлѣннаго Твоего ребра животь намъ прозябе“ (Воскресн. кан. 6 гл. пѣснь 4-я). — Сближеніе креста и древа жизни дѣлалось неоднократно, напримѣръ св. Іустиномъ Философомъ, Юліемъ Фирміаномъ, св. Іоанномъ Дамаскиномъ, Теофаномъ Керамевсомъ, Фомою Аквинскимъ, св. Андреемъ Критскимъ, Андреемъ Фесалоникскимъ и др.

¹⁰⁰) *Н. Ив. Троицкій*, — Крестъ Христа — Древо Жизни. Рефератъ прочтанный на XII-мъ Археологическомъ съѣздѣ въ г. Харьковѣ. Тула, 1904 (= „Тул. Епарх. Вѣдом.“, 1904 г.). — Также см.: *Goblet d' Alviella*, — *id.* [⁹⁷] pp. 163-164. — *H. Leclercq*, — *Arbres* („Dictionnaire d' Archéologie chrétienne et de Liturgie“, publié par dom Fernand Cabrol, Paris, 1907. T. I, coll. 2691-2709).

быть представлены, какъ образчики такихъ символовъ. Синтезъ наиболѣе послѣдовательный—это образъ ассирійскихъ *кируби*, окрыленныхъ львовъ или быковъ, колоссальныя изваянія которыхъ ставились охранителями входовъ у дворцовъ ассирійскихъ царей. Это—существа, у которыхъ мудрость человека соединяется съ пареніемъ и быстротою орла и силою тельца или льва ¹⁰¹. Другіе крылатые духи, иногда съ орлими головами, охраняютъ священное древо или благословляютъ царя. Понятно, что всѣ эти стражи порога трансцендентны въ отношеніи къ нашему міру и потому-то могутъ быть изображаемы не иначе, какъ символически.

Херубы, т. е. херувимы, или *хайотъ*, т. е. „живыя существа“, „*τὰ ζῶα*“, поддерживающія престоль Славы Божіей въ видѣніи пророка Іезекіиля (Іез 1 10, ср. Откр 4 6-8) и изображаемая на ковчегѣ завѣта, на покровѣ мишканъ и на завѣсѣ парохетъ ветхо-завѣтнаго Храма, повидимому должны быть сопоставлены, по внѣшнему виду, съ этими ассирійскими духами-хранителями. „Херувимы имѣли видъ крылатыхъ существъ, въ своей наружности выражающихъ разумъ человека, крѣпость вола, мужество льва и стремленіе вверхъ орла“ ¹⁰²,—„крылатыя животныя, по своему виду непохожія ни на одно изъ животныхъ, какихъ видѣли люди—*τῶ δ' ἐπιθέματι αὐτῆς (кивота) ἦσαν πρόστυποι δύο. Χερουβείμς μὲν αὐτοῦς Ἑβραῖοι καλοῦσι, ζῶα δ' ἐστὶ πετεινά, μορφήν δ' οὐδεὶ τῶν ὑπ' οὐρανόφ' ἑωραμένων παραλήσια*“ ¹⁰³. Тетраморфъ христіанскої иконографіи, т. е. духовное существо, сочетающее въ себѣ

¹⁰¹) Б. А. *Турраевъ*,—Исторія древняго Востока. Ч. 1. 2-е изд., СПб., 1913 г., стр. 142.—Въ кируби типически представлена вся тварная жизнь. По раввинскому объясненію, „четыре существа имѣютъ первенство въ семь мірѣ: между (всѣми) тварями человекъ, между птицами—орелъ, между скотами—волъ и между звѣрями—левъ“ (*Schemoth gabba*, 23).

¹⁰²) И. Г. *Троицкій*,—Библейская археологія. СПб., 1913, стр. 353-356.

К. Fr. *Keil*,—Handbuch der Biblische Archäologie, 1-te Hälfte, 1858. Frankfurt a. M. und Erlangen, SS. 86-89.

А. П. *Рождественскій*,—Видѣніе прор. Іезекіиля на рѣкѣ Ховаръ („Христ. Чтен.“, 1895, Ч. II, стр. 15-213, 234-240, 242-266).

М. [Н.] *Скабалановичъ*,—Первая глава книги прор. Іезекіиля. Опытъ изьясненія, 1904.

¹⁰³) *Иосифъ Флавій*,—Иудейская археологія III, 6,5 (137). *Flavii Iosephi Opera Omnia*. Post Im. Bekkerum recognovit Sam. Adz. Naber. Lipsiae, 1888 Vol. I. p. 163-6).

четыре лика: человѣчскій, львиный, тельчій и орліи ¹⁰⁴, а равнымъ образомъ и символы четырехъ Евангелистовъ ¹⁰⁵: человѣкъ, левъ, телець и орель, изображаемые иногда при Евангелистахъ, а иногда и независимо отъ нихъ, напримѣръ, на парусахъ свода въ храмѣ,—представляютъ собою другіе символическіе образы того же духовнаго существа, ибо и символы Евангелистовъ—эти основныя физиогномическіе и онтологическіе типы бытія человѣческаго—должно разсматривать не врозь, а какъ одно цѣлое. Съ другой стороны, хайотъ Ветхаго Завета стали предметомъ внимательнаго и глубокаго созерцанія у каббалистовъ ¹⁰⁶.

Дальнѣйшее обсужденіе синтетическихъ символовъ было бы слишкомъ специально для настоящихъ чтеній. Поэтому, ограничимъ себя уже сказаннымъ, и лишь зададимъ себѣ вопросъ: „Нужно ли разсматривать всѣ подобные символы только какъ требованія религіознаго умозрѣнія, или же они подлинно созерцаются въ воспареніяхъ духа къ міру горнему?“

Отвѣтъ на поставленный вопросъ едва ли можетъ быть какимъ инымъ, кромѣ положительнаго. Пророческія видѣнія суть именно конкретныя созерцанія, но вовсе не отвлеченныя построенія и требованія богословской науки. То, что видѣлъ св. пророкъ Іезекииль, непреставимо для насъ не по

¹⁰⁴) „Тетраморфонъ изображается такъ: Шестокрылатый ангель, имѣющій вънедь вокругъ головы своей, обѣими руками держитъ евангеліе у своихъ персей. Среди двухъ крыльевъ, простертыхъ вверхъ отъ головы его, пишется орель, у праваго крыла подтѣ плеча—левъ, а у лѣваго также подтѣ плеча волъ. Эти животныя смотрятъ вверхъ, а когтями и стопами своими держатъ евангеліе“ (*Дионисій Фуринографитъ*,—Ермнія или наставленіе въ живописномъ искусствѣ, 1101-1733 гг. Пер. *Порфирія*, Еп. Чигирискаго. Кіевъ, 1868, стр. 43).—Ср. 175-ую миниатюру пазъ рукописи *Notus Deliciaum* (*Покровскій*,—Евангеліе [¹⁰⁵], стр. 364), совсѣмъ же подходящую подъ это иконописное правило.

¹⁰⁵) *Н. [В.] Покровскій*,—Евангеліе въ памятникахъ иконографіи и искусства. Изд. 2-е СПб., 1892, стр. XXXII—XXXVII.

Его же,—Очерки памятниковъ православной иконографіи и искусства. СПб., 1883. Вып. I, стр. 97-100, прим. I.

¹⁰⁶) *Sepher ha-Zohar* (le livre de la splendeur). Doctrine ésotérique des israélites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par *Jean de Pauly*. Publiée par les soins de *Emile Lafuma-Girang*. Paris, 5 vol. 1906. Passim.

трудности постиженія, а по рѣшительной чуждости пророческаго опыта—нашему опыту. Мы, не то что плохо, но никакъ не можемъ представить себѣ конкретно видѣніе Пророка, ибо,— какъ говоритъ Псалмопѣвецъ—, „смирися въ персть душа наша, и прильпе земли утроба наша“ (Пс 43²⁶). И однако, опытъ синтетическаго зрѣнія повторялся и повторяется всякій разъ, когда духовный взоръ получаетъ силу подыматься надъ „плотскимъ“ міромъ чувственнаго. Синтетически созерцается цѣлостная жизнь личности; синтетически созерцается жизнь народовъ, государствъ. Цѣлые обширные періоды міровой исторіи, или даже вся вселенная, порою собираются предъ духовнымъ взоромъ въ одинъ фокусъ. Вотъ, напримѣръ, свидѣтельство св. Венедикта Нурсійскаго, удостоившагося зрѣть всю вселенную въ одномъ солнечномъ лучѣ или (—сказателю, вѣроятно, надо было бы выразиться точнѣе—), въ одной солнечной пылинкѣ. „Почивъ же преподобный Венедиктъ съ вечера маловоста на молитву, предваря часъ полунощный, и стоя при оконцѣ и моляся, внезапно узрѣ свѣтъ небесный велій, и ночь паче дневнаго свѣта просвѣтися: а еже чудеснѣе, якоже самъ отецъ послѣжде повѣда, яко мнѣхъ, рече. **всю вселенную аки бы под'едину солнечную лучу собравшуюся зрѣти.** Прилѣжно же преподобный въ свѣтлости оной взирая, видѣ душу блаженнаго Германа, епископа капуанскаго, на огненномъ кружѣ ангелами возносиму“¹⁰⁷. Это удивительное мѣсто изъ твореній св. Димитрія Ростовскаго есть передача перво-источнаго повѣствованія, написаннаго св. Григоріемъ Двоесловомъ, папою Римскимъ. Вотъ подлинникъ: „Cumque vir Dei Benedictus quiescentibus adhuc fratribus instans vigiliis, nocturnae orationis tempore peruenisset, ad fenestram stans, et omnipotentem Deum deprecans subito intempesta noctis hora respiciens, vidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras effugasse, tantoque splendore clarescere, ut diem vinceret lux illa, quae in tenebris radiasset. Mira autem res valde in hoc speculatione secuta est: quia sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est.

¹⁰⁷) Житіе преп. Венедикта, 14-го марта (Четыр Минеи св. Димитрія Ростовскаго).—На это видѣніе обратилъ мое вниманіе Ѳ. К. Андреевъ.

Qui venerabilis Pater dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infingeret, vidit Cermani Gapuani episcopi animam in sphaera ignaea ab angelis in coelum ferri—“¹⁰⁸.

Такъ воспринимается жизнь міра, въ ея цѣлостности. Высшая же жизнь, жизнь жизни, или духовность, конкретно созерцаемая, какъ свѣтъ, тѣмъ болѣе является открытому взору въ образахъ цѣлостныхъ. Таковы явленія Церкви св. Ерму, видѣвшему это Соборное Существо какъ свѣтоносную Башню и какъ Жену, исполненную величія¹⁰⁹. Указывается возможность и иного созерцанія Церкви,—трудно предположить, чтобы безъ личнаго опыта—, авторитетнымъ толкователемъ церковныхъ тайнодѣйствій. Архіепископомъ Солунскимъ Николаемъ Кавасилою, жившимъ въ XIV в. Извѣстный не только какъ глубокой богословъ, но и какъ жизненно извѣдавшій истину догматовъ, онъ даетъ очень важное указаніе, какъ должно понимать реальное единство Церкви. „Церковь,—пишетъ онъ—, указывается тайнами, не какъ символами, но какъ сердцемъ указуются члены, какъ корнемъ дерева—отрасли и. какъ сказала Господь, какъ виноградную лозою вѣтви: ибо здѣсь не одинаковость только имени и не сходство подобія, но тождество дѣла, такъ какъ тайны суть тѣло и кровь Христа---. Если бы кто могъ увидѣть Церковь Христову въ томъ самомъ видѣ, какъ она соединена со Христомъ и участвуетъ въ плоти Его, то увидѣлъ бы ее не чѣмъ инымъ, какъ только тѣломъ Господнимъ. По этой-то причинѣ Павелъ пишетъ: „Вы есте тѣло Христово и уди отъ части“ (1 Кор 12 27)—*Σημαίνεται δὲ ἡ Ἐκκλησία ἐν τοῖς μυστηρίοις, οὐχ ὡς ἐν συμβόλοις, ἀλλ' ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη, καὶ ὡς ἐν ὀίξῃ τοῦ φητοῦ κλάδοι, καὶ καθάπερ ἔφη ὁ Κύριος, ὡς ἐν ἀμπέλω κλήματα. Οὐ γὰρ ὀνόματος ἐνταῦθα κοινωνία μόνον, ἢ ἀναλογία ὁμοιότητος, ἀλλὰ πράγματος ταυτότης.--- τὴν Χριστοῦ Ἐκκλησίαν εἴ τις ἰδεῖν ὀνηθεῖ, κατ' αὐτὸ τοῦτο καθ' ὅσον αὐτῷ ἦρωται, καὶ τῶν αὐτοῦ μετέχει σαρκῶν, οὐδὲν ἕτερον ἢ αὐτὸ μόνον Κυριακὸν ὄψεται σῶμα---*¹¹⁰.

¹⁰⁸) S. Gregorii Magni papae primi Dialogorum libri IV. De vita et miraculis patrum Italicorum, et de aeternitate animarum (S. Gregorii Magni Operum T. III. Antverpiae, 1615), Liber II, cap. XXXV, coll. 274-275.

¹⁰⁹) Св. Ермѣ.—Пастырь (Die Apistolischen Väter, herausgeselen von P. X Funk. 2-te verbesserte Auflage, Tübingen, 1906).

¹¹⁰) Нико.iau Кавасил.иа.—Ἐρημησία τῆς Θείας Λειτουργίας, 38 (Migne.—Patrolog.

ХП.

Если жизнь, даже пзвнѣ воспринимаемая и кнстью пли рѣзцомъ запечатлѣваемая, есть „μία διὰ πολλῶν“, или нѣ-которое universale, то тѣмъ болѣе должны быть сверх-едини-чными живые организмы, эти изнутри формуемая изва-янiя жизни. И дѣйствительно, древняя философія начала именно съ живого и одушевленнаго вещества, съ гилозоизма и гилопсихизма¹¹¹. Удивленіе, которое, и по Платону и по Аристотелю, есть начало и движущая сила философіи,—это удивленіе возбуждалось именно противорѣчивымъ сочетаніемъ въ жизни единства и множества. Поэтому-то проблема *ἐν καὶ πολλὰ* красною нитью прошла отъ самаго начала до самаго конца исторіи античной мысли. Терминъ „родъ“,—этотъ насущнѣйшій терминъ при размо-трѣнiи ж и з н и,—онъ оказался исходнымъ въ развитiи идеа-лизма. И не случайно логика, чадо идеализма, воспользо-валась терминомъ біологическимъ и, отчасти, социаль-нымъ.

Родъ, для современнаго человѣка, есть совокупность, ан-самбль, агрегатъ, логическій объемъ, т. е. единство внѣшнее и механическое,—не болѣе. Но для древняго—онъ былъ единствомъ существеннымъ, единымъ объектомъ знанiя.

Наше зрѣніе болѣзненно чувствительно къ индивидуаль-ному; еще болѣе чувствительно къ нему наше жизне-ощу-щеніе и наше жизне-пониманіе. Индивидуализмъ,—онъ же—и номинализмъ,—есть болѣзнь нашего времени. Но древнiй человѣкъ долженъ былъ усиливаться, дабы увидѣть индивидуально-отъединенное, и долженъ былъ согрѣшить, чтобы себя ощутить таковымъ. Раздѣльность онъ видѣлъ актомъ нарочитаго отщепленiя, и она представлялась ему

ser. gr. poster., T. 150, coll. 451 C. D. 452.—Рус. пер.: *Николай Кавасила*, — Изъясненіе Божественной литургiи, гл. 38. („Писанiя свв. оо. и учч. Церк-кви, относящiяся къ истолкованiю православнаго богослуженiя, СПб., 1857, Т. III, стр. 384-385).

111) О различiи этихъ терминовъ см.:

A. Döring,—Geschichte der griechischen Philosophie, Lpz., 1903, Bd. I. S. 24.

виную, — „несправедливостью, *ἀδικία*“, — какъ выражался Анаксимандръ ¹¹².

Роковымъ „возмездіемъ“, пенею, *δίκη*, за эту вину было, по воззрѣнію того же мыслителя ¹¹³, уничтоженіе, раствореніе индивида въ средѣ. Дѣйствительность видѣлась древнему человѣку не какъ рядъ раздѣльныхъ точекъ и не какъ хаосъ, гдѣ смыты всѣ расчлененія, но какъ организмъ. Органы его, допускающіе зрѣть себя отъединенными, отчлененными, — дѣлаются для сознанія таковыми лишь при особомъ усиліи. Для всегдашняго же воспріятія они суть одно. Таинственное единеніе связуетъ родъ.

Это-то осуществленное *ἐν καὶ πολλὰ* есть родъ, въ древнемъ смыслѣ слова. Раздѣльность рода — кажущаяся, да и то лишь по-моментно; она — лишь расчлененность. Но чтобы намъ, людямъ XX-го вѣка, почти утерявшимъ зрѣніе единого, и за деревьями давно уже не видящимъ лѣса, — чтобы намъ опять понять это единство рода, приходится мысленно возмѣстить недостатокъ своего зрѣнія. Этими возмѣщеніями могутъ служить гипотезы: четырех-мѣрнаго зрѣнія, единства крови или единства сѣмени, единства біологической формы и, наконецъ, единства чисто-мистическаго. Но при этомъ надо помнить, что всѣ такія гипотезы — лишь костыли, которыми мы пытаемся скрыть прямое уродство своей организациі. Греки созерцали *ἐν καὶ πολλὰ*, и въ этомъ зрѣніи ихъ ужѣ завита была вся ихъ философія, а слѣдовательно — и жизненный, подлинный интересъ въ ней. Мы же должны сначала убѣдить себя, что есть не только *πολλὰ*, но и *ἐν*, — что есть *ἐν καὶ πολλὰ*, и тогда только, умственно создавъ себѣ основную проблему философіи, начинаемъ философствовать, т. е. рѣшать ее. Для насъ, философія гораздо болѣе разсудочная и извнѣ присоединенная къ намъ дѣятельность, нежели это было у грековъ. Вѣдь для нихъ философія была не украшеніемъ жизни, а внутренней красотой ея, раскрытіемъ ихъ психо-физической и общественной организациі.

¹¹²) *Theophrasti Pysic. opinionum*, fr. 2 (*H. Diels*, — *Doxographi graeci*, Berolini, 1879, p. 479). — Подробнѣе о томъ же см.: свящ. П. Флоренскій. — Столь и Утвержденіе Истины, М., 1914, стр. 92, 654-655, прим. 118.

¹¹³) *id.*

ХІІІ.

Постараемся же нѣсколько пристальнѣе взглянуть въ первоначальный смыслъ словъ *родъ* и *видъ*. Совлекши съ нихъ юридическія и философскія наслоенія, войдемъ подъ своды первичнаго ядра, какъ въ нѣкую пещеру или зиждательное лоно бытія, и войдя сдѣлаемъ усиліе вжиться въ первобытный сумракъ, здѣсь разлитый.

Нѣсколько человѣкъ похожи другъ на друга; у нихъ— „фамильное сходство“, — „*что-то общее*“. Но что такое ихъ о́бщее?—Ихъ общій корень, ихъ происхождение отъ одного ствола: по опредѣленію св. Исидора, епископа Испаленскаго или Севильскаго († 636 г.), „*gens est multitudo ab uno principio orta*“¹¹⁴. Самое слово *gens*, равно какъ и со-коренныя ему: латинское *genus* и греческое *γένος*, указываетъ на мысль о рожденіи, лежащую въ основѣ понятія о *gens*. Такъ высказывались уже писатели VII-го и IX-го вѣковъ. „*Genus appellata propter generationes, id est a gignendo, sicut natio a nascendo*“, утверждаетъ тотъ же Святой¹¹⁵. Его объясненіе примѣнимо, *mutatis mutandis*, и къ русскому языку: какъ *родъ*, такъ и *народъ*, несомнѣнно,—отъ *рождать*. То же разъясненіе даетъ и, родившійся сто лѣтъ спустя послѣ смерти еп. Исидора, Алкуинъ (735—803 гг.). Въ своемъ „Диспутъ мальчиковъ“ онъ заставляетъ ихъ держать такой діалогъ:

„*Вопросъ. Quid est genus?*

Отвѣтъ. Genus est a gignendo dictum, an derivativum nomen a terra, ex qua omnia gignuntur.

„*Вопросъ. Quomodo?*

Отвѣтъ. G e enim graece terra dicitur“¹¹⁶.

Переходъ отъ латинскаго *genus* къ греческому *γένος*—этимологическая наивность, тѣмъ болѣе прелестная, что за нею скрывается глубина большой мысли о все-материнствѣ Земли.

¹¹⁴) *S. Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum lib. IX, cap. II, 1 (Migne, — Patrolog. ser. lat. secunda, T. 82, col. 328 B).*

¹¹⁵) *id.*, немного ниже.

¹¹⁶) *B. F. Albinii seu Alcuini Operum pars VIII. Disputatio puerorum, cap. II. (Migne, — Patrolog. ser. lat. secunda, * 101, col. 1103 A).*—„Диспутъ мальчиковъ“ относится, впрочемъ, къ числу произведеній, не достоверно принадлежащихъ Алкуину (въ отдѣлѣ „Opera dubia“).

Къ этому же гнѣзду словъ относятся ¹¹⁷: санскритское *jan*, *janati* и *janami* — порождать, производить; *janê* — рождаюсь; *janas* — существо, сущность; *janus* — поль; *janitâ*, *janitar* — *genitor*, производитель, родитель, *janitri* — *genetrix*, родительница, *janis* — рождение. Сюда же, далѣе, относятся: ведическое *gnâ*, или болѣе народное *janî* — женщина; зендское *jan* — порождать, *ghena* — женщина; греческія: *γένουσαι*, *γενετήρ*, *γενέτειρα*, *γένεσις*, *γενή* и т. д.; латинскія: *gigno*, *genui*, *genitor*, *genetrix*, *gnascor*, *genor*, *genius*, *natura* и т. д.; готское *kuni*; наши: жена, женщина — опять того же корня.

Итакъ, этимологія подтверждаетъ, что, дѣйствительно, рождение дѣлаетъ родъ — родомъ. Родичи носятъ одно имя, какъ вѣтви одного корня. Общее ихъ — не отвлеченно общее, но конкретно-общее; оно одно въ нихъ. Это — ихъ родъ. Родъ ихъ нумерически тождественъ въ нихъ, численно одинъ и тотъ же. Не черты сходства родичей — причина ихъ родства, но родство ихъ — причина ихъ сходства. А разъ такъ, то родство мыслится конкретно; оно — все равно, что родъ. Черты сходства — это явленіе единаго ихъ рода; это единое начало высвѣчиваетъ въ нихъ, сквозить въ нихъ, и, что самое замѣчательное, сквозить не въ томъ или другомъ ограниченномъ сочетаніи признаковъ, но во всемъ ихъ, вездѣ въ нихъ, всегда у нихъ; в се ихъ — въ сущности одно, при внимательномъ разсмотрѣніи оказывается однимъ. Одинъ въ нихъ — родъ ихъ. А то одно, что сквозить во всемъ ихъ, — это энергія рода, или — родъ своею энергіей. Будучи порожденіями одного корня, родичи и остаются однимъ, — именно родомъ, *γένος*, *gens-genus*.

Всюду сквозить родъ; и, однако, нигдѣ не данъ чувственно. Нѣтъ ничего, не запечатлѣннаго характеромъ рода: а попробуй указать, гдѣ же родъ, — и станешь впросакъ. Не суще-

¹¹⁷) A. Walde, — Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 2-te umgearbeitete Auflage, Heidelberg, 1910, S. 338: *gens*.

E. Boisacq, — Dictionnaire de la langue grecque, Heidelberg-Paris, 1909. 2-me livrais., p. 144: *γένος*; pp. 147-148: *γένουσαι*.

G. Curtius, — Grundzüge der Griechischen Etymologie. 4-te Aufl., Lpz. 1873, SS. 174-175, n^o 128.

W. Prellwitz, — Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache, Göttingen, 1892, SS. 59-60.

ствующій для опыта чувственнаго, родъ, въ опытѣ болѣе внутреннемъ, не оставляетъ области для чувственнаго, и оно оказывается само мѣоничнымъ. Это можно пояснить на болѣе привычномъ воспріятіи, — личности. Гдѣ она? — Чувственно — нигдѣ, — ни въ рукахъ, ни въ ногахъ, ни въ головѣ, ни въ лицѣ, ни въ голосѣ, ни въ походкѣ, ни въ манерахъ и т. д. однимъ словомъ — ни въ чемъ изъ того, что мы видимъ, слышимъ, осязаемъ или обоняемъ. И однако, всякій знаетъ, что въ лицѣ, на рукахъ, въ походкѣ, въ интонаціяхъ и тембрѣ голоса, въ манерахъ держать себя и т. д. и т. д. зрится личность, какъ, равно, она осязается, обоняется и слышится, когда за глазомъ, ухомъ, носомъ или рукою дѣйствуетъ другой глазъ, другое ухо, другой носъ и другая рука... И личность человѣческая, не данная намъ чувственно, повсюду въ чувственномъ сквозящая, всегда межъ чувственнаго мелькающая, подобно притаившемуся за частоколомъ, она-то и есть *ens realior* въ сравненіи съ чувственной оболочкой, въ которой она воспринимается: личность — реальность высшей плотности, въ сравненіи съ тощей реальностью чувственнаго. И чѣмъ чище сознаніе отъ тумана чувственнаго, тѣмъ отчетливѣе выступаютъ болѣе существенныя очертанія внутренняго человѣка. Такъ, преп. Стефанъ Савваитъ умѣлъ „видѣть духомъ“. Онъ самъ говорилъ: „Я удостоенъ отъ Бога дара прозорливости и понимаю по одному виду и зрѣнію помыслы и тайныя страсти души всѣхъ, кого мы зримъ или о комъ насъ спрашиваютъ, или кто намъ попадается, и всѣхъ узнаю душевныя и духовныя недостатки“ ¹¹⁸. А въ другой разъ онъ говоритъ: „Ничто совершенно не скрывается отъ меня изъ вашего образа жизни: и я, если бы захотѣлъ перечислить всѣ ваши тайны, то смогъ бы сдѣлать это при помощи Божіей“ ¹¹⁹.

Что — о личности, то — и о родѣ. Среди родичей нельзя указать такого звена, или у нихъ самихъ — такой черты, къ которымъ удалось бы приурочить родъ. Нѣтъ такого родича,

¹¹⁸) *Vita S. Stephani Sabaitae Thaumaturgi Monachi auctore Leontio Sancti discipulo*, 72. Cap. VI, (*Acta Sanctorum. Parisiis et Romae 1867, Iulii T. III, Dies decima tertia Iulii, 522 A.*)

¹¹⁹) *Id.*, Cap. XII, 147 (*id.*, p. 563 E).

о которомъ можно было бы сказать: „Вотъ родъ“. Мало того. Родъ—порожденіе единого корня. „единого начала—*unius principii*“, по св. Исидору¹²⁰; но нельзя сказать, что это „единое начало“, этотъ корень—родъ. Корень—корнемъ. а вѣтви—вѣтвями. И корень—въ вѣтвяхъ не болѣе, чѣмъ онѣ сами—другъ въ другѣ. Ни корень не въ нихъ, ни онѣ не другъ въ другѣ и не въ корнѣ, но есть нѣчто, что едино въ нихъ, и имъ-то, этимъ „*нѣчто*“, всѣ онѣ другъ въ другѣ и въ корнѣ, и корень—въ нихъ. Рожденіе связуетъ родичей во единое цѣлое или, точнѣе, подобно почкамъ распускается на безвидномъ и незримомъ родѣ незримые виды его или лики родичей, ихъ „*υποστάσι*“, выражаясь въ терминахъ отеческихъ. Но, опять, и рожденіе есть свойство не рода, а лишь членовъ его, т. е. и рожденіе есть нѣкоторая поверхность рода, а не самъ онъ. „*Γέννησις--- ἐπὶ δὲ τῶν σωματίων. ἢ ἐκ συναφείας ἀφ' ἑνός τε καὶ θηλείας, ὁμοουσίον ὑποστάσεως πρόοδοσ. Ὅθεν γινώσκωμεν, ὡς οὐκ ἔστι φύσεως τὸ γεννᾶσθαι, ἀλλ' ὑποστάσεως. Εἰ γὰρ φύσεως ἦν, οὐκ ἂν ἐν τῇ φύσει τὸ γεννητὸν ἐθεωρεῖτο καὶ τὸ ἀγέννητον*“¹²¹.—Рожденіе--- въ отношеніи къ тѣламъ означаетъ происхожденіе едино-сущной υποστάσι отъ соединенія мужескаго пола съ женскимъ. Отсюда мы познаемъ, что рождать есть свойство не естества, а υποστάσι; ибо, если бы это, т. е. рожденіе, было свойствомъ естества, то тогда въ одномъ и томъ же ествѣ не созерцалось бы рожденное и нерожденное“. Такъ свидѣтельствуется объ интересующемъ насъ вопросѣ св. Іоаннѣ Дамаскинѣ¹²².

Итакъ, не только тотъ или другой индивидъ, но и самое рожденіе есть свойство не рода, а лишь υποστάσεі его; но въ то же время безспорно, что въ рожденіи мы болѣе и легче чувствуемъ присутствіе рода, нежели, напримѣръ, въ несеніи служебныхъ обязанностей. Есть какая-то разница въ ощущеніи ноуменальнаго зерна вещей, при обращеніи съ разными дѣятельностями и разными свойствами υποστάσεі его. Подобно тому, какъ у отдѣльнаго человѣка, личность его, въ

¹²⁰) См. [114].

¹²¹) *S. Ioannis Damasceni*.—De fide orthodoxa, lib. IV, cap. VII (*Migne*.—Patrol. ser. gr., T. 94, col. 1113).

¹²²) *Св. Іоаннѣ Дамаскинѣ*.—Точное изложеніе православной вѣры, кн. IV, гл. VII („Полное собраніе твореній“, Т. I. СПб., 1913, стр. 300).

разныхъ его поступкахъ, разныхъ его состояніяхъ, свойствахъ и органахъ, проступаетъ съ различною степенью выразительности, такъ и у „множества“ (или рода) есть мѣста бѣльшей или мѣньшей прозрачности. И, если мы признаемъ, что на лицѣ—легко читать духовное состояніе человѣка, а на спинѣ—весьма трудно, то нѣтъ ничего удивительнаго въ признаніи, что и у „множества“ ноуменальный пульсъ нащупывается въ однихъ мѣстахъ сразу, а въ другихъ—лишь при большомъ вниманіи и при изощренной чуткости. Вотъ почему, не безъ основанія можно этимъ тонко-кожимъ и просвѣчивающимъ мѣстамъ міра феноменальнаго давать символически имя соотвѣтствующихъ ноуменовъ. Такъ, лицо мы весьма сближаемъ съ ликомъ; такъ же точно родъ называемъ мы общею у родичей „кровью“, или общимъ ихъ „сѣмемемъ“. Да, символически, родовое сѣмя или родовая кровь и есть родъ. Такому сближенію, между прочимъ, содѣйствуетъ и латинское наименованіе сѣмени словомъ *germen*, изъ *gel-men*¹²³, происходящимъ отъ того же корня, что и *gens-genus*. Но опять, та, проливаемая кровь, или то, изливаемое сѣмя, лишь имѣетъ въ себѣ, несетъ въ себѣ родъ, но сами—не родъ, а лишь каналъ, по которому течетъ родъ. Кровь и сѣмя зрима, родъ же—незримъ. Кровь и сѣмя—тамъ или тутъ, родъ же—ни тамъ и ни тутъ, но вмѣстѣ—и тамъ и тутъ. Кровь и сѣмя—теперь суть, или были, или будутъ; родъ же—и есть и былъ и будетъ. Онъ—единъ, хотя можетъ сквозить съ бѣльшей или мѣньшей ясностью всюду. Являясь во многомъ, онъ однако лишь мерцаетъ, лишь чувствуется,—но не ощупывается.

Родъ не имѣетъ опредѣленности зримой, осязаемой, обояемой или слышимой. Безструктурныя на взглядъ, кровь или сѣмя своею безформенностью лишь символизируютъ чувственную безформенность рода. Самъ онъ безвиденъ и незримъ, а слѣдовательно—и безтѣлесенъ.—Однако, въ родичахъ, порожденіяхъ своихъ, онъ получаетъ виды, и виды эти многообразны.

Члены рода, возрастая, мѣняются,—конечно не въ смыслѣ только количественномъ, но и качественно. 7-ми фунтовый младенецъ превращается въ 7-ми пудоваго мужа, мѣняясь

¹²³) A. Walde.—Lateinisches Etym. Wörterbuch [117], S. 339: *germen*.

въ цвѣтъ лица, волосъ и даже глазъ, въ крѣпости мышцъ и костей, во вкусахъ, манерахъ, знаніяхъ, привычкахъ и даже въ характерѣ. Кажется, нѣтъ ни одного такого признака или совокупности ихъ, о которомъ можно было бы съ твердостью сказать: „Это — инвариантъ“. И однако, личность остается себѣ тождественной,—не единствомъ самосознанія только, а чѣмъ-то, воспринимаемымъ со стороны. Ликъ человѣка, при всѣхъ измѣненіяхъ его, всегда остается неизмѣнно сквозящимъ въ лицѣ его. Есть въ зримомъ лицѣ нѣчто, хотя и не зримое, но болѣе опредѣленное, нежели все зримое,—нѣкоторый, математически выражаясь, инвариантъ ¹²⁴ лица.

¹²⁴) Теорія инвариантовъ, одно изъ самыхъ значительныхъ приобретений математическаго анализа во 2-й половинѣ XIX-го вѣка, до сихъ поръ остается не использованной въ философіи и ждетъ еще своего толкователя. Понятіямъ инварианта и, ему сродныхъ, коварианта, конкомитанта, симультанта, результата, дискриминанта и т. п. суждено дать въ будущемъ могучій толчекъ общему жизне-пониманію. Чувствуется, что оцую философія уже идетъ на встрѣчу этимъ формальнымъ теоріямъ математики. При этомъ наибольшіе плоды принестъ, вѣроятно, то видоизмѣненіе теоріи инвариантовъ, которое носитъ названіе „символическаго“ и которое смутно тянется къ общимъ началамъ мышленія.— Въ области натур-философій, польза теоріи инвариантовъ ужѣ обнаружилась.—я разумѣю примѣненіе теоріи инвариантовъ къ принципу относительности (см.: *Ф. Клейнъ*,—О геометрическихъ основаніяхъ лорентцовой группы. „Новыя идеи въ математикѣ“, № 5, стр. 1914, стр. 144-147). Такъ, конецъ XIX-го и начало XX-го вѣка ознаменовано синкретизмомъ областей, казавшихся чуждыми другъ другу, а именно: теоріи формъ и теоріи инвариантовъ, не-евклидовой и много-мѣрной геометріи, геометріи проективной и теоріи группъ, ученія о множествахъ, электро-магнитной теоріи свѣта, принципа относительности, электро-магнитной теоріи и т. д. и т. д.—Для элементарнаго ознакомленія съ теоріей инвариантовъ см.:

В. Г. Алексѣевъ,—Основы символической теоріи инвариантовъ (для химиковъ). Съ приложеніемъ--- статьи: „О совпаденіи методовъ формальной химіи и символической теоріи инвариантовъ“, Юрьевъ, 1901.

Его же,—Теорія рациональныхъ инвариантовъ бинарныхъ формъ въ направленіи Софуса Ли, Кэли и Аронгольда. Юрьевъ, 1899 (= „Уч. Зап. Импер. Юрьевск. У-та“, 1899, № 4).—Тутъ же, на стр. 1-9, краткій истор. очеркъ теоріи инвариантовъ, а на стр. 10-12—литература.

М. Е. Ващенко-Захарченко,—Теорія опредѣлителей и теорія формъ. Кіевъ, 1877.

W. Fr. Meyer,—Invariantentheorie („Encyklopädie der Mathematischen Wissenschaften“, Bd. II, SS. 320-403).

Не фиксируемый перечислением признаковъ, подобно лучу свѣта ускользающій отъ ножа анализа, ликъ лица однако пребываетъ; стремительный вихрь Времени сметаетъ всякую эмпирическую неизмѣнность, а ликъ, какъ путеводная звѣзда, стоитъ недвижимо. Не такъ ли, сотканная изъ чистѣйшихъ лучей, радуга даже не шелохнется и не дрогнетъ отъ урагана, хотя въ пролетѣ ея онъ крушитъ вѣковые деревья и надъ ея сводомъ мчитъ мятущіеся, обезумѣвшіе облака? Каждое частное состояніе чловѣка, каждый моментъ его роста, каждое движеніе его, слабѣе или сильнѣе, но свѣтится лучомъ его лика, его „вида“. Эти-то виды родичей—въ родѣ, въ немъ пребываютъ, въ немъ участвуютъ, его пріобщаются, или родъ въ нихъ присутствуетъ—какъ угодно; но короче, виды рода—въ родѣ. Родъ и его виды—это сущности, изъ коихъ родъ безвиденъ самъ, но имѣетъ въ себѣ виды, и видами своими сквозитъ въ членахъ рода.

Этимъ-то высвѣчиваніемъ опредѣляется значеніе родичей для вѣчности. Членъ опредѣленнаго рода—родовитъ: онъ—опредѣленной „породы“, породистъ, *γενναῖος*, т. е., одновременно „породистый“ и „благородный“. Это значить, что родъ въ немъ явно сквозитъ. Да и что иное есть благородство, какъ ни прозрачность эмпирической оболочки для ноуменальнаго содержанія. „Золотыя яблоки въ серебряныхъ прозрачныхъ сосудахъ“ (Прит Солом 25 11)—развѣ это сказано, въ сущности, не о благородствѣ? Вѣдь благороденъ—тотъ, въ комъ видъ опредѣлененъ, цѣленъ, невозмущенъ, т. е. зримъ четко обрисованнымъ. Благороденъ—тотъ, въ чьемъ видѣ зримъ родъ его, т. е. въ чьемъ лицѣ видно вѣчное и вселенское.

Такъ, на основномъ значеніи слова *γένος* нарастаютъ производные слои. Уже у Гомера ¹²⁵ слово *γένος* имѣетъ значеніе: 1) корня, происхожденія, *genus* или *stirps* ¹²⁶; 2) мѣста, откуда

A. Clebsch,—Vorlesungen über Geometrie, bearbeitet von F. Liendemann, 2 Bde, Lpz., Bd. I. 1875-1876, Bd. II—1891.

Ego же,—Theorie der binären algebraischen Formen, Lpz., 1872.

G. Salmon,—Leçons d'Algèbre supérieure. Paris.

François Faà de Bruno,—Théorie générale de l'élimination, Paris, 1859.

и др.

¹²⁵) Н. Ebeling,—Lexicon Homericum. Vol. 1, Lipsiae, 1885, pp. 251-252.

¹²⁶) A 58, E 126, ζ 35, N 354, Z 209, δ 62, E 544, E 896, φ 335, E 113, Φ 186.

кто-нибудь ведетъ свое происхождение ¹²⁷: 3) продолженія рода, *gentis proago* ¹²⁸: 4) людей одного и того же возраста, поколѣнія ¹²⁹; 5) возраста,—выраженіе *γένει* равносильно *aetate. natu* ¹³⁰; 6) наконецъ, значеніе отвлеченное, въ смыслѣ ряда, класса (напримѣръ *ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν*),—при чемъ это послѣднее значеніе встрѣчается по большей части въ Гомеровскихъ гимнахъ, т. е. относится ко временамъ болѣе позднимъ ¹³¹. У писателей позднѣйшихъ ¹³², моментъ отвлеченнаго множества въ словѣ *γένος* получаетъ бѣльшее значеніе. *Γένος* начинаетъ означать: *народность*—*patio*, или *племя*—*gens*, *ἔθνος*; литературный родъ; полъ; людей вообще—человѣчeskій родъ; и, наконецъ, у Эліана, Филострата и др.—*коллективъ*, и тогда сочетается со множественнымъ числомъ. Эта подмѣна въ содержаніи слова *γένος* реального единства единствомъ коллективнымъ была характерно запечатлѣна установленіемъ въ философіи эквивалентомъ слову *γένος* не *genus* и даже не *gens*, а *classis*, т. е. словомъ, характерно обозначающимъ внѣшнее единство, единство силою приказа или юридическаго требованія, и ничуть не относящимся къ единству внутреннему, единству по естеству, по рожденію ¹³³.

δ 63, § 204.—Большія буквы означаютъ пѣснь Илиады, малыя—Одиссеи. а римскія цифры [¹³¹]—номера Гомеровскихъ гимновъ.

¹²⁷) τ 116, τ 162, Β 852, ρ 373, § 199, π 62, § 267, ср. ω 269.

¹²⁸) ρ 383, ο 533, ρ 523, Ζ 180, Τ 124, π 401

¹²⁹) γ 245

¹³⁰) Γ 215

¹³¹) Μ 23, Γελ. XXXI в. Герм. II 309, и т. д.

¹³²) Honr. *Stephanus*. *Thesaurus Graecae linguae*, ed. 3. Parisiis, 1833. T. 24, col. 576.

¹³³) Слово *classis*, отъ *calare*—звать, призывать—означаетъ, собственно, „оглашеніе, воззваніе“. А затѣмъ, въ смыслѣ военномъ,—„призывъ“, какъ напримѣръ у насъ говорится: „призывъ такого-то года“. Отсюда значенія для *classis*: войско, флотъ, а далѣе вообще группа, рядъ, совокупность (Ср. Walde [¹¹⁷], S. 176: *classis*). Западная философія весьма характерно подмѣнила терминъ родъ терминомъ классъ, и сейчасъ этотъ послѣдній сталъ употребляться почти безысключительно, особенно мыслителями англійскими. Если бы у западныхъ философовъ не было вовсе въ образецъ словъ: „*γένος*“, „родъ“, „*genus*“ и т. д., то эта подмѣна была бы сколько-нибудь извинительна, объясняясь недомыслиемъ. Но нельзя не видѣть приниженія мысли въ, очевидно, сознательной подмѣнѣ греческаго *γένος* сначала латинскимъ *genus*, вмѣсто *gens*,—хотя и *gens* звучитъ ужѣ достаточно внѣшне-юридически (римскій родъ пред-

Въ этомъ-то своемъ значеніи *класса*, или даже прямо этимъ своимъ эквивалентомъ, слово *родъ*, *γένος*, вошло въ самое сердце западно-европейской философіи и стало зародышемъ будущаго номинализма. Западно-европейское мышленіе за-года было обречено на номинализмъ, ибо къ самому корню его было привито отрицаніе реального единства у „класса“. Развѣтіе этого номиналистическаго зародыша было лишь вопросомъ времени, и позднѣйшая исторія ясно показала, сколько прискорбныхъ послѣдствій связано съ неудачнымъ выборомъ основныхъ терминовъ.

.....

ставляется болѣе юридическимъ единствомъ, нежели онтологическимъ)—а затѣмъ, послѣ *genus*,—словомъ *classis*. Такъ живые процессы подмѣняются тамъ механическими, материнство—инкубаторомъ, семья—договоромъ, молитва—сдѣлкой, государственность—соціализмомъ. Несмотря на мощную онтологию Востока, Западъ все же не могъ понять ничего, кромѣ эпифеноменовъ. Такимъ онъ былъ, такимъ онъ и остался. Достаточно одною слова „*classis*“, поставленнаго вмѣсто „*γένος*“, чтобы понять неизбежность отпаденія Запада отъ Церкви! Но такихъ „*classis*“ можно назвать сотни. Удивительно не то, что произошло отпаденіе, а то, что оно такъ долго, тапнственной помощью, не обнаруживалось.

Не менѣе выразительный примѣръ этой поверхностности западнаго мышленія даетъ *Гегель*. А именно, представитель идеализма на Западѣ несмущенно заявляетъ, что слово *идея* не нужно, ибо можетъ быть замѣнено съ успѣхомъ словомъ „сортъ, Art“. Вотъ *ipsisima verba magistri*:

„Die nach ihm (т. е. за Анаксагоромъ) begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als *είδος* oder *ἰδέα*, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht, und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet“ (*Hegel*,—*Phänomenologie des Geistes*. (G. W. Fr. *Hegel*,—*Werke*. Bd. 2, Berlin, 1832, S. 44).

Переводъ этого мѣста недостаточно точенъ и не звучитъ столь же выразительно-филстерскп, какъ и нѣмецкій подлинникъ: „Послѣдующіе (за Анаксагоромъ) мыслители понимаютъ опредѣленіе природы наличнаго бытія, какъ *Eidos* или идею, т. е. опредѣленную всеобщность, видъ *Art* [собственно *сортъ*. П. Ф.]. Слово „видъ“ [*Art*] кажется нѣсколько вульгарнымъ и незначительнымъ для такихъ идей, какъ прекрасное, священное и вѣчное, которыя въ настоящее время пользуются большимъ распространеніемъ. Но въ дѣйствительности смыслъ идеи вполне исчерпывается словомъ видъ. Однако, мы часто видимъ въ настоящее время, какъ выраженіе опредѣлено характеризующее понятіе, отвергается и замѣ-

XIV.

Какъ же понимать, теперь, то конкретное общее, или сѣзерцаемое *universale*, или, еще, наглядное *ἕν καὶ πολλά*, которое лежитъ въ основѣ всего знанія?—Пытаясь подойти къ пониманію его, мы каждый разъ наталкивались на проблему жизни, а эта проблема переходила въ вопросъ о человѣческомъ тѣлѣ. Послѣдній же, въ свой чередъ, сгущался въ вопросъ о лицѣ, и тайна лица обострялась въ проблему лика. Но тутъ неизбѣжно спросить себя: „Что, это сведеніе идеализма къ изслѣдованію лика получилось у насъ случайно, завися отъ искусственного подбора разъясняющихъ примѣровъ, или.

няется другимъ, которое хотя бы только потому, что оно заимствовано изъ чужого языка, дѣлаетъ понятіе туманнымъ и вмѣстѣ съ этимъ звучитъ поучительнѣе“ (*Г. В. Гегель*,—Феноменологія духа. Пер. подл. ред. Е. Л. Радлова. СПб., 1913, стр. 26).

Неповинаніе Гегеля кажется сперва удивительнымъ. Въдѣ наше понятіе объ „идеальномъ“ такъ глубоко вросло въ насъ, что намъ трудно представить себѣ возможность его отсутствія. Въдѣ у насъ, наслѣдниковъ древняго эллинизма, понятіе объ идеальномъ, какъ о конкретной полнотѣ совершенства и о высшей реальности, заложено въ самомъ сердцѣ нашего жизне-пониманія. Какъ же обойтись намъ безъ соответственнаго слова! Однако, Западу понятіе объ идеальномъ и объ идеальнѣ чуждо. Но если высшая реальность не чувствуется, если понижена чувствительность къ ней, то понятно, что слово *idéal* во французскомъ языкѣ, или *ideal, idealisch, ideal* — въ нѣмецкомъ, относящееся къ тому, что не доходитъ до жизне-чувствія, должно означать нѣчто мнимое, пререальное, не существующее. Согласно словарю *Ларусса*, выдержавшему, по крайней мѣрѣ, сотни полторы изданій, „*idéal*—qui n'existe que dans l'idée“, т. е., по просту говоря,—„лишь воображаемый, но не существующій на самомъ дѣлѣ“. Вотъ почему верѣдкое выраженіе „*L'amour idéal*“ означаетъ любовь чувственную по своей природѣ, но не достигающую своихъ вождѣтвнй и потому остающуюся воображаемой, головной. Также, во французскомъ переводѣ сочиненія Фр. Бэкона „О мудрости древнихъ“ говорится о старыхъ развратникахъ, что въ возрастѣ, когда они уже не могутъ грѣшить дѣломъ, они охотно ведутъ грязные разговоры, будучи вынуждены довольствоваться „*de ces jouissances idéelles*“ (!). Точно также и нѣмецкое *ideal* и др. означаетъ вовсе не высшее бытіе, а лишь воображаемое, съ подчеркиваніемъ его недѣйствительности.—Не будемъ говорить о пущенномъ а н г л і е с к и м л философиамъ слово-употребленіи *idea* въ психологическомъ смыслѣ, примѣнительно къ любому психическому состоянію, включительно до ощущенія!—За невинною филологіей тутъ скрывается такая бездна умственного растлѣнія, такое оземляненіе души, о которыхъ даже страшно думать.

самымъ существомъ дѣла, идеализмъ коренится въ обостренности вниманія къ лику?“

Припоминая, что античный идеализмъ исторически выросъ именно на Сократовомъ открытіи для философіи человѣка и на изслѣдованіи человѣческой природы; припоминая, затѣмъ, что для античности вообще, а для Сократа — въ особенности, человѣкъ былъ *А* и *Ω* жизне-пониманія: припоминая, далѣе, особливую анеропоцентричность эллинскаго міро-созерцанія во второмъ періодѣ развитія античной философіи; и, наконецъ, останавливаясь вниманіемъ на исконной чуткости эллиновъ къ красотѣ человѣческаго тѣла, — учитывая все это, мы непремѣнно догадываемся, что на ликѣ, именно, (—ибо ликомъ своимъ человѣкъ бываетъ человекомъ—) „оріентированъ“ идеализмъ и что, слѣдовательно, идея связана съ *ликомъ* гораздо болѣе тѣсно, нежели чѣмъ просто съ однимъ изъ разясняющихъ примѣровъ, какъ это могло быть понято изъ предыдущаго изложенія. Да, идея есть лицо лица, или ликъ. Такая догадка весьма вѣроятна; но она переходитъ и въ увѣренность, если только мы потрудимся этимологически обсудить слово, ставшее въ языкѣ идеализма кореннымъ—именно техническій терминъ *εἶδος* или *ἰδέα* ¹³⁴.

Что значать слова *εἶδος* и *ἰδέα*?—Жившій въ V в. по Р. Х. александрійскій лексикографъ Исехій ¹³⁵, въ качествѣ синонимовъ слову *εἶδος*, приводитъ: „*καῖμα*—жаръ, разгоряченность, *χρόμα*—цвѣтъ кожи или тѣла, *σῶμα*—тѣло, *ὄψις*, взглядъ—выраженіе лица, зракъ, *πρόσωπον*—лицо, обликъ, ликъ, личность“. Слово же „*ἰδέα*“ въ его Словарѣ не содержится вовсе.—Въ 891 г. патриархъ Фотій ¹³⁶ объясняетъ „*ἰδέας*“ чрезъ „*μορφάς*“, со ссылкой на Платоновскаго „Алкивіада“, въ которомъ это слово производится „*ἀπὸ τοῦ ἰδέσθαι*“. Слово же *εἶδος* попало въ утерянное мѣсто рукописей Фотія (уте-

¹³⁴) Иногда пишется *εἰδέα*, но эта форма ошибочная, внесенная переписчиками въ нѣкоторыя мѣста Пппократа и въ 436-й стихъ Аростофановскихъ „Женщинъ на праздникъ Θεσμοφορίῳ“ (H. *Stephanus*,—*Thesaurus graecae linguae*, Parisiis, 1841, Vol. 4. col. 605).

¹³⁵) *Hesychii* Dictionarium [sine anno et loco]. *Tò E μετὰ τοῦ* I. col. 227.

¹³⁶) *Photii* Lexicon. E duobus apographis edidit Godofedus Hermannus. Accessit Io. Albertii index. Lipsiae, 1808, col. 78.

ряно отъ *ἀδ---* до *ἐπ---*), такъ что оно остается безъ объясненія.—Въ 977 г. лексикографъ Свида.¹³⁷ объясняетъ *ιδέα* какъ „*τὰς θεωρίας*“. Далѣе, онъ указываетъ, что „*ιδέα* *ὁ Πλάτων καὶ εἶδος ὀνομάζει καὶ γένος καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχὴν καὶ αἴτιον—ιδέα δὲ λόγου, ὁ χαρακτήρ*“. Но, наряду съ конкретнымъ значеніемъ, идея получаетъ значеніе и абстрактнаго класса, разряда. Такъ, Свида перечисляетъ: „*φασφαλτοί, ἰθύγαλλοί, αὐτοκάβαλοι ιδέαι μουσικῶν*“, т. е. какъ „*genera musicorum*“¹³⁸.—Анѳимъ Газисъ объясняетъ *εἶδος* чрезъ „*μορφῆ. θεωρία, ὄψις τοῦ προσώπου, βλέψιμον, χίτταγμα*“¹³⁹, а *ιδέα*—чрезъ „*εἶδος, μορφῆ. βλέμμα, σχῆμα, ἢ γαινομένη μορφῆ τοῦ σώματος ἢ τοῦ προσώπου, θεωρία. Τρόπος, συνήθεια, ὁμοιότης, ὑπόθεσις, καιρός*“¹⁴⁰ (далѣе идетъ объясненіе *ιδέα*, какъ философскаго термина).

Этимологія занимающихъ насъ словъ вполнѣ подтверждаетъ эти позднѣйшія лексикографическія разъясненія и еще углубляетъ пониманіе этихъ словъ, ибо понятіе созерцанія или зрѣнія сростается здѣсь съ понятіемъ знанія или вѣдѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, вотъ слова со-коренныя слову *εἶδος*¹⁴¹: санскритское *védañ*—познаніе, вѣдѣніе; литовское *véidas*—лицо; древне-церковно-славянское *видѣ*. Въ основѣ ихъ лежатъ гипотетическая форма **veides-*, ср. ирландское *fian* (*ia* < *é* < *ei*)—передь, *coram*, галльское *gwydd*—присутствіе (< кельтское **veido-s*). Корень **veid*—видѣть, знать, ср. греческія *ιδεῖν, οἶδα*. Ср. также готское *unweis*—невѣжда, *unwis*, норское *viss*—знающій, мудрый, *wisa*—знаніе, манера < *veid(e)s-*. Греческое *ιδέα*—внѣшній видъ, *appareance, forme* происходитъ изъ гипотетической формы *ϵιδεσᾶ*. Параллелями ей служатъ: гортинское *ϵιδεσος*, аттическое *ἶσος*—равный, происходящее изъ формы **ϵιδεσο-* или **υἶδς-υο-*. Затѣмъ сюда

¹³⁷ *Suidae Lexicon, Graece et Latine. Post Th. Gaisfordum recensuit Godofredus Bernhardtus. Vol. II. Halis, 1843. col. 939, 4-10.*

¹³⁸ *Ebeling id. [125], Vol. II, col. 14127-12, ср. Vol. II, col. 93910.*

¹³⁹ *Ἀνθίμου Γάζη Λεξικὸν Ἑλληνικόν, ἔκδοσις πρώτη, Τ. I, Ἐν Βενετίᾳ, 1809. στ. 1255.*

¹⁴⁰ *ib.*, Т. 2, 1812, στ. 8.

¹⁴¹ *E. Boisacq, —Dictionnaire de la langue grecque. Heidelberg-Paris, 1909. 3-me livraison, p. 220.*—Астерискомъ отмѣчены формы, воспостроенныя предположительно, а знакомъ < происхожденіе, причѣмъ остріе обращено къ формѣ болѣе юной.

же относятся: гомеровское *εἰδάλμος*—прекрасной наружности, *εἶδωλον* (<*:ō[u]lo-?)—подобие, изображение, поэтическое *ἀ-[Ϝ]εἶδελος* невидимый, литовское *vaidalos*—появление и *vidalalas*—форма, поэтическое *εἶδνλῖς, -ἶδος*—знатокъ, санскритское *vidurah*—понимающий, ловкий, литовское *pa-viduls*—завистливый и *pa-vidulis*—портретъ, прусское *weidulis*—зрачекъ (въ смыслѣ народныхъ *χόρη, pupille*, куколка, „человичекъ“), готское *fairweilt*—зрѣлище, греческое *ιδανός* (Калимахъ)—прекрасный, *ιδμῆν-φρόνησιν*, по Исихию, *ἰδμων, -ονος*—обученный чему, санскритское *vidmān*—знать, мудрость, поэтическое *ἰδρις, -ιος*—ученый, ловкий, норские *vitr*, род. *vitrs*—ловкий, *ἴστωρ*, или аттическое *ἴστωρ*—тотъ, кто знаетъ, *ἰνδάλλομαι*—заставить себя видѣть, казаться, санскритское *vindāti*—находить и т. д.

Итакъ, что жъ такое идея? Это—видъ, но не самъ по себѣ, а какъ дающій познание того, чей или чего онъ есть видъ. Идея—это лицо реальности и, по преимуществу, лицо человѣческое, но не въ своей эмпирической случайности, а въ своей познавательной цѣнности, т. е. зракъ или ликъ челоуѣка. „*Εἶδος, ἰδέα* значить видъ, образъ. Платонъ усвоилъ этотъ терминъ прежде всего несомнѣнно потому, что до общаго вещей, въ которомъ онъ вмѣстѣ съ Сократомъ видѣлъ единственный объектъ истиннаго знанія, мы доходимъ чрезъ сравненіе вещей, а вещи обыкновенно сравниваемъ по ихъ внѣшнему виду или образу“¹⁴². Такъ, Платонъ говорить, что „*ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ*“¹⁴³, и еще: „*εἰς μίαν τ'ιδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλακῆ διαβλαμμένα*“¹⁴⁴.

Однако, въ этой связи между познаниемъ и зрѣніемъ, конкретно объединеннымъ въ идеѣ, есть нѣчто и болѣе глубокое, нежели простое „обыкновенное“ соединеніе. „Ощущенія,—говоритъ Э. Лаасъ—, различаются по своему достоинству, теоретически самымъ цѣннымъ изъ всѣхъ чувствъ является чувство зрѣнія; Платонъ также высокаго о немъ мнѣнія“¹⁴⁵.

¹⁴²) А. [Н.] *Гуляровъ*,—Платонъ какъ историческій свидѣтель. Кіевъ, 1891, стр. 123, прим. 228.

¹⁴³) *Платонъ*,—Государство, 537 С (Орега [79], р. 140), 531 D (id. р. 136).

¹⁴⁴) *Платонъ*,—Фэдръ, 265 D (Орега [86], р. 726).

¹⁴⁵) Ernest *Laas*,—Idealismus und Positivismus. 1-te Theil, Berlin. 1879, 1-tes Buch, 4, S. 40=рус. пер. [3], стр. 36

„Что же касается до красоты,—поеть хвалу свѣту и зрѣнію Платонъ—, то она блистала — *ἔλαμπεν*—, существуя еще тамъ---; пришедши же сюда, мы замѣтили живость ея блеска и здѣсь, и замѣтили это яснѣйшимъ изъ нашихъ чувствъ—*δεῦρό τ' ἐλθόντες κατελήφαμεν αὐτὸ* (т. е. *τὸ κάλλος*) *διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθησεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα*—, Вѣдь, между тѣлесными чувствами зрѣніе слыветъ у насъ самымъ острымъ—*ὄφρις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθησεων*, которымъ однако жъ разумность не постигается---. Нынѣ этотъ жребій (—т. е. доступность чувственному воспріятію—) принадлежитъ одной красотѣ; ей только суждено быть нагляднѣйшею—*ἐκφανέστατον*—и любезнѣйшею. Посвященный, созерцавшій много тамошняго—*ὁ τῶν τότε πολυθεάμων*—, при взглядѣ на богообразное лицо, хорошо отпечатлѣвшее на себѣ красоту, или на какую-нибудь форму тѣла—*ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμμημένον, ἢ τινα σώματος ἰδέαν*—, сперва приходитъ въ трепеть и объемлется какимъ-то страхомъ тамошняго; потомъ, присматриваясь—*πρόσορῶν*—читать его какъ бога, и если бы не боялся прослыть очень изступленнымъ, то своему любимцу приносилъ бы жертвы, будто священному изваянію или богу—*ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ*—, Это видѣніе красоты—*ἰδόντα αὐτὸν*—какъ бы черезъ дѣйствіе страха, измѣняетъ его, бросаетъ въ потъ и разливаетъ въ немъ необыкновенную теплоту. Принимая черезъ органъ зрѣнія—*διὰ τῶν ὀμμάτων*—истечение прекраснаго, онъ становится тепелъ“¹⁴⁶.

„Понялъ ли ты,—воскликаетъ Платонъ въ другомъ мѣстѣ¹⁴⁷—, понялъ ли ты, какую драгоценную силу видѣть и быть видимымъ создалъ Зиждитель чувствъ?“ и устанавливаетъ это преимущество зрѣнія предъ другими воспріятіями въ томъ, что для звука и слуха не нужно посредства, а для видимаго и зрѣнія нуженъ свѣтъ и т. д.

Наконецъ, въ третьемъ мѣстѣ, снова возвращаясь къ преимуществу зрѣнія, онъ указываетъ на безстрастность его: „Все дѣйствующее съ легкостью, воспринимается чувствомъ

¹⁴⁶ Платонъ,—Федръ, 250 D-251 A (Орега [86] p. 71530-52; рус. пер. Карпова, изд. 2-е, Т. 4, стр. 64-65).

¹⁴⁷ Платонъ,—Государство, VI, 507 С сл. (Орега [79] p. 120; рус. пер. Карпова, изд. 2-е, Т. 3, стр. 338).

особенно живо, но ни скорби, ни удовольствія не доставляет,—каковы напрімѣръ впечатлѣнія того зрѣнія, о которомъ сказали мы раньше, что оно образуетъ у насъ днемъ связанное тѣло. Въдѣ органу зрѣнія не причиняетъ боли съ-ченіе, и жженіе, и все другое, что онъ испытываетъ, какъ не доставляетъ и удовольствія—если онъ возвращается къ прежнему состоянію---“¹⁴⁸.

Таковы прямые свидѣтельства Платона. Но если бы ихъ и вовсе не было, то не трудно было бы догадаться о ихъ содержаніи. Въдѣ греческая мысль всецѣло построена на основномъ воспріятіи свѣта, и греческая психологія на-сквозь пронизана категоріями зрительныхъ впечатлѣній. Явное дѣло, высшее начало познанія и бытія—идея—не могло быть связано въ конкретномъ опытѣ ни съ чѣмъ, кромѣ зрѣнія и зримаго¹⁴⁹.

Обратимся теперь къ синасіологіи интересующихъ насъ словъ.

У Гомера слово *εἶδος* встрѣчается всего не менѣе 66 разъ¹⁵⁰, при чемъ случаи употребленія распредѣляются такимъ образомъ: въ „Иліадѣ“—19 разъ, въ „Одиссеѣ“—30, и въ шести (изъ тридцати трехъ) гимнахъ—17 разъ. А т. к. въ „Иліадѣ“ приблизительно 15700 стиховъ, въ „Одиссеѣ“—17500, а во всѣхъ тридцати трехъ гимнахъ—2416, то слово-употребленіе *εἶδος* на сто стиховъ выразится соотвѣтственно числами:

Иліада	0,121% или 1
Одиссея	0,183% или 1,595
Гимны Гомеровскіе	0,708% или 5,851

¹⁴⁸) Платонъ,—Тимей, 64 D, E (Opera ex rec. Schneider. Vol. 2, p. p. 228-229: рус. пер. Карпова, изд. 2-е, Т. 6, стр. 447).

¹⁴⁹) О свѣтѣ, какъ высшемъ началѣ вѣдѣнія и красоты, см. „Стольиъ и Утвержденіе Истинны“ [³⁸], стр. 95-108, 656-674.

¹⁵⁰) Вотъ перечень мѣстъ у Гомера, гдѣ употреблено слово *εἶδος*: В 58, 715; Г 39, 45, 55, 124, 224; Е 787; Z 252; θ 228, 316; К 316; Ν 365, 378, 769; Ρ 142, 279; Χ 370; Ω 376.—δ 14, 264, 454; ε 217; ζ 16, 152; η 57; θ 116, 133, 169, 170, 174, 176; ι 337, 469, 550; κ 177; λ 308, 454; μ 4, 217, 249, 251; ν 174; ξ 71, 116; ο 17, 253, 274, 454.—I къ Апол. 198; II къ Афрод. 41, 82, 84, 201, 241; IV къ Дем. 6, 66, 84, 94, 158, 126, 275, 315; VI къ Діон. 18; XI къ Геръ 2; XXXII къ Селенъ 16. (Тутъ большія буквы означаютъ иѣсныя Иліады, малыя—Одиссея, римскія цифры—номера гимновъ, а арабскія—стихи). Перечень этотъ составленъ на основаніи словаря Эбеллинга:

H. Ebeling, —Lexicon Homericum, Vol. I, Lipsiae, 1885, p. 351.

Другими словами, въ „Одиссеѣ“ слово *εἶδος* употребляется болѣе, чѣмъ въ полтора раза чаще, чѣмъ въ „Иліадѣ“, а въ гимнахъ—почти въ 6 разъ. Принимая же во вниманіе отсутствіе интересующаго насъ слова въ двадцати семи изъ гимновъ, т. е. въ объемѣ около 1000 стиховъ, мы должны это число 6 почти удвоить, такъ что слово-употребленіе *εἶδος* въ тѣхъ гимнахъ, въ которыхъ оно находитъ себѣ мѣсто, разъ въ 11 интенсивнѣе, чѣмъ въ „Иліадѣ“. Это не можетъ не наводить ни мысль о весьма позднемъ происхожденіи названныхъ гимновъ, особенно если мы примемъ, далѣе, въ расчетъ ничтожное употребленіе слова *εἶδος* даже у Эсхила и Софокла.

Если же, теперь, обратиться къ самымъ случаямъ словоупотребленія, то дѣлается несомнѣннымъ, что слово *εἶδος* относится либо къ человѣку, либо къ антропоморфнымъ богамъ и ихъ виду, какъ *species* или *forma* человѣческой фигуры. Въ однихъ случаяхъ, это—общій обликъ тѣла, *habitus corporis*, какъ явленіе тѣла, независимо отъ красоты его: въ другихъ же—именно прекрасный видъ или даже сама красота—*species venusta, pulcritudo* ¹⁵¹.

У Теогида (540—500 гг.) встрѣчается выраженіе: „*πολλάκι γὰρ γρόμαν ἐξηπατῶ' ἰδέαι*“. Рѣчь идетъ о томъ, что безъ предварительнаго испытанія нельзя узнать душу мужчины или женщины, „ибо часто лица обманываютъ“ ¹⁵².

У Эсхила (525—456 гг.; „Орестія“ относитъ къ 450 г.) слово *εἶδος* встрѣчается дважды и означаетъ, по Диндорфу ¹⁵³, *species, figura*, хотя контекстъ не только допускаетъ, но и скорѣе, благопріятствуетъ суженію этого понятія на болѣе частномъ—лицо, видъ лица. Въ одномъ мѣстѣ говорится:

„*Οὐτ' εἶδος οὔτε θυμὸν οὔθ' ὄπλων σχέσιν
μομητός---*“ ¹⁵⁴,

а въ другомъ—

„*Κάτοπτρον εἶδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ τοῦ---*“ ¹⁵⁵
мѣдъ—зеркало лица, а вино—ума“.

¹⁵¹) id., p. 351.

¹⁵²) *Theognidis Megarensis Sententiae elegiacae*, v. 182 (Hesiodi et aliorum Opera, Vol. I, 1639, Theognidis, p. 13).

¹⁵³) *Lexicon Aeschileum*. Edidit Guillelmus *Dindorfius*. Fasc. prior. Lipsia, 873, pp. 102-103.

¹⁵⁴) *Aeschylus*,—Septem adversus Thebas, v. 507 (Aeschyli et Sophoclis Tragoediae et Fragmenta, Parisiis, 1864, ed. F. Didot, p. 36).

¹⁵⁵) *Aeschylus*,—Fragm. 327, Stobaeus XVIII, 13 (id., p. 256). (Въ словарѣ Диндорфа [¹⁵⁴] этотъ фрагментъ цитируется ошибочно подъ № 288).

У Софокла (496—406 гг.) интересующее насъ слово встрѣчается тоже два раза и имѣеть опять значеніе forma, при- мѣнительно къ тѣлу ¹⁵⁶. Въ одномъ мѣстѣ стоитъ:

„*Ἦ σὸν τὸ κλεινὸν εἶδος Ἠλέκτρας τόδε;*—¹⁵⁷
неужели это твой славный видъ,—Электры?“—

въ такомъ слово-употребленіи,—говорить Эллентъ ¹⁵⁸—, въ какомъ болѣе обычно *δέμας*—осанка и т. п. А въ другомъ—:

„*κείνης ὄρων λοβητᾶν εἶδος ἐν δίκῃ καχοῦμενον*“ ¹⁵⁹.

Добавимъ, кстатн, что ни у Гомера, ни у Эсхила, равно какъ и у Софокла слово *ιδέα* не встрѣчается вовсе ¹⁶⁰.

У Пиндара (522—448 гг.) читаемъ: „---у Олимпійскаго жертвенника, въ то время прекраснаго видомъ и обвитаго юношами—*ιδέα τε καλὸν ὄρα τε κεκραμένον*“ ¹⁶¹.

У Геродота (484—425 гг.): „*ἀπὸ τοῦ φρέατος τὸ παρέχεται τροφῆας ιδέας*—*tria diversa rerum genera*“ ¹⁶²; „*γύσιν παρέχονται (οἱ ποτάμιοι ἵπποι) ιδέης τουίρδε*“ ¹⁶³; „*φύλλα τουίρδε ιδέης*“. при- чемъ здѣсь идетъ рѣчь не о о внѣшнемъ видѣ, но о внут- ренней силѣ и природѣ ¹⁶⁴; „*ἐφρόνεον διαβίαις ιδέας*“ ¹⁶⁵—два рода соображеній“.

У Еврипида (480—406 гг.): „*τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τιν' ιδέων ἔχοντά σοι;*“ ¹⁶⁶—какой видъ имѣють у тебя оргн?“ вопрошаетъ Пенѳей плѣввеннаго Діониса.

¹⁵⁶) Lexicon Sophocleum. Composuit Fridericus Ellendt. Editio altera emen- data. Curavit Hermannus Genthe. Berolini, 1872, p. 200 (I, p. 497-500).

¹⁵⁷) *Sophocles*, — *Electra*, v. 1177 (Asch. et Soph., Frag., ed. Didot. [156], 1. 58).

¹⁵⁸) Lexic. Sophocl. [157], p. 200.

¹⁵⁹) *Sophocles*,—Fragm. 1069 (Lex. Sophocl., [157] p. 200).

¹⁶⁰) *Dindorfius* [154], *Ellendt* [157].

¹⁶¹) *Pind.* Olymp. 11 (10), 161-162 epod. 5 (*Pindar's Werke*, Griechisch mit metrischer Uebersetzung... von J. A. Hartung. Lpz., 1855, Bd. I, p. 141).

¹⁶²) *Herodoti* VI119 (*Herodoti Historiarum* contulit Th. Gaistsford, T. 2, Lip- siae, 1825, p. 60743-44).

¹⁶³) П71 (*Herodoti Historiarum*, curavit Dietsch, 1873, Lipsiae. Vol. I, 1873, p. 151).

¹⁶⁴) I203 (id., Vol. I, p. 108).

¹⁶⁵) V1100 (id., T. II, p. 59642).

¹⁶⁶) *Euripidis* *Bacchae*, 471 (*Euripidis Tragoediae*, ed. stereotypa, Lipsiae, 1823, T. 3, p. 166).

У Фукидида (470—404 гг. (?); „Исторія пелопонесской войны“ относится изъ 431—411 гг.): „τῇ αὐτῇ ιδέα“¹⁶⁷; „πᾶσα ιδέα κακοτροπίας“¹⁶⁸, „πᾶσα ιδέα ὀλέθρου“ и „πᾶσα ιδέα θανάτου“¹⁶⁹ и „πᾶσα ιδέα τῆς φυγῆς“¹⁷⁰, „πολλαὶ ιδεαὶ πολέμων“¹⁷¹. „πᾶσαν ιδεάν πειράσαντες οὐκ ἐδύναντο ἐλεῖν—испытавъ всякій способъ, не могли взять“¹⁷² „πᾶσαν ιδεάν ἐπενόουν—всякій способъ“¹⁷³ „τῇ αὐτῇ ιδέα“¹⁷⁴.

У Аристофана (450—365 гг.): „τίς ιδέα βουλήματος;“¹⁷⁵ (414 г.); „ἄηρ ἐστὶ τὴν ιδεάν ὄλος κατὰ πνιγέα μάλιστα“¹⁷⁶; „ἀποσεισάμενα νέφος ὄμβριον ἀθανάτας ιδεάς“¹⁷⁷; „ἑτέραν ὕμνων ιδεάν“¹⁷⁸.

У Теофраста (390—305 (или 284 гг.)?): семь родовъ желчей онъ называетъ „ἑπτὰ ιδεάς τῶν χολῶν“; также: „τεχνῶν ιδεάς πολύτροποι—различные видѣ искусствъ“¹⁷⁹.

У Теокрита (расцвѣтъ творчества около 270 г.): „τὸ γὰρ ἔμμεν τὰς τοιαύτας ἔχω ζᾶ τὰν σάν ιδεάν—вѣдь имѣю половину жизни чрезъ твой видъ“¹⁸⁰, т. е. „только видомъ твоимъ живу, а сердце свое ты мнѣ не отдашь, такто жизнь моя половина.“

Далѣе, слова εἶδος и ιδέα, помимо имѣвшагося уже съ Платона технического смысла, получаютъ и другія техническія значенія. Слово ιδέα дѣлается особенно употребительнымъ въ риторикѣ, гдѣ имъ именуютъ качества словесныхъ произведеній—Гермогенъ (173 г. по I. X.), Максимъ Плануда и др.¹⁸¹.

¹⁶⁷) *Tuc.* VI⁷⁶ (*Thucydides De bello Peloponnesiaco*, ex rec. Imm. Bekkeri. Hipertobusae et Novi Yoricci, 1831 (Bibliotheca scriptorum graecorum classica Vol. 3, p. 271).

¹⁶⁸) *Thuc.* III s¹ (id., p. 132).

¹⁶⁹) *Tuc.* III s¹ (id., p. 131).

¹⁷⁰) *Tuc.* III¹² (id., p. 143).

¹⁷¹) *Tuc.* I¹⁰⁹ (id., p. 40).

¹⁷²) *Tuc.* II 19 (id., p. 64).

¹⁷³) *Tuc.* II 77 (id., p. 87).

¹⁷⁴) *Tuc.* III 62 (id., p. 124).

¹⁷⁵) *Aristoph.* Aves. 993. (*Aristophanis Comoediae ex rec. Guil. Dindorf. Parisiis*, 1846, p. 226).

¹⁷⁶) id. 1000-1001 (id., p. 226).

¹⁷⁷) *Aristoph.* Nub. 287-288 (id., p. 82).

¹⁷⁸) *Aristoph.* Ranae 382 (id., p. 335).

¹⁷⁹) Цитаты взяты изъ: *Stephani Thesaurus graecae linguae*, 3 ed., 1838, T. 2, coll. 574-576.

¹⁸⁰) *Theocr.* XXIII (XXIX) 6 (*Bucolicorum graecorum Theocriti, Bionis Moschi reliquiae*, rec. H. L. Ahrens, ed. stereot. secunda, Lipsiae, 1897, p. 84).

¹⁸¹) См. *Stephanus* [179] id.

Таковы нѣкоторые моменты въ исторіи словъ *εἶδος* и *ἰδέα*. Но тутъ чувствуется какая-то неудовлетворенность. Въ самомъ дѣлѣ, вникавшаго въ Платона едва ли можетъ мнновать то впечатлѣніе, что Платонъ говоритъ о какихъ-то релігіозныхъ цѣнностяхъ, и что загадочное появленіе въ философіи словъ *ἰδέα* и *εἶδος* имѣетъ за собою какую-то долгую, такъ сказать, подземную, исторію, скрывающуюся въ святилищахъ тайныхъ культовъ. Изслѣдованія въ этомъ направленіи еще не приведены къ полному рѣшенію.

Но весьма важное указаніе въ этомъ смыслѣ находимъ въ Словарѣ Юлія Поллукса. Поллуксъ перечисляетъ синонимическія названія боговъ и различныхъ высшихъ существъ. Затѣмъ, онъ поименовываетъ названія храма и его частей. Наконецъ, переходитъ къ тому, предъ чѣмъ или чему совершается служеніе: „*αὐτὰ δὲ ἢ θεραλεύομεν, ἀγάματα, ζόανα, εἶδη θεῶν, εἰκόματα θεῶν, εἰκόρες, μιμήματα, τυπώματα, εἶδη, ἰδέαι βρέτας δὲ ἢ δείκηνον οὐκ ἔγωγε προσέειμι*“¹⁸². Далѣе, идетъ рѣчь о жертвенникахъ и т. п., на чемъ совершается жертвоприношеніе.

Итакъ, божественные образы, и притомъ, вѣроятно, по преимуществу связанные съ мистеріями (—ибо приводимые Поллуксомъ термины мало ходячи—), именовались *εἶδη* и *ἰδέαι*! Обратимъ также вниманіе, сколько другихъ Платоновскихъ терминовъ содержится въ этомъ мѣстѣ изъ Поллукса. Разумѣется, Платонъ и беретъ термины *εἶδη* и *ἰδέαι*, какъ общее наименованіе совершенства конкретнаго, созерцаемаго.—Таково замѣчательное сообщеніе Поллукса. Это мѣсто, я открылъ для себя 26-го октября 1914 г., послѣ многихъ тщетныхъ поисковъ у разныхъ авторовъ, хотя меня не оставляла увѣренность, что должно быть такое указаніе гдѣ-нибудь. Къ счастью, предчувствіе оправдалось.

Весьма вѣроятно, что именно этотъ смыслъ—богоявленія—имѣетъ слово *ἰδέα* и въ приведенномъ выше стихѣ изъ „Вакханокъ“ Еврипида. Ибо, на вопросъ Пеннея:

„*Τὸ δ' ὄργι' ἐστὶ τίν' ἰδέαν ἔχοντά σοι;*“

Діонисъ отвѣчаетъ ему, какъ непосвященному:

¹⁸² *Julii Pollucis Onomasticon. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Berlini, 1846. I, p. 3.*

„*Ἀρόρητ' ἀζαχεύτοισιν εἰδέειν βροτῶν*“¹⁸³—непосвященнымъ изъ смертныхъ говорить этого нельзя“.

Но что же, собственно недостижимо непосвященному? Общая организація оргій, видъ ихъ,—не только были извѣстны всякому, но и описываются въ разсматриваемой трагедіи самимъ же Діонисомъ. Слѣдовательно, дѣло идетъ не о видѣ, но о видѣннн, являвшемся вакхамъ, т. е. о самомъ Діонисѣ и о преображенномъ, съ его появленіемъ, зракъ всей дѣйствительности, можетъ быть, о какомъ-нибудь изображеніи Діониса.

Что же разумѣть подѣ тѣми „*εἰδέειν*“ и „*εἶδῃ*“, о которыхъ говоритъ Поллуксъ? Съ своей стороны, я полагаю, что это—не какія-либо изображенія божествъ, а самые лики или зраки божествъ или демоновъ, являвшихся въ мистеріяхъ посвященнымъ. Тутъ мы приникли къ святилищу Платоновой философіи,—и термины *εἶδος* и *ἰδέα* получаютъ конкретность и сочность, а, вмѣстѣ, дѣлаются трансцендентными. Тайная целла платонизма—мистеріи. Вѣдь задачей посвященія было именно то, что ставила себѣ задачей и философія,—а именно развитіе способность мистическаго созерцанія и непосредственно, лицомъ къ лицу, зрѣть „*μυστικὰ θεάματα*“¹⁸⁴. „Священные призраки—*φαντάσματα ἄγια*“ несказанной красоты, лучезарные „зраки—*εἶδωλα*“, которыя проходили предѣ восторженнымъ созерцателемъ иного міра,—вотъ горніе лики или сверх-чувственныя идеи Платона. Обратимъ вниманіе на то, что *εἶδωλον* есть уменьшительное отъ *εἶδος* и означаетъ то же, что и *εἶδος* или *ἰδέα*. Не безъ причины Плутархъ утвер-

¹⁸³) *Euripidis* *Bacchae*, 472 (id. [186], p. 166).

¹⁸⁴) K. H. E. de *Jong*,—*Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlichen, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*. Leiden, 1909.

Carl du *Prel*,—*Die Mystik der alten Griechen*. Lpz., 1888 (особенно см. гл. III: *Die Mysterien*, SS. 68-120).

Edouard *Schuré*,—*Sanctuaires d' Orient. Egypte, Grèce. Palestine*. 4-me éd. Paris, 1907.

Э. Шюрэ,—*Великіе посвященные*. СПб., 1908.

Erwin *Rohde*,—*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 4-te Aufl. Tübingen, 1907. 2 Bde.

Karl *Kieseccetter*,—*Der Occultismus des Altertums (Geschichte des Occultismus, Bd. III2)*, Lpz.

ждаетъ, что мистеріи „даютъ намъ лучше объясненіе природы демоновъ“¹⁸⁵.

Таково, предположительно, происхожденіе философіи Платона. Если такъ, то тогда дѣлаются понятными слова Платона въ „Фэдрѣ“ (см. [116]) о томъ, что влюбленный готовъ приносить любимому жертвы, какъ „ἀγάλιαν καὶ θεῶν“. Вѣдь эросъ показываетъ въ лицѣ любимаго идею; а слово „ιδέα“, по Ю. Поллуксу, синонимично слову „ἀγαλία“. Слѣдовательно влюбленный видитъ въ лицѣ любимаго нѣкій божественный зракъ, и хочетъ воздать ему должное. Такова мысль Платона.

Но дѣйствительно ли въ мистеріяхъ что-то являлось посвященному? Не входя здѣсь въ подробности этого сложнаго вопроса, приведемъ лишь одинъ случай, подтверждающій это указаніе древнихъ. Павсаній рассказываетъ объ одномъ святилищѣ Исиды близъ Тиереи, мѣстечка фокидскаго, находившагося возлѣ Дельфъ. Это, по словамъ благочестиваго паломника древности, „священнѣйшій изъ всѣхъ храмовъ, построенныхъ эллинами египетской богинѣ“. Въ этомъ храмѣ совершались мистеріи. „Рассказываютъ, что нѣкогда одинъ человѣкъ, не изъ числа имѣвшихъ право входить въ святилище, но непосвященный, изъ любопытства осмѣлился войти въ святилище, когда тамъ началъ горѣть огонь. Все явилось ему полнымъ призракомъ—*καὶ οἱ πάντα ἐνάπλα εἰδῶλον φαίνεσθαι*—. Онъ вернулся въ Тиерею, но, рассказавъ, что видѣлъ—*ἰ θεόδοτο*—, отдалъ душу“¹⁸⁶.— Въ связи съ этимъ случаемъ, Павсаній припоминаетъ и другой, въ такомъ же родѣ, но бывший въ Египтѣ. Одинъ римлянинъ подкупилъ кого-то, чтобы тотъ вошелъ въ святилище Исиды въ Коптѣ. „Посланный вернулся изъ святилища, но какъ только рассказалъ, что видѣлъ тамъ, тоже скончался“¹⁸⁷.

Итакъ, малые облики горнихъ основъ жизни—вотъ что такое идеи.

¹⁸⁵) *Plutarchus*,—De defect. oraculorum.

¹⁸⁶) *Pausaniae Graeciae descriptio*, ed. stereotypa, Lipsiae, 1829. Фокида (X), 32^a, p. 350.

¹⁸⁷) *id.*

XV.

Постепенно углубляясь въ жизнь, мы изсѣкли себѣ рядъ ступеней, подводящихъ къ пониманію основныхъ устремлений идеализма. „Но,—говорите Вы—, мы вѣдь разсуждаемъ о подобіяхъ идей имманентныхъ, аристотелевскихъ, но ничуть не подходимъ къ уразумѣнію идей платоновскихъ, трансцендентныхъ“.

— Такъ ли? Въ самомъ ли дѣлѣ то, о чемъ говоримъ мы, *только* имманентно и нисколько не трансцендентно?

„Но развѣ можно говорить о трансцендентномъ отчасти и имманентномъ отчасти?“

— А можетъ ли быть что-нибудь только трансцендентнымъ или только имманентнымъ?

„Почему жъ?“

— Потому, что и трансцендентное и имманентное относительно. Имманентное есть имманентное въ отношеніи къ *чему*, и трансцендентное есть трансцендентное въ отношеніи къ *чему*. Трансцендентное къ одному можетъ быть имманентнымъ къ другому.

„Развѣ нельзя представить себѣ трансцендентное внѣ всякаго отношенія къ чему-нибудь?“

— Не думаю. Вѣдь о трансцендентномъ, которое только трансцендентно, нельзя и говорить, ибо разговоръ ужè дѣлаетъ его въ нѣкоторомъ отношеніи имманентнымъ.

„Ну, а только имманентное?“

— И объ имманентномъ, которое только имманентно, тоже нельзя говорить, ибо говорить-то можно о томъ лишь, что какъ-то, въ какомъ-то отношеніи выходитъ за границу говорящаго, обособляется, противопоставляется ему, т. е. дѣлается трансцендентнымъ.

„Значитъ, о трансцендентномъ нельзя говорить потому, что оно не имманентно, а объ имманентномъ—потому, что оно не трансцендентно!“

— Именно. Если мы говоримъ о чемъ, то оно должно быть *и* имманентнымъ, *и* трансцендентнымъ.

„Но это—въ порядкѣ познавательномъ. А вѣдь мы начали разговоръ объ онтологіи. Въ чемъ же—трансцендентный моментъ художественнаго произведенія, напримѣръ?“

— Хотя бы—въ томъ, что замысль художника, осуществлен-

ный въ данномъ веществѣ, можетъ быть осуществленъ и въ иномъ веществѣ. Слѣдовательно, онъ не безусловно связанъ съ своей матеріей.—Точно также, ликъ человѣка выражается въ данномъ лицѣ, хотя вещество тѣла его непрестанно течетъ. Тутъ—еще менѣе безусловной связи между ликомъ и веществомъ, его являющимъ.

Такъ, въ рядѣ нашихъ подхожденій къ пониманію идеализма, трансцендентный моментъ идеи возрастаетъ.

Можно бы пойти и далѣе. Такъ напримѣръ, можно разсматривать дѣйствіе художественнаго произведенія на отдѣльныхъ лицъ, на общество. Художникъ или поэтъ, создавая тѣло для нѣкотораго духовнаго начала, далѣе уже не властенъ прервать стремительный потокъ энергій, текущій изъ новаго центра: и вотъ, этотъ новый центръ образуется по своему образу личности, вовлеченная въ сферу его вліянія. Эпидемія самоубійствъ, вызванная „Вертеромъ“: міровая скорбь, текущая отъ „Фауста“; демонизмъ, распространившійся отъ поэмъ Байрона и т. п. массовыя дѣйствія имѣли источникомъ своимъ уже не Гёте или Байрона, а Вертера, Фауста, Корсара или Кайна, ворвавшихся въ міръ чрезъ дверь, пріоткрытую имъ поэтомъ, и затѣмъ, какъ трансцендентныя сущности, вселившихся въ души. Но и до вселенія своего и послѣ вселенія, Вертеръ, Фаустъ, Онѣгинъ и прочіе продолжаютъ быть независимыми, какъ отъ тѣхъ, въ кого они вселились, такъ и отъ тѣхъ, кто далъ имъ волю. „Idées-forces — идеи-силы“, если воспользоваться терминомъ Фульье, представляютъ уже настолько высокую степень трансцендентности, что могутъ разсматриваться какъ почти самостоятельныя существа. Тѣ статуи и картины, которыми окружали въ Элладѣ чревоносящихъ женъ, дабы младенецъ сформировался подъ ихъ воздѣйствіемъ¹⁸⁸,—развѣ онѣ, въ отношеніи къ младенцу, не должны разсматриваться какъ *идеи*, и притомъ идеи трансцендентныя? Далеко ли *это* подхожденіе къ идеализму отъ строгаго реализма?

Но можно пойти и далѣе, еще дальше отодвигая энергію идеи отъ нея самоё.

¹⁸⁸) Примѣры дѣйствія впечатлѣній матери на плодъ собраны въ рѣдкой книгѣ: Юстъ Христіанъ *Гемлингъ*.—О сновидѣніяхъ и лунатикахъ. Переводъ съ нѣмецкаго (учителей Костромской Духовной Семинаріи Павла Ориатскаго и Василія Розанова). М., 1805, стр. 69-82.

XVI.

Ничто внѣшнее, само по себѣ, не можетъ быть отождествлено съ universale; но, съ другой стороны, все, такъ или иначе, просвѣчиваетъ имъ. Отсюда съ необходимостью рождается мысль о соответствіяхъ между разными внѣшними областями, являющимися въ себѣ одно и то же внутреннее. Все соотвѣтственно, все дышитъ согласно, πάντα σύμφοισι. Но тамъ, гдѣ грубая кора освѣтляется и гдѣ вещество болѣе податливо „легкимъ, какъ сонъ“, перстами образующей его Художницы,—въ этихъ мѣстахъ соотвѣстія должно искать болѣе насыщеннаго и взаимныхъ откликовъ — болѣе чистыхъ. Въ огненномъ эфирѣ небесныхъ сферъ,—тамъ, гдѣ

„хоры стройные свѣтилъ“,—

тамъ мысль искала особливыхъ знаменій о земномъ. Кореннымъ началомъ древняго міровоззрѣнія было сочувствіе земного небесному. „*Ἐπὶ προῤοκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπάθειν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀποφύοις ἐκάστοτε ταῦτα τροχοῦσθαι*

τοῖς γὰρ τόοις ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων οἶον ἐκ ἡμεῶ ὕψισι κατὰ ἀνδρῶν τε θεῶν τε 189.—

„Предисылка астрологін—сочувствіе земного небесному и измѣненіе земного, сообразно съ вліяніемъ небеснаго:

Ибо таковъ у людей земноводныхъ характеръ бываетъ,
Явить его каковымъ и боговъ и мужей Родитель“.

Повторяясь въ несмѣтномъ числѣ видоизмѣненій, эта основная тема принимаетъ самыя разнообразныя оттѣнки и самыя различныя степени отчетливости. Но, можетъ быть, крайнимъ выраженіемъ ея было использование въ астрологін терминовъ біологическихъ примѣнительно къ звѣздному своду. Имѣю въ виду термны *γένεσις* и *genitura*.

Что такое *γένεσις* и *genitura*? Синонимичны имъ слова: *σπέρμα* и *semen*. Правда, Аристотель 190, а за нимъ Галенъ и

189) *Секстъ Эмпирикѣ*,—*Πρὸς μαθηματικούς* E, 4 (Sextus Empiricus, ex recensione Imm. Bekkeri, Berolini, 1842, p. 729 11-15).

190) „*Φυσική γὰρ καὶ ἡ ἐκ τῶν ἐναντίων γένεσις τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἐναντίων γίνονται, ἄρρενος καὶ θήλειος, τὰ δ' ἐξ ἐνός μόνου, οἷον τὰ τε φυτὰ καὶ τῶν ζώων ἕνα, ἐκ ὅσων μὴ ἐστὶ διωρισμένον τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θήλυ χωρὶς. γονὴ μὲν οὖν τὸ ἀπὸ τοῦ γεννῶντος καλεῖται αἴτιον, ὅσα συνδύεσθαι πέφυκε, τὸ πρῶτον*

другіе, вносили въ значеніе ихъ нѣкоторыя различительныя оттънки, но послѣдніе не столь существенны, чтобы уничтожить указанную синонимичность въ корень; да къ тому же, позднѣйшая біологія, въ лицѣ Избранда де Димербрѣка, и вовсе отвергла необходимость сдѣланнаго ранѣе различенія¹⁹¹. Итакъ, термины *γένεσις* и *genitura* могутъ быть передаваемы чрезъ слово „сѣмя“. Но мысль, лишь дремлющая въ словѣ „сѣмя“, примѣчательно раскрывается въ терминѣ

ἔχον ἀρχὴν γενέσεως, σπέρμα δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὰς ἀρχὰς ἔχον τῶν ἀνδρα-
θέντων, οἷον τὰ τε τῶν φυτῶν καὶ ἐνίων ζῴων, ἐν οἷς μὴ κεχώριται τὸ θῆλε
καὶ τὸ ἄρρεν, ὡς περὶ τὸ γινόμενον ἐκ θήλεος καὶ ἄρρενος πρῶτον μίγμα, οἷον
κνήμα τι ὃν ἢ ζῶον καὶ γὰρ ταῦτα ἤδη ἔχει τὸ ἐξ ἀμφοῖν“ (Аристотель, — *Περὶ
ζῴων γενέσεως*, А, 18. — Opera ed. Acad. Reg. Borussica, Berolini, 1831, Vol.
prius, p. 724, II 8-20). Въ латинскомъ переводѣ Теодора Газы это мѣсто
передано такъ (приводимъ ради уясненія латинской терминологіи):
„*Genitura* igitur id vocatur, quod a generatione proveniens causa est, quae
prima obtineat principium generationis, videlicet in iis, quae coire natura
voluit. *Semen* autem est, quod ex ambobus coeuntibus illis originem trahit,
quale semen plantarum omnium est et animalium nonnullorum, in quibus
sexus distinctus non est“ (De animarum generatione I, 18 1 (724). Id., Vol.
tertium, Aristoteles latine interpretetibus variis, p. 354 II, b 12-20).

¹⁹¹) „*Semen* verò, modò *Sperma*, modo *Genitura*, appellatur: et quamvis
Aristoteles lib. L de ort. animal cap. 18 distinctionem aliquam statuere vi-
deatur inter genituram et sperma, quasi illa sit semen coeuntium, hoc non
coeuntium, ut plantarum; et quamvis aliis genituram solum modo accipiant
pro eo semine, quod absolute foecundum appellari potest, alii pro eo quod
constat ex virili muliebri semine simul mixtis, sperma verò pro quocunque
semine, attamen, quia ipse Philosophus passim alibi haec nomina contu-
ndit, sicut illud ipsorum quoque facit Galenus, cum multis aliis, nos quoque
his nominibus pro una eademque re utemur.—Сѣмя называется то спер-
мою, то генитурою: и хотя Аристотель повидимому устанавливаетъ
нѣкоторое различіе между генитурою и спермою, какъ будто бы пер-
вая—сѣмя совокупляющихся, а вторая—не совокупляющихся, какъ на
примѣрѣ растений; и хотя одни считаютъ за генитурѣ только то сѣмя,
которое можетъ быть названо безусловно оплодотворяющимъ, а другіе—
то, которое состоитъ изъ мужского и женскаго сѣмени, вмѣстѣ смѣшан-
ныхъ, однако, т. к. и самъ философъ иногда мѣстами смѣшиваетъ эти
названія, точно такъ же, какъ то же самое дѣлаетъ и Галенъ, то вмѣстѣ
со многими другими также и мы будемъ пользоваться этими названіями,
какъ одною и тою же вещью“ (*Isbrandi de Diemerbroeck*, in Academia
Ultrajectina Medicinae et Anatomes Professoris Opera Omnia, Anatomica et
Medica. Nunc simul collecta et diligenter recognita per Timannum de Die-
merbroeck, Isb. Fil.—Ultratrajecti, Anno 1684.—Anatomes corporis humani
libri decem, liber L de ventre, caput XXVIII De Semine, p. 159 лѣв.)

genitura: будучи причастіемъ будущаго времени, слово *genitura* указываетъ на потенціальность того, чему предстоитъ родиться изъ него: *genitura*—настоящее нѣкотораго будущаго. Это—лицо нѣкоторой жизни, но въ свитой и эмпирически безформенной почкѣ. Однако, вся полнота его опредѣленій уже предначертана въ этомъ зачаткѣ жизни; тутъ, если угодно, древнія различія между *πλέσμα* и *γένεσις* получаютъ свой смыслъ и мѣсто. Конечно, сѣмя есть *genitura* только тогда, когда оно способно оплодотворять, когда оно живо, а для этого требуется сліяніе съ женскимъ началомъ. Если же видѣть въ животномъ мірѣ преимущественнаго выразителя жизни, то тогда понятно и то, что *genitura* относится по преимуществу къ сѣмени животному¹⁹².

Но пока шли лишь предварительныя замѣчанія. Суть же дѣла—въ томъ, что терминъ *γένεσις*, или *genitura*, получилъ, наряду съ первичнымъ значеніемъ біологическимъ, значеніе и астрологическое. То самое предначертаніе личности, которое незримиыми линіями записано въ каплѣ сѣмянной жидкости, оно же, въ писменахъ изъ звѣздныхъ лучей, читается на „огненной стѣнѣ мірозданія“. Изъ эфирныхъ лучей, или, какъ ихъ называли, *ἀπορίαι*—изліянія, или, еще, *influentiae*—*вліянія* или втеченія, ткется въ материнскомъ чревѣ тѣльце „человѣка, грядущаго въ міръ“; и не капля сѣмянной жидкости, а незримая ноуменальная сила, въ ней дѣйствующая, есть истинная *genitura*. Почему жъ не перенести и наименование *genitura* съ этой капли на огненно-начертанныя небесныя писмена? Такъ и произошло. *Видъ или карта неба* въ моментъ рожденія, или, по другимъ системамъ мысли,—въ моментъ зачатія¹⁹³, стала называться „*темою генитуры*“,—*θέμα*

¹⁹²) Въ связи съ современнымъ неоламаркистскимъ движеніемъ въ биологій намѣчается тѣсно примыкающая къ нему попытка реставрировать перипатетизмъ. См.:

П. [Н.] Каптеревъ,—Телеологія неоламаркистовъ. Сергіевъ Посадъ, 1914. = „Богосл. Вѣстн.“, 1914). (Тутъ же литература).

Вл. Карповъ,—Витализмъ и задачи научной биологій въ вопросѣ жизни („ВФипс“, кн. 98 и 99, 1909 г.).

Его же,—Ламаркъ. Историческій очеркъ. Вступит. статья къ переводу Философій зоологій Ламарка. М., 1911 г.

Его же,—Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время („ВФипс“, кн. 109 и 110, 1911 г.).

или *δίαιτερα τῆς γενέσεως*“, а также „*созвѣздіемъ—constellatio*“; сокращенное же названіе для „темы генитуръ“—просто „*genitura*“ или „*γένεσις*“. А т. к. въ астрологіи дѣйственнымъ признается не все небо, а только зодіакальная полоса его, то генитурою называется, естественно, зодіакальная полоса неба при указанныхъ выше условіяхъ,—такъ сказать, мгновенная фотографія зодіакальной части неба въ указанной выше моментъ времени ¹⁹⁴.

Замѣтимъ кстатѣ, что нерѣдко слышится названіе генитуръ *гороскопаль*. Но это есть невѣрное употребленіе термина „гороскопъ“, ибо *τὸ ὄροσκόλον, ὁ ὄροσκόπος, τὸ ὄροσκόπιον* или horoscopus называется одна изъ четырехъ замѣчательныхъ точекъ генитуръ, называемыхъ въ астрологіи *центрами* (*κέντρα*), а именно: *τὸ ὄροσκόλον, τὸ μεσουράνημα, τὸ δῦρον, τὸ ἑλόγαιον* или *ὁ ἀντιμεσουράνημα*, или еще *μεσουράνημα*. Гороскопъ, именно, есть восходящая точка или, общѣе, восходящая точка генитуръ ¹⁹⁵. При такомъ только словоупотребленіи не вызываютъ недоумѣнія слово-сочетанія вродѣ: „халдеи ставятъ гороскопъ генитуръ — *τὸν τῆς γενέσεως ὄροσκόλον*“ ¹⁹⁶.

Итакъ, „живой свѣтъ звѣздъ“ ¹⁹⁷—вотъ сѣмя, вотъ *видъ* или

Его же,—Шталь и Лейбницъ. („ВФлПс“, кн. 114, 1912 г.).

Его же,—Основные черты органическаго пониманія природы. М. [1913].

Гансъ *Дришъ*,—Витализмъ. Его исторія и система. Авторизованный переводъ А. Г. Гурвича. М., 1915.

¹⁹³ *Секстъ Эмпирикъ*, id. [189]. F 55-64 (p. 737 18-20).

¹⁹⁴ А. *Bouche' Leclercq*,—L' Astrologie gécéque. Paris, 1899. Chp. IX, p. 256 ср. p. 185 note 2.

¹⁹⁵ *Секстъ Эмпирикъ*,—id. [189], F 12, 13 (id., p. 730 21-29).

¹⁹⁶ *Секстъ Эмпирикъ*,—id. [189] F 61, p. 738 26-27.

¹⁹⁷ А. Ω.—*Gemma Magica*, или магическій драгоценный камень: то есть Краткое пзясненіе Книги Натуры, по семи величайшимъ листамъ ея, въ которой можно читать Божественную и Натуральную премудрость, вписанную перстомъ Божиимъ. *Г. А. О.* Въ печать отдало и споспѣшествовано любителемъ покойнаго Автора съ пожалованіемъ и дозволеніемъ Аполлона и Музъ. Москва. 1784 г., стр. 111.—По *Сопикову* (№ 5011) книга эта „очень рѣдка“. *Сопиковъ* дѣлаетъ указаніе, что она—„переводъ съ нѣмецкаго“. Однако заглавіе приводится у *Сопикова* не совсѣмъ точно. Указаніе на нее пмѣется также въ реэстрѣ книгъ, взятыхъ въ деревнѣ у Новикова въ 1792 г. (М. Н. *Толкиновъ*,—Новиковъ и московскіе ярпинисты. М., 1867 г., стр. 063).

идея, отодвинутая съ земли на небо. Идеи—это „сѣмена стихій“¹⁹⁸, „духовныя звѣзды“¹⁹⁹. Таковъ идеализмъ въ преломленіи натур-философіей. „Сначала,—говоритъ одинъ изъ натур-философовъ—, сначала должно знать, что наружное сѣмя не есть истинное сѣмя, какъ простолюдинъ думаетъ, но только хранилище истиннаго сѣмени, которое невидимо, ибо ежели сіе выдохнется, то оно не приноситъ никакихъ плодовъ; такъ и внѣшнее сѣмя звѣрей есть только хранилище истиннаго сѣмени. Сіи духовныя невидимыя Сѣмена называются отъ Философовъ разными именами, именуются или *созвѣздіями* по причинѣ движенія; *сѣменными разумами*, или *корнемъ* будущихъ ради плодовъ; или *образами (формами)* ради сигнатуры или знаменій; или *представленіями (идеями)* ради личныхъ свойствъ рода, долженствующихъ впечатлѣться тѣлу; или *солнечными пылинками* ради нераздѣльной скорости и неисчетнаго множества.—Описаніе же есть таково; сѣмена суть духовныя звѣзды или созвѣздія, въ первомъ твореніи въ стихіи отъ Самаго Бога Творца насажденныя, жизненною и искусствомъ смыслецею силою напоенныя, которыя потомъ съ помощью натуральныхъ тѣлъ произведены на свѣтъ или на театръ сего міра“²⁰⁰. Этотъ „живой свѣтъ“ течетъ, по мнѣнію цитируемаго автора, отъ выснихъ существъ въ нислія. „Ибо въ томъ, — говоритъ онъ —, содержится и вмѣщается Златая Цѣпь Небесной Премудрости Гомеровою, Мѣствица Іаковля, и круглосеи природы обхожденіе, когда изъ Бога, яко перваго источника, рѣка благодати течетъ въ Ангелы, изъ Ангеловъ въ звѣзды, или созвѣздія, изъ звѣздъ въ сердце и средоточіе природы, для порожденія всеобщаго сѣмени въ стихіяхъ, изъ стихій въ натуральныя тѣла звѣрей, земныхъ растѣній, рудъ, изъ сихъ тѣлъ отводится къ малому міру человѣку“²⁰¹.

Мысли, здѣсь изложенныя, не составляютъ достоянія какого-нибудь *одного* мыслителя. Въ разныхъ сочетаніяхъ и, притомъ, во многихъ случаяхъ, повидимому, самостоятельно онѣ всплываютъ на всемъ протяженіи исторіи,—какъ древней, такъ и новой. Въ древности онѣ собраны въ одинъ фокусъ эклектическимъ ученіемъ Плуларха Херонейскаго. Вмѣстѣ

¹⁹⁸) id., стр. 80.

¹⁹⁹) id., стр. 80.

²⁰⁰) id., стр. 46-47.

²⁰¹) id., стр. 49-50.

съ большинствомъ своихъ современниковъ, Плутархъ видитъ боговъ въ небесныхъ тѣлахъ ²⁰²: это—нетлѣнные „логосы, истечения и виды“ Божества ²⁰³, „подобія“ боговъ. На небесахъ, въ над-лунной области, въ звѣздахъ,—по его учению—, сияютъ нетлѣнныя воплощенія „видовъ“, „идей“ или „логосовъ“; наоборотъ, тѣ „виды“, „идеи“, „логосы“, „истечения“, „сѣмена“, „подобія“ или „отпечатки“, которые разсѣяны въ подверженныхъ измѣненію существахъ, въ землѣ, морѣ, растеніяхъ и животныхъ,—разлагаются, уничтожаются, погребаются, чтобы вновь воскреснуть къ жизни, возродиться въ новыхъ рожденіяхъ. ²⁰⁴

Итакъ, отброшенная на небо, идея не остается тамъ безличною силою, только метафизическимъ принципомъ. Небесная генитура сама принимаетъ въ идеалистическихъ построеніяхъ не только философской, но и народной, мысли личность, иногда еле намѣченную, а иногда — явную и отчетливую. Ученіе объ вѣчныхъ идеяхъ можно встрѣтить, вѣроятно, въ любой религіи.

Сюда относится, на примѣръ, индусское ученіе о *гандхарвахъ* или *гандхаббахъ* ²⁰⁵, живо напоминающее Лейбницевское ученіе о переживающей смерть центральной части организма.

Что же такое гандхарва? Гиллебрандтъ считалъ сначала гандхарву за „генія плодородія“ ²⁰⁶, позднѣе—„за участвующее въ зачатіи духовное существо, происходящее изъ прежняго

²⁰²) *Plutarchus*,—*Adversus Coloten*. 27.

Положеніе возрѣвній Плутарха см. въ послѣдованіяхъ:

Кн. С. Н. *Трубецкой*,—Ученіе о Логосѣ, гл. VI („Собраніе сочиненій“, М., 1906, Т. 4) стр. 166-187.

Я. *Елмидинскій*,—Религіозно-нравственное міровозрѣніе Плутарха Херонейскаго, СПб., 1893.

²⁰³) *Plutarchus*,—*De Iside et Osiride*, 36.

²⁰⁴) *id.*, 59.

Филонъ,—*De opificio mundi*, 625 (*Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, ediderunt L. Cohn et P. Wendland, Berolini, 1896, Vol. 3, p. 83-11; и *De mutatione nominum*, 2313 (*Philonis Opera*, *id.*, 1898, Vol. 3, p. 179; *ἡ ἀφύετλος ἰδέα*).

²⁰⁵) Вл. [А.] *Кожевниковъ*,—Повѣсти о перевоплощеніяхъ Голаме Будды и ихъ значеніе въ исторіи буддизма („Богосл. Вѣсти“, 1912 г., Ноябрь, стр. 549).

²⁰⁶) *Vedische Mythologie*, I, 427. Цит. по Кожевникову [²⁰⁵].

бытія“²⁰⁷. Сходное опредѣленіе даетъ Ольденбергъ,—„das Lebenswesen“, „der Wesenkeim“²⁰⁸. Зачатіе, по буддистскимъ воззрѣніямъ, происходитъ отъ „сочетанія трехъ факторовъ“²⁰⁹, отъ „соединенія троихъ: отца, матери и гандхарвы“²¹⁰, или еще, отъ „сочетанія родителей и сочетанія гандхарвы съ матерью“²¹¹. Этотъ таинственный „зачатокъ жизни“²¹² индусовъ мыслится какъ формующая сила, одаренная желаніемъ и волей, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, независимая отъ того тѣла, которое она образуетъ. Тутъ—довольно близкое подхожденіе къ римскому ученію о *геніяхъ* и *юнонахъ*²¹³; но только, у римлянъ идеальная личная природа этихъ геніевъ выражена гораздо яснѣе.

Современное пониманіе генія сдѣлало его имманентною способностью личности. Между тѣмъ, для римлянъ *genius*, или, въ женскомъ родѣ, *juno*²¹⁴, былъ идеальнымъ нача-

²⁰⁷) Zur Bedeutung von Gandharva („84-s Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur. Breslau, 1906).

²⁰⁸) *Oldenderg*.—Religion der Veda, 248, 249.

²⁰⁹) Цит. см. у Кожевн. [²⁰⁵] id.

²¹⁰) id.

²¹¹) id.

²¹²) id.

²¹³) О геніяхъ и юнонахъ см.:

L. *Frøller*.—Römische Mythologie. 3-te Aufl. von H. *Jordan*. Berlin, 1883, id. 2, 10-te Abschnitt, 2, SS. 185-203 (1-te Aufl., SS. 566-572).

В. А. *Мелиховъ*.—Культь римскихъ императоровъ и его значеніе въ борьбѣ язычества съ христіанствомъ. Харьковъ, 1912. Особ. см. гл. II, § 1, стр. 14-17 п др.

Жанъ *Ревилль*.—Религія въ Римѣ при Северахъ. Пер. съ фр. подъ ред. В. Н. Липда. М., 1898. Ч. 1-я, гл. 1-я, III, стр. 42-50.

Fr. *Giessbrecht*.—Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg, 1901, SS. 121-123.

G. *Boissier*.—La religion romaine d' Auguste aux Antonins. T. I, Paris, 1892, 4-me éd.

L' Abbé *Migne*.—Dictionnaire universel de Mythologie ancienne et moderne, coll. 456-458 (Troisième et dernière Encyclopédie Théologique, publiée par M. L' Abbé *Migne*, T. 10, Paris, 1855).

Литература о геніяхъ и матеріалы, довольно подробные, собраны въ: Э. *Тэйлоръ*.—Первобытная культура, Ч. 2, СПб. 1873, Стр. 257-263, гл. XV.

²¹⁴) Древнія изображенія *геніевъ* весьма многочисленны. Но въ Целійскомъ домѣ свв. Юанна и Павла, въ которомъ жило столько святыхъ и стѣны коего украшены христіанскими фресками, имѣются изображенія и *юнонъ*. Онѣ помѣщаются, именно, на сводѣ небольшого проходного помѣщенія, соединяющаго съверный *tablinum* и комнаты фасада, выходящаго на *Clivus Scamvi*. „La voûte de cette pièce est ornée de *Junones* ou Génies

ломъ и, болѣе того, горнимъ существомъ, образующимъ долѣе и покровительствующимъ лицу, мѣсту, явленію или вещи. Учитель грамматики и риторики въ Римѣ Сервій, жившій въ IV вѣкѣ послѣ Р. Х., опредѣляетъ генія такъ; „Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscujusque loci, vel rei, aut hominis“²¹⁵—геніемъ древніе называли божество, естественно принадлежащее всякому мѣсту или человѣку, или вещи“.

Коренное значеніе слова *genius* указываетъ все на то же понятія рожденія, такъ существенно связанное съ понятіемъ о жизни. „Genium,—свидѣтельствуемъ въ VIII-мъ столѣтіи Павелъ Діаконъ²¹⁶—, genium appellant deum, qui vim obtineret regum omnium generandarum“²¹⁷. Первоначально, по Кюблеру²¹⁸, *genius*—олицетвореніе производительной силы. Онъ — родитель, истинный родитель членовъ рода, ибо жизнь свою получаютъ они не какъ вообще жизнь, а какъ жизнь рода, какъ полноту видовъ, хотя они осуществляютъ и не все виды, въ родѣ содержащіяся, а лишь каждый—свой. Родъ, какъ реальность, какъ высшая реальность, хранящая членовъ своихъ, мыслится идеальной личностью данной родовой крови, даннаго родового сѣмени,—какъ *Genius*. Геній—это и есть родъ, въ его верховномъ аспектѣ. Но онъ же—и ликъ данной личности. Въ первомъ своемъ значеніи, т. е. съ преобладаніемъ стихійнаго момента, геній нѣсколько соприкасается съ іудейскими терафимами и индусскими питрами; во второмъ же значеніи, дающемъ перевѣсъ формальной и нормативной сторонѣ генія, онъ близко подходитъ къ парсискимъ феруэрамъ или фравашамъ²¹⁹, китайскимъ

feminins, nus jusqu' à la ceinture, entourés de draperies flottantes qui leur font une sorte d'auréole et tenant des courones (fig. 2269. —P. Germano,—La casa celimontana, fig. 12).“ (F. Cabrol,—Dictionnaire d' Archéologie et de liturgie. Fasc. XXI, Paris 1910, col. 2853, art. „Celius“, fig. 2269).

²¹⁵) *Servius*,—Commentarius in Virgillii Georgica I, 302. (Commentarii in Virgilium Serviani, instruxit H. Alb. Lion, Gottingae, 1826, Vol. 2, p. 215).

²¹⁶) Павелъ Діаконъ или Варнефридъ род. около 720 г., умеръ около 800 г.; былъ извѣстнымъ историкомъ лангобардовъ.

²¹⁷) Цит. по Тэйлору.

²¹⁸) *Paulys* Real-Encyklopädie d. klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, hrsg. von G. Wissowa. Stuttgart, 1910, Bd. 71, col. 1176.

²¹⁹) По опредѣленію Анкетилля дю Перрона, „феруэры суть прообразы существъ.— Я,—говорить А. дю Перронъ—, рассматриваю ихъ какъ совершеннѣйшее выраженіе мысли Творца, поскольку она направляется на тотъ или другой предметъ“. Однако, далѣе А. дю Перронъ смягчаетъ

шинъ²²⁰ или, наконецъ, къ именамъ-ипостасямъ, ученіе о каковыхъ находимъ не только въ Римѣ, но, положительно, и во всѣхъ религіяхъ²²¹. Сюда же надо отнести и скандинавскія божества: фильгію, гамингію и спадизу²²², присутствующихъ при рожденіи человѣка и покровительствующихъ ему; изъ нихъ первая—сопровождаетъ людей, вторая—иногда является имъ, а третья—предсказываетъ будущее. Наконецъ, идеи-ангелы Филона и гностиковъ, идеи-божества неоплатониковъ и другія, тому подобныя, оккультныя ученія — вѣтви одного того же корня.

это опредѣленіе. „О феруэрахъ говорится только въ отношеніи разумныхъ существъ; феруэры суть, такъ сказать, часть ихъ души“. Аббатъ Фушэ, принимаетъ именно это послѣднее опредѣленіе и приравнивается феруэра къ божественной части души, по возрѣнію грековъ, къ *νοῦς*, въ противоположность страстному началу, *ψυχή*. Съ тѣхъ поръ сближеніе феруэровъ съ платоновскими идеями повторялось неоднократно; напримѣръ, оно дѣлалось Ф. Лажаромъ, Астомъ, С. К. Смирновымъ (С. К. *Смирновъ*],—Нѣчто объ идеяхъ Платона, „Москвитяинъ“. Ч. IV, № 8, 1893, стр. 415 - 416, 419), Дрэнперомъ въ „Ист. умств. развитія Европы“; С. С. Глаголевымъ и др. Указывается, между прочимъ, что первымъ положилъ починъ въ этомъ дѣлѣ Оригенъ, въ своемъ трудѣ „Противъ Кельса“.

Укажемъ кое-какую литературу, гдѣ можно найти свѣдѣнія о феруэрахъ:

Le Zend-Avesta, trad. nouvelle avec commentaires historiques et philologiques par James Darmesteter (Annales du Musée Guimet, T. 22), pp. 500 suiv. Вступительная статья къ Farvardin Yasht.

Johann Friedrich Kleuker, -- Anhang zum Zend-Avesta. Bd. 1, 2-te Theil: Abbé Foucher. -- Historische Abhandlung über die Religion der Perser, SS. 300-307, прим. O; id., 1-te Theil, S. 236-236.

Félix Lajard, — Recherches sur le Culte public et les Mystères de Mithra en Orient et en Occident, Paris, 1866, pp. 36-37, 46, 49, 52, 54, 77-78, 64-66.

Его же, — Recherches sur le culte, les symboles, les monument figurés de Vénus, en Orient et en Occident, Paris, 1837, pp. 12.

Свищ. М. *Петровичковъ*, — Мнѣшая зависимость библейскаго вѣроученія отъ религіи Зороастра. Казань, 1899, стр. 209-211.

Е. Е. *Кагаровъ*, — Религія древняго Египта. 6: эсхатологія („Христ. Чтен.“ 1906, февраль, стр. 235). Тутъ—египетскія параллели къ феруэрамъ.

²²⁰) Небесная іерархія шинъ возглавляется небеснымъ императоромъ Шанъ-Ти. (*Migne*, — Diction. univers. de Mythologie, [213], col. 458).

²²¹) Литературныя указанія см. въ „Ст. и Утв. Ист.“ [38], стр. 616-617, прим. 20.— Сюда должно прибавить еще: F. *Ballerini*, — Il Nome e la sua importanza nell'egitto antico (Note e confronti) („Bessarione“, Anno XIII, Luglio-Dicembre 1908 (Serie 3^a, Vol. V), Fasc. 103-105, pp. 40-62, и Aprile-Giugno 1909 (Serie 3^a, Vol. VI), Fasc. 107, pp. 127-158).

²²²) *Migne*, — Dict. univ. de Myth. [213].

Въ разныхъ степеняхъ отдаляемая отъ эмпирии и вводимыя въ эмпирию, *universalia*, по мѣрѣ своего оплотнѣнія, возбуждаютъ новые вопросы—объ идеяхъ идей, ибо и онѣ, другъ въ отношеніи друга, оказываются единичностями, требующими высшаго надъ собою начала. Возникаетъ ученіе объ іерархіи горнихъ сущностей, и вся пирамида идей восходитъ къ верховной точкѣ своей—къ идеѣ идей—„*idea τῶν ιδεῶν*“²²³, по выраженію Филона,—къ Богу, какъ Сущности всѣхъ сущностей, ибо только въ Немъ онѣ получаютъ и свой разумъ и свою реальность. Тутъ возникаетъ свой вопросъ—о само-обоснованіи Божіемъ, и концепція идеализма неизбежно переходитъ въ проблему ѳеодицеи. При изслѣдованіи же этой послѣдней оказывается, что въ собственномъ и окончательномъ смыслѣ только Тріединица есть „*ἕν καὶ πᾶσι*“, т. е. только въ Ней получаетъ рѣшеніе основной запросъ всей философіи. А, вмѣстѣ съ тѣмъ, именно въ догматѣ Троицы основныя темы идеализма,—слышавшіяся порознь и предварительно у разныхъ мыслителей,—слитыны во едино и звучатъ въ своей предѣльной отчетливости. Рожденіе, жизнь, красота, творчество, единство во множествѣ, любовь познающая, вѣчность и т. д. и т. д.—эти частныя моменты Троичнаго догмата развѣ не суть, въ слабомъ отблескѣ, предметы живѣйшаго интереса для всего идеализма? Вотъ почему, верховный догматъ вѣры есть тотъ водораздѣль, съ котораго философскія размышленія текутъ въ разныя стороны. „Ученіе о Св. Троицѣ не потому только привлекаетъ мой умъ, что является какъ высшее средоточіе святыхъ истинъ, намъ откровеніемъ сообщенныхъ,—писаль 2-го октября 1852 г. А. И. Кошелеву И. В. Кирѣевскій—, но и потому еще, что занимаясь сочиненіемъ о философіи, я дошелъ до того убѣжденія, что направленіе философіи зависитъ, въ первомъ началѣ своемъ, отъ того понятія, которое мы имѣемъ о Пресвятой Троицѣ“²²⁴.

Священникъ Павелъ Флоренскій.

²²³) *Филокъ*,—De Opif. mundi, 6; De mutat. nom., 23 [201].

²²⁴) Н. А. Елагинъ,—Матеріалы для біографіи И. В. Кирѣевского („Полное собраніе сочиненій И. В. Кирѣевского въ двухъ томахъ“, М., 1912. Т. I, стр. 74).

СВЯТОЙ ДОЛГЪ НАУКИ.

Я есмь путь и истина и жизнь.
(Ин. 14, 6)

Кто отречется отъ Меня предъ людьми,
отрекусь отъ того и Я предъ Отцемъ
Моимъ Небеснымъ. (Мф. 10, 33).

Мы переживаемъ такое время, когда нашъ умъ и сердце прикованы къ войнѣ народовъ, возросшихъ въ свѣтѣ христіанской культуры. Можетъ ли быть какое-нибудь сомнѣніе въ томъ, каковъ смыслъ этой культуры, какова ея основная цѣль? Цѣль эта—борьба съ грѣховной стороной человѣческой природы. Истинно культурное, т. е. христіански культурное государство, должно стремиться исполнить, насколько это возможно для человѣческихъ силъ, завѣтъ Христа: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душою твоею и всею крѣпостью твоею и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ, и ближняго твоего, какъ самого себя“ (Лк. 10, 27). Отсюда прямая задача христіански культурнаго государства—бороться и внутри, и внѣ государства противъ всего того, что препятствуетъ исполненію этого завѣта, бороться съ преступленіемъ, противиться злу.

Австрія, какъ государство, совершила преступленіе: обманымъ образомъ объявила Сербію виновницей политическаго убійства австрійскаго наследника престола, — чтобы тѣмъ создать предлогъ для объявленія войны.

Вѣрная задачамъ христіанской культуры Россія тотчасъ же встала на защиту Сербіи, какъ государства, одновременно, и преступно обвиненнаго, и слишкомъ слабаго для того, чтобы однѣми своими силами защитить правоту своего дѣла. Германія задумала помѣшать Россіи исполнить ея христіан-

скій долгъ и, когда Россія этому воспротивилась, объявила ей войну.

И вотъ передъ нами великое событіе міровой исторіи: Россія въ союзѣ съ Франціей и Англіей, ставшая на защиту поправнаго права, ведетъ войну съ Германіей и Австріей, которыя обѣ не скрываютъ въ дѣйствительности уже давно, что для нихъ справедливость—ничто, т. е. что онѣ уже не считаютъ завѣтъ Христа идеаломъ государственной жизни. Посягая на христіанскую культуру, а слѣдовательно и на самую вѣру во Христа, враги наши неизбежно становятся служителями діавола. Вотъ почему для насъ и не должны быть удивительными та злоба и самая низкая ложь, которыя проявлены съ самаго начала войны нашими врагами—отъ германскаго повелителя и до нѣмецкой черни. Передъ нами обезумѣвшіе падшіе люди: мяя себя „высшими“ людьми, они являются прямо „сверхнегодьями“, достойными за совершенныя уже ими дѣянія самыхъ строгихъ наказаній, установленныхъ уголовными законами. Какъ нѣкогда евреи, распявшіе Христа, пришедшаго спасти человѣчество отъ грѣха, не удовлетворились только преданіемъ его смерти, но и тѣпились еще надруганіемъ и издѣвательствомъ надъ Нимъ, стоявшимъ передъ ними въ Своей человѣческой безпомощности, такъ и враги наши въ настоящей войнѣ ищутъ всякаго случая, чтобы адски надругаться надъ безпомощными жертвами войны, начиная отъ раненыхъ и кончая грудными дѣтьми. Повторяю, во всемъ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Передъ нами здѣсь нѣтъ ничего новаго и невиданнаго. Ясно, что мы имѣемъ передъ собою все то же отображеніе первороднаго грѣхопаденія человѣка—отпаденіе отъ Бога по соблазну діавола.

Какъ ни печальна открывшаяся передъ нами картина, она въ высшей степени для насъ поучительна. Вѣдь дьявольскій соблазнъ грѣха ждетъ насъ на всѣхъ поприщахъ. И, лишь только мы начнемъ ему поддаваться, намъ съ каждымъ шагомъ будетъ труднѣй и труднѣй устоять отъ дальнѣйшаго паденія.

Служителямъ науки объ этомъ нужно помнить прежде всего. Злодѣйства, проявленныя нашимъ врагомъ, уже ясно показали, что ожидаетъ государство, посягнувшее идти противъ требованій христіанской культуры. А кто можетъ сомнѣ-

ваться въ томъ, что нынѣ и наука уже не безучастна въ такомъ посягательствѣ, — и несомнѣнно Германіи въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ первое мѣсто. Къ великому огорченію нужно отмѣтить, что въ наукѣ не только часто проявляется безразличное отношеніе къ вопросу о томъ, стоитъ или нѣтъ тотъ или другой выводъ въ согласіи съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, но даже проявляется и стремленіе подорвать вѣру въ истинность основъ христіанскаго ученія. Мало того, въ наше время уже объявлена и война науки съ христіанствомъ ¹⁾.

Но возвратимся къ той дикой злобѣ, которую проявили съ первыхъ же шаговъ нынѣшней войны нѣмцы по отношенію тѣхъ народовъ, которыхъ сами же вызвали на бой. Очевидно, это злоба безсилія. Нѣмцы тотчасъ же почувствовали, что въ прахъ должны разсѣяться мечты объ ихъ высшемъ положеніи и о ничтожествѣ вызванныхъ ими на борьбу народовъ. Гдѣ же однако источникъ этихъ мечтаній и почему такъ охотно стали исполнять нѣмцы приказъ своего полнаго ничтожныхъ побужденій повелителя „не щадить ничего“? Увы! Германія уже давно впала въ богоборство. Вильгельмъ и его войска томятся той же жаждой, которой томился и Ницше.

„Я жажду“, говорилъ уже десятки лѣтъ тому назадъ этотъ безумецъ, „создать новый порядокъ: союзъ высшихъ людей, у которыхъ могли бы находить поученіе угнетенные духъ и совѣсть, которые подобно мнѣ не только умѣли бы жить внѣ политическихъ и религіозныхъ вѣроченій, но и умѣли бы побуждать требованія морали“.

Такъ говорилъ въ зрѣломъ возрастѣ Ницше, съ юныхъ лѣтъ преданный идеалу: „человѣчество должно имѣть своей первой заботой — взрастить великихъ людей“ ²⁾. По свидѣтель-

¹⁾ Нынѣ, когда отпаденіе отъ основъ христіанской культуры уже открыто проявлено германскимъ правительствомъ, никого не должно болѣе удивлять, что въ Германіи невозбранно функционируетъ „Союзъ мистовъ“ (съ профессоромъ Геккелемъ во главѣ), ставящій своей задачей борьбу науки съ христіанствомъ.

²⁾ Отказавшись отъ морали и ведя злобную войну съ христіанствомъ, Ницше, какъ уже отмѣчено, проповѣдуя своихъ „высшихъ“ людей, своего „сверхчеловѣка“, на самомъ дѣлѣ проповѣдывалъ „сверхнегодяйство“, въ омутъ котораго и бросились нынѣ войска нашихъ враговъ съ своимъ повелителемъ во главѣ.

ству боготворившей своего обезумѣвшаго въ его антихристіанствѣ брата сестры Ницше, онъ смотрѣлъ „съ справедливой гордостью на германскій офицерскій корпусъ и на германскій чиновничій міръ“ и, прибавимъ отъ себя, очевидно, полагалъ въ своемъ обольщеніи, что, именно, Германія дастъ міру тотъ союзъ высшихъ людей, преклонится предъ авторитетомъ которыхъ должны были бы почитать за благо менѣе одаренные народы. Нѣмецкое самообольщеніе (способностью сверхнегодяйства!) сквозить у Ницше повсюду. Вѣдь говоритъ же онъ открыто, что германскіе ученые, врачи, учителя, обладающіе по его мнѣнію безпримѣрными достоинствами, характеризуются, между прочимъ, тѣмъ качествомъ, что „не прикидываютъ на вѣсахъ мелочной лавки,—что дозволено и что недозволено“.

Мы видимъ теперь воочію всю мерзость тевтонскаго самообольщенія. Гдѣ же его истинный источникъ? Повторяемъ, для христіанина дѣло вполне ясно: предъ нами отображеніе первороднаго грѣха. Ницше и его послѣдователи (каковыхъ, очевидно, въ Германіи множество—отъ мала до велика) одновременно и преступаютъ велѣніе слова Божія (для нихъ нѣтъ различія между дозволеннымъ и недозволеннымъ) и, преступивъ его, сами себя обоготворяютъ.

Естественнымъ слѣдствіемъ этого у Ницше было то, что онъ не только не скрывалъ своего антихристіанства (какъ и моншты съ Геккелемъ во главѣ), но и шелъ прямо на поруганіе его. Съ этой цѣлью написана его книга *Антихристъ, опытъ критики христіанства*. Какъ легко себя представить, никакой критики въ этой книгѣ нѣтъ: она наполнена лишь указаніями на то, какую помѣху представляетъ христіанство идеѣ „сверхчеловѣка“, въ смыслѣ ницшеанства, т. е. идеи полной разнузданности того, кто жаждетъ власти сильнаго надъ окружающими, иначе говоря—не лишнимъ считаемъ повторить—идеи сверхнегодяйства.

„Что вреднѣе всякаго порока?“—спрашиваетъ богоборствующій Ницше и, полный тупой злобы противъ Христа, отвѣчаетъ: „состраданіе къ обездоленнымъ и слабымъ—христіанство“.

„Состраданіе—потеря силы!“—воскликаетъ въ другомъ мѣстѣ богохульствующій писатель и тѣмъ какъ бы впередъ поощряетъ всѣ тѣ преступленія, которыя уже несмыслимымъ

позоромъ покрыли германскія войска съ самаго начала настоящей войны.

Неудивительно, конечно, что сознание этой помѣхи къ осуществленію провозглашаемаго Ницше служенія грѣху приводитъ безумца къ тевтонской ярости противъ Христа и Его Церкви. Въ удовлетвореніе этой бессильной злобы послѣдній (62) параграфъ своей книги Ницше наполняетъ уже прямымъ ругательствомъ и доходитъ при этомъ до явнаго бессмыслия: служителей идеала святости называетъ кровопийцами и т. п.

Въ порывѣ своей безумной злобы Ницше восклицаетъ: „Я осуждаю христіанство, я предъявляю Церкви обвиненіе страшнѣе всякаго обвиненія, когда-либо исходившаго изъ устъ... я признаю христіанство проклятіемъ... несмыслаемымъ позоромъ человѣчества“.

Среди этого бессмысленнаго ругательства мы находимъ у Ницше и обвиненіе христіанства въ томъ, что оно, проповѣдуя неземное, приводитъ къ отрицанію всякой естественности. Жалкій безумецъ! Если бы онъ дожилъ до нашихъ дней, то удостовѣрился бы, какъ естественно чувство негодованія къ тому трусливому предательству, дьявольской злобѣ и издѣвательству, которыя проявлены германскими войсками и которыя только и возможны для человѣка съ отупѣвшей отъ безвѣрія совѣстью.

Уже и сказаннаго выше достаточно, чтобы видѣть, что ницшеанство есть не что иное какъ походъ противъ христіанства. Нерѣдко приходится слышать голоса, что Ницше съ своимъ ученіемъ—исключительное, уродливое явленіе и т. п. Однако же, одинъ фактъ широкаго распространенія его писаній долженъ былъ бы заставить насъ задуматься и поискать причины успѣха этихъ писаній.

Въ параграфѣ 14 его *Антихристи* читаемъ:

„Мы переучились. Мы во всѣхъ отношеніяхъ стали скромнѣй. Мы уже не признаемъ „духовнаго“ и „божественнаго“ происхожденія человѣка, мы опредѣлили ему мѣсто среди животныхъ. Для насъ человѣкъ только наиболѣе сильное животное: человѣкъ наиболѣе хитрое животное; вотъ каково происхожденіе его духовной природы“.

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что Ницше, писавшій это въ періодъ наибольшаго расцвѣта дарвинизма въ Гер-

маніи. былъ увѣренъ, что онъ опирается въ своемъ сужденіи о человѣкѣ на строго установленныя научныя данныя. Быть можетъ онъ прямо былъ вдохновленъ этимъ эволюціоннымъ ученіемъ, согласно которому міръ живыхъ существъ во всемъ его разнообразіи, со всѣми своими степенями совершенства, — съ человѣкомъ во главѣ, — не былъ созданъ, а развился самъ собою (вѣдь Дарвинъ говорилъ, что Творцомъ былъ созданъ только первый зачатокъ жизни) и что главнымъ побудителемъ (факторомъ) этого развитія была борьба за существованіе, въ которой, по словамъ того же Дарвина, „сильный, здоровый и счастливый одолеваетъ и размножается“ ¹⁾).

Эта несомнѣнность родственной связи безумной проповѣди Ницше съ модной для его времени научной теоріей, силившейся отстаивать животное происхожденіе человѣка, конечно, должна была бы служить хорошимъ предупрежденіемъ для научныхъ дѣятелей, обращающихъ (быть можетъ иногда и не вполне сознательно) науку въ орудіе борьбы съ христіанствомъ и должна была бы пролить яркій свѣтъ на то положеніе, которое они создаютъ себѣ этимъ въ міровой исторіи.

Нравственное паденіе Германіи у насъ передъ глазами. Возможно ли, однако, допустить, чтобы паденіе это произошло въ какіе-нибудь 3—4 десятка лѣтъ или чтобы германскій народъ уже по своей природѣ былъ неспособенъ къ воспріятію идеаловъ христіанской культуры. Конечно, нѣтъ. Своимъ паденіемъ Германія именно обязана давно уже начавшему въ ней возрастать антихристіанству, и несомнѣнно, что и всякій другой народъ, который захочетъ пойти по этому пути, придетъ къ подобному же паденію. Германія, возмечтавшая завоевать себѣ земное благополучіе путемъ отказа отъ христіанской морали, вздумавшая стать выше ученія Христа, пошла по тому же пути, по которому почти уже двадцать вѣковъ идетъ еврейство, отвергнувшее Христа, жаждущее разрушенія Его Церкви и подчиненія себѣ всѣхъ народовъ міра. Германія не захотѣла образумиться этимъ примѣромъ и пошла по пути неизбѣжнаго паденія всякаго врага Христа.

¹⁾ Origin of species (1897), 57.

Трагедія настоящей войны еще разъ напоминаетъ намъ о тщетѣ земного благополучія, приобретаемаго путемъ отказа отъ требованій христіанскаго долга. Не бороться съ христіанствомъ, а охранять христіанское настроеніе души отъ всякаго грѣховнаго соблазна—вотъ что должны всѣ мы считать нашимъ первымъ долгомъ, и совершенствоваться въ исполненіи этого долга—вотъ что должны мы были бы считать истиннымъ прогрессомъ. Въ частности, какъ много могла бы здѣсь сдѣлать наука! Великое горе для человѣчества именно составляетъ то, что значительное число дѣятелей науки такъ не думаютъ. Еще хуже то, что въ наше время нѣтъ недостатка въ ученыхъ, которые обращаются къ массамъ уже прямо съ проповѣдью антихристіанства.

Хорошо извѣстна въ этомъ отношеніи дѣятельность ярого дарвиниста Германіи профессора Геккеля. Онъ ведетъ открытую борьбу съ христіанствомъ въ своихъ твореніяхъ, назначенныхъ для толпы, и въ своемъ озлобленіи къ нему тоже не знаетъ никакой мѣры. Правда, нѣкоторые изъ германскихъ ученыхъ весьма неслестно отзываются объ этой дѣятельности Геккеля. Философъ Паульсенъ говоритъ, что *Міровыя Загадки* Геккеля—позоръ для германской ученой литературы. Палеонтологъ Бранка ставитъ Геккелю въ вину, что онъ угодничаетъ передъ самыми низкими инстинктами толпы. Однако же порицатели Геккеля, и въ томъ числѣ Бранка, во многомъ раздѣляютъ антихристіанскія воззрѣнія іенскаго профессора зоологіи. Приходится при этомъ отмѣтить, что нѣтъ недостатка въ ученыхъ съ именемъ, которые даже готовы радоваться монистической проповѣди Геккеля. Таковы въ дѣйствительности всѣ правовѣрные дарвинисты ¹⁾, каковъ, на примѣръ, одинъ изъ нашихъ соотечественниковъ, проф. Тимирязевъ, восхваляющій Геккеля за то, что онъ остался вѣренъ „идеаламъ своей молодости“ (т. е. остался въ дѣйствительности вѣренъ невѣжественному матеріализму 60-хъ годовъ прошлаго столѣтія, съ чѣмъ такъ хорошо, замѣтимъ, гармонировалъ и дарвинизмъ). Нисколько не удивительно, конечно, что и другой нашъ соотечественникъ, Мечниковъ, объявившій человѣка „выродкомъ обезьяны“, съ

¹⁾ Не нужно забывать, что самъ Дарвинъ преклонялся предъ этой „мудростью“ Геккеля.

удовольствіемъ подчеркиваетъ въ своемъ *Сорожъ лѣтъ исканія рациональнаго міровоззрѣнія*, что *Міровыя Загадки* успѣли уже разойтись въ милліонахъ экземпляровъ ¹⁾.

Посмотримъ же поближе, что можетъ радовать нашихъ соотечественныхъ дарвинистовъ въ пропагандѣ Геккеля, могущей по ихъ словамъ утѣшать германскаго рабочаго.

Вотъ что мы читаемъ, между прочимъ, на стр. 359 *Міровыхъ Загадокъ* ²⁾, гдѣ Геккель призываетъ науку къ борьбѣ съ христіанствомъ и государственной властью:

„Мы должны ясно подчеркнуть, что здѣсь идетъ рѣчь о необходимой защитѣ науки и разума противъ яраго нападенія христіанской церкви и его сильнаго воинства, а вовсе не о неосновательномъ будто бы нападеніи первыхъ на послѣднія... Естествоиспытатели и другіе ученые часто высказываютъ тотъ взглядъ, что католическое суевѣріе ³⁾ не хуже другихъ формъ сверхъестественной вѣры и что всѣ эти ложныя формы вѣры являются въ одинаковой степени врагами разума и науки... Въ согласіи съ этимъ стоятъ и усилія многихъ свѣтскихъ властей прійти въ возможно лучшія отношенія съ духовнымъ воинствомъ — своимъ естественнымъ врагомъ, подъ иго котораго онѣ такимъ образомъ сами отдаются; общая цѣль, предносящаяся при этомъ обомъ союзникамъ, — подавленіе свободы мысли и научныхъ изысканій, дабы этимъ путемъ обезпечить себѣ неограниченное господство“.

Говоря такъ, Геккель вступаетъ въ союзъ какъ съ проповѣдникомъ „сверхнегодяйства“ Ницше, такъ и социаль-демократами, провозгласившими, что „борьба съ христіанскою церковью, которая является господствующей организаціей въ рукахъ государственной власти, тоже стало дѣломъ пар-

¹⁾ По этому поводу тотъ же профессоръ Тимирязевъ (Вѣст. Европы, 1913, I) высказываетъ мысль, что *Міровыя Загадки* утѣшаютъ германскаго рабочаго. Можетъ быть почтенный профессоръ и правъ. можетъ быть распропагандированная толпа германскихъ рабочихъ находить здѣсь утѣшеніе, но не похоже ли оно на утѣшеніе пьяницы водкой?

²⁾ *Weltträtsel* (1905).

³⁾ Здѣсь, очевидно, рѣчь идетъ о христіанствѣ вообще. Любопытна уступка, которую Геккель дѣлаетъ въ данномъ случаѣ протестантизму: онъ говоритъ: „либеральный протестантизмъ, наоборотъ, всегда все болѣе склонялся къ монистическому пантеизму“ (*ibid.*, 372). Вспомнимъ, что Ницше называетъ протестантизмъ полускальчьевымъ христіанствомъ.

ти, такъ какъ тотъ, кто борется съ верховной властью, долженъ стараться побороть и то, въ чемъ ея сила, въ данномъ случаѣ—церковь“.

Вотъ слѣдовательно въ союзѣ съ кѣмъ проповѣдуетъ массамъ германскій дарвинистъ. Нашъ отечественный правовѣрный дарвинистъ увлеченъ еще дальше. „Вселенскій клерикализмъ“, говоритъ профессоръ Тимирязевъ, „повсюду вооружается въ надеждѣ вернуть себѣ утраченную власть, и, конечно, главнымъ препятствіемъ на его пути является наука“¹⁾. Почтенный авторъ, какъ сейчасъ сказано, увлеченъ еще дальше: онъ уже беретъ подъ свою защиту анархизмъ и говоритъ прямо его языкомъ (анархисты, какъ извѣстно, называютъ свои убійства „казнью“, а казнь по приговору государственнаго суда—„убійствомъ“). „Неужели“—воскликаетъ проф. Тимирязевъ, „у людей такъ коротка память, что они забыли совершенное на глазахъ всего міра злодѣйское убійство Фереры. А что творится въ Бельгій?“ Да, мы знаемъ, какъ нужно намъ отвѣтить на этотъ вопросъ, поставленный авторомъ по поводу слуховъ о какой то недозволенной выходкѣ въ циркѣ. Отвѣтъ этотъ будетъ таковъ: въ Бельгій преданное Христу населеніе и духовныя лица подвергаются позору и мученіямъ вплоть до убійства варварами, возросшими въ міровоззрѣніи проповѣдника сверхнегодяйства Ницше, сходявшагося въ своемъ взглядѣ на христіанство съ Геккелемъ и его послѣдователями, поставившими своей задачей прививать подъ покровомъ ученаго авторитета невѣжественнымъ массамъ антихристіанство.

Будемъ, однако, справедливы. Эта категорія ученыхъ (Геккель и его ученые союзники) не всегда сознательно злонамѣренны въ своей антихристіанской проповѣди. Большинство изъ нихъ, будучи то болѣе, то менѣе даровитыми специалистами, сплошь и рядомъ невѣжественны не только въ философіи, но и въ другихъ наукахъ, помимо своей специальности.

Знакомясь съ ихъ неотразимыми, по ихъ словамъ, доводами въ пользу того, будто „современная наука испровергла христіанство“, прямо поражаешься наивной пенаучностью ихъ сужденія.

¹⁾ Вѣстникъ Европы. 1914, № 2.

Видимо со взглядомъ, мысленно устремленнымъ на толпу, готовую трепетать, хотя бы и передъ пошлымъ, но бойкимъ словомъ, Геккель, говоря въ своихъ *Міровыхъ Загадкахъ* о пантеизмѣ, восклицаетъ:

„Богъ и міръ—одно и тоже. Понятіе о Богѣ совпадаетъ съ понятіемъ о природѣ или субстанціи“, и затѣмъ добавляетъ: „только этотъ послѣдній взглядъ совмѣстимъ съ тѣмъ высшимъ закономъ природы, открытіе котораго является однимъ изъ величайшихъ триумфовъ 19 столѣтія, съ закономъ субстанціи. Вотъ почему пантеизмъ необходимымъ образомъ является міровоззрѣніемъ нашего современнаго естествознанія“.

Подъ „закономъ субстанціи“ здѣсь подразумѣвается Геккелемъ такъ наз. законъ сохраненія матеріи и энергіи, или постоянства мірового запаса матеріи и энергіи. Провозглашая этотъ воображаемый триумфъ материалистическаго воззрѣнія на природу надъ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, Геккель въ сущности остается вѣренъ невѣжеству матеріалистовъ 60-хъ годовъ прошлаго столѣтія. Вопреки успѣхамъ физики въ послѣдніе годы 19 столѣтія и въ текущемъ столѣтіи Геккель, или по собственному невѣжеству, или, въ противномъ случаѣ, рассчитывая на невѣжество читателя, продолжаетъ и въ наши дни проповѣдывать о некрушимости матеріи. Проповѣднику материализма это нужно, конечно, чтобы создать своего рода миражъ—убѣдить толпу, будто бы наука безповоротно доказала, что то, что представляется намъ веществомъ (матеріей), не создано Богомъ и не можетъ имѣть своего конца. Однако же, какъ извѣстно, повторяю, физика, вооруженная опытомъ современной научной техники, смотритъ на дѣло иначе и имѣетъ полное право уличить Геккеля или въ невѣжествѣ, или во лжи. Вотъ что говорить поэтому одинъ изъ авторитетнѣйшихъ современныхъ физиковъ:

„Говорить, какъ это дѣлаетъ профессоръ Геккель, что современный физикъ такъ привыкъ къ идеѣ сохраненія матеріи, что является неспособнымъ понимать противное—просто ложь“ ¹⁾.

Уже сказаннаго достаточно, чтобы видѣть, что то, что Гек-

¹⁾ *Оливьеръ Поджя*. Жизнь и матерія, русск. перев. (1908 г.), 33.

кель называетъ триумфомъ науки 19 столѣтія, оказывается на самомъ дѣлѣ невѣрнымъ утвержденіемъ. Некрушимость будто бы матеріи есть не что иное въ дѣйствительности, какъ „научное суевѣріе“. Таковымъ является, конечно, и материалистическое міровоззрѣніе во всей его совокупности.

Позволю себѣ здѣсь привести сказанное мною въ другомъ мѣстѣ по поводу такъ недавно еще „научно“ утверждавшейся некрушимости будто бы матеріи и энергіи:

„Можемъ ли мы считать научно доказаннымъ вѣчность матеріи и энергіи, или можно ли, если бы мы того захотѣли, хоть по крайней мѣрѣ вѣрить въ эту вѣчность матеріи и энергіи? Скажемъ впередъ, коротко: нѣтъ; современная химія и физика не имѣютъ уже къ тому основанія.

„Въ подтвержденіе сказаннаго приведемъ слова одного извѣстнаго французскаго ученаго, посвятившаго въ послѣднее время много труда и времени для постановки опытовъ, доказывающихъ крушимость матеріи и энергіи, ученаго, къ сожалѣнію не сохранившаго полноты истинной вѣры, но въ то же время своими изслѣдованіями принесшаго большую пользу тѣмъ, что содѣйствовалъ опроверженію антихристіанскаго, какъ указано выше, ученія о некрушимости будто бы матеріи и энергіи (ученія, уже приведшаго было къ признанію безусловной будто бы вѣрности такъ наз. закона вѣчности матеріи и энергіи). Ученый, о которомъ мы здѣсь говоримъ,—Г. Лебонъ. Вотъ, между прочимъ, что онъ говоритъ въ своей хорошо извѣстной книгѣ *Развитіе силъ*: „энергія не несокрушима; она растрачивается непрестанно и идетъ къ исчезновенію, какъ и матерія, которая представляетъ собою одинъ изъ видовъ энергіи“ (стр. 101 франц. изд.). Въ другомъ мѣстѣ той же книги читаемъ: „тѣла природы построены изъ соединенія атомовъ, изъ которыхъ каждый состоитъ изъ совокупности частичекъ, находящихся во вращеніи, являющихъ собою, вѣроятно, вихри мірового эфира“ (стр. 80, тамъ же). Далѣе тотъ же авторъ присовокупляетъ, что эти вихри могутъ порождать тѣ формы энергіи, которыя мы называемъ свѣтомъ, электричествомъ и т. д. Эти атомы тѣлъ природы, порождая свѣтовые, тепловые и др. колебанія, мало по малу развеществляются (перестаютъ быть веществомъ), постепенно превращаясь въ энергію; а порождаемая этимъ цулемъ энергія понемногу растрачивается и

исчезаетъ въ міровомъ эфирѣ, какъ исчезаетъ въ океанѣ успокоившееся волненіе ¹⁾.

Итакъ, нынѣ, вмѣсто того, чтобы говорить, что матерія и энергія некрушимы (что запасъ ихъ въ природѣ постояненъ), мы должны уже говорить, что матерія можетъ исчезнуть, перейдя въ энергію, а энергія можетъ обезцѣниться, т. е. безслѣдно исчезнуть въ міровомъ эфирѣ. Что же касается послѣдняго, то здѣсь полезно вспомнить замѣчаніе одного изъ современныхъ физиковъ (Л. Пуанкаре): „физикъ еще не можетъ отвѣтить на вопросъ, который ему часто ставитъ философія—существуетъ ли міровой эфиръ въ дѣйствительности“ ²⁾.

Изъ указаннаго ясно, какую цѣну должны мы придать научнымъ будто бы доказательствамъ Геккеля о необходимости отказаться отъ вѣры въ Творца, создавшаго міръ изъ ничего,—и послѣдовать ученію еврея Спинозы о вѣчной (мыслящей и протяженной) субстанціи. Замысль Геккеля ясенъ: прикрываясь авторитетомъ учености, склонить невѣжественныя массы къ матеріалистическому міровоззрѣнію. При этомъ іенскій профессоръ полагаетъ, что для достиженія этой цѣли всѣ средства хороши; вотъ почему онъ и не стѣсняется выдавать недоказанное вовсе за доказанное безусловно и, такимъ образомъ, ясно обнаруживаетъ ту „добродѣтель“, которую Ницше приписываетъ своимъ ученымъ соотечественникамъ—не справляться съ совѣстью, что дозволено и чего не дозволено.

Что при этомъ у Геккеля постоянно обнаруживается и собственное невѣжество—въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Нужно помнить, что атеизмъ (въ христіанскомъ смыслѣ этого слова) всегда трусливъ и атеистъ боится углубляться въ вопросы, которые могли бы поколебать его вѣру въ спасительность для него безвѣрія. Вотъ почему атеистъ охотно пребываетъ въ невѣжествѣ тамъ, гдѣ у него могло бы достать силъ и способностей приобрести необходимое для правительнаго рѣшенія этихъ вопросовъ знаніе.

Что же удивительнаго, что Геккель доходитъ до самаго нелѣпаго смѣшенія понятій, касаясь „вопросовъ, стоящихъ

¹⁾ А. Тихомировъ, Созданіе жизни на землѣ (1913), 42—43.

²⁾ L. Poincaré, La physique moderne (1909), 197.

на границѣ непознаваемаго“. Вопросы эти, какъ справедливо говорить Таннери ¹⁾, „наука только ставить, не будучи увѣренной въ возможности когда-либо ихъ рѣшить“. Къ числу такихъ вопросовъ принадлежитъ, безспорно, и вопросъ о томъ, что такое сознание.

Для невѣжественнаго въ философіи и въ то же время нестѣсняющагося въ дѣлѣ злоупотребленія своимъ профессорскимъ авторитетомъ предъ недостаточно освѣдомленнымъ читателемъ Геккеля здѣсь нѣтъ сомнѣній. И вотъ, въ то время какъ одинъ изъ наиболѣе выдающихся физиологовъ, недавно умершій Э. Дюбуа Реймонъ отвѣтилъ прямо, что физиологія, какъ опытная наука безсильна рѣшить вопросъ о томъ, что такое сознание, Геккель самъ, не будучи физиологомъ, не стѣняясь заявляетъ: „Сознание. ни болѣе, ни менѣе, чѣмъ всякая другая душевная дѣятельность, есть явленіе матеріальной природы и, какъ таковое, наравнѣ съ другими естественными явленіями, подлежитъ закону субстанціи“ ²⁾.

Это утвержденіе—напрасно ожидалъ бы читатель отъ Геккеля здѣсь какихъ-либо доказательствъ—вытекаетъ изъ его взгляда на душевную дѣятельность. Взглядъ же этотъ формулируется авторомъ *Мировыхъ Загадокъ* (гл. VI) такъ:

„По моему убѣжденію, то, что называется душой, есть въ дѣйствительности явленіе матеріальной природы; поэтому я считаю психологію отраслью естествознанія, а, именно, физиологіи“.

Какъ видимъ, вся сила доказательствъ въ данномъ случаѣ сводится лишь къ тому, что самъ Геккель увѣренъ въ правотѣ своего убѣжденія. Какое же можетъ быть, однако, сомнѣніе въ томъ, что убѣжденіе это ошибочно! Не нужно даже быть ученымъ естествоиспытателемъ, чтобы понять, что такія науки сами по себѣ, какъ анатомія, или ученіе о строеніи тѣла живыхъ существъ вообще, гистологія, или ученіе о микроскопическомъ строеніи частей этого тѣла, эмбриологія, или ученіе о развитіи живыхъ существъ, и, наконецъ, физиологія, или ученіе объ отправленіяхъ тѣла живыхъ су-

¹⁾ *Т. Таннери*, Первые шаги древне-греческой науки, русск. перев. (1902 г.), 107.

²⁾ *Welträthsels*, 197.

ществъ, могутъ намъ разъяснить только самыя порядокъ смѣны жизненныхъ явленій, не болѣе. Не трудно понять также, что съ ходомъ дальнѣйшаго развитія этихъ наукъ мы получимъ возможность проникнуть глубже въ частности этого порядка, но все же не можемъ имѣть никакой надежды постигнуть съ помощью этихъ наукъ когда-либо самую сущность жизни и то, что мы понимаемъ въ ней подъ именемъ сознанія. Совершенно иначе, повторяемъ, смотритъ на это Геккель (и его послѣдователи монисты). Вотъ что мы читаемъ въ указанномъ мѣстѣ его книжки:

„Объ этихъ необходимыхъ основахъ“ (даннѣмъ по анатоміи, гистологіи, эмбриологіи и физиологіи) „..... большинство такъ наз. психологовъ или не имѣютъ вовсе никакихъ свѣдѣній, или имѣютъ ихъ очень мало..... Тѣмъ и объясняется, что большая часть громадной литературы по психологіи представляетъ собою нынѣ неимѣющую никакой цѣны макулатуру“.

Нѣтъ сомнѣнія, что это рѣчь невѣжественнаго матеріализма, не болѣе. Клеймя большинство психологовъ какъ авторовъ никуда негоднаго будто бы печатнаго хлама, Геккель здѣсь же (стр. 259) пускается въ сужденіе о томъ, что „уже атомамъ присущи въ простѣйшей формѣ ощущеніе и воля, или правильнѣе говоря, чувствованіе и стремленіе“. Здѣсь мнящій себя высокообразованнымъ іенскій профессоръ, очевидно, говоритъ объ атомахъ какъ о малѣйшихъ матеріальныхъ величинахъ: онъ не удосужился еще ознакомиться съ ученіемъ современной физики объ атомахъ, какъ совокупности электроновъ и т. д. Онъ и здѣсь, очевидно, „остался вѣренъ идеаламъ своей юности“ (60-хъ годовъ прошлаго столѣтія).

Геккель и Ницше—вотъ характерные „гении“ Германіи нашего времени, поставившіе своей задачей проповѣдь антихристіанства. Неудивительно, повторяемъ, что они нашли много читателей въ невѣжественныхъ массахъ своего отечества, настроеніе которыхъ такъ ярко сказалось въ поведеніи войскъ враждующихъ съ нами народовъ. Паденіе Германіи, какъ націи, стоитъ теперь передъ глазами всего міра, который она удивила своей безпредѣльной ложью, предательствомъ и прямо безсмысленной злобой. Очевидно, антихристіанство сдѣлало здѣсь свое дѣло.

Не поучителенъ ли этотъ примѣръ и для другихъ народовъ? Наступила—и наступила, къ сожалѣнію, уже давно пора и другимъ народамъ, а въ томъ числѣ и намъ русскимъ—осмотрѣться въ этомъ дѣлѣ. Ядъ антихристіанства проникаетъ понемногу во всѣ сферы и въ данное время едва ли не всего болѣе отравляетъ ученый міръ и тѣмъ, конечно, готовить величайшую опасность—убѣжденіе невѣжественныхъ массъ, что наука и христіанство—два враждующихъ между собою борца.

Какъ бы это ни показалось печально, но приходится признать, что за послѣднія десятилѣтія европейская наука въ лицѣ многихъ своихъ представителей стала проявлять равнодушіе къ истинѣ—во имя и на пользу антихристіанства. Только этимъ, конечно, и можно объяснить успѣхъ теорій, даже грубо ошибочныхъ, если не сказать прямо лживыхъ, но идущихъ на пользу антихристіанства. Къ сожалѣнію, въ этомъ виновна не только германская наука.

Кто въ самомъ дѣлѣ не знаетъ, какой, можно прямо сказать, почтительной научной славой пользовался дарвинизмъ многіе десятки лѣтъ, а между тѣмъ ученіе это, съ одной стороны, по полной своей необоснованности, не заслуживало бы даже названія научной теоріи, и, съ другой, хотя и не всегда явно, но всетаки несомнѣнно, пытается поколебать основы христіанскаго міровоззрѣнія. Уже въ цѣломъ рядѣ изданій ¹⁾ касался я этого вопроса, и это избавляетъ меня отъ необходимости возвращаться здѣсь къ подробному критическому разбору отдѣльныхъ положеній названнаго ученія. Считаю, однако, полезнымъ напомнить читателю хоть нѣсколько примѣровъ явной непослѣдовательности ученія Дарвина и явной лжи, ²⁾ къ которой онъ долженъ былъ прибѣгать, чтобы сохранить хоть кажущуюся обоснованность своей „теоріи“. Попутно буду указывать и на ея антихристіанство.

¹⁾ Судьба дарвинизма, Вина науки, Самообманъ въ наукѣ и искусствѣ и др.

²⁾ Указать на это необходимо, такъ какъ послѣдователи Дарвина любятъ провозглашать его безпристрастіе и самъ онъ увѣрялъ въ своихъ сочиненіяхъ читателя въ полной добросовѣстности (ассурагу) своего сужденія.

Какъ извѣстно, Дарвинъ назвалъ сочиненіе, въ которомъ изложилъ основы своего ученія, въ послѣдствіи получившаго названіе *дарвинизма*, — „Происхожденіе видовъ путемъ естественнаго отбора, или сохраненія видоизмѣненій, счастливо одаренныхъ въ борьбѣ за жизнь“.

Это длинное названіе представляетъ собою основное положеніе дарвинизма. Въ противоположность христіанскому міровоззрѣнію, по которому все создано и все совершается по Промыслу Божію, дарвинизмъ утверждаетъ, что Творецъ вдохнулъ жизнь съ ея разнообразными свойствами только въ немногія формы, а, можетъ быть, — даже всего въ одну, а что затѣмъ „изъ этого простого зачатка развивались и развились въ высшей степени прекрасныя и удивительныя формы“.

Казалось бы, что мыслитель, говорящій, что Творецъ вдохнулъ въ міръ „жизнь со всѣми ея разнообразными свойствами“, долженъ былъ бы утверждать, что, если міръ живыхъ существъ развивался шагъ за шагомъ и что постепенно изъ формъ низшей организаціи развивались формы высшей организаціи¹⁾, какъ это думалъ Дарвинъ, то—все это совершилось, именно, по предопредѣленію Творца (способность измѣнчивости и эволюціи, изъ нея вытекающей, какъ слѣдствіе, казалось бы именно и входятъ въ составъ понятія „жизнь со всѣми ея разнообразными свойствами“), предустановившаго и самый путь эволюціи міра живыхъ существъ. Однако же вѣрный своему антихристіанскому міровоззрѣнію Дарвинъ утверждалъ совсѣмъ иное: онъ отрицалъ въ эволюціи живыхъ формъ всякое предустановленіе, отстаивалъ, именно, случайность этой эволюціи.

Какъ извѣстно, путь этой случайной эволюціи по воззрѣнію Дарвина былъ таковъ:

Всѣ живыя существа будто бы обладаютъ способностью безконечной измѣнчивости своихъ признаковъ (за эту „безконечную“ измѣнчивость Дарвинъ принялъ уклоненія отъ

¹⁾ Замѣтимъ, что наука не имѣетъ въ дѣйствительности права это утверждать: геологіей удостовѣрено лишь, что въ разные періоды земли на ней были разные обитатели и что позднѣйшими періодамъ соответствуютъ формы болѣе высокой организаціи: при чемъ, однако, формы низкой организаціи, какъ были въ раннихъ періодахъ, такъ остаются и понынѣ.

средней величины въ признакахъ; была ли это просто грубая ошибка сужденія—рѣшить трудно); тѣ измѣненія, которыя были полезны въ борьбѣ за жизнь между живыми существами, давали имъ побѣду, т. е. содѣйствовали наибольшему размноженію обладателей этими измѣненіями; такимъ путемъ происходилъ постепенно отборъ наиболѣе совершенно приспособленныхъ къ жизни формъ. Это и было названо Дарвиномъ „естественнымъ отборомъ“, который будто и привелъ міръ живыхъ существъ ко всему его разнообразію и великолѣпію. Такимъ образомъ, эволюція живыхъ формъ совершилась путемъ естественнаго отбора.

Несомнѣнно, что такой взглядъ на эволюцію представляется по существу нелѣпымъ. Не говоря уже о томъ, что никто не видитъ живыхъ существъ, недостаточно приспособленныхъ къ жизни (кромѣ случайныхъ уродствъ), нельзя себѣ представить, почему большее приспособленіе къ даннымъ условіямъ жизни могло привести къ повышенію организациі ¹⁾.

Такимъ образомъ, въ основѣ ученія Дарвина лежитъ не только біологически ошибочное, но даже съ философской точки зрѣнія неприемлемое предположеніе. А между тѣмъ, по собственному свидѣтельству основателя дарвинизма, все его сочиненіе *Origin of species* (Происхожденіе видовъ и, прибавимъ отъ себя, всѣ его дальнѣйшія сочиненія) было ничѣмъ какъ „длиннымъ подборомъ доказательствъ“ ²⁾ этого предположенія, т. е. предположенія прямо неприемлемаго.

Нечего и говорить, конечно, что, отстаивая свое логически неприемлемое предположеніе, Дарвинъ воевалъ съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ, по которому Творецъ не только Создатель, но и Устроитель міра.

Въ дѣйствительности у Дарвина не было (да, какъ сказано, и не могло быть!) никакихъ доказательствъ въ пользу предположенія о происхожденіи формъ высшей организациі изъ формъ низшей организациі и, въ частности,—къ чему и стремилась въ концѣ концовъ вся „теорія“—о происхожденіи человѣка отъ животнаго. Едва ли можно допустить мысль, что основатель дарвинизма этого не сознавалъ. Если

¹⁾ Ср. *H. Bergson, L'évolution créatrice* (1911), 111.

²⁾ Конечно, только кажущихся.

бы этого не было, мы не могли бы себѣ ничѣмъ объяснить самыя грубыя противорѣчія, въ которыя онъ постоянно впадалъ, и ту прямую ложь, которой онъ не гнушался въ своихъ сочиненіяхъ, предназначенныхъ не такъ для ученыхъ специалистовъ, какъ для широкихъ круговъ читателей.

Всякій, кто хотя бы поверхностно знакомъ съ ученіемъ Дарвина, не можетъ не знать, что вся его трудовая энергія была направлена къ тому, чтобы внѣдрить въ умы этихъ широкихъ круговъ тотъ взглядъ, повторяемъ, что живой міръ разнообразіемъ своихъ формъ и ихъ высокої организацией обязанъ не Промыслу Божію, а механически дѣйствовавшему въ результатъ борьбы за жизнь естественному отбору.

Однако же въ концѣ введенія въ свое основное сочиненіе *Происхожденіе видовъ*, тотъ же Дарвинъ дѣлаетъ оговорку, которая въ сущности ниспровергаетъ самое основаніе его ученія, ибо говоритъ: „естественный отборъ былъ, если не единственнымъ, то самымъ важнымъ факторомъ“ эволюціи. Какъ ни губительна для всего ученія такая, какъ бы вскользь сдѣланная оговорка, Дарвинъ шелъ и еще далѣе. На стр. 67 англ. изд. 1897 г. своей книги онъ указываетъ:

„Мало можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что стремленіе, принятое въ одномъ и томъ же направленіи, часто было столь сильно, что всѣ особи одного и того же вида измѣнялись одинаково безъ какого бы то ни было отбора“.

Основатель дарвинизма закрывалъ глаза на то, что эволюція путемъ механически дѣйствующаго фактора и эволюція въ результатъ невѣдомаго происхожденія стремленія (измѣненій въ одномъ и томъ же направленіи) несомѣстимы ¹⁾.

Не имѣя подъ руками никакихъ фактическихъ данныхъ, которыя давали бы ему право утверждать, что виды живыхъ существъ произошли путемъ естественнаго отбора, Дарвинъ пытался доказать вѣрность своего взгляда—основательность своего предположенія—уподобленіемъ происхожденія дикихъ видовъ выведенію человѣкомъ въ своемъ

¹⁾ Вотъ почему авторъ *Философіи безсознательнаго* (Гартманъ) и авторъ *Творящей эволюціи* (Бергсонъ) признаютъ только одинъ фактъ эволюціи: первый—жизненное начало, второй—самобытное стремленіе.

хозяйствѣ породѣ домашнихъ животныхъ и сортовъ разводимыхъ растеній.

Посмотримъ, какъ же смотрѣлъ на это дѣло Дарвинъ. Онъ утверждалъ, что человѣкъ пользуется безграничной будто бы измѣнчивостью разводимыхъ имъ животныхъ и растеній и, отбирая производителей съ такими измѣненіями, которыя ему нужны (доставляютъ ему пользу или удовольствіе), создаетъ постепенно новые породы и сорта. При этомъ основатель дарвинизма видимо желалъ внушить читателю, что каждая порода и каждый сортъ имѣли длинную исторію своего возникновенія (длительную эволюцію) и, именно, такую, при которой человѣкъ, говоря подлинными словами Дарвина, „отбирая измѣненія, накапливаетъ ихъ въ желательномъ направленіи“.

Должно сейчасъ же указать, что Дарвинъ утверждалъ здѣсь то, чего въ дѣйствительности не видалъ и не могъ видѣть. Въ самомъ дѣлѣ, вотъ что говорилъ современный ему извѣстнѣйшій бельгійскій садоводъ Ванъ Монсъ въ своемъ сочиненіи (1835 г.) *Arbres fruitiers ou Ponomie belge*: онъ утверждалъ, что въ дѣйствительности не вывелъ ни одного сорта, и настаивалъ, что сорта создаются самой природой и — только ею самой (*La nature seule crée*). Знаменитый садоводъ утверждалъ, что всѣ сорта, имъ разводившіеся и пущенные въ торговлю, онъ нашелъ уже произрастающими въ дикомъ состояніи (и почти исключительно въ Арденнахъ). Тамъ же в. Монсъ утверждаетъ, что въ садахъ плоды становятся крупнѣй, болѣе мясистыми и сочными, но что различіе въ формѣ, цвѣтѣ, вкусѣ и другихъ важныхъ (характерныхъ) качествахъ даются вовсе не культурой. Особенно интересно отмѣтить здѣсь замѣчаніе в. Монсъ, что, для того, чтобы пустить въ торговлю (т. е. вывести) новый сортъ, вовсе не нужно начинать съ сѣмянъ уже культивированныхъ сортовъ; гораздо лучше остановить свой выборъ въ данномъ случаѣ хоть на плохомъ, но обладающемъ новыми особенностями, плодѣ; отмѣчаетъ при этомъ также, что часто достаточно двухъ-трехъ поколѣній, чтобы получить безукоризненный по отношенію величины и сочности плодъ новаго сорта, котораго самой природой данныя особенности не претерпѣваютъ отъ культуры никакихъ измѣненій ¹⁾.

¹⁾ Ср. Н. Vries, *Die Mutationstheorie* (1901), Bd. I, 126.

Вотъ что, слѣдовательно, говорила наука плодоводства въ то время, когда Дарвинъ развивалъ свое ученіе о созданіи породъ и сортовъ путемъ того, что онъ назвалъ „искусственнымъ отборомъ“, съ помощью котораго человѣкъ будто бы творить эти породы и сорта, при чемъ „отбирая измѣненія, накопляетъ ихъ въ желательномъ направленіи“.

Къ чему же прибѣгаль Дарвинъ, чтобы въ противность дѣйствительности заставить читателя повѣрить, что породы и сорта „создаются“ человѣкомъ путемъ длительного отбора производителей, проявляющихъ нужныя измѣненія своихъ признаковъ? Онъ не только умалчивалъ объ истинномъ положеніи дѣла, какъ мы это сейчасъ видѣли, но опускаясь до прямой лжи. Такъ въ первой главѣ своего основного сочиненія онъ говоритъ прямо: „Никто не будетъ ожидать получить первосортную сочную грушу изъ сѣмянъ дикой груши, хотя и можетъ этого добиться отъ тощаго, дико растущаго сѣянца, происходящаго отъ садоваго дерева. Хотя груша культивировалась и въ древности, но, повидимому, судя по описанію Плинія ¹⁾ представляла собою плодъ очень низкаго качества“.

Ссылаясь въ данномъ случаѣ на Плинія, Дарвинъ говорилъ прямую неправду, очевидно, желая ввести читателя въ заблужденіе—заставить подумать, будто тѣ роскошные сорта грушъ, которыми мы теперь пользуемся, возникли не въ короткое время немногихъ поколѣній, а требовали цѣлаго ряда поколѣній, отъ времени Римской Имперіи до нашихъ дней. Нужно замѣтить при этомъ, что Дарвинъ обманывалъ ²⁾ здѣсь читателя самымъ грубымъ образомъ. Кто читалъ Плинія, тотъ очень хорошо знаетъ, что у него насчитывается нѣсколько десятковъ сортовъ грушъ и, судя именно по его описанію, сорта эти едва ли были менѣе роскошны, чѣмъ сорта нашего времени. Плиніи передаетъ очень пышныя названія этихъ сортовъ: „царскія“, „патриціанскія“

¹⁾ Еще тридцать лѣтъ тому назадъ Н. Я. Данилевскій обратилъ вниманіе на это извращеніе Дарвиномъ фактическихъ данныхъ, сообщаемыхъ по данному предмету Плиніемъ.

²⁾ Дѣйствительно, или Дарвинъ сослался на Плинія, вовсе не имѣя понятія о томъ, что онъ говоритъ о данномъ предметѣ, или — еще хуже — имѣя объ этомъ понятіе, утверждалъ обратное.

и т. п., говорить, что нѣкоторыя груши его времени были такъ сочны, что ими можно было напиться и т. п. ¹⁾).

Любопытно, далѣе, отмѣтить, что въ общемъ заключеніи своей книги *Прирученныя животныя и воздѣлываемыя растенія* Дарвинъ говорить буквально:

„Не подлежитъ сомнѣнію, что анконскія и мошановыя овцы, и по всей вѣроятности и ніатскій скоть, такса, моська, легава, куры, коротколицый турманъ, утки съ крючкова-тымъ носомъ и множество разновидностей растеній возникли въ томъ же видѣ, въ какомъ мы ихъ теперь видимъ“ ²⁾).

Очевидно, вполне понимая, какъ губительно такое признаніе для всего ученія о естественномъ отборѣ, какъ факторъ эволюціи, аналогичномъ искусственному отбору, Дарвинъ здѣсь же спѣшить прибавить:

„Обиліе этихъ примѣровъ можетъ привести къ ложному убѣжденію, что и естественные виды возникли также внезапно. Но мы не имѣемъ ни одного свидѣтельства о проявленіи въ естественномъ состояніи подобныхъ важныхъ уклоненій“ ³⁾).

Говоря такъ, Дарвинъ, очевидно, разсчитываетъ на неосвѣдомленность и недогадливость читателя: случаи внезапнаго перерожденія растенія даннаго дикаго вида въ новый были хорошо извѣстны, какъ задолго до рожденія самого основателя дарвинизма (земляника), такъ и во время писанія имъ того сочиненія, о которомъ сейчасъ идетъ рѣчь (да-тура).

Несмотря на такія грубыя нарушенія правды, недопусти-мая, казалось бы, въ сочиненіи, которое и авторъ его, и почитатели этого автора все же выдавали за ученый трактатъ, Дарвинъ здѣсь же имѣлъ смѣлость утверждать (стр. 572), что хотя бы ему и хотѣлось смотрѣть на дѣло иначе, онъ все же долженъ признать, что именно естественный отборъ

¹⁾ Какъ извѣстно, и римская поэзія (Виргилій) отдавала должное роскошнымъ сортамъ грушъ того времени.

²⁾ Русск. перев., 561.

³⁾ Не лишнимъ будетъ здѣсь прибавить, что, если эти и имъ подобные случаи наблюдались прежде лишь въ опытныхъ садахъ, то нынѣ извѣстно уже много подобныхъ случаевъ, имѣвшихъ мѣсто прямо на волѣ.

былъ „причиной образованія самыхъ совершенныхъ породъ животныхъ, не исключая человѣка“ (!).

Правда, немного далѣе Дарвинъ говоритъ: „но съ другой стороны, всемогущій, всевѣдущій Творецъ все предвидитъ, все предопредѣляетъ“. Можемъ ли мы, однако, заключить изъ этихъ словъ, что основатель дарвинизма не хотѣлъ воевать съ христіанствомъ? Какъ разъ наоборотъ, мы видимъ здѣсь все ту же борьбу съ христіанствомъ, хотя, сравнительно съ Геккелемъ, лишь въ болѣе смягченной формѣ: вѣдь, очевидно, Дарвинъ говоритъ, что, хотъ и съ прискорбіемъ, но и онъ долженъ утверждать, что во взглядѣ на происхожденіе живого міра и самого человѣка наука не можетъ согласиться съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ.

Сказаннаго выше, какъ кажется, уже достаточно, чтобы видѣть, до чего нынѣ доходитъ злоупотребленіе ученымъ авторитетомъ съ цѣлью, увы! антихристіанской проповѣди. Можно, конечно, согласиться съ тѣмъ, что эта современная проповѣдь антихристіанства въ наукѣ не всегда злонамѣренна. Мы готовы допустить (хотя здѣсь немного утѣшительнаго, все-таки), что не малое число современныхъ представителей науки, не утратившихъ вѣры въ Творца Промыслителя, стыдятся сознаться въ этой вѣрѣ, дабы „не компрометировать себя въ качествѣ представителей точной (?) науки“.

Послѣ этой оговорки перейдемъ теперь еще къ двумъ частностямъ дарвинизма: къ ученію его о положеніи человѣка среди другихъ живыхъ существъ и къ ученію того же дарвинизма объ инстинктѣ. Считаю это нужнымъ еще и потому, что это дастъ намъ случай показать, что и противники дарвинизма въ этихъ вопросахъ склонны воевать съ христіанствомъ.

Нѣтъ, конечно, никакого сомнѣнія въ томъ, что завѣтной мечтой дарвинизма было обосновать утвержденіе о тождественности природы животныхъ и человѣка и тѣмъ опровергнуть основное начало христіанскаго міросозерцанія, по которому непреложной истиной признается совершенно обособленное отъ всего живого міра положеніе человѣка, какъ существа, созданнаго по образу и подобию Божію.

Для достиженія этой цѣли дарвинизмъ, съ одной стороны пытался доказать, что человѣкъ произошелъ отъ одной изъ

высшихъ группъ животныхъ, отъ обезьянъ Старога Свѣта, какъ прямо утверждалъ Дарвинъ и его послѣдователи до самаго послѣдняго времени ¹⁾, съ другой — пытался показать, что то, что принято считать духовной стороной человѣка (по существу отличающей его отъ животныхъ), есть будто бы плодъ дальнѣйшаго развитія способностей его животныхъ предковъ. „Какъ бы ни было велико различіе по уму между человѣкомъ и животными“, училъ Дарвинъ въ своей книгѣ о происхожденіи человѣка, „оно все же остается различіемъ по степени, а не по природѣ“.

Весьма естественно, что въ той же книгѣ о нравственномъ чувствѣ человѣка сказано, что „начало этого чувства лежитъ въ общественныхъ инстинктахъ животныхъ, а эти инстинкты, безъ сомнѣнія, были первоначально приобрѣтены, какъ и у низшихъ животныхъ, путемъ естественнаго отбора“ ²⁾.

Не станемъ останавливаться здѣсь на вопросѣ о обезьянѣмъ происхожденіи человѣка. Вздорность, съ научной точки зрѣнія, этого предположенія несомнѣнно чувствуется уже теперь самими дарвинистами, такъ какъ за послѣдніе годы нѣкоторые изъ нихъ уже стали утверждать, на перекоръ истинѣ ³⁾, будто Дарвинъ никогда не говорилъ объ обезьянѣмъ происхожденіи человѣка. Обратимъ здѣсь вниманіе лишь на вопросъ о духовной сторонѣ человѣка. Самъ Дарвинъ не допускалъ и мысли о томъ, что человѣку дано что-нибудь свыше. Будучи маниакомъ идея эволюціи, основатель дарвинизма говорилъ прямо: „Понятіе о всевѣдущемъ и всеблагомъ Творцѣ вселенной повидимому не рождается въ умѣ человѣка, пока онъ не достигнетъ высокаго развитія подъ вліяніемъ долговременной культуры“ ⁴⁾.

¹⁾ Ср. А. Тихомировъ, Самообманъ въ наукѣ и искусствѣ, изд. 3.

²⁾ Здѣсь Дарвинъ, уже не обвиняясь признаетъ вліяніе естественнаго отбора, хотя въ своемъ основномъ сочиненіи считаетъ его, хотя и важнѣйшимъ, но не единственнымъ факторомъ эволюціи.

³⁾ Descent of man (1871), 105, 394.

⁴⁾ Наши дни показали съ полной очевидностью, что сама по себѣ культура въ дѣлѣ нравственности не играетъ никакой роли: къ той безумной жестокости, которую проявила въ настоящей войнѣ такъ позорно павшая Германія, не способно ни одно животное. Это одно показываетъ въ достаточной мѣрѣ, что духовная сторона человѣка, съ одной стороны, и сходныя съ ней повидимому явленія жизни животныхъ, съ другой — принадлежать разнымъ мірамъ.

Не удивительно, конечно, что и здѣсь, въ этомъ стремленіи низвести существо духовной природы человѣка до схемы саморазвитія изъ низшаго состоянія, дарвинизмъ долженъ былъ на каждомъ шагу прибѣгать къ прямой неправдѣ. Ограничимся здѣсь слѣдующими указаніями.

Примѣры изъ жизни народовъ, нетронутыхъ еще культурой вовсе, такъ наз. первобытныхъ дикарей, уже давно показали, что душевныя свойства этихъ людей: ихъ челоуѣколюбіе, преданность долгу и проч. въ основѣ неотличимы отъ соотвѣтствующихъ свойствъ культурныхъ націй. Этотъ фактъ, вполне соотвѣтствующій взгляду Тертулліана, что душа челоуѣческая въ самой природѣ христіанскаго настроенія, конечно, шель совершенно въ разрѣзъ съ ученіемъ Дарвина о постепенной эволюціи этого настроенія и о происхожденіи нравственнаго чувства челоуѣка изъ животныхъ инстинктовъ, какъ изъ своего первоисточника.

И, вотъ, мы видимъ, что основатель дарвинизма въ своей книгѣ о происхожденіи челоуѣка не только не остановился на сейчасъ указанномъ фактѣ (хотя, конечно, долженъ былъ бы это сдѣлать, если бы относился хоть сколько-нибудь безпристрастно къ дѣлу), но, наоборотъ, изобразилъ совершенно животноподобными тѣхъ огнеземельцевъ (первобытныхъ дикарей Огненной Земли), которыхъ имѣлъ возможность наблюдать на ихъ родинѣ во время своего кругосвѣтнаго путешествія. Объ этихъ огнеземельцахъ Дарвинъ говорилъ: „Языкъ этого народа, сколько мы можемъ судить, едва ли заслуживаетъ названіе членораздѣльнаго... Эти люди были совершенно обнажены... длинныя волосы были вклокочены, ротъ покрытъ пѣной, на лицѣ ихъ выражалась свирѣпость“. Дарвинъ говорилъ при этомъ, что онъ хотѣлъ бы быть скорѣе потомкомъ обезьяны, чѣмъ „дикаря, который наслаждается мученіями своихъ непріятелей... не знаетъ никакого стыда“ и т. п.

Къ сожалѣнію, намъ приходится быть свидѣтелями того, что свойства (злостное мученіе непріятелей, безстыдство и т. д.), которыя Дарвинъ приписалъ, нетронутымъ культурой огнеземельцамъ, проявилъ во всей ихъ полнотѣ одинъ изъ культурныхъ народовъ. Мы видимъ это съ ужасомъ и отвращеніемъ, но очень хорошо понимаемъ, что своему нравственному паденію нѣмцы именно обязаны тому, что расте-

ряли христіанское настроеніе своей души, поддавшись грѣховному соблазну земныхъ вожделѣній. Казалось бы одного этого примѣра достаточно, чтобы видѣть всю грубость попиранія правды дарвинизмомъ въ его ученіи объ эволюціи нравственнаго чувства человѣка и о природѣ его души вообще.

Легко, конечно, догадаться, что Дарвинъ далъ совершенно невѣрную характеристику огнеземельцевъ (въ лучшемъ случаѣ—по незнанію и въ результатѣ своихъ собственныхъ, непозволительно для ученаго, поверхностныхъ наблюдений). Въ началѣ 80-хъ годовъ прошлаго столѣтія были опубликованы результаты научныхъ изслѣдованій специальной экспедиціи на Огненную Землю ¹⁾. Не говоря уже о томъ вздорѣ, который позволилъ себѣ утверждать Дарвинъ, какъ плодъ своихъ наблюдений—объ отсутствіи будто бы у огнеземельцевъ настоящей членораздѣльной рѣчи, — со словъ этой французскѣй экспедиціи можно сказать слѣдующее о первобытныхъ дикаряхъ Огненной Земли.

Огнеземельцы, съ одной стороны, очень внимательны, съ другой—скрытны. Ихъ лицо,—говорятъ участники названной экспедиціи,—болѣе напоминаетъ маску, чѣмъ лицо живого человѣка: такъ тщательно умѣютъ они скрывать свои чувства и мысли. Огнеземелецъ, прибѣжавшій къ пароходу и выпрашивающій себѣ подачки, становится неузнаваемъ, когда принимаетъ путешественника у себя въ хижинѣ. Здѣсь онъ самъ щедръ... Въ тоже время онъ очень сосредоточенъ; на вопросы путешественника отвѣчаетъ очень сдержанно. Изъ всего обращенія огнеземельца у себя дома замѣтно, что онъ гордъ и немного свысока относится къ пришельцу. Любопытно отмѣтить, что, несмотря на свою почти полную наготу, огнеземелецъ чрезвычайно стыдливъ... По ихъ отношенію другъ къ другу, огнеземельцевъ можно было бы назвать прямо добрымъ и веселымъ народомъ.

Вотъ характеристика огнеземельцевъ, данная учеными, имѣвшими случай тщательно изслѣдовать этотъ народъ. Мы видимъ, насколько и здѣсь правдивъ былъ Дарвинъ, въ

¹⁾ Mission scientifique d. Cap. Horn. Свѣдѣнія о высококомъ настроеніи души первобытныхъ дикарей Цейлона (ведовъ) Дарвинъ могъ бы найти и въ англійской литературѣ 40-хъ годовъ прошлаго столѣтія.

угоду своему ученію пытавшійся характеризовать огнеземельцевъ, какъ скопище какихъ то свирѣпыхъ и безстыдныхъ существъ.

Пойдемъ далѣе. Итакъ, дарвинизмъ настаиваетъ, что между природой человѣка и животныхъ нѣтъ различія по существу, что нравственное чувство человѣка имѣетъ свое начало въ общественныхъ инстинктахъ животныхъ, „и эти инстинкты“, говоря буквально словами основателя дарвинизма, „безъ сомнѣнія были первоначально приобрѣтены, какъ и у низшихъ животныхъ, путемъ естественнаго отбора“.

Посмотримъ же, доказалъ ли Дарвинъ, что инстинкты животныхъ развились путемъ естественнаго отбора или показалъ ли онъ, что существуетъ хоть какое-нибудь основаніе допустить такое предположеніе (т. е. можно ли хоть вѣрить, что инстинкты имѣли такое происхожденіе).

Самъ Дарвинъ и его ревностные послѣдователи выставляли, какъ нѣчто весьма значительное и важное, утвержденіе, будто инстинкты произошли путемъ естественнаго отбора и будто именно такова была исторія ихъ развитія¹⁾. Посмотримъ же, что могъ привести въ пользу своего воззрѣнія на инстинктъ основатель дарвинизма.

Какъ извѣстно, Дарвинъ посвящаетъ цѣлую главу (VIII) своего *Происхожденія видовъ* сужденію объ инстинктѣ. Неудивительно, что и въ этомъ вопросѣ дарвинизмъ не даетъ ничего, кромѣ лжетолкованія, и пытается въ дѣйствительности создать только миражъ доказательствъ въ свою пользу, не будучи въ состояніи дать ихъ въ дѣйствительности. Дарвинизмъ, считаю не лишнимъ на это указать еще разъ, и здѣсь имѣетъ своей несомнѣнной цѣлью поколебать, казалось бы, неотъемлемую у насъ, какъ разумныхъ существъ, вѣру въ то, что въ мірѣ царитъ Божественный Разумъ, которымъ предопредѣленъ порядокъ вселенной и опредѣлено каждому живому существу его мѣсто въ природѣ.

¹⁾ Проф. Тимирязевъ въ вышеназванной статьѣ (Вѣстн. Евр. 1914 г.) говоритъ видимо какъ о весьма цѣнной находкѣ, о найденномъ въ 1909 г. собственноручномъ замѣчаніи Дарвина, что нужно смотреть на „инстинктъ, какъ на итогъ длинной исторіи накопленія полезныхъ приспособленій“. (Мы уже видѣли выше, какъ неудачна была попытка Дарвина изобразить образование породъ, какъ длительное накопленіе измѣненій въ определенномъ направленіи).

Существованіе инстинкта, т. е. такихъ цѣлесообразныхъ дѣйствій, которыя представляются намъ разумными, но полное сознаніе разумности которыхъ мы не можемъ приписать живымъ существамъ, эти дѣйствія совершающимъ,—казалось бы опровергаетъ уже само по себѣ весь дарвинизмъ, какъ ученіе объ эволюціи живого міра путемъ накопленія у живыхъ существъ случайно возникшихъ измѣненій ихъ организаціи, полезныхъ для нихъ въ борьбѣ за существованіе.

Вотъ почему нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что въ главѣ, специально посвященной Дарвиномъ въ его книгѣ инстинкту, мы не находимъ никакого указанія, какъ можетъ ученіе о естественномъ отборѣ объяснить самое происхожденіе инстинкта. Быть можетъ нигдѣ такъ не сказалась вся неискренность дарвинизма, какъ, именно, здѣсь. Дарвинъ даже уклоняется отъ опредѣленія самаго понятія „инстинктъ“—(I will not attempt any definition of instinct—я не хочу пытаться дать какое либо опредѣленіе инстинкту“,—говоритъ онъ въ самомъ началѣ своего сужденія), ссылаясь на затруднительность будто бы этого опредѣленія, между тѣмъ, какъ въ дѣйствительности никакого затрудненія здѣсь нѣтъ: стоитъ только признать, что, совершая инстинктивное дѣйствіе, живое существо достигаетъ опредѣленной цѣли, какъ бы руководимое разумной волей. Неудивительно, конечно, что дарвинизмъ, пытающійся опровергнуть присущее міру цѣлестремленіе, не можетъ объяснить происхожденіе инстинкта соотвѣтственно своей точкѣ зрѣнія. Вотъ почему, вмѣсто прямого отвѣта, Дарвинъ долженъ былъ ограничиться здѣсь слѣдующей уклончивой фразой: „я не вижу затрудненія къ допущенію того, что естественный отборъ сохраняя и постоянно накопляя уклоненія въ инстинктахъ, можетъ развить ихъ до любой степени полезности“. Итакъ основатель дарвинизма, не имѣя возможности объяснить съ точки зрѣнія этого ученія происхожденіе инстинкта, говорить лишь о томъ, что разъ происшедшій инстинктъ можетъ путемъ естественнаго отбора развиваться дальше. Однако же, по собственному признанію Дарвина, онъ и здѣсь не достигаетъ ничего, и ему приходится прійти къ такому признанію: „я не претендую на то, чтобы приведенные въ этой главѣ факты хоть до нѣкоторой степени дѣлали мою

теорію болѣе прочной“. Дальнѣйшее утвержденіе, будто бы эти факты и не противорѣчатъ теоріи (дарвинизму), не имѣетъ, конечно, никакого значенія, ибо, какъ оказывается изъ словъ самого основателя ученія, дарвинизмъ не можетъ объяснить происхожденіе инстинкта, а между тѣмъ это явленіе, повторяю, уже само по себѣ въ корень опровергаетъ ученіе о естественномъ отборѣ, какъ ученіе о цѣлесообразности, достигаемой путемъ счастливой случайности.

Итакъ дарвинизмъ безусловно не можетъ научно обосновать предположеніе о происхожденіи инстинкта путемъ естественнаго отбора. Таково собственное признаніе Дарвина, хотя, какъ все у него, весьма запутанное. Это однако же нисколько не помѣшало тому же Дарвину въ его позднѣйшемъ трудѣ *Происхожденіе человека* утверждать, какъ было уже указано, что общественные инстинкты высшихъ животныхъ „были первоначально приобрѣтены, какъ и у низшихъ животныхъ, путемъ естественнаго отбора“. Слова „первоначально приобрѣтены“ не могутъ быть здѣсь поняты иначе, какъ „произошли“, т. е., слѣдовательно, Дарвинъ здѣсь выдаетъ уже прямо недоказанное за доказанное. Вотъ примѣръ того, что въ философіи зовется недобросовѣстнымъ сужденіемъ. Слѣдовательно, мы видимъ здѣсь недобросовѣстную борьбу матеріализма съ христіанствомъ.

Извѣстно очень хорошо, что Дарвинъ самъ стремился показать, что онъ далекъ отъ мысли бороться съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Если онъ въ этомъ былъ искрененъ, то это только еще разъ показываетъ, что онъ былъ лишень ясности мышленія, и—только, такъ какъ въ сущности все его ученіе есть походъ науки противъ христіанства. Его послѣдователи этого и не скрывали. Выше были приведены выпады противъ христіанства Геккеля. А вотъ что мы читаемъ въ выше цитированной статьѣ нашего отечественнаго дарвиниста, проф. Тимирязева:

„Вселенскій клерикализмъ повсюду вооружается въ надеждѣ вернуть себѣ утраченную власть, и, конечно, главнымъ препятствіемъ на его пути является наука. Самымъ могущественнымъ оружіемъ въ этой борьбѣ мрака съ разумомъ является погоня за чудеснымъ. Это понималъ Руссо, когда говорилъ: „если бы я собственными глазами увидалъ чудо, я можетъ быть сошелъ бы съ ума, но не увѣровалъ.“

бы". Для него было ясно, что разумъ созданъ въ мірѣ закономѣрныхъ явленій и для него" ¹⁾).

Эти слова нашего соотечественника не представляютъ ничего новаго и только еще разъ напоминаютъ намъ, что борьба въ наукѣ съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ ведется упорно и не потому, что наука нашла къ тому какія-нибудь основанія, а только потому, что многимъ дѣятелямъ науки борьба эта желательна. Увы, это грѣховное желаніе борьбы съ правдой всегда было и будетъ у многихъ людей ²⁾).

Конечно, дарвинизмъ есть только одно изъ проявленій этой борьбы науки съ христіанствомъ. Достаточно вспомнить, что Негели, одинъ изъ наиболѣе крупныхъ ботаниковъ XIX столѣтія, будучи противникомъ ученія о естественномъ отборѣ, въ то же время утверждалъ, что наука не можетъ допустить „чуда“.

Не стану останавливаться здѣсь на вопросѣ о томъ, имѣетъ ли наука какое-нибудь основаніе оспаривать возможность чуда. Позволю себѣ здѣсь ограничиться лишь указаніемъ на то, что сказано мною по этому предмету въ другомъ мѣстѣ. Тамъ я указываю, что наука не можетъ не допускать чуда ³⁾. Если раздаются голоса, утверждающіе иное, то все сводится здѣсь къ тому, что люди, не желающіе быть вѣрующими, идутъ на самообманъ ⁴⁾.

Тотъ же дарвинизмъ, ученіе явно направленное къ тому, чтобы показать, будто въ мірѣ жизненныхъ явленій нѣтъ ничего чудеснаго, представляетъ собою яркій примѣръ сплошнаго самообмана. Отрицая въ инстинктѣ, да и, какъ сейчасъ сказано, во всѣхъ явленіяхъ жизни элементъ чудеснаго, Дарвинъ признавалъ, что жизнь „со всѣми ея разнообразными свойствами“ вдохнулъ въ міръ Творецъ, другими словами, считалъ самую жизнь чудомъ дѣла Божія.

¹⁾ Почтенный авторъ не хочетъ понять, что мечта о самосозданіи разума въ мірѣ закономѣрности явленій и для него „равна“ мечтѣ подъять себя самого за поясъ.

²⁾ Быть можетъ событія нашего времени подѣйствуютъ здѣсь отрезвляюще. Въ Германіи призывъ къ борьбѣ съ христіанствомъ уже превратился въ призывъ „воли къ насплію“, и этому призыву Ницше уже послѣдовали тамъ и правители, и чернь. Послѣдствія у насъ на глазахъ.

³⁾ А. Тихомировъ, Созданіе жизни на землѣ, стр. 7 и др.

⁴⁾ А. Тихомировъ, Самообманъ въ наукѣ и искусствѣ, пад. 3-е.

Послѣ всего сказаннаго, конечно, не можетъ казаться удивительнымъ, что дарвинизмъ, — это матеріалистическое міровоззрѣніе, столь характерное для второй половины XIX столѣтія, — нынѣ съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе теряетъ свое обаяніе, какъ ученіе, оказавшееся полнымъ самопротиворѣчіемъ и къ тому же ужь слишкомъ не брезгавшее прямою неправдою. Легко понять, далѣе, что именно здѣсь нужно искать причину ясно сказавшагося за послѣднее время охлажденія читающихъ круговъ къ философствующей біологіи и сильно возросшаго желанія прислушиваться къ голосу метафизиковъ. Послѣдніе, привыкшіе къ болѣе строгому, сравнительно съ біологами, мышленію, не боятся, конечно, не быть матеріалистами. Однако же и здѣсь въ сужденіяхъ о жизненныхъ явленіяхъ мы встрѣчаемся на каждомъ шагѣ съ антихристіанскою работою мышленія.

Яркимъ примѣромъ является здѣсь Бергсонъ, авторъ *Творящей эволюціи*. Остановимся на его сужденіи¹⁾ объ инстинктѣ, умѣ²⁾ и интуиціи³⁾, такъ какъ пониманіе этихъ элементовъ жизни, свойствъ живого міра, даетъ намъ путь къ уясненію положенія человѣка въ природѣ, къ рѣшенію вопроса о томъ, должны ли мы согласиться съ ученіями, выставляющими человѣка, какъ высшую форму въ царствѣ животныхъ, или остаться вѣрными, казалось бы ни съ какой точки зрѣнія неоспоримому христіанскому міросозерцанію, по которому человѣкъ есть совсѣмъ особое живое существо, — созданное по образу и подобию Божію.

Несомнѣнно и въ Бергсонѣ, несмотря на его антиматеріализмъ, мы видимъ антихристіанскаго мыслителя, который къ тому же — считаю это полезнымъ отмѣтить, — самъ того не замѣчая, въ значительной степени находится подъ вліяніемъ біологовъ эволюціонистовъ (какъ это было и съ Э. ф. Гартманомъ, одновременно высмѣивавшимъ дарвинизмъ и вѣрившимъ въ его нелѣпое утвержденіе о происхожденіи человѣка отъ обезьяны).

Создавая свое ученіе о творящей эволюціи, т. е. о творящемъ самомъ себя живомъ мірѣ, Бергсонъ считаетъ факто-

1) H. Bergson, L'évolution creatrice. Chap. II, III.

2) Способность мышленія (разсужденія).

3) Проникновеніе (непосредственное уразумѣніе, прозрѣніе).

ромъ эволюціи присущее этому міру самобытное стремленіе (*élan originel*). Чтобы ясно представить точку зрѣнія Бергсона, достаточно указать, что онъ утверждаетъ, будто то разнообразіе формъ, которое мы видимъ въ живой природѣ, зависитъ отъ двухъ причинъ: „отъ противодѣйствія, которое оказываетъ жизни неорганизованное вещество (*matière brute*), и отъ возбуждающей силы, которую содержитъ въ себѣ жизнь“¹⁾. Мы узнаемъ при этомъ отъ автора разсматриваемаго ученія, что жизнь, для того, чтобы одержать побѣду надъ неорганизованной матеріей, чтобы превратить ее въ организованную, должна была будто бы то „принижаться“, то „быть вкрадчивой“, то „лукавить“ и т. п. Конечно, сейчасъ приведенныя выраженія въ примѣненіи къ жизни, вошедшей въ міръ, сами по себѣ представляются нелѣпыми и имѣютъ своею цѣлью представить жизнь не въ видѣ все-сильнаго творческаго акта, а въ видѣ начала относительной силы; но несомнѣнно, что Бергсонъ представляетъ себѣ жизнь не какъ порожденіе самой неорганизованной матеріи (о чемъ говорятъ подлинныя матеріалисты), а какъ нѣчто, вошедшее въ эту матерію извнѣ.

Очевидно Бергсонъ говоритъ о созданіи жизни, такъ же, какъ говоритъ объ этомъ и христіанское міровоззрѣніе; но онъ не хочетъ признать, хотя, конечно, долженъ былъ бы это сдѣлать, что жизнь создана Всемогущимъ Творцомъ. Наоборотъ, принимая по существу наличность въ живомъ мірѣ самобытнаго (и, конечно, чудеснаго, таинственнаго) начала стремленія, Бергсонъ утверждаетъ, будто бы намъ нѣтъ никакой нужды допускать въ жизни (въ томъ разнообразіи формъ, которую она представляетъ) наличность таинственной силы (*force mystérieuse*)! Очевидно метафизикъ хочетъ показать, что онъ вѣритъ въ чудо, но понимаетъ его не такъ, какъ понимаетъ христіанинъ.

Дѣйствительно, Бергсонъ, по примѣру своего предшественника еврея пантеиста Спинозы, не хочетъ отдѣлять творящаго (*natura naturans*) отъ сотвореннаго (*natura naturata*) и говоритъ въ одномъ мѣстѣ своей книги.

¹⁾ Эта возбуждающая сила и есть то самобытное стремленіе (къ эволюціи), которое Бергсонъ называетъ *élan originel*.

²⁾ *L'évolution creatrice* (1911), 175.

„Жизнь, неудовольствовавшись созданиём организмовъ, захотѣла какъ бы въ видѣ придатка къ нимъ дать еще и неорганизованную матерію, превращенную въ огромное орудіе дѣйствія (un immense organe) изобрѣтательностью живого существа“.

Эта весьма фигурально составленная фраза на самомъ дѣлѣ говоритъ то же самое, въ дѣйствительности только маскируетъ то, что говоритъ и христіанское міровоззрѣніе, а именно: Творецъ, создавшій міръ живыхъ существъ (растений и животныхъ), создалъ еще и человѣка, которому даль, ему одному принадлежащую, способность изобрѣтенія—творчества.

Пойдемъ далѣе. На вопросъ, каково же различіе между человѣкомъ и всѣми другими живыми существами, Бергсонъ справедливо говоритъ, что это различіе не по степени, а по природѣ (de nature) ¹⁾. Метафизикъ ссылается при этомъ на естествоиспытателя (Шелера, Shaler), высказавшаго ту справедливую мысль, что, когда среди живыхъ существъ „мы доходимъ до человѣка, намъ кажется, что здѣсь уже пропадаетъ зависимость ума отъ тѣла“. Казалось бы, всякій біологъ долженъ подтвердить, что только одинъ человѣкъ среди всѣхъ живыхъ существъ, является дѣйствительнымъ хозяиномъ своего тѣла. Шелеръ, конечно, справедливо говоритъ, что, несмотря на все кажущееся сходство въ строеніи мозга человѣка и высшихъ животныхъ, умъ человѣка, хотя фізіологически и являясь функціей мозга, представляется совершенно инымъ по природѣ, сравнительно съ умомъ животныхъ. Въ подтвержденіе этого Бергсонъ ограничивается указаніемъ на способность рѣчи у человѣка. Не слѣдуетъ, однако, при этомъ забывать, что способность рѣчи не есть только функція мозга, а и другихъ частей (голосового аппарата и т. д.). Слѣдовательно, что Шелеръ говоритъ о мозгѣ—должно быть повторено и о всемъ тѣлѣ человѣка ²⁾.

¹⁾ Ibid. 198.

²⁾ Позволю себѣ напомнить, что мною не разъ указывалось, что и все тѣло человѣка, какъ бы оно ни казалось намъ сходнымъ съ тѣломъ животныхъ, отличается отъ него именно въ томъ отношеніи, что человѣкъ можетъ господствовать надъ своимъ тѣломъ (Ср. Судьба дарвинизма, Основной вопросъ эволюціи въ біологіи и др.).

Въ виду сейчасъ сказаннаго, представляется совершенно непоследовательнымъ (какъ съ философской, такъ и съ биологической точки зрѣнія) со стороны Бергсона (и другихъ философовъ, какъ напр. Гартмана), признавая природу человѣка по существу отличающейся отъ природы всѣхъ остальныхъ живыхъ существъ, говорить объ эволюціи человѣка, какъ одной изъ формъ царства животныхъ. Очевидно, здѣсь метафизикъ идетъ по невѣрному пути біологовъ, заговорившихъ о такой эволюціи только на основаніи чисто внѣшняго сходства частей тѣла и стадій тѣлеснаго развитія, не принимая во вниманіе того, что нашему наблюденію въ данномъ случаѣ подлежитъ лишь очень немного изъ того, что было бы необходимо подвергнуть наблюденію для рѣшенія вопроса.

Это навѣянное поверхностно судящими біологами стремленіе разсматривать человѣка со всѣми свойствами его природы какъ одну изъ боковыхъ вѣтвей или какъ центральный отпрыскъ общаго для всѣхъ живыхъ существъ родословнаго дерева, привело Бергсона и къ невѣрной идеѣ эволюціи инстинкта и ума.

Подобно тому какъ этотъ метафизикъ полагаетъ, что, хотя природа растительной и животной жизни различествуетъ между собой не по степени, а по существу, все же и та и другая будто бы имѣли общее начало, онъ думаетъ, что и эволюція инстинкта и ума шла по той же схемѣ. Бергсонъ говоритъ прямо: „умъ и инстинктъ... сохраняютъ въ себѣ нѣчто изъ своего общаго начала“ (ibid. 147). Вотъ почему, говоритъ онъ далѣе, „нѣтъ дѣйствія ума, въ которомъ (дѣйствіи) нельзя было бы открыть слѣды инстинкта. какъ нѣтъ инстинктивнаго дѣйствія, которое не было бы обрамлено умомъ“.

Съ точки зрѣнія Бергсона, съ ходомъ эволюціи расхожденіе инстинкта и ума шло все далѣе и далѣе и, наконецъ, путемъ эволюціи выдѣлился изъ всего міра живыхъ существъ человѣкъ, у котораго умъ настолько свободенъ, что, въ то время какъ животныя имѣютъ орудіемъ своихъ дѣйствій только живые снаряды (*instruments organisés*—здѣсь подразумѣваются, конечно, части тѣла самого животного), человѣкъ имѣетъ орудіемъ дѣйствія искусственные снаряды, которые мастеритъ самъ. Бергсонъ полагалъ бы, что поэтому

человѣку болѣе подходило бы систематическое названіе *Homo faber*, чѣмъ придуманное Линнеемъ для человѣка (какъ живого существа) систематическое названіе *Homo sapiens*. Чтобы вполнѣ уяснить этотъ свой взглядъ на дѣло, Бергсонъ курсивомъ напечаталъ такую фразу: „законченный инстинктъ есть способность пользоваться и даже создавать организованные снаряды; законченный умъ есть способность мастерить и употреблять неорганизованные снаряды“¹⁾.

На всѣ эти разсужденія метафизика, навѣянные ему, повторяемъ, біологами эволюціонистами мы можемъ сказать, что въ дѣйствительности наука вовсе не открыла эволюціи высшихъ формъ изъ низшихъ: она знаетъ только эволюцію (развитіе) отдѣльныхъ живыхъ особей, прохожденіе ими разныхъ степеней организаци и способность отдѣльныхъ живыхъ существъ измѣнять свою форму (варьировать), не выходясь при этомъ въ степени организаци.

Вотъ почему въ дѣйствительности наука не имѣетъ никакого права оспаривать того положенія христіанскаго міровоззрѣнія, что созданіе всѣхъ живыхъ существъ и человѣка, занимающаго среди нихъ по всей своей природѣ совсѣмъ особое положеніе, есть чудо Промысла Божія.

Метафизикъ Бергсонъ говоритъ:

„Умъ съ помощью знанія, которое представляетъ плодъ его работы, будетъ намъ все болѣе и болѣе открывать тайну физическихъ явленій; о жизни же онъ намъ не даетъ и не домогается дать ничего кромѣ пересказа на языкъ инерціи...²⁾ Уяснить смыслъ жизни (*l'intérieure même de la vie*) намъ можетъ лишь проникновеніе (*intuition*), я сказалъ бы, ставшій безучастнымъ, самосознающій инстинктъ“³⁾.

Изъ предшествующаго, какъ мнѣ кажется, само собою вытекаетъ, что Бергсонъ, хотя и допускаетъ, въ противоположность чистому матеріализму, что различіе между человѣкомъ и остальными живыми существами (въ частности, животными) есть различіе по существу, по природѣ, на са-

1) *Ibid.* 152. Здѣсь слово „*achevé*“ быть можетъ слѣдовало бы перевести „чистый“, „вполнѣ обособленный“. Подъ словами же „организованный“ и „неорганизованный“ подразумѣвается „живой“ и „не живой“.

2) Не живой природѣ.

3) *Ibid.* 192.

момъ же дѣлѣ (быть можетъ, бессознательно), стремится показать обратное, т. е. что свойства природы человѣка отличаются отъ свойствъ природы животныхъ только по степени, и такимъ образомъ впадаетъ въ самопротиворѣчіе. Къ этому заключенію приводятъ, на мой взглядъ, всѣ его сужденія о постепенномъ развитіи инстинкта и ума, о постепенномъ ихъ обособленіи, какъ выражается этотъ метафизикъ.

Не будемъ болѣе возвращаться къ этому частному вопросу. Скажемъ лишь, что наука не только не можетъ оспаривать различія по существу между природой человѣка и природой остальныхъ живыхъ существъ, но имѣетъ полное основаніе утверждать, что и съ ея точки зрѣнія, это различіе, само собою вытекающее изъ христіанскаго міровоззрѣнія, несомнѣнно.

Было указано выше, что Бергсонъ склоняется на сторону тѣхъ естествоиспытателей, которые говорятъ, что, когда мы доходимъ до человѣка, то по отношенію его умственныхъ способностей мы не видимъ уже той зависимости между тѣломъ (развитіемъ мозга) и этими способностями, которую мы видимъ у животныхъ.

Спрашивается, однако, можемъ ли мы говорить о проявленіи умственныхъ способностей человѣка въ широкомъ смыслѣ этого слова (т. е. о творествѣ человѣка, его талантахъ) только какъ о функціяхъ мозга? Конечно, нѣтъ. Съ фізіологической точки зрѣнія мозгъ вмѣстѣ со всей остальной нервной системой управляетъ всѣми функціями тѣла, всѣмъ имъ. Этого достаточно, чтобы имѣть право сказать, что, когда мы доходимъ до человѣка, мы уже не видимъ прямой зависимости, въ смыслѣ подчиненія, способностей человѣка отъ его тѣла вообще. Словомъ, мы имѣемъ право и должны сказать, что коренное различіе, или различіе по существу, между человѣкомъ и животнымъ въ томъ и состоитъ, что животнымъ управляютъ функціи его тѣла, въ то время какъ человѣкъ,—конечно, въ опредѣленной степени,—управляетъ функціями своего тѣла. Вотъ почему надъ животнымъ господствуетъ его тѣло, человѣкъ самъ господствуетъ надъ своимъ тѣломъ. А такъ какъ всѣ способности человѣка, а въ томъ числѣ и его умъ и таланты съ фізіологической точки зрѣнія суть функціи его тѣла, то слѣдовательно, и всѣ эти способности, съ той же точки зрѣ-

нія, подчинены самому человѣку, а онъ ими сознательно управляетъ ¹⁾.

Вотъ почему нисколько не удивительно, что въ то время какъ въ любомъ видѣ живыхъ существъ, и въ томъ числѣ всѣхъ животныхъ, всѣ особи этого вида надѣлены одинаковыми способностями (одинаково летаютъ, бѣгаютъ, роютъ землю, строятъ свои жилища и т. п.), способности (умъ и таланты) отдѣльныхъ людей въ высшей степени различны. Равнымъ образомъ не удивительно, что человѣкъ, сознавая это господство надъ своимъ тѣломъ и вообще надъ собою, можетъ развивать свои способности: свой умъ и свои таланты. Это сознание господства надъ самимъ собою порождаетъ естественно въ человѣкѣ и сознание отвѣтственности за это господство—совѣсть. Она то и составляетъ то прирожденное христіанское настроеніе души человѣка, о которомъ говоритъ Тертулліанъ ²⁾.

. Вѣра въ совѣмъ особое положеніе человѣка въ мірѣ живыхъ существъ намъ врождена, какъ врождено намъ и сознание нашей отвѣтственности передъ Творцомъ — Создателемъ и Устроителемъ міра. Христіанство даетъ намъ непреложное толкованіе этой отвѣтственности. Вѣру въ это колеблетъ лишь грѣховная слабость нашей воли. Горе всѣмъ потакающимъ этой слабости, а въ томъ числѣ,—и тѣмъ дѣятелямъ науки, которые вооружаются противъ христіанства!

Въ протестантской Германіи, нынѣ такъ всѣхъ удивившей своимъ зломъ и ложью, возникъ на нашихъ глазахъ союзъ (Союзъ мѣнистовъ), поставившій своей задачей борьбу науки съ христіанствомъ. Пусть же въ православной Россіи наука никогда не забываетъ своего святого долга — идти за Христомъ, укрѣплять христіанское настроеніе человѣческой души!

26 сентября 1914 г.

А. Тиломировъ.

¹⁾ Таланты человѣка можно было бы назвать, съ той же физиологической точки зрѣнія, сознательными, управляемыми инстинктами.

²⁾ Выше мы привели выраженіе одного изъ современныхъ матеріалистовъ: „разумъ созданъ въ мірѣ законченныхъ явленій и для него“. Мы отрицали всякій научный смыслъ въ этой фразѣ; но сама по себѣ она ясно показываетъ, что матеріалисты хотѣли бы забыть о возвышающей нашу душу, присущей ей, вѣрѣ въ чудо созданія и устроенія міра Всемогущимъ Творцомъ и жаждутъ представляющейся безсмысленной даже ограниченному человѣческому уму вѣры въ самосозданіе жизни и созданія ею же ее познающаго разума.

Умершіе подѣ церковнымъ отлученіемъ.

(Изъ исторіи отношенія Греческой Церкви къ народному вѣрованію въ вурколаковъ).

Всестороннее вліяніе Церкви въ прежнее время на міровоззрѣніе своихъ членовъ невольнo должно было вызвать въ нихъ усвоеніе церковному отлученію весьма широкаго значенія. Его стали понимать дѣйствіемъ, которое должно отражаться не только на загробной участи души отлученнаго, но даже и на посмертномъ состояніи его тѣла. И несомнѣнно, по преимуществу въ связи съ такимъ представленіемъ, и у грековъ и у южныхъ славянъ издавна, весьма широко и вмѣстѣ съ тѣмъ чрезвычайно крѣпко привилось вѣрованіе въ такъ называемыхъ вурколаковъ (или волдолаковъ, или иначе—преисподниковъ). Вѣрованіе это едва ли не наиболѣе любопытное въ ряду другихъ народныхъ вѣрованій, связанныхъ съ представленіемъ посмертной участи человѣка.

Существо такого вѣрованія общеизвѣстно. По нему тѣла умершихъ подѣ „клятвою“ и собственно подѣ церковнымъ отлученіемъ, вопреки закону природы, не поддаются разложенію. Вмѣстѣ же съ тѣмъ и главнымъ образомъ, по нему такіе умершіе и послѣ погребенія могутъ проявлять нѣкоторыя дѣйствія, порою очень вредоносныя для человѣка. Подобныя проявленія, впрочемъ, предполагаются предпринимаемыми только въ отношеніи той среды, съ которою умершій-отлученный такъ или иначе близко соприкасался, но соприкасался дѣяніями съ его стороны отрицательнаго свойства.

Какъ широко распространенное и отчасти какъ связанное съ представленіями о значеніи дѣйствій Церкви, а главнымъ образомъ, какъ возбуждающее особый интересъ по своему содержанию, оно давно обратило на себя вниманіе въ церковно-исторической наукѣ. У насъ, между прочимъ, обстоятельная справка о немъ сдѣлана проф. А. С. Павловымъ въ извѣстномъ его трудѣ „Номоканонъ при Б. Требникѣ“. При этомъ, по его мнѣнію, настоящее вѣрованіе явилось сначала въ югославянской средѣ, а затѣмъ уже перешло въ среду греческую. Это вообще; въ частности же оно обязано своимъ возникновеніемъ собственно богомилской средѣ ¹⁾.

На нашъ взглядъ—ни то, ни другое не имѣется данныхъ считать достаточно обоснованнымъ. Подтвержденіе происхожденію изъ богомилской среды А. С. Павловъ усматриваетъ въ легендарномъ сообщеніи о превращеніи родоначальника богомилской ереси, Петра Кнаея, послѣ убіенія его камнями, въ „Волкопетра“ и затѣмъ въ томъ историческомъ извѣстіи, что два богомилствовавшихъ епископа вырывали трупы людей, признанныхъ грѣшниками, въ которыхъ, по заявленію этихъ епископовъ, обитали демоны ²⁾. Но въ первомъ сообщеніи скорѣе можно видѣть указаніе уже на сложившееся вѣрованіе грековъ, тѣмъ болѣе, что это извѣстіе собственно греческаго авторства. Не исключаетъ такого взгляда и второй фактъ; при томъ же и связь его именно съ вѣрованіемъ въ вурколаковъ не можетъ считаться особенно ясною. Что касается вообще югославянскаго его происхожденія, то оно ничѣмъ съ убѣдительностью не подтверждается, хотя дѣйствительно, настоящее вѣрованіе, повидимому, было болѣе распространено въ мѣстностяхъ, соприкасающихся съ славянскимъ населеніемъ.

На нашъ взглядъ, если принять во вниманіе, что въ настоящемъ вѣрованіи нельзя не признавать нѣкоторой связи съ вѣрованіями у разныхъ народовъ—въ такъ называемыхъ

¹⁾ Павловъ, А. С. Номоканонъ при Б. Требникѣ, Одесса, 1872 (изд. 1-е), стр. 56—60, 134—136 и 224—229;—Москва 1897 (изд. 2-е), стр. 145—151 и 284—288 (въ комментаріяхъ къ статьямъ 21 и 147).—Здѣсь же у него отмѣчена важѣйшая литература по разсматриваемому вѣрованію—иностранныя и русская.

²⁾ См. *ibid.*, изд. 2-е, стр. 286—287.

„оборотней“, въ возможность причиненія вреда чародѣями даже и послѣ смерти, въ лишеніе загробнаго покоя людей, запятнавшихъ себя исключительными злодѣйствами, — то первоначальный генезисъ этого вѣрованія едва ли можно съ полною рѣшительностью усвоить какой-либо опредѣленной народности. И это тѣмъ болѣе, что сожженіе праха (что практиковалось и при вѣрованіи въ вурколаковъ) ненавистныхъ людей, просто въ намѣреніи уничтожить всякую о нихъ память,—пріемъ—въ былые дни обычный у многихъ народовъ.—При всемъ томъ, разъ представляется вопросъ — у кого собственно въ настоящемъ случаѣ,—у славянъ или у грековъ,—предварительно проявилось занимающее насъ вѣрованіе, то болѣе правдоподобно было бы усвоить это грекамъ.—Въ греческой средѣ оно привилось, повидимому, очень рано. Греки, далѣе, были привержены ему не только въ европейской ихъ части, но и въ азіатской. Греческая письменность въ особенности останавливаетъ вниманіе на этомъ вѣрованіи, борется противъ него путемъ разъясненій, увѣщаній и прещеній. Все это такія наблюденія, которыя болѣе отвѣчаютъ высказываемому теперь предположенію. Особенно же такъ надо сказать, если припомнить, что вѣрованіе въ вурколаковъ находилось въ связи съ церковнымъ отлученіемъ.—Такое отлученіе, ужъ если гдѣ съ особенною щедростью практиковалось, то именно въ греческой и никакъ не въ югославянской церковной сферѣ ³⁾.

Въ греческой средѣ вурколаками считались, между прочимъ, и такіе люди, которые умерли собственно подъ народною клятвою ⁴⁾.—Но съ той стороны настоящаго вѣрованія, что тѣла вурколаковъ не поддаются разложенію, нужно думать, здѣсь усвоилась сила собственно не народной клятвы, а церковной; иначе говоря: въ отношеніи неразложимости трупa лица, признаннаго вурколакомъ, возрѣніе на значеніе церковной клятвы было перенесено и на народную клятву, а не наоборотъ. Такъ съ несомнѣнностью слѣдуетъ изъ того, что іерархія Греческой церкви съ полною рѣшительностью и съ постоянствомъ усвоила неразложимость тѣлу

³⁾ См. нашъ очеркъ—„Проклятіе преступника псалмамп.“ Одесса. 1912, стр. 47—50.

⁴⁾ См. цитов. 2-е изд. А. С. Павлова, стр. 286.

умершаго подъ церковнымъ отлученіемъ или церковною клятвою. Однако, нужно согласиться, что вурколаками въ тѣсномъ смыслѣ народное представленіе понимало не всѣхъ отлученныхъ Церковью, а только извѣстную категорію изъ нихъ. Соединяя съ настоящимъ вѣрованіемъ и идею о посмертномъ возмездіи злымъ дѣяніямъ человѣка, оно, поэтому, могло представлять вурколаками отлученныхъ—не вообще за противуцерковныя дѣянія, а только за злодѣянія въ отношеніи бытового общежитія, т.-е. за злыя дѣянія, касавшіяся и ихъ самихъ.

Церковь, проводя идею неразложимости тѣла отлученнаго, какъ бы санкціонировала разсматриваемое вѣрованіе.—Но это санкціонированіе во всякомъ случаѣ относилось исключительно къ вѣрованію касательно неразложимости тѣла—и никакъ не далѣе. И въ такомъ значеніи, конечно, она сдѣлала своею санкціею это вѣрованіе устойчивѣе, какъ укрѣпленное церковнымъ авторитетомъ.—Идя, такимъ образомъ, въ нѣкоторой мѣрѣ навстрѣчу народному представленію, церковная власть, можно думать, исходила здѣсь изъ данныхъ, которыя косвенно могла извлекать изъ Свящ. Писанія. Такъ, въ этомъ случаѣ не могло остаться безслѣднымъ то представленіе, что человѣческое тѣло, будучи созданнымъ изъ чистой, не оскверненной грѣхомъ земли, и можетъ быть принято землею, можетъ по закону творенія стать землею, только будучи чистымъ же. Могло приниматься, далѣе, во вниманіе и представленіе о смоковницѣ, проклятой Христомъ, которая по такомъ проклятій не разсыпалась въ прахъ, а осталась въ цѣлости, но только въ мертвомъ состояніи.—Наконецъ, могло оправдываться то же представленіе и вообще тѣмъ воззрѣніемъ Писанія, по которому несомнѣнно предполагается связь между физическою и духовною природою.—Кромѣ же того, сюда могло быть приложено и то представленіе, что погребальный обрядъ православнои Церкви—и по его внѣшнему характеру, и по его содержанію предполагаетъ именно тлѣніе въ землѣ погребеннаго тѣла.

Въ чемъ наглядно выражалась поддержка Церкви вѣрованію въ неразложимость тѣлъ умершихъ подъ отлученіемъ, о томъ будетъ сказано о ниже. А теперь обратимся къ той сторонѣ настоящаго вѣрованія, что тѣже самыя тѣла не только

не гніють, но даже пытаются проявлять нѣкоторыя дѣйствія, направленныя ко вреду человѣка, отъ коихъ порою можетъ послѣдовать даже смерть.—Въ такомъ вѣрованіи было уже завѣдомое суевѣріе. Будучи таковымъ вообще, оно тѣмъ болѣе давало себя знать съ отрицательной стороны, что нерѣдко приводило къ дикому безчинію, соединенному притомъ съ другимъ грубымъ суевѣріемъ. Мы разумѣемъ то, что вѣровавшіе въ вурколаковъ, въ намѣреніи прекратить предполагаемыя вредныя ихъ дѣйствія, обезопасить себя отъ нихъ, рѣшались вырывать изъ земли ихъ трупы и предавать сожиганію и окуривались дымомъ отъ этого сожженія.

Такія дѣянія, а равно и лежавшее въ основѣ ихъ представленіе о всяческихъ дѣйствіяхъ вурколаковъ невольнo должны были вызвать тѣ или другія мѣропріятія Церкви, направленныя къ вразумленію отуманенныхъ подобнымъ суевѣріемъ. Въ чемъ выражались эти мѣропріятія, то можно видѣть по тѣмъ статьямъ и замѣткамъ, которыя дошли до насъ по преимуществу въ различныхъ руководственныхъ номоканонахъ и вообще каноническихъ сборникахъ.

Въ ряду номоканоновъ статьи предполагаемаго теперь содержанія наблюдаются: въ номоканонѣ, издаваемомомъ нынѣ при Б. Требникѣ (гл. 21.), въ неопубликованномъ доселѣ оригиналѣ приложеннаго къ тому же номоканону извлеченія изъ другого аналогичнаго сборника правилъ ⁵⁾, отчасти въ псевдо-Зонариномъ номоканонѣ, въ номоканонѣ Малакса и въ номоканонахъ другихъ редакцій. Мало того, имѣется замѣтка по этому предмету и въ Пидалионѣ, при комментаріи на 66 правило Василия Вел. Особеннаго вниманія на этотъ разъ заслуживаетъ внесеніе статей о вурколакахъ въ отмѣчаемое послѣднее изданіе и затѣмъ въ содержаніе номоканона при Б. Требникѣ. Пидалионъ—официальная греческая Кормчая; номоканонъ же при Б. Требникѣ—если не исключительно, то во всякомъ случаѣ былъ наиболѣе употребительнымъ въ практикѣ Греческой церкви XV—XVII вв. Указываемое теперь значеніе того и другого само собою говоритъ—какъ о весьма широкой распростра-

⁵⁾ Приложение это печаталось въ славянскомъ переводѣ при кievскихъ изданіяхъ XVII вѣка принятаго теперь при Требникѣ номоканона.

ненности вѣрованія въ вурколаковъ, такъ и о глубокомъ укорененіи его въ народныхъ представленіяхъ.

Предполагаемая въ настоящемъ случаѣ статьи, направляясь къ противодѣйствию разсматриваемому вѣрованію,—само собою понятно,—главною своею задачею ставятъ—разъяснить всю непріемлемость вѣры въ вурколаковъ. Общій характеръ ихъ при осуществленіи указываемой задачи таковъ: возможность видѣть въ различныхъ образахъ умершихъ лицъ, предполагаемыхъ вурколаками,—не отрицается, но вмѣстѣ съ тѣмъ настойчиво внушается, что во всѣхъ подобныхъ случаяхъ есть нѣкое демонское предпріятіе, когда демоны; для искушенія вѣрующихъ, принимаютъ на себя различные образы и вводятъ ихъ въ заблужденія.

Статей такого именно назначенія было въ обращеніи нѣсколько. Авторство одной изъ нихъ, какъ уже указано проф. А. С. Павловымъ, а затѣмъ было подтверждено и нами, принадлежитъ митр. Ефесскому Іоасафу, первой половины XV в. Она есть отвѣтъ на специально поставленный ему вопросъ—„Если найдется, такъ называемый у насъ,—преисподникъ (=вурколакъ), что должно дѣлать?—и въ ряду этихъ отвѣтовъ издана была въ свое время нами. Въ отвѣтѣ этомъ митр. Іоасафъ говоритъ:

„Этого нѣтъ, но діаволь, желая оболъстить кого-либо, да сдѣлаетъ тотъ что-либо непристойное, къ возмущенію и гнѣву Божію,—часто творитъ такія знаменія, и въ ночи влагаетъ нѣкоторымъ воображеніе, какъ будто является кто-то, котораго знали прежде и бесѣдуетъ съ ними; бываетъ тогда, что онъ и предрекаетъ нѣчто; иногда представляютъ, что видятъ на пути или стоящимъ или ходящимъ того, кто уже умеръ въ свое время; побѣждаетъ же ихъ [діаволь], и раскапываютъ гробъ, да видятъ трупъ, и поскольку не имѣютъ совершенной вѣры, діаволь преобразуется и облачается въ мертвое тѣло,—и многодневный мертвецъ и давнишній кажется недавнимъ и имѣющимъ тѣло и кровь, ногти и волосы; отсюда несчастные снѣшаютъ къ огню и, набравши дровъ, жгутъ трупъ и истребляютъ оный огнемъ, самихъ же себя приготавливаютъ во оный вѣчный огонь, да будутъ сожжены, какъ сами сожгли трупъ, ибо тѣло мертвое, однажды сожженное,—истреблено теперь. [но] возстанетъ въ день воскресенія и будетъ судиться съ ними, и на вѣчное нака-

заніе они будутъ посланы въ вѣчный огонь, если должнымъ образомъ не покаются, въ чемъ прегрѣшили, и не будутъ горько плакать; сего ради старайся, насколько есть сила, да убѣдишь народъ не думать что-либо подобное, ибо ничего [такого] нѣтъ“ 6).

Отвѣтъ этотъ пользовался широкою извѣстностью, хотя о полной совокупности каноническихъ отвѣтовъ митр. Иосафа далеко нельзя сказать того же самаго. Мы встрѣчаемъ его въ цѣломъ рядѣ номоканоновъ. Впрочемъ, въ видѣ отдѣльной статьи онъ вносился обыкновенно безъ имени автора и по большей части въ нѣкоторой переработкѣ, по крайней мѣрѣ съ внѣшней стороны. Сверхъ того, исключая одного, извѣстнаго намъ списка ⁷⁾, въ подобныхъ случаяхъ онъ обыкновенно неразрывно сливался съ относящимся къ разсматриваемому вѣрованію литургическимъ уставомъ, о которомъ будетъ рѣчь ниже.

Чаще, кажется, пользовались другою, болѣе пространною статьею. съ надписаніемъ, усвоившимъ ея авторство патр. Іоанну Постнику— „*Περὶ τοῦ βουρκολάχου, ὅτι λέγουσίν τινες ὅτι συκῶνεται καὶ πνίγει τοὺς ἀνθρώπους, Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ*“⁸⁾. или— „*Περὶ τοῦ λέγοντος, ὅτι μετὰ τὸν θάνατον συκῶνεται τὸ ἀποθάμενον καὶ πνίγει ἀνθρώπους, καὶ τοῦτο βλέπων ἐν ὄραματι καὶ χαίουν τὸ σῶμα τῷ ἐκείνῳ, διὰ τὰ μηδὲν ἀπολέση δὲ ἄλλους ἀνθρώπους, Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ*“⁹⁾. Завѣдомо подложное усвоеніе авторства этой статьи имени Іоанна Постника и само собою явствуетъ изъ ея содержанія, и изъ болѣе исправнаго ея надписанія въ другомъ спискѣ, гдѣ она надписана: „*Περὶ καταχθονίου, ἤγουν βουρκολάχου, τί κάμνει χρεῖα τὰ γένη εἰς αὐτόν*“, и начинается словами: „*Ὁ θεῖος πατριάρχης Ἰωάννης Νηστευτῆς λέγει οὕτως...*“¹⁰⁾. Въ сущности дѣла это компилятив-

6) Оригинальный текстъ см. въ нашемъ изд. „Каноническіе отвѣты Іосафа, митрополита Ефесскаго“, Одесса, 1903, стр. 32—34.

7) *Νομοκάνων*, ркп. 1528 г., библ. Barberini № 245, *φολ.* 425. См. прилож. I.

8) Номоканонъ Малакса, ркп. XVI в., Аѳинск. университета библ. № (с. 9.) 41, *κεφ.* 327.

9) Номоканонъ Малакса, (ркп. XVII в.), Парижской Націон. библ. № (supplement) 67, *φ.* 172—174.

10) Номоканонъ, ркп. библ. Аѳонскаго Иверскаго монастыря № 668 (по Catalog. Lambros. 4788). См. прилож. III.

ная статья—изъ неизвѣстнаго источника и во второй ея половинѣ съ извлеченіемъ изъ твореній патр. Никифора Ксаннопула.

Отличаясь отъ предыдущаго текста большею пространностью, настоящая статья, въ цѣломъ, хотя и носитъ по своему содержанію въ общемъ тотъ же характеръ, тѣмъ не менѣе съ значительно другимъ колоритомъ.—Это нарочитое разсужденіе, направленное къ возможно полному отвѣту на поставленную тему.—Будучи въ своемъ существѣ обличеніемъ, оно отличается энергіею мысли автора и его воодушевленіемъ въ высокой мѣрѣ. Авторъ съ особеннымъ удареніемъ и съ настойчивостью внушаетъ мысль, что вѣрованіе въ вурколаковъ—продуктъ невѣжества: оно—*„πράγμα ἀπὸ ἀγνοίας μεγάλης καὶ ἀμαθείας“*, и дѣйствія, связанныя съ этимъ вѣрованіемъ, предпринимаются *„ἀπὸ χριστιανῶν ἀγνότων“*.—Стоя на той же точкѣ зрѣнія, какъ и митр. Иоасафъ, что въ видѣніяхъ вурколаковъ и въ представленіи ихъ вредныхъ дѣйствій сказывается *„συνέργεια σατανῆς“*, авторъ не прочь подтвердить то церковно-историческими примѣрами. Любопытно, что въ этомъ случаѣ, отмѣтивъ участіе сатаны еще во времена апостоловъ чрезъ волхва Симона, авторъ далѣе упоминаетъ только—*„καὶ εἰς τὸν καιρὸν τοῦ ἀγιωτάτου Σιλβέστρον πάπα Ρώμης“*.

Такъ какъ по убѣжденію автора трактуемое вѣрованіе именно—отъ невѣжества и необразованности подверженныхъ ему христіанъ, то не ограничиваясь въ своемъ увѣщаніи доводами чисто церковнаго свойства, онъ, для людей, могущихъ убѣдиться разумными доводами, вводитъ въ свой трактатъ и рѣчь о процессѣ разложенія тѣла умершаго. Для этого онъ и пользуется выдержкою изъ сочиненій Никифора Ксаннопула.—При всемъ томъ, повидимому, онъ былъ убѣжденъ, что невѣжество приверженцевъ настоящаго вѣрованія настолько велико и они настолько сроднились съ вѣрованіемъ въ вурколаковъ, что никакіе разумные доводы на нихъ не подѣйствуютъ. Вотъ почему онъ не прочь грозить имъ и проклятіемъ, восклицая: „ужасни ихъ, солнце, и покрой ихъ тьмою, и восплачь, земля, и поглоти ихъ, и не только ихъ, но и содѣйствующихъ имъ“...

Быть можетъ, и автору этого пламеннаго обличенія не былъ безызвѣстенъ отвѣтъ митр. Иоасафа. Но съ другой

стороны, для составителей номоканоновъ, знакомыхъ съ обоими этими текстами, открывался соблазнъ, такъ сказать, въ нѣкоторой мѣрѣ объединить отвѣтъ Іоасафа съ настоящимъ безыменнымъ трактатомъ. Кажется, при такомъ приѣмѣ въ номоканонахъ и наблюдается довольно замѣтная (хотя собственно съ внѣшней стороны) переработка отвѣта Іоасафа. Последний, поэтому, надписывался въ подобномъ случаѣ: „*Περὶ βουρκολάκων ἀποκρίσις τῶν θεῶν διδασκάλων*“, ¹¹⁾ т. е. какъ произведеніе, составленное по различнымъ готовымъ источникамъ. Впрочемъ, въ такой обработкѣ приписывался онъ и Іоанну Постнику ¹²⁾.

Увѣщанія и обличенія, хотя они и вносились въ номоканоны, могли принести добрые результаты, если только въ ряду пастырей находились лица, которыя и съ энергіею и умѣло могли примѣнять ихъ на дѣлѣ.—Въ дѣйствительности это едва ли можно было ожидать. Изъ такого представленія открывалась надобность собственно въ такихъ трактатахъ, кои сами по себѣ давали бы суевѣрамъ возможность убѣдиться въ ихъ легковѣрїи, которыя, поэтому, дѣйствовали бы не на чувство, а на здравый смыслъ. Попытка къ тому наблюдается уже въ части только что указаннаго анонимаго обличенія. Но сверхъ того, въ рукописяхъ встрѣчается и еще специально съ такимъ характеромъ трактатъ нѣкоего македонскаго монаха Марка (— „*Μάρκου μοναχοῦ Σερρών*“). Трактатъ надписывается— „*Ζήτησις περὶ βουρκολάκων, πῶς καὶ διατί οὐ δέχεται ἡ ἄγία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία, ὅτι ὑπ’ αὐτῶν γίνονται τὰ θανατικά καὶ ὑπολαμβάνομεν ἡμεῖς, ὅτι ὑπ’ αὐτῶν ἐσθιόμεθα*“. Трактатъ представляетъ довольно пространное произведеніе, раздѣленное на 22 главы или статьи.

Для нашей цѣли имѣеть значеніе собственно первая глава. Въ ней авторъ сообщаетъ, что трактуемое вѣрованіе распространено было какъ на востокъ, такъ и на западъ и въ частности во Фракіи. Характеризуя его детали, авторъ сообщаетъ, какъ дѣйствительные факты, когда раскапываютъ гробы

¹¹⁾ Номоканонъ Малакса, рки. 1796 г., библ. Афонскаго Павлелепмоновскаго монастыря № 137. См. прилож. II.

¹²⁾ См. Allatius, L. „De quorundam Graecorum opinionibus“, 1545, pag. 143—144.

погребенныхъ въ нихъ уже до ста дней, находятъ тѣла нѣкоторыхъ изъ откопанныхъ затвердѣвшими и нѣсколько раздутыми; волосы на головѣ и въ бородѣ находятъ болѣе длинными, чѣмъ были во время погребенія, и болѣе утолщенными, чѣмъ были вначалѣ, и сами собою весьма перепутанными; если умершій былъ положенъ въ гробъ стриженнымъ, а часто даже хотя и былъ плѣшивымъ, волосы вырастаютъ болѣе чѣмъ на четыре пальца. Часто также знаетъ авторъ, что у другихъ и совершенно выпали волосы и вырастаютъ другіе, какъ „жесткая свиная щетина“; зубы дѣлаются длиннѣе; глаза дѣлаются красными, какъ при стгутившейся крови; ногти очень утолщены и долги. Въ томъ положеніи, какъ клали въ гробъ, тѣла такихъ лицъ не находятся,— онѣ обрѣтаются—то перевороченными то искривленными, то какъ бы обрубленными; другія-же всѣ сдавленными, какъ бы на нѣчто посаженными, а иныя съ пригнутою головою, ноги держа вверхъ и съ туловищами—„тимпановидными“. Сверхъ всего этого, когда нѣкоторые видятъ ихъ при снѣ, вурколаки ясно говорятъ, что мы хотимъ съѣсть тебя или такого-то,— и такъ, какъ бы чрезъ видѣніе во снѣ постигаешь и смерть ихъ. При обнаруженіи подобныхъ труповъ, ихъ вынимаютъ изъ гробовъ, пронзаютъ чрево ихъ или мечемъ или заостреннымъ деревомъ, и тогда изъ чрева, какъ бы изъ весьма вмѣстительнаго кожанаго мѣшка, исходитъ кровь, похожая на грязь. Нѣкоторые же, сверхъ того, отдѣляютъ сердца и сжигаютъ, а въ дополненіе къ тому и тѣла разрубаютъ и также часто огню предають. Констатируетъ затѣмъ авторъ случай, когда послѣдовала смерть въ связи съ трактуемымъ вѣрованіемъ; но съ другой стороны, говоритъ онъ— „знаемъ также и то, что нашедшихъ вурколаковъ и дѣлавшихъ указанное—смерть не постигала“¹³⁾. Всѣмъ изложеннымъ, можно сказать, монахъ Маркъ въ такой полнотѣ характеризуетъ детали вѣрованія въ вурколаковъ, какъ это не наблюдается еще въ церковной письменности.

Устанавливая съ рѣшительностью всѣ неисчисленныя теперь наблюденія и факты въ связи съ представленіемъ о вурколакахъ, какъ дѣйствительные, авторъ, какъ очевидно, считаетъ

¹³⁾ Номок., ркп. XVII в., библ. Аѳонскаго Иверскаго монастыря № 520 (Catalog. Lambros. № 4640).

вурколаками не столько бродячихъ миѳическихъ существъ, сколько самыя трупы умершихъ, съ только что отмѣченными особенностями и признаками.—Вмѣстѣ съ тѣмъ, по его представленію, какъ можно вывести изъ анализа надписанія его творенія, само собою слѣдуетъ, что Церковь находила противорѣчіе своему воззрѣнію собственно не въ вѣрованіи въ такіе трупы-вурколаки, а въ вѣрованіи въ то, что отъ нихъ бывають смертныя случаи и что люди отъ нихъ пожираются. Если примѣнить сюда то представленіе, что по греко-церковному воззрѣнію послѣдствіемъ церковнаго проклятія можетъ быть и неразложеніе тѣла,—то по тому же заглавію творенія очевидно—авторъ считаетъ трупы-вурколаки именно тѣлами людей, умершихъ подѣ церковною клятвою; только поэтому онъ и могъ не усматривать отрицательнаго отношенія къ нимъ Церкви.

Однако, повидимому, такъ онъ смотритъ въ настоящемъ случаѣ, только становясь на церковную точку зрѣнія. Что же касается до его личнаго воззрѣнія, то, кажется, онъ былъ далекъ отъ того; по нему всѣ указанныя характерныя особенности труповъ-вурколаковъ имѣють болѣе или менѣе естественное объясненіе. Вотъ почему, хотя монахъ Маркъ и ставитъ своею задачею объяснить отрицательное отношеніе Церкви къ признанію указанныхъ вредоносныхъ дѣяній вурколаковъ, и хотя, поэтому, въ его твореніи нужно бы ожидать подробной критики предполагаемаго теперь вѣрованія собственно по даннымъ церковнаго или точнѣе богословскаго свойства,—однако ничего подобнаго у него не встрѣчаемъ. Вся аргументація богословскаго свойства только и обнимается словами въ первой же главѣ: „Святая Божія церковь запрещаетъ съ великими епитиміями всѣмъ православнымъ, да не признають они въ смертныхъ случаяхъ, что отъ вурколаковъ бываетъ смерть; кто же принимаетъ, что дѣйствительно такъ и есть, святая Божія церковь опредѣляетъ на таковыхъ епитиміи и весьма великіе каноны“. Все же прочее содержаніе трактата Марка, въ объемѣ 21 главы, направляется исключительно къ объясненію всѣхъ указанныхъ признаковъ и якобы производимыхъ вурколаками дѣяній естественными условіями. Не входя въ разсмотрѣніе этихъ объясненій, замѣтимъ только, что въ нихъ авторъ очень страдаетъ многословіемъ. Поэтому, предварительно прямо отвѣ-

чающимъ дѣлу объясненіямъ, онъ и предпосылаетъ общія разсужденія— „περὶ φύσεως“, „περὶ νεογενοῦς πυρός“ и „περὶ πῶς καὶ διατι γίνονται οἱ ἀμυνταί“ (гл. 2—5), и затѣмъ уже, предпославъ еще главу „Περὶ πῶς καὶ διατί λέγεται βουλόλαξ τὸ ὀγκοῦμενον ὄμμα ἐν τῷ τάφῳ καὶ ἐτοιμολογίαν γραμματικῶς“ (= „βοῦλκος λάκκου, ἦγονν σῆψις“), объясняетъ всѣ отмѣченныя особенности труповъ-вурколаковъ (главы 8—22).

Если принять во вниманіе, что вѣрованіе въ вурколаковъ было и очень распространено и укоренено, то нужно согласиться,—предназначенныхъ для противодѣйствія ему увѣщаній и разъясненій въ общемъ было, кажется, довольно таки ограниченное число. Въ этомъ можно усматривать нѣкоторое указаніе на то, что такія увѣщанія какъ бы считались малодѣйственными. И думается, для такого воззрѣнія было основаніе въ томъ представленіи, что трактуемое вѣрованіе было достояніемъ темной народной массы,—массы, которая притомъ ставила свое вѣрованіе въ связь съ непровергаемыми послѣдствіями церковнаго отлученія или проклятія.—И сознаніе такой бездѣйственности, и, главное, тѣ антицерковныя дѣянія, къ которымъ приводило тоже самое вѣрованіе, и побудили, сверхъ увѣщаній, установить особую и притомъ суровую норму покаянія для уничтожавшихъ прахъ вурколака.

Норма этого покаянія, уже извѣстна, какъ отмѣченная въ номоканонѣ при Б. Требникѣ. Кто сжигаетъ такъ называемыхъ вурколаковъ и отъ нихъ окуривается, говорится здѣсь,—шесть лѣтъ да не причастятся. Запрещеніе это нашло себѣ выраженіе и въ официальной греческой Кормчей—Пидалионѣ при комментаріи на правило Василія В. касательно епитимій для гробокопателей (пр. 66). Судя по такому его мѣсту въ Пидалионѣ, очевидно, его составители приравнивали настоящее суевѣрное дѣяніе къ гробокопательству.—Кажется, при установленіи такой нормы правильнѣе исходить изъ 61 правила Трулльскаго собора, которое налагаетъ такую же епитимію за суевѣріе. И изъ него дѣйствительно исходили въ данномъ случаѣ составители номоканоновъ, разъ, по кр. мѣрѣ по номоканону при Б. Требникѣ, указываемое теперь запрещеніе примыкаетъ къ статьямъ, трактующимъ о волшебствѣ.

Такое же запрещеніе, далѣе, имѣется и въ содержаніи разсмотрѣннаго выше отвѣта митр. Іоасафа, съ указаніемъ

на то, что такую норму покаянія установили божественные отцы, и съ добавленіемъ, что за такое же дѣяніе—священниковъ опредѣлено совершенно извергать. Какъ отмѣчаемое указаніе, такъ равнымъ образомъ и это послѣднее добавленіе особенно дѣлають несомнѣннымъ, что въ этотъ разъ основаніемъ послужилъ дѣйствительно 61 канонъ Трулльскаго собора, который и имѣеть именно такое содержаніе. Наблюдаемое въ отвѣтѣ Іоасафа, настоящее запрещеніе встрѣчается въ немъ, только когда этотъ отвѣтъ представляетъ особую статью въ номоканонахъ, выдѣленную изъ другихъ его отвѣтовъ и безъ написанія ея именемъ Іоасафа. — Отсюда несомнѣнно слѣдуетъ, что то же запрещеніе уже есть позднѣйшее наслоеніе въ указываемомъ отвѣтѣ, а по его происхожденію— оно особое правило, неизвѣстнаго авторства.

Только что отмѣченная норма покаянія была—не единственной, а сверхъ того и снисходительною. Въ другомъ разсмотрѣнномъ выше обличеніи съ тою же цѣлью читается уже такое предписаніе: если кто захотѣлъ бы сдѣлать такое беззаконное и діавольское дѣло, (разумѣется—сожженіе вурколака), то—если это есть клирикъ, да отсѣчется и да устранится отъ должности, хотя бы имѣлъ и степень, и да причастится святыхъ таинъ только при смерти его, какъ содѣятель злѣйшаго демона: если же мірянинъ содѣйствуетъ тому, двадцать лѣтъ да трудится въ покаяніи и такъ да включается въ среду вѣрующихъ“¹⁴⁾. И такое запрещеніе усвоится имени Іоанна Постника.—Его не прочь провести и комментаторы Пидалиона, представляя трактуемое преступное дѣяніе аналогичнымъ убійству. Однако, составители настоящаго запрещенія, вѣ сомнѣніи, исходили въ такой нормѣ изъ другого сравненія, и именно изъ приравненія дѣйствій въ отношеніи вурколаковъ къ чародѣянію. На это указываетъ наименованіе здѣсь священника соработникомъ діавола. Примѣнительно къ этому, въ установленіи нормы 20 лѣтъ и въ отсѣченіи отъ церкви священника они опирались на 65 и 72 пр. Василія В., гдѣ за чародѣяніе устанавливается покаяніе на 20 лѣтъ, и на 36 пр. собора Лаодикійскаго, коимъ устанавливается указанное наказаніе для священника (между тѣмъ за убійство по 55 пр. Василія В. и 66 Ап. правилу онъ подлежитъ только изверженію).

¹⁴⁾ См. прилож. III.

Рѣзкое различіе отмѣчаемыхъ теперь двухъ нормъ предполагаетъ и неодинаковость представленія въ томъ и другомъ случаѣ апокрифическихъ дѣйствій въ отношеніи труповъ-вурколаковъ. Кажется, не будетъ ошибкою предположить, что при первой нормѣ принято во вниманіе собственно окуриваніе дымомъ отъ сжигаемаго вурколака, а при второй—и самое сожженіе, и сверхъ того вырытіе изъ могилы уже погребеннаго тѣла.

То или другое наказаніе суевѣровъ, подвизавшихся даже на кощунственное отношеніе къ трупу,—могло утратить ихъ—и только. Оно не могло успокоить духъ суевѣрныхъ людей, не могло парализовать ихъ предположенія о наличности въ данномъ случаѣ вурколака. И это тѣмъ болѣе, что тѣ же запрещенія направлялись собственно не противъ вѣрованія въ вурколаковъ, а только противъ тѣхъ дѣйствій, которыя вызывались этимъ вѣрованіемъ.

Для послѣдней цѣли, сверхъ увѣщаній и запрещеній, открывалась необходимость въ какомъ либо открытомъ церковно-молитвенномъ дѣйствіи въ отношеніи предполагаемаго вурколака, и притомъ дѣйствіи, которое направлялось бы и противъ признававшагося участія демона въ явленіяхъ, усвояемыхъ вурколакамъ. Начертаніе такого дѣйствія въ дополненіе къ рассмотрѣннымъ мѣропріятіемъ дѣйствительно и было сдѣлано.

На этотъ разъ въ отвѣтъ Іоасафа и опять таки, когда онъ вносился какъ особая статья безъ имени автора, рекомендуется слѣдующее: „Вполнѣ прилично, когда открылось бы такое демонское (явленіе), призвать іереевъ, да сотворятъ молебень Богородицѣ и малое освященіе воды, затѣмъ да совершатъ литургію и да вознесутъ Панагію на помощь всѣмъ и да сотворятъ и поминовеніе съ коливомъ, затѣмъ (да чтуть) два заклинанія (изъ чина) крещенія; и да будетъ окропленіе агіасмою находящагося тамъ народа; и остатокъ (освященной воды) да изливается на останки (умершаго), и благодатью Христа бѣжитъ оттуда демонъ“¹⁵⁾.

Повидимому, только это молитвенно-заклинательное дѣй-

¹⁵⁾ Въ такомъ текстѣ настоящій уставъ изложенъ въ отмѣченномъ выше извлеченіи изъ отвѣтовъ митр. Іоасафа при греческомъ рукописномъ оригиналѣ номоканона при-Требшикъ.

ствіе Церкви и предписывалось въ настоящемъ случаѣ. По крайней мѣрѣ намъ не извѣстны какіе-либо другіе обрядовые уставы для той же цѣли. Вмѣстѣ же съ тѣмъ только такое предписаніе составляло принадлежность и отвѣта митр. Іоасафа, при всѣхъ его анонимныхъ переработкахъ въ видѣ самостоятельной статьи, и пространнаго увѣщанія съ именемъ Іоанна Постника.

Но будучи всегда одинаковымъ по существу, оно, въ различныхъ сохранившихся его спискахъ, въ нѣкоторой мѣрѣ варіировалось въ деталяхъ, и главнымъ образомъ дополнялось нѣкоторыми другими требованіями. Въ частности, въ однихъ изъ прочихъ анонимныхъ же его изводахъ, между прочимъ, предписывается читать— „*τοὺς ἀφορισμοὺς τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοὺς ἀφορισμοὺς τῆς βασιλείας*“¹⁶⁾. Въ другихъ же требуется еще—поминовение съ коливомъ творить въ церкви въ пятницу вечеромъ, литургію же совершать въ субботу, тогда же совершать и освященіе воды; что касается заклинаній, то ихъ рекомендуется читать не надъ останками умершаго, т. е. не надъ открытымъ гробомъ, а надъ могилою, при чемъ требуется чтеніе только крещальныхъ заклинаній— („Запрещаетъ тебѣ Господь, діавле“ и по слова— „отжени отъ него“). Послѣднее указываемое теперь разночтеніе наблюдается собственно въ статьѣ, усвоившейся имени Іоанна Постника.¹⁷⁾

Встрѣчаемый въ спискахъ отвѣта митр. Іоасафа, какъ отдельной статьи, излагаемый теперь уставъ несомнѣнно есть позднее наслоеніе къ его подлинному тексту. О томъ само собою говоритъ отсутствіе такого устава въ текстѣ того же отвѣта, какъ составной части всѣхъ каноническихъ отвѣтовъ митр. Іоасафа.¹⁸⁾ Въ параллель тому, настоящей уставъ несомнѣнно былъ стороннимъ же усложненіемъ и статьи съ именемъ Іоанна Постника. Такъ слѣдуетъ по крайней мѣрѣ изъ того, что есть списки данной статьи и безъ этого устава.¹⁹⁾ А затѣмъ, въ одномъ изъ такихъ списковъ, уставъ отдѣленъ отъ самой статьи особымъ надписаніемъ: „*Διόρθωσις εἰς τὸν*

¹⁶⁾ См. прилож. II и III.

¹⁷⁾ См. цит. 8.

¹⁸⁾ Ср. прим. I-II и цитов. наше изданіе

¹⁹⁾ См. цит. 9.

αὐτὸν βορολάχον παρὰ Κλήμεντος ἱερομονάχου ἐκ νήσου Ρόδου.
 Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, добавимъ, вурколакомъ по-
 нимается лицо именно отлученное отъ Церкви.²⁰⁾

Такимъ образомъ, разсматриваемый уставъ былъ отдѣль-
 нымъ произведеніемъ. Съ особенною ясностію это подтвер-
 ждается наличностію его списковъ,—правда (съ тѣмъ же на-
 писаніемъ въ видѣ вопроса, какъ это есть въ отношеніи отвѣта
 Гоасафа),—гдѣ онъ представляетъ отдѣльную статью. Извѣст-
 ный намъ такой списокъ въ отмѣченной выше рукописи
 Барбериновской бібліотеки въ особенности обращаетъ на
 себя вниманіе обстоятельнымъ и яснымъ изложеніемъ: „По-
 добаетъ же, когда найдется такой демонъ, да призовутся
 семь іересвъ въ церковь, и да откроютъ могилу, да явится
 видимымъ мертвый. И тогда да творятъ іереи молебенъ
 Пресвятой (Богородицѣ) надъ останками и малое освященіе
 (воды); и оное да творятъ надъ останками; и послѣ освяще-
 нія да окропятъ прилучившійся здѣсь народъ, и, сколько
 останется, да выльютъ сверху на останки. Затѣмъ да чтуть
 два заклинанія крещенія и прочія (заклинанія) Великаго
 Василія надъ останками. Затѣмъ да закроютъ гробъ и да
 литургисають и да возносятъ и Панагію на помощь веѣмъ, и
 да творятъ и поминовеніе съ коливомъ, и благодатію Хри-
 ста бѣжить демонъ оттуда.

„Равнымъ образомъ то же бываетъ съ семью іереями и на
 бѣснующагося человѣка и оздравѣтъ съ помощью Бо-
 жіею“²¹⁾.

Кому именно принадлежитъ авторство настоящаго устава,—
 остается неизвѣстнымъ.—Скорѣе всего, судя по его состав-
 нымъ элементамъ, онъ самъ собою выработался церковною
 практикою. Правда, какъ мы видимъ, по одному списку онъ
 прямо усвоается имени пѣлагого Климента, іеромонаха съ о-
 острова Родоса; однако уже исключительность или един-
 ничность такого усвоенія, при цѣломъ рядѣ другихъ спи-
 сковъ безъ такого имени, сама собою говоритъ противъ этого
 авторства. Относящееся сюда надписаніе можетъ служить
 только показателемъ, что вѣрованіе въ вурколаковъ прису-
 ще было и населенію греческихъ острововъ.

²⁰⁾ См. цит. 8 (въ той же 327 главѣ).

²¹⁾ См. прилож. I.

Обращая теперь вниманіе на содержаніе обозрѣваемаго устава, мы видимъ, что вообще составными элементами его были—поминованіе, совершеніе литургій, освященіе воды и окропленіе ею присутствующихъ и останковъ, и, наконецъ, чтеніе заклинаній изъ чина крещенія и другихъ Василия В., т.-е. тѣхъ, которыя предназначены къ уврачеванію бѣсноватыхъ. Изъ совокупности такихъ составныхъ элементовъ не трудно видѣть, что существенная его задача—отогнаніе демонскаго прираженія къ трупѣ умершаго и парализованіе явленій того же свойства, связанныхъ съ наличностью того же трупа, въ отношеніи окружающей среды вѣрующихъ. Примѣненіе здѣсь литургій, освященія воды и признанныхъ заклинаній само собою говоритъ, что предъ нами въ настоящемъ случаѣ не апокрифическій обрядъ.

Изъ деталей въ немъ особенно обращаетъ на себя вниманіе встрѣчающееся требованіе совершать его семью священниками. Почему именно здѣсь усвоено значеніе числа семи, то отчасти объяснено было нами по другому поводу ²²). Въ настоящемъ случаѣ скажемъ только, что разъ цѣль изложеннаго обряда внести успокоеніе въ среду вѣрующихъ, а нарушеніе мирной жизни ихъ считалось въ данномъ случаѣ болѣзненнымъ послѣдствіемъ демонскаго воздѣйствія, то конечно, настоящій обрядъ не могъ не пониматься въ нѣкоторомъ родѣ врачевальнымъ и потому долженствующимъ совершаться, со стороны его частностей, въ какой-либо мѣрѣ аналогично съ обрядовою стороною таинства елеосвященія. Отсюда, разъ послѣднее совершается 7-ю іереями, то при такомъ же числѣ дѣйствующихъ лицъ приличнѣе быть и совершенію обряда, вызваннаго разсматриваемымъ вѣрованіемъ.

Седмичное число іереевъ, однако, обращаетъ на себя вниманіе и еще въ одномъ отношеніи. Именно, въ той самой рукописи, въ которой оно теперь требуется, тоже самое число іереевъ предписывается и при обрядѣ проклятія кого-либо такъ называемою „псалмокатарою“. Имѣя въ виду этотъ фактъ, мы получаемъ, такимъ образомъ, очевидное подтвержденіе, что представленіе извѣстныхъ умершихъ вурколаками относилось именно къ лицамъ отлученнымъ отъ Церкви,

²²) См. цит. выше очеркъ „Проклятіе преступника псалмами“, стр. 7.

но отлученнымъ,—повторяемъ,—за злыя дѣянiя противъ ли ближнихъ или противъ реальныхъ интересовъ церкви ²³).— Впрочемъ прямое отношенiе сюда отлученiя отъ Церкви и внѣ того слѣдуетъ изъ наименованiя въ одномъ спискѣ объекта настоящаго обряда—отлученнымъ (*ἀφορισθεῖς*) ²⁴).

По мнѣнiю проф. А. С. Павлова, греческое „духовенство, осуждая обычай сожиганiя негниющихъ труповъ (т.-е. вурколаковъ), предлагало совершать надъ ними обрядъ церковнаго разрѣшенiя отъ клятвы“ ²⁵).—Какъ можно видѣть изъ только что сказаннаго, это мнѣнiе не отвѣчаетъ дѣйствительности. Обрядъ, предписываемый на этотъ разъ Церковью, носитъ совершенно другой характеръ.—Но дѣйствительно, церковное разрѣшенiе отъ клятвы здѣсь и могло имѣть и даже должно было имѣть мѣсто. Описаннымъ обрядомъ если и предполагались парализуемыми вредоносныя дѣйствiя вурколака, то все таки оставалась совершенно въ сторонѣ матеріальная основа для такого явленiя, т.-е. трупъ, не разложившiйся—въ силу тяготящаго надъ умершимъ церковнаго проклятiя или даже проклятiя и народнаго, если его мотивы не встрѣчали осужденiя и со стороны Церкви. Отсюда церковному разрѣшенiю, дѣйствительно, была надобность быть. Но это было во всякомъ случаѣ разрѣшенiе именно отлученнаго.—независимо отъ того, соединялось ли съ нимъ народное представленiе какъ о вурколакѣ или нѣтъ.

Въ номоканонахъ въ подобномъ случаѣ разрѣшаемый умершiй никогда не именовывается вурколакомъ, а вообще — *ἀφορισμένος*.—При этомъ, далѣе, вносились указанiя, по какимъ признакамъ негниющее тѣло могло признаваться трупомъ именно отлученнаго. Статья для подобной цѣли (по номоканону Малакса и др.) издана была еще Алляциемъ ²⁶), а затѣмъ у насъ проф. А. С. Павловымъ ²⁷). У перваго изданъ совершенно испорченный текстъ, у втораго—текстъ съ опущенiемъ одной существенной детали. Болѣе правильный

²³) См. *ibid.*, стр. 52 и слѣд.

²⁴) Въ цитов. ркп. Аѣинской университ. библиотеки № 41 (с. 9).

²⁵) А. С. Павловъ, Номоканонъ при Требникѣ, изд. 2-е, стр. 177.

²⁶) Allatius, L. De quorundam Graecorum, opinionibus pag. 152.

²⁷) Номок. при Требникѣ, 2-е изд., стр. 224—229. Въ томъ же видѣ эта статья и въ Номоканонахъ, ркпш. Ватиканской библиотеки—№ 2083 (XVI в.), *хсф.* 36, и № 2151 (1562 г.), *хсф.* 57.

текстъ читается опять въ цитуемой Барбериновской рукописи. По нему умершій подь отлученіемъ или подь клятвою—познается такъ: какой человекъ имѣеть заповѣди или проклятіе отъ іерея—отвердѣваетъ передняя часть туловища его; кто имѣеть анаѣму, у того—внѣшній видъ лимоннаго цвѣта и скрюченные пальцы; отлученный отъ архіерея дѣлается чернымъ, и, наконецъ, кто является бѣлымъ, — отлученъ божественнымъ опредѣленіемъ ²⁸).

Такимъ образомъ, согласно этому разъясненію, негниющія тѣла умершихъ-отлученныхъ имѣють характерные признаки, смотря по источнику отлученія. При этомъ обращаетъ на себя вниманіе и то, что въ данномъ случаѣ можетъ имѣть силу не только дѣйствіе архіерея, но и проклятіе („κατάρα“) простого священника. Мало того, въ категоріи вторыхъ лицъ, повидимому, скорѣе всего нужно подразумѣвать тѣхъ, кто умеръ даже только подь народнымъ проклятіемъ.—Такому предположенію отвѣчаетъ то наблюденіе, что относящіяся къ разрѣшенію подобныхъ лицъ молитвы обыкновенно надписывались: „Εὐχαὶ συγχωρητικαὶ εἰς πᾶσαν ἀρὰν καὶ ἀφορισμὸν εἰς τεθνεῶτα“... или—„ἐπὶ τεθνεῶτας, ἀφορισθέντας ὑπὸ τριῶν“... Впрочемъ, болѣе употреблялось общее выраженіе—„εἰς τοὺς ἀφορισμένους“... (или въ единств. числѣ).

Какія это были молитвы, о томъ уже обстоятельно было сообщено нами ²⁹). Въ настоящемъ случаѣ сдѣлаемъ только нѣсколько общихъ замѣчаній. Чтеніе предполагаемыхъ теперь молитвъ обыкновенно совершалось при торжественной обстановкѣ (за литургією) самимъ архіереемъ. Священникамъ это дозволялось только въ случаѣ исключительной необходимости и по порученію архіерея. Разнообразіе ихъ невольно говоритъ о широкой практикѣ такого разрѣшенія (а соотвѣственно тому и о широкой же практикѣ и проклятія и отлученія).—Существо тѣхъ же молитвъ, въ виду ихъ назначенія, заключается въ прошеніи—„да рассыплется тѣло умершаго“ („διάλυσον τὸ σῶμα αὐτοῦ“). Молитвы эти,—тѣмъ болѣе что онѣ иногда были скорѣе разрѣшительными грамотами,—вносились въ рукописяхъ собственно не въ литургическіе кодексы, а въ каноническіе. Двѣ изъ такихъ молитвъ, наиболѣе употребительныя, будучи въ рукописяхъ, въ послѣдствіи бы-

²⁸) См. примѣчан. I.

²⁹) См. наше изслѣд. „Тайная исповѣдь“, т. II, гл. VIII.

ли внесены и въ печатный Евхологій, однако уже благодаря изданію ихъ въ Евхологій Гоара. Въ печатномъ Евхологій онѣ остаются и теперь. Хотя онѣ и были извѣстны въ славянскомъ переводѣ (въ Стратинскомъ требникѣ), однако въ нашъ русскій Требникъ не вошли. И это было сдѣлано, по нашему мнѣнію, не безосновательно. При всемъ томъ дѣйствительность неразложенія трупа, какъ слѣдствіе церковнаго проклятія, и конечно подѣ воздействиемъ Греческой церкви, не отрицалась и у насъ. Въ формулѣ проклятія Сильвестра Медвѣдева, между прочимъ, было сказано—„и да не разсыплется тѣло его“³⁰⁾.

Приложенія.

I.

По Номоканону, ркп. 1528 г., Сибл. Варбернии № 245. г. 424 об.—425.

Περὶ πῶς τὰ γνωρίζει εἰς τὸν ἀποθαιμέτον ἀποφορισμὸν εἶναι ἢ ἀπὸ ἀνάθεμα.

Ὅποιος ἀνθρώπος ἔχει ἐντολὴν κατὰραν ἱερέως, κρατῶσιν μόνον τὰ ἐμπροσθεν τοῦ κορμίου του καὶ ἐκεῖνος, ὅπου ἔχει ἀνάθεμα, φαίνεται κίτρινος καὶ ζαρωμένα τὰ δάκτυλά του· εἰ δὲ ἐκεῖνος, ὅπου φαίνεται μαῦρος, εἶναι ἀφορισμένος ὑπὸ ἀρχιερέως· καὶ ἐκεῖνος, ὅπου φαίνεται ἄσπρος, εἶναι ἀφορισμένος παρὰ τὸν θεῖον νόμον.

Περὶ τῶν καιόντων τοὺς βουρκολάκους.

Τοὺς λεγομένους βουρκολάκους καιόντες καὶ ἐξ ἐκείνων καπνίζομενοι χρόνου· ζ' μὴ κοινωνήσου, διότι ὁ διάβολος, βουλόμενος ἀπατῆσαι τινὰς τοῦ ποιῆσαι τι ἀπρεπὲς πρὸς πειρασμὸν καὶ ὀργὴν Θεοῦ, ποιεῖ ταῦτα τὰ σημεῖα· πολλάκις καὶ ἐν νυκτὶ φαντάζεται τινὰς, ὡς ἔρχεται, ὃν εἶδασι πρότερον, καὶ ὁμιλεῖ αὐτοῦς· ἔστιν, ὅτι προλέγει τινὰ· ἄλλοτε δοκοῦσι βλέπεω αὐτὸν ἐν τῇ ὁδῷ ἰστάμενον ἢ περιπατοῦντα· ἔστιν, τεθνηκῶς πρὸ πολλοῦ παρακινεῖ δὲ αὐτοὺς, καὶ ἀνεριπτοῦσι τὸν τάφον, ἵνα εἶδωσι τὸ λείψανον, καὶ ἐπειδὴ τελείαν οὐκ ἔχουσι τὴν πίστιν εἰς τὸν Θεόν, μετασχηματίζεται ὁ διάβολος καὶ ἐνδύεται τὸ νεκρὸν σῶμα, καὶ ὁ πολυήμερος νεκρὸς καὶ

³⁰⁾ См. Акты Историч., V, стр. 340—341.

πολυχρόνιος δοκεῖ νεαρὸς εἶναι καὶ σάρκα ἔχων καὶ αἷμα καὶ ὄνυχας· ἐντεῦθεν οἱ τάλανες ἐπὶ πῦρ ἀρμῶσι, καὶ συνάγοντες ξύλα καίονσι τὸ λείψανον, καὶ ἠφανίσθη κατὰ τὸ παρὸν, καὶ πάλιν ἀναστήσεται τούτους ἔμπροσθεν εἰς τὸν φοβερὸν Ἀεσπότην, καὶ παραπεμφθήσονται ἐν τῷ αἰωνίῳ πυρὶ ἀθάνατα κολαζόμενοι, ἐὰν μὴ γησίοως μετανοήσωσιν. ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησαν, διὰ τὸ τοιοῦτον ἐτόμημα λαϊκοί, τοὺς δὲ ἱερεῖς ὤρισαν, παντελῶς νὰ καθήρονται.

Ἐρώτησις· ἔὰν εὐρεθῇ νεκρὸς ὁ λεγόμενος καταχθόνιος ἤγουν βουρκόλακος, τί ὀφείλει γενέσθαι; Ἀπόκρισις. Πρέπει δὲ μᾶλλον, ἴταν εὐρεθῇ τοιοῦτον δαιμόνιον, κάλεσον ἑπτὰ ἱερεῖς εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἃς ἐνοίξωσι τὸ μνήμα, γὰ φαίνεται ὁ νεκρὸς· καὶ τότε οἱ ἱερεῖς ἃς ποιήσωσιν παράκλησιν τῆς Παναγίας ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον, καὶ ἁγιασμὸν μικρὸν, καὶ αὐτὸν νὰ τὸν κάμουν ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον, καὶ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν νὰ ἴαντίσῃ τὸν τυχόντα ἐκεῖ λαόν, καὶ ὅσοι περισσεύσῃ νὰ τὸν χύσουν ἐπάνω εἰς τὸ λείψανον εἴτα νὰ διαβάσουν τοὺς δύο ἀφορισμοὺς τῆς βαπτίσεως καὶ τοὺς λοιποὺς τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον εἴτα ἃς κλείωσιν τὸν τάφον καὶ ἃς λειτουργήσουν, καὶ νὰ ὑψώσουν καὶ Παναγίαν εἰς βοήθειαν πάντων, καὶ νὰ ποιήσουν καὶ μνημόσυνον μετὰ κολύβων, καὶ χάριτι Χριστοῦ φεύγει τὸ δαιμόνιον ἐκείθεν.

Ὅμοίως πάλιν αὐτὸ γίνεται μὲ τοὺς ἑπτὰ ἱερεῖς καὶ εἰς δαιμονιζόμενον ἄνθρωπον, καὶ ὑγαίνει μὲ τὴν βοήθειαν τοῦ Θεοῦ.

II.

По Номоканову Малакса, ркп. 1796 г., Библиотеки Афонскаго Пантелеимоновскаго монастыря № 137, σελ. 260...

Περὶ βουρκόλακων, ἀπόκρισις τῶν θείων διδασκάλων.

Τοῦτο δὲν εἶναι, ὅτι ὁ ἀποθαμμένος νὰ γίνεται βουρκόλακος, ἀμὴ ὁ διάβολος, θέλοντας νὰ γελάσῃ τινας, νὰ κάμουν πράγματα ἄτοπα, διὰ νὰ τοὺς ὀργίζεται ὁ Θεὸς, κάμνῃ ταῦτα τὰ σημεῖα καὶ πολλαῖς ταῖς φοραῖς φαντάζεται τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἔρχεται ἐκεῖνος ὁ ἀποθαμμένος, ὅπου τὸν ἐγνώριζαν προτιτερα, καὶ ὁμιλεῖ μετ' αὐτοῦς, καὶ εἰς τὸν ὕπνον τοὺς βλέπουν καὶ τινα ὁράματα καὶ ἄλλην φορὰν τὸν βλέπουν εἰς τὴν σιράταν, ἢ στέκη, ἢ περιπατῆ· καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀμὴ πνίγη καὶ ἀνθρώπους· ὃ νῆς μωρίας τῶν ἐλεεινῶν! Ὁ ἀποθαμμένος περιλατεῖ καὶ θανατάνει ζωντανούς; Μὴ γένοιτο.

Ὁμως παρακινουῦνται οἱ ἄνθρωποι καὶ τρέχουν εἰς τὸν τάφον καὶ σκάπτουν. γὰρ ἰδοῦν τὸ λείψανον ἐκεῖνο, καὶ ἐπειδὴ δὲν ἔχουν καθαρὰν πίστιν εἰς τὸν Θεόν. μετασηματίζεται ὁ διάβολος καὶ ἐνδύεται, ἤγουν φοραίνει ὡσάν φῶρεμα τοῦ ἀποθαμένου ἐκείνου κορμι. Καὶ ἐκεῖνος ὁ ἀποθαμένος, ὕπου ἔχει τόσον καιρόν, εἰς τὸν τάφον τοὺς φαίνεται, ἵτι ἔχει σάρκα καὶ αἷμα καὶ ὀνύχια καὶ τρίχας. Καὶ ὡς τὸ βλέπουν τοῦτο κατὰ φαντασίαν, οἱ ταλαιπῶροι ἐκεῖνοι οἱ ἄνθρωποι τρέχουν εἰς τὸ κακόν, καὶ μαζώνουν ξύλα, καὶ βάνουν φωτῖαν καὶ καίουν ἐκεῖνο τὸ λείψανον καὶ ἀφανίζουσι αὐτὸ παντελῶς, καὶ δὲν γνωρίζουν οἱ ἄγνοστοι, ὅτι εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐτοιμάζονται, γὰρ λάβουν τὴν παιδεύσειν εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ ἐκεῖνο τὸ ἄσβεστον, γὰρ κατακαοῦν αἰωνίως· καὶ τὸ μὲν λείψανον ἔκφυαν καὶ ἠφάνισαν αὐτὸ κατὰ τὸ παρόν, ἀμὴ τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως θέλει ἀποκριθῆναι τοῦτο τῶν ἀνθρώπων ἔμπροσθεν εἰς τὸν φοβερόν κριθῆναι, καὶ παρ' αὐτοῦ θέλουσι ἀκούσειν τὴν ἀπόφασιν, γὰρ ὑπάγουσι εἰς τὸ πῦρ, γὰρ κολάζονται. Ἐὐὲν οὖν μεταροήσουσι ὀλοφύχως εἰς τὸ μέγα ἁμάρτημα, ὅπου ἔκαμαν, ἂν εἶναι λαῖκοί, χρότους ἕξ γὰρ εἶναι ἀκοινώητοι· εἰ δὲ καὶ εἶναι ἱερεῖς, γὰρ καθήρωνται παντελῶς τῆς ἱερωσύνης οὐτῶν.

Ἡξεύρετε δέ, ὅτι ὅταν ἐβρεθῆναι τοῦτο τὸ λείψανον, ὁποῖον εἶναι ἐργασία τοῦ διαβόλου, ὡς εἶπαμεν, γὰρ καλέσετε τοὺς ἱερεῖς, γὰρ ψάλλουσι παρακλήσειν τῆς Θεοτόκου καὶ γὰρ κάμουν καὶ μικρὸν ἁγιασμόν· εἶτα γὰρ λειτουργήσουσι καὶ γὰρ ὑψώσουσι καὶ Παναγίαν εἰς βοήθειαν πάντων· τὸ κάμουν καὶ μνημόσυνον μετὰ κολλύβων· εἶτα τοὺς ἀφορκισμοὺς τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοὺς δύο ἀφορκισμοὺς τῆς βαπτίσεως διαβάξῃς ἐπάνω εἰς τὸ λείψανον· τότε μετὰ τὸ ἁγίασμα, ὅπου ἔκαμες τοῦ μικροῦ ἁγιασμοῦ, γὰρ ῥάτης τὸν λαόν, ὅπου γὰρ τύχη ἐκεῖ, καὶ τὸ περισσότερον γὰρ τὸ χύσης ἐπάνω εἰς τὸ λείψανον, καὶ χάριτι Χριστοῦ φεύγει τὸ δαιμόνιον ἐκεῖθεν, δηλοῦσι ἀπ' αὐτὸ τὸ λείψανον, καὶ οὕτως τὸ θάπτουν καὶ διαλύει, ἵτι ἐκεῖ πλέον ὁ διάβολος δὲν ἰσχύει.

III.

По Номоканову, ркп. библи. Афонскаго Иверскаго монастыря № 668
(Lambros, Catalog. № 4788).

Περὶ καταχθονίου ἤγουν βουρκολάκου, τί κάμνει
χρεῖα γὰρ γέννη εἰς αὐτόν.

Ὁ θεῖος πατριάρχης Ἰωάννης ὁ Νησιευτὴς λέγει οὕτως· Ὅτι ἤκουσα εἰς πολλάς χώρας καὶ πόλεις, ὅπου γίνεται πρᾶγμα φορικτόν

καὶ παράδοξον ἀπὸ ἀγνωσίας μεγάλης καὶ ἀμαθείας τῶν ἀνθρώπων διὰ συνεργείας σατανικῆς, διότι ὁ ἐχθρὸς ἡμῶν ὁ παμμίαιρος διάβολος, ὁποῦ δ' ἂν εὕρη ἄδειαν, νὰ κατοικήσῃ, νὰ κάμῃ τὸ θέλημά του, ἐκεῖ καὶ κατοικεῖ, καὶ πολλαῖς φοραῖς ἐν ὄραματι φανερῶς εἰς πολλὰ δόγματα σύρνει τοὺς ἀνθρώπους καὶ τοὺς φέρνει εἰς τὰ θελήματά τους, ἵνα τελειῶς τοὺς τρισαθλίους βυθίσῃ καὶ ποντίσῃ εἰς τὸν βυθὸν τῆς ἀπολείας τοῦ αἰωνίου πυρός. Λοιπὸν τὸ πρᾶγμα τοῦτο τὸ παράδοξον καὶ παρανομώτατον, ὁποῦ γίνεται ἀπὸ τινων ἀνθρώπων χριστιανῶν ἀγνώστων, τὸ ὁποῖον εἶναι ἄξιον μεγάλης λύπης καὶ θακρῶν, ἐξίσταμαι καὶ φρίττω, νὰ τὸ ἀναγγείλω. Λέγουσι δέ τινες ἀνθρωποὶ ἀνόητοι, ὅτι πως πολλαῖς φοραῖς, ὅταν ἀποθάνουν οἱ ἀνθρωποὶ, πολλοὶ ἐξ αὐτῶν τῶν ἀποθαμένων σκάνονται καὶ γίνονται βουρκόλακοι, καὶ θανατώνουν τοὺς ζωντανούς· ὅμως ὁ θάνατος, ὁποῦ ἔρχεται αἰφνίδιος εἰς τοὺς ἀνθρώπους, οὐδ' ἓνας ἄλλος ἠξεύρει περὶ αὐτοῦ, μόνον αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὁ τῆς ἡμετέρας φύσεως δημιουργός· ἀμὴ ἐκεῖνοι, ὁποῦ καίουν τοὺς ἀδελφούς αὐτῶν χριστιανούς καὶ κάμνουν τοιοῦτον μέγαν ἀμάρτημα φρίζον, ἦλιε, καὶ σκέπασον αὐτοὺς ἐν σκότει, καὶ γῆ, στέναξον καὶ κατάπιε αὐτοὺς καὶ ὄχι μόνον τούτους, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνεργοὺς αὐτῶν, διότι τὸ κορμὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡσὰν ἀποθάνῃ, οὐδαμῶς δύναται, νὰ κάμῃ καμμίαν ἐνέργειαν χωρὶς τῆς ψυχῆς, καὶ ἂν ἡ ψυχὴ, ὡσὰν ἀποθάνῃ τὸ κορμὶ, ἀπέρχεται, ὁποῦ δ' ἂν ὀρισθῇ παρὰ Θεοῦ, καθὼς ἔκαμεν ἢ καλὰ ἢ κακὰ, καὶ νὰ ἐπιστρέψῃ πάλιν δὲν δύναται ὡς τὸ κορμὶ. Ἔως νὰ ἔλθῃ αὐτός ὁ Κύριος ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ, νὰ κρίνῃ τὸν κόσμον· τότε τὰ κορμῖα ἐκεῖνα τὰ ἀποθαμένα λαμβάνει καθ' ἓνα τὴν ψυχὴν του. Λοιπὸν πῶς δύναται τώρα, καθὼς εἶπαμεν, χωρὶς τὴν ψυχὴν, νὰ ἐνεργήσῃ τὸ κορμὶ, ἤγουν νὰ περιπατῇ, καὶ θαῦμα μέγα, ν' ἀκούσῃ τινὰς καὶ νὰ θαυμάσῃ, ὅτι νὰ θανατόνῃ, λέγουν, ὁ ἀπεθαμένος τοὺς ζωντανούς· ὡ τῆς ἀγνώσεως τῶν ἔλειπῶν καὶ τῆς τυφλώσεως, ὅπου δὲν βλέπουν, ὅτι ἐνεργείας τοῦ διαβόλου εἶναι καὶ τοὺς πλανῶν, καὶ καίουσι τὴν ὁμοίαν τοὺς σάρκα διὰ νὰ τοὺς βάλῃ εἰς τὴν κόλασιν φλαραοῦν δέ τινες καὶ λέγουν, ὅτι πολλὰ κορμῖα ἀνθρώπων, ὡσὰν ἀποθάνουν καὶ τὰ θάψουν εἰς τὴν γῆν, εἰς αὐτὰ γθορᾶν δὲν γίνεται, ἀμὴ εὐρίσκονται γεμάτα αἵματι καὶ ἀκέραια· καὶ τοῦτο εἶναι κατὰ φαντασίαν δαιμονικήν, ὡς εἶπαμεν, διὰ νὰ κολάζῃ τοὺς εὐσεβεῖς. διότι αὐτός ὁ διάβολος εἰς κάθε πρᾶγμα μετασηματίζεται, καὶ ἄγγελος γίνεται, καὶ κολόγηρος, καὶ ἄνδρας κοσμικός, καὶ γυναῖκα, καὶ παιδίον, καὶ ξύλον, καὶ ῥαβδί, καὶ νερόν, καὶ αἷμα, καὶ δίοκος, καὶ γόρεμα, καὶ ἄνθρωπος ἀποθαμένος, καὶ κάθε πρᾶγμα, ὁποῦ νὰ εἶναι γίνεται πλῆν

κατὰ φαντασίαν· διὰ τοῦτο δὲν πρέπει, νὰ πιστεύωμεν αὐτό, ὅπου βλέπομεν εἰς τὸ κορμὶ τὸ ἀποθαμένον, διότι ὁ ἄνθρωπος, ὡσεὶ ἀπεθάνη, αἷμα δὲν ἔχει εἰς τὸ κορμὶ πόσῳ μᾶλλον μεγαλύτερον καὶ περισσότερον καὶ θαυμαστότερον εἶναι τοῦτο, νὰ καιρανοῆσῃ τινὰς, ὅπου λέγουν, ἦτι ὡσὰν τὸ θάψουν, νὰ κάμῃ καὶ μερικαῖς ἡμέραις εἰς τὸν τάφον εὐρίσκεται αἷμα εἰς αὐτό. Λοιπὸν μάθετε, καὶ πῶς διαλύεται ὁ ἄνθρωπος εἰς τὴν γῆν, καὶ τότε νὰ πιστεύσητε, ὅτι τὸ κορμὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου φαίνεται μὲ τὸ αἷμα, εἶναι κατὰ φαντασίαν διαβολικὴν ¹⁾).

Ὁ Νικηφόρος ὁ Ξανθοπούλου ἐν τῇ συναξαρίῳ τοῦ σαββάτου τῆς Ἀποκρέω, σὺν τοῖς ἄλλοις ἐξηγηταῖς, καὶ πῶς διαλύεται ὁ ἄνθρωπος, λέγει ὅτι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀρχίζει ἡ ὄψις τοῦ προσώπου τοῦ ἀνθρώπου καὶ διαλύεται, καὶ γίνεται ἀραχνιασμένη ἀκαλλωπίστη· τῇ δὲ ἐννάτῃ ἀρχίζει ἡ πλάσις τοῦ σώματος καὶ χωρίζεται, μόνον ἡ καρδιά στέκεται, καὶ εἰς τὰ σαράντα καὶ αὐτὴ ἡ καρδιά διαλύεται. Ἀπὸ τούτου λοιπὸν μάθετε, ὅλοι οἱ χριστιανοί, ἦτι κατὰ φαντασίαν φαίνεται ἐκεῖνο τὸ κορμὶ μὲ τὸ αἷμα. Ἠξεύρετε δὲ, ὅτι κορμὶ δὲν εὐρίσκεται ἀκέραιον εἰς τὸν τάφον, μόνον τοῦ ἀφωρισμένου, καὶ δέεται συγχωρήσεως, καὶ ὡσὰν συγχωρηθῆ, διαλύεται, ὡς καὶ τ' ἄλλα κορμῖα τῶν ἀποθαμένων, ἀμὴ αἷμα δὲν ἔχει· καὶ ἂν θέλετε, νὰ πληροφορηθῆτε περισσότερον, ὅτι τοῦ ἀνθρώπου ὡσὰν εὐγγὴ ἢ ψυχὴ του ἀπὸ τὸ κορμὶ, αἷμα δὲν ἔχει. Ἀκούσατε, ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τέσσαρα στοιχεῖα ἔχει τὸ κορμὶ· λέγω δὲ ἀπὸ αἷμα, ἀπὸ φλέγμα, ἀπὸ χυμὸν καὶ ἀπὸ χολήν· τὸ μὲν γὰρ αἷμα ὡς θερμὸν εἶναι ἀπὸ τὴν φωτίαν· τὸ δὲ φλέγμα ὡς ψυχρὸν εἶναι ἀπὸ τὸ νερόν· ὁ δὲ χυμὸς ὡς ὑγρὸς εἶναι ἀπὸ τὸν ἀέρα· ἡ δὲ χολὴ ὡς ξηρὰ εἶναι ἀπὸ τὴν γῆν· τῷ δὲ καιρῷ τοῦ θανάτου—ὀρισμὸς τοῦ Θεοῦ—χωρίζονται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα αὐτὰ καὶ ἀναχωρεῖ ἡ ψυχὴ· καὶ πρῶτον μὲν ἀναχωρεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦ αἵματος, ὡς θερμὸν καὶ ζωτικόν, ὅπου εἶναι καὶ ζωογονεῖ ὅλον τὸ κορμὶ, ὅθεν τὰ ἀποθαμένα κορμῖα χολήν μὲν ἔχουν, ὡσὰν ἀποθάνουν, καὶ φλέγμα καὶ χυμὸν, αἷμα δὲ οὐδαμῶς. Ἐμάθετε λοιπὸν, τί λέγει περὶ τούτου, ὅτι ἴταν εὐγγὴ ἢ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, αἷμα πλέον δὲν ἔχει τὸ κορμὶ ἐκεῖνο, οὐδὲ τελείως εὐρίσκεται τοῦτο δὲ, ὡς ἐδηλοποιήσαμεν ἄνωθεν, ὅπου φαίνεται τινῶν ἀνθρώπων κορμὶ ἀποθαμένον, καὶ ἔχει αἷμα, καὶ εἰς τὴν κοιλίαν του μέσα διάφορά τινα κάμνει ὁ διάβολος, διὰ τὴν κολάζῃ τοὺς εὐσεβεῖς· διότι πολλὰ κατὰ φαντασίαν ἀπὸ τὴν ἀρχὴν

¹⁾ Дальнѣйшее отдѣлено въ рукописи надписаниемъ: „Νικηφόρον τοῦ Ξανθοπούλου“.

ἔκαμεν ὁ σατανᾶς εἰς τὸν καιρὸν τῶν θείων ἀποστόλων μετὰ τοῦ Σίμωνος τοῦ μάγου καὶ εἰς τὸν καιρὸν τοῦ ἀγιοτάτου Σιλβέστρου πάπα Ῥώμης, καὶ εἰς ἄλλους διαφόρους καιροὺς καὶ τόπους, καὶ ἔκαμε καὶ κάμνει, ἀμὴ δὲν δύναται μόνον, μεγάλως κατασιχύνεται καὶ νικᾶται καὶ καταβάλλεται παρὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅπου δύναται καὶ νὰ νικᾷ ὅλα, καὶ θανατοῖ καὶ ζωογονοῖ. ὅπου κάμνη τὰ ἀδύνατα δυνατὰ καὶ τὰ δυνατὰ ἀδύνατα, ὁ ὅποιος ἔκαμε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, καὶ εἶναι ἀληθινὸς θαυματοποιὸς καὶ δυνατὸς καὶ φοβερός. Ὅμως καλῶς διὰ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἀκούσατε καὶ μάθετε καὶ ὕσσι θέλετε, νὰ μὴν κολασθῆτε ἀπὸ τέτοιον διαβολικὸν ἔργον, φεύγετε μακρὰν, ἤγουν νὰ μὴν καίετε τὰ κορμιά τῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ νὰ πιστεύετε, ὅσο φαίρονται εἰς ἐκεῖνο τὸ κορμὶ τὸ ἀποθαμμένον. Εἰ δὲ ὅποιοις βουληθῆ, καὶ κάμνη τοιοῦτον παράνομον καὶ διαβολικὸν ἔργον, ἀποφαίνει σφοδρῶς καὶ βαρέως ὁ αὐτὸς ἀγιώτατος πατριάρχης ὁ Νηστευτῆς, ὅτι εἰ μὲν εἶναι κληρικὸς, νὰ καθαιρηται καὶ νὰ εὐγγη ἀπὸ τὸ ὄφθικιον, ὅπου ἔχει καὶ βαθμὸν, καὶ νὰ μὴν μεταλάβῃ τῶν θείων μυστηρίων μόνον εἰς τὸν θάνατόν του, ὡς συνεργὸς τοῦ πονηροτάτου δαίμονος· εἰ δὲ κοσμικὸς τοῦτο συνεργῆσει, εἴκοσι χρόνους ἐν μετανοίᾳ νὰ δουλεύσῃ, καὶ οὕτως νὰ ἐνωθῆ μετὰ τῶν πιστῶν. Ἠξεύρετε δὲ, ὅτι ὅταν εὐρεθῆ τοιοῦτον λείψανον, τὸ ὅποιον εἶναι ἐργαστήριον τοῦ διαβόλου, νὰ καλέσητε τοὺς ἱερεῖς, νὰ ψάλλουν παράκλησιν τῆς Παναγίας, καὶ νὰ κάμουν καὶ μικρὸν ἁγιασμὸν εἶτα νὰ λειτουργήσουν καὶ νὰ ὑψώσουν Παναγίαν εἰς βοήθειαν πάντων, νὰ κάμουν καὶ μνημόσυνα, ἤγουν κόλλυβα διὰ τὸν ἀποθαμμένον εἶτα τοὺς ἀφορκισμοὺς τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοὺς δύο ἀφορκισμοὺς τῆς βαπτίσεως νὰ διαβάσῃ ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον· τότε μὲ τὸ ἁγίασμα, ὅπου ἔκαμε τοῦ μικροῦ, ἁγιασμοῦ, νὰ ῥαντίσῃ τὸν λαόν, ὅπου τύχη ἐκεῖ, καὶ τὸ περισσότερον νὰ τὸ χύσῃ ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον, καὶ χάριτι Χριστοῦ φέγει τὸ δαιμόνιον ἀπ' ἐκεῖ. Ἀμήν.

„Божественная комедія“ Данта Алигьери.

(Опытъ литературной характеристики).

„Божественная комедія“ Данта представляетъ собою не только величайшую религіозную поэму среднихъ вѣковъ, но и важнѣйшее произведеніе изъ всей религіозной эпической поэзіи въ христіанскомъ мірѣ. Своимъ основнымъ предметомъ она имѣетъ возвышенныя истины христіанскаго вѣроученія, относящіяся, главнымъ образомъ, къ таинственной участи человѣка за гробомъ. Само собою разумѣется, что отличительныя свойства этого вѣроученія, его руководящія догматы, его сокровенныя тайны, не могли не отразиться, такъ или иначе, какъ на содержаніи „Божественной комедіи“, такъ и, въ особенности, на общемъ характерѣ господствующаго въ ней поэтическаго представленія. Поэтому, прежде чѣмъ приступить къ разсмотрѣнію поэмы Данта, какъ литературнаго произведенія, необходимо бросить общій взглядъ на характеръ христіанской религіи, какъ предмета эпической поэзіи вообще,—и какъ Дантъ обнаруживаетъ здѣсь явное знакомство съ образами античнаго эпоса, то при этой характеристикѣ нами не должна быть опущена изъ виду необходимая параллель.

„Духъ есть Богъ и иже кланяется ему,—духомъ и истинною достоинъ кланяться“ (Іоан. 4 гл. 24 ст.): въ этихъ словахъ Божественный Учитель кратко, но выразительно опредѣляетъ существенный характеръ той религіи, для возвѣ-

щенія которой онъ явился въ міръ. „Духъ есть Богъ“, говоритъ здѣсь Спаситель, и этимъ обозначаетъ духовную, трансцендентную сущность христіанскаго Божества. „Поклоняться ему“, продолжаетъ Онъ далѣе, должно „духомъ и истиною“, и этимъ показываетъ, что и настоящая форма нашего отношенія къ Нему должна осуществляться или подъ видомъ духовнаго таинственнаго единенія съ Нимъ, или же подъ условіемъ созерцательнаго возвышенія къ Нему путемъ теоретической мысли. Здѣсь, такимъ образомъ, сосредоточено все, что только сообщаетъ религіи христіанской ея отличительную особенность и явно противопоставляетъ ее антропоморфическому знанію античной мифологіи, какъ высшую ступень религіознаго сознанія, какъ религію Духа.

Въ естественномъ образованіи своихъ религіозныхъ представленій греко-римскій міръ исходилъ, какъ извѣстно, изъ наблюденія внѣшней природы и, въ частности, природы человѣческой; поэтому и всѣ божества его отражаютъ на себѣ черты той самой ограниченности, какая вообще свойственна чувственному бытію. Богооткровенная же истина христіанскаго вѣроученія непосредственно исходитъ, напротивъ того, изъ понятія о Божествѣ, какъ премірномъ и первоначальномъ существѣ, усматривая только въ Немъ одномъ глубочайшее основаніе всего. Она ясно противопоставляетъ всему видимому и ограниченному невидимое и безграничное существо, которое по своему всемогуществу само создаетъ внѣшній міръ непосредственнымъ актомъ своего свободнаго произволенія и, въ противоположность природѣ внѣшней и явленіямъ жизни человѣческой, вѣчно остается непреложнымъ и неизмѣннымъ въ своемъ безпредѣльномъ величіи. Правда, это существо есть начало личное; но его личность неограниченная и чисто духовная. — Очевидно, что такое безпредѣльное существо можетъ быть только или непосредственно ощущаемо нашимъ духомъ, или же постигаемо нами какъ отвлеченная теоретическая истина; но никакимъ образомъ не можетъ быть обнято всецѣло нашимъ эстетическимъ возрѣніемъ, для отчетливаго воспроизведенія его въ какомъ нибудь внѣшнемъ художественномъ образѣ. Необъятная сущность Высочайшаго Начала въ христіанскомъ вѣроученіи не имѣетъ для себя во всей природѣ внѣшней никакой сколько нибудь соотвѣтствующей ему чувственной формы,

безпредѣльно возвышаясь надъ всѣми пространственными ограниченіями.

Но такая полная отрѣшенность христіанскаго Божества отъ всякихъ атрибутовъ конечности, очевидно, составляющая въ религіи высшую ступень ея, до какой только восходило человѣчество, является, однакожь, неблагопріятною для художественнаго представленія его въ искусствѣ вообще и, въ частности, въ поэзіи эпической. Недосыгаемое для нашего непосредственнаго эстетическаго воззрѣнія, оно, именно, въ силу этой исключительной возвышенности своей, и не можетъ быть представлено нами пластически, подобно ограниченнымъ божествамъ греко-римской религіи. Создавая своихъ боговъ, античный міръ идеализировалъ только природу человѣка и потому въ очеловѣченной сущности мифологическихъ образовъ искусство имѣло тамъ вполнѣ соответствующее и сподручное для себя орудіе; такъ что, именно, въ области религіозной оно и оставило намъ, большею частію, свои важнѣйшія и очаровательныя сокровища. Божество же міра христіанскаго есть, напротивъ того, существо чисто духовное. Но какимъ образомъ мы можемъ представить себѣ этотъ Духъ въ его предвѣчномъ и безпредѣльномъ бытіи?

Въ сознаніи своемъ мы имѣемъ, безъ сомнѣнія, врожденную ли, или возникшую отъ непрерывнаго общенія съ нимъ, но только вѣчно присущую намъ и неотразимо дѣйствующую въ насъ идею о немъ. Наблюдая явленія міра физическаго и теченіе нашей человѣческой жизни въ фактахъ ли исторіи, или по непосредственному отношенію къ нему, и не будучи въ состояніи объяснить все это изъ естественныхъ условій,—мы, конечно, заключаемъ, что и внѣ насъ есть нѣчто невещественное, нѣчто вполнѣ соответствующее этой идеѣ и, такимъ образомъ, даже путемъ эмпирическимъ постепенно уясняемъ и раскрываемъ ее себѣ. Но при этомъ духовная форма въ бытіи Высочайшаго Существа, всетаки, остается для насъ совершенно недоступною. Мы можемъ постигать его только путемъ отрицательныхъ опредѣленій, какъ прямую противоположность всякому чувственному бытію; но никогда не въ состояніи вполнѣ достигнуть здѣсь яснаго и отчетливаго понятія о томъ, что въ существѣ своемъ и непостижимо.

Отсюда само собою становится очевиднымъ, что если-бы мы захотѣли наглядно представить для себя Высочайшее Существо христіанскаго вѣроученія въ какой нибудь чувственной формѣ, то такое представленіе наше всегда будетъ имѣть значеніе, по отношенію къ нему, лишь внѣшняго знака или символа. Мы пользуемся здѣсь словомъ, употребляемъ и другія орудія искусства, но у насъ нѣтъ образа ими выражаемаго; искусство же вообще, а въ частности и поэзія имѣетъ дѣло съ образами, а не съ однимъ лишь бездушнымъ матеріаломъ, не съ одними только словами. Правда, слово, употребляемое поэтомъ, есть ближайшій органъ и наилучшій выразитель человѣческой мысли; тѣмъ не менѣе и оно есть только орудіе, а не самый предметъ поэтическаго искусства. Слова суть матеріалы, которые поэтъ долженъ расположить такимъ образомъ, чтобы нашему умственному взору представлялась картина; расположенные же иначе, они точно такъ же не могутъ быть названы поэзіей, какъ и кусокъ холста вмѣстѣ съ ящичкомъ красокъ не могутъ быть названы картиной.

Такимъ образомъ, вслѣдствіе неспособности нашей непосредственно обнять идею Высочайшаго Существа въ поэтической фантазіи и проистекающей отсюда невозможности выразить ее путемъ искусства въ соответствующемъ художественномъ образѣ и общая форма представленія въ религіозной поэзіи христіанства, по необходимости, должна явиться символическою. Въ области ея уже не можетъ проявляться то свободно достигаемое и пластически выражаемое равновѣсіе внутренняго содержанія и внѣшней формы, какое господствовало при поэтической обработкѣ религіозныхъ представленій въ эпохѣ древнихъ, въ особенности у Гомера, и которое сообщило ограниченному божествомъ античной религіи столь высокой эстетическій характеръ. Внѣшняя форма поэтическаго представленія здѣсь можетъ служить только простымъ обозначеніемъ скрытаго подъ нею глубокаго и возвышеннаго содержанія, но никакимъ образомъ не можетъ выростать изъ него органически и вполне сливаться съ нимъ въ неразрывномъ единствѣ художественнаго образа. Однимъ словомъ: на мѣсто совершенно отчетливаго пластическаго изображенія здѣсь должны явиться аллегорія и символъ: какъ единственные средства предста-

вить въ поэтической формѣ то, что по глубинѣ и возвышенности своего содержанія совершенно недоступно для непосредственнаго изображенія въ поэзиі.

Что это вполнѣ справедливо,—еще нагляднѣе можно убѣдиться изъ частнаго разсмотрѣнія главнѣйшихъ предметовъ христіанскаго вѣроученія, подлежащихъ здѣсь художественной обработкѣ въ поэзиі. Божество христіанской вѣры есть не только въ существѣ своемъ единое и нераздѣльное начало, но и существо троичное въ лицахъ. Спрашивается: не представляетъ ли болѣе благопріятную почву для нашей поэтической фантазіи частнѣйшее изображеніе каждаго изъ лицъ Пресвятой Троицы? Но и на этотъ вопросъ можно отвѣчать только отрицательно.

Мы не станемъ подробно говорить здѣсь о наиболѣе распространенномъ въ христіанской поэзиі представленіи Бога Отца подѣ видомъ болѣе или менѣе возвышенной человѣческой личности. Для всякаго очевидно, что такая личность употребляется здѣсь, собственно, потому лишь, что вслѣдствіе своего превосходства надъ прочими проявленіями природы, она представляется наиболѣе подходящею для изображенія божественнаго, тѣмъ болѣе, что и сама по себѣ является единственною носительницею духовнаго начала въ чувственномъ мірѣ. Но, какъ бы ни были величественны и возвышенны всѣ внѣшнія и духовныя проявленія этой личности, она, конечно, не въ состояніи выразить въ себѣ неизслѣдимую глубину божественнаго величія и могущества и всегда будетъ имѣть значеніе въ нашемъ воображеніи лишь простаго напоминанія о Богѣ Отцѣ.

Даже въ своихъ изображеніяхъ Сына Божія, несмотря на фактъ Его воплощенія, христіанская поэзія не можетъ достигать такого нагляднаго и цѣльнаго представленія, которымъ бы совершенно исчерпывалось идеальное содержаніе Его личности. Единородный Сынъ Божій явился на землю въ образѣ человѣческомъ, при чемъ явленіе это не есть только созданная творческой фантазіей наивная форма представленія, какъ это было у боговъ античнаго эпоса; но есть дѣйствительное вочеловѣченіе, есть величайшее историческое событіе, опредѣлившее временную и вѣчную жизнь человѣчества. Здѣсь, повидимому, христіанская поэзія пріобрѣтаетъ для себя вполнѣ сподручное и конкретное содержаніе. ко-

торое при томъ можетъ еще свободно расширяться и усложняться изображеніемъ соприкосновенныхъ съ личностію Іисуса Христа различныхъ историческихъ лицъ и событій. Но и въ этой области существуетъ огромное различіе, котораго никакимъ образомъ не слѣдуетъ опускать изъ виду. Дѣло въ томъ, что будучи на землѣ совершеннымъ человекомъ, Іисусъ Христосъ никогда не переставалъ быть Богомъ, которому безпрестанно служили здѣсь безчисленные легіоны ангеловъ. Поэтому всѣ попытки христіанскихъ поэтовъ воспользоваться воплощеніемъ Сына Божія такъ, чтобы въ цѣляхъ развитія эпического дѣйствія устранять Ему различные конфликты (Мильтонъ и въ особенности Клопштокъ), поставляя его на одномъ уровнѣ съ сатаной и даже борющимся съ нимъ,—слѣдуетъ признать не чѣмъ инымъ, какъ только поэтической ошибкой. Уже при одной мысли о божествѣ Іисуса Христа всѣ подобныя изобрѣтенія ихъ упадаютъ на степень простыхъ вымысловъ, произвольныхъ и фальшивыхъ въ самомъ своемъ основаніи.

Но и взятая сама по себѣ личность нашего Божественнаго Искупителя представляетъ величайшія затрудненія для непосредственнаго воспроизведенія ея въ поэзи. Самымъ легкимъ и наиболѣе удобнымъ способомъ для поэтическаго представленія Іисуса Христа является безъ сомнѣнія, изображеніе его въ роли проповѣдника и учителя народу, при чемъ поэзія значительно облегчаетъ здѣсь свою задачу тѣмъ, что можетъ поставить его возвышенную личность въ прямую противоположность съ окружающими его людскими слабостями и заблужденіями. Однакожъ и здѣсь чрезвычайныя чудеса Спасителя и эти многочисленные поклонники Его, обращающіеся къ Нему съ молитвами, какъ-бы изглаживаютъ въ нашемъ воображеніи его внѣшнее натуральное обличіе и указывая намъ Его божество, этимъ ясно даютъ понимать, что чисто человѣческая природа не можетъ служить полнымъ выраженіемъ Его идеальнаго духовнаго существа. — Тѣмъ рѣшительнѣе это слѣдуетъ утверждать о тѣхъ положеніяхъ изъ земной жизни Спасителя, когда божественность въ Немъ, такъ сказать, явно уже торжествуетъ надъ человѣчностью. Воскресеніе, Преображеніе, Вознесеніе на небо и многіе другіе моменты изъ Его жизни проявляютъ въ Іисусѣ Христѣ столь дивное выраженіе Божества, для

непосредственного изображенія котораго безсилна всякая поэзія. Глубина идеи является здѣсь, очевидно, выше средствъ прямаго поэтическаго воспроизведенія и употребляемая здѣсь человѣческая личность, какимъ бы ореоломъ величія и блеска она ни была запечатлѣна, становится уже совершенно недостаточною для полнаго выраженія того, что заключается въ Иисусѣ Христѣ. Для этого она сама должна, такъ сказать, преобразиться и обратиться въ чистый божественный свѣтъ; а какъ это въ дѣйствительности невозможно, то и поэтическое представленіе здѣсь можетъ явиться только болѣе или менѣе символическимъ, но не пластическимъ.

Нѣтъ надобности распространяться здѣсь о наиболѣе принятомъ символическомъ изображеніи Святаго Духа подъ видомъ голубя, имѣющемъ свое основаніе въ священномъ текстѣ и подавшемъ поводъ къ многочисленнымъ легендамъ о нисхожденіи Святаго Духа въ видѣ голубя на плечи святыхъ, столь распространеннымъ особенно въ христіанскіе средніе вѣка. Само собою понятно, что образъ голубя, если и благословилъ Богъ дать подобное знаменіе Сыну Своему при крещеніи, ни какимъ образомъ не можетъ обнимать и выражать собою существо Духа Божія, носившагося, по словамъ Библии, вверху бездны надъ довременнымъ хаосомъ.— То же самое, хотя конечно и въ меньшей степени, слѣдуетъ сказать и о всѣхъ высшихъ безплотныхъ силахъ, окружающихъ по христіанскимъ вѣрованіямъ престолъ Всевышняго и являющихся вѣстниками и служителями въ промыслительной божественной дѣятельности. Всѣ эти высшія духовныя существа не могутъ быть съ совершенною легкостію и свободою облакаемы нами въ конечныя недѣлимыя формы для цѣлостнаго представленія ихъ въ какомъ нибудь внѣшнемъ образѣ. Сверхъестественная и не постижимая природа, какою они надѣлены, превышаетъ, очевидно, чисто эмпирическія средства нашей творческой фантазіи; а поэтому они могутъ быть только символически обозначаемы поэзіей, а не представляемы ею пластически.

Но, если важнѣйшіе предметы христіанскаго вѣроученія, по своей возвышенности и глубинѣ, не могутъ быть непосредственно обняты въ образномъ представленіи нашей творческой фантазіи: то могущество, благодать и мудрость Три-

единого Бога, по справедливости, могут сдѣлаться предметомъ высокаго поэтическаго вдохновенія.—Безпредѣльный Богъ христіанской религіи есть не только существо изъ существъ, но и движущая причина всего. Какъ высочайшая сущность, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и высочайшая личность, съ неограниченною мощію господствующая надъ всѣмъ. Но эта мощная воля безконечнаго Божества, очевидно, должна быть вмѣстѣ благою и мудрою; потому что въ противномъ случаѣ она и не была высочайшею. Божественная мудрость, благость и сила наглядно обнаруживаются въ той цѣлесообразности, съ какою во всемъ мірѣ установленъ разумный и нерушимый порядокъ. Эти свойства, насколько они открываются въ природѣ внѣшней и въ исторіи человѣческаго рода, даютъ, слѣдовательно, о непостижимомъ въ своемъ существѣ Богѣ первое, истинно конкретное представленіе.

Не постигая, что такое Богъ въ своемъ существѣ и придавая ему только отрицательныя опредѣленія, мы въ то же время можемъ мыслить Его здѣсь и положительно, какъ всемогущаго, всеблагаго и премудраго. Безконечное могущество Божіе можетъ сдѣлаться для насъ предметомъ благоговѣйнаго страха; точно также, какъ мудрость Его и благость могутъ возбуждать въ насъ благочестивое почитаніе. Отсюда религіозная поэзія христіанства, на ряду съ символическимъ представленіемъ высочайшихъ предметовъ вѣроученія, должна обнаруживать также и панегирическое настроеніе, направленное къ прославленію Всевышняго. Удивленіе къ безконечной силѣ, благости и мудрости Божіей, проявляющимся и въ чувственномъ мірѣ и въ жизни человѣческихъ обществъ, настраиваетъ душу христіанина къ духовному созерцанію и къ пламеннымъ молитвамъ. Священный гимнъ изливаютъ здѣсь его уста и онъ никогда не можетъ чувствовать себя вполне удовлетвореннымъ въ своей похвалѣ Господу. Онъ преклоняется предъ Нимъ въ сознаніи своего безсилія и полной зависимости отъ Него и, довѣряясь Его премудрому руководительству, стремится выразить свое благоговѣйное расположеніе въ дидактическихъ или лирическихъ пѣснопѣніяхъ.

Такимъ образомъ, вслѣдствіе невозможности непосредственнаго воспроизведенія въ поэзіи высочайшихъ предметовъ христіанскаго вѣроученія неизбѣжно являются три раз-

личные способа поэтического отношенія къ нимъ: символическій, дидактическій и лирическій. И дѣйствительно, разсмотрѣніе наиболѣе выдающихся религіозныхъ поэмъ въ литературѣ христіанскаго міра какъ нельзя болѣе оправдываетъ и подтверждаетъ приведенное нами воззрѣніе. Здѣсь мы находимъ три знаменитѣйшія религіозныя поэмы, изъ которыхъ въ каждой тотъ или иной, изъ указанныхъ нами трехъ способовъ поэтического представленія, получилъ главное преобладающее значеніе. Именно: въ „Божественной комедіи“ Данта господствуетъ, по преимуществу, символическій способъ представленія религіозныхъ истинъ христіанства, о которомъ поэтому мы всего болѣе и распространялись; въ „Потерянномъ Раѣ“ Мильтона преобладаетъ явнымъ образомъ рационально-дидактическій тонъ; а въ „Мессіадѣ“ Клопштока обнаруживается сантиментально-лирическое настроеніе, какъ самая характеристическая черта всего произведенія.

Но изъ этихъ трехъ величайшихъ религіозныхъ поэмъ въ христіанскомъ мірѣ „Божественной комедіи“ Данта слѣдуетъ отдать рѣшительное преимущество. По своему содержанію она обнимаетъ, можно сказать, всѣ сферы христіанскаго религіознаго сознанія: небесную, земную и преисподнюю. Что же касается его поэтической обработки, то и въ этомъ отношеніи Дантъ, по сравненію съ указанными нами поэтами, придаетъ всему повѣствованію въ своей поэмѣ болѣе выдержанный эпическій характеръ. Дѣло въ томъ, что символизмъ и аллегоріи, если и уступаютъ съ художественной точки зрѣнія пластическимъ изображеніямъ древнихъ эпиковъ, все-таки не нарушаютъ свойственныхъ эпосу спокойствія и объективности въ поэтическомъ представленіи предметовъ поэмы. Напротивъ того, дидактика и въ особенности лирика обрисовываютъ намъ не столько представляемые въ ней предметы, сколько субъективное отношеніе къ нимъ поэта и потому болѣе или менѣе нарушаютъ спокойный ходъ и строгую объективность эпическаго повѣствованія. При сильномъ же господствѣ своемъ, они совершенно уже не мирятся съ чистымъ эпическимъ искусствомъ, имѣя право свободно развиваться лишь въ своемъ собственномъ кругѣ, отдѣльномъ и независимомъ отъ эпопеи.

Обращаясь теперь къ характеристикѣ „Божественной ко-

медіи“, какъ литературнаго произведенія, мы естественно должны руководиться здѣсь тѣми основными элементами, изъ которыхъ слагается ея содержаніе.—Самую характеристическую особенность ея составляетъ отраженіе въ ней религіозной символики средневѣковаго католичества и потому мы должны разсматривать ее, прежде всего, какъ поэму символическую. Затѣмъ, она носитъ на себѣ яркій отпечатокъ схоластической учености поэта со всѣми ея своеобразными особенностями; отсюда намъ необходимо характеризовать ее какъ поэму, отразившую въ себѣ средневѣковую схоластику. Кромѣ того, въ лучшей части ея, именно въ „Адѣ“, Дантъ пользуется различными олицетвореніями языческой мифологіи, для нагляднаго представленія страшнаго могущества адскаго владыки; это, въ свою очередь, обязываетъ насъ бросить на нее взглядъ какъ на поэму, воспроизведшую въ себѣ мифологическія представленія античной древности. Если ко всему этому мы присоединимъ еще указанія на тѣ элементы „Божественной комедіи“, которые доставили ей всемірную извѣстность, то намъ представится тогда возможность обнять ея содержаніе и общій характеръ, болѣе или менѣе, цѣлостнымъ образомъ.

I.

Причина, почему изъ намѣченныхъ нами трехъ способовъ поэтическаго отношенія къ религіознымъ истинамъ христіанства въ поэмѣ Данта господствуетъ преимущественно символическій способъ представленія ихъ, объясняется, безъ сомнѣнія, общимъ настроеніемъ той эпохи, въ которую жилъ самъ Дантъ. Время жизни его (1265—1321 г.) относится почти къ самому расцвѣту средневѣковой цивилизаціи; а извѣстно, что религіозное сознаніе среднихъ вѣковъ, вообще, отличалось особенно наклонностію къ аллегоріи и символизму.—Ближайшее объясненіе этого заключается въ томъ, что христіанство явилось на востокѣ въ обществѣ болѣе подготовленномъ къ уразумѣнію его возвышенныхъ истинъ, чѣмъ то, среди котораго оно распространялось потомъ на западѣ Европы. Вслѣдствіе этого, пониманіе какъ самаго текста Св. Писанія, изобилующаго различными образами, такъ и его высокихъ догматовъ, по необходимости, должно

было явиться здѣсь болѣе или менѣе неполнымъ и одностороннимъ. Какойнибудь эпитетъ, названіе, метафора или сравненіе были принимаемы здѣсь буквально за то, что они прежде всего обозначали, безъ надлежащаго проникновенія во внутренній смыслъ тѣхъ иносказаній, какія вообще свойственны восточному колориту священнаго текста. Отсюда произошло то, что разныя животныя, растенія и другіе предметы библейскихъ и евангельскихъ сказаній постепенно перешли здѣсь въ разнообразныя чисто символическія представленія, распространявшіяся во множествѣ религиозныхъ легендъ, въ которыхъ совершенно затерялся тотъ первоначальный ихъ смыслъ, въ которомъ они употреблялись въ Св. Писаніи. До какой степени сильна была такая символизация религиозныхъ представленій въ средніе вѣка можно усматривать уже изъ того, что она простиралась здѣсь даже на догматы. Для примѣра достаточно указать лишь на тайну воплощенія Сына Божія, чтобы видѣть, какимъ образомъ этотъ величайшій догматъ могъ послужить здѣсь основаніемъ для цѣлой массы различныхъ символическихъ повѣствованій. Какъ Единородный Сынъ Божій принялъ на себя человѣческую плоть, чтобы искупить насъ отъ первороднаго грѣха, такъ точно и злой духъ, по одностороннему пониманію среднихъ вѣковъ, можетъ пользоваться, съ своей стороны, тѣмъ же средствомъ, чтобы только сбѣжать въ обществѣ людей плевелы грѣха. Отсюда въ средневѣковую эпоху породились многочисленныя и очень распространенныя сказанія о томъ, какъ иногда злая сила сходитъ въ видѣ чело-вѣка на землю, соблазняетъ здѣсь добродѣтельныхъ женщинъ и производитъ въ нихъ демоническія зачатія ¹⁾).

Вотъ это, именно, чисто символическое отношеніе средне-вѣковаго сознанія къ предметамъ и ученію христіанской вѣры и легло въ основу значительной части литературныхъ памятниковъ того времени и, въ частности, нашло свое полное выраженіе въ „Божественной комедіи“ Данта. Всю настоящую земную жизнь чело-вѣка религиозное сознаніе среднихъ вѣковъ понимало болѣе и менѣе символически, разсматривая ее только какъ борьбу добраго начала со злымъ.

¹⁾ А. Веселовскій: „Дантъ и символическая поэзія католичества“. Вѣстникъ Европы 1866 г. IV т. 199 стр. и дал.

Отъ этого въ литературныхъ памятникахъ того времени, не смотря на весь драматизмъ средневѣковой жизни, проявившійся во множествѣ политическихъ переворотовъ и въ борьбѣ личныхъ страстей, мы почти не встрѣчаемъ изображенія живой человѣческой дѣятельности. Эта послѣдняя, болѣею частію, была представляема здѣсь какъ только проявленіе высшей силы, являясь слѣдствіемъ либо воздѣйствія божественной благодати, либо внушенія злаго духа.

Поэтому и у Данта, не смотря на весь глубочайшій драматизмъ его личной жизни, мы на всемъ обширномъ пространствѣ его поэмы также не находимъ, согласно общему направленію его эпохи, ни малѣйшаго слѣда живой человѣческой личности. Правда, предметъ его „Божественной комедіи“ есть, безъ сомнѣнія, человѣкъ, и самъ Дантъ ясно указываетъ на это въ письмѣ къ великому покровителю своему Канъ делла Скала, владѣтелю Вероны. Но при этомъ, человѣкъ разсматривается у него не какъ самостоятельная и независимая личность, а лишь настолько, насколько онъ, „странствуя въ этой жизни, какъ путникъ, можетъ или приобрѣтать для себя награду, или подвергнуться осужденію“ ¹⁾. Въ „Божественной комедіи“ вся жизнь человѣка принадлежитъ либо аду, либо чистилищу, либо раю: но никогда онъ не выступаетъ здѣсь въ самостоятельной роли и нигдѣ не имѣетъ своего особеннаго, самобытнаго значенія. Человѣкъ составляетъ предметъ поэмы, продолжаетъ далѣе Дантъ, въ томъ же своемъ письмѣ, лишь въ томъ отношеніи, что, „приобрѣтая заслугу или осужденіе, чрезъ употребленіе своей свободы, онъ подверженъ награждающей или карающей правдѣ“ ²⁾. Отсюда слѣдуетъ, что на всю обширную поэму Данта можно смотрѣть, даже, какъ на одну сплошную огромную аллегорію, въ которой онъ подъ видомъ трехъ всеобъемлющихъ царствъ: ада, чистилища и рая.—символически изображаетъ намъ только уничтоженное, исправительное и блаженное состояніе человѣка. Правда, разсматривая эту временную человѣческую жизнь лишь съ точки зрѣнія вѣч-

¹⁾ Poëta agit... vita, in qua peregrinando, ut viatores, mereri et demereri possumus“.

²⁾ Subjectum (Comediae) est homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem justitiae praemiandi et puniendi obnoxius est. Encykl. Ersch. u. Gruber. B. 23. p. 63.

ности. Дантъ упоминаетъ здѣсь, что чѣловѣкъ заслуживаетъ свою загробную участь „черезъ употребленіе своей свободы“. Но эту свободу онъ понимаетъ болѣе или менѣе относительно и въ дѣйствительности та или иная жизнь чѣловѣка на землѣ зависитъ столько же отъ него самого, сколько и отъ расположенія небесныхъ свѣтилъ при самомъ его рожденіи и отъ дѣйствія божественной благодати. По словамъ Данта она совершается:

„Не только по движенью сферъ, что властны
Произрастать то пль другое сѣмя
Или ростокъ, со звѣздами согласно,
Но и по благодати въ то же время.
Дождящей дождь изъ столь далекихъ высей,
Что нашихъ горъ не достигаетъ тѣмя“¹⁾.

Что же касается теперь частнѣйшаго содержанія „Божественной комедіи“, то въ виду ея обширности мы представимъ его здѣсь лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, — тѣмъ болѣе, что намъ придется обращаться къ нему, въ большей или меньшей степени, и при дальнѣйшемъ своемъ изложеніи. — На половинѣ своей жизненной дороги, то есть, въ 1300 году, когда Данту было 35 лѣтъ отъ рожденія, — онъ заблудился въ темномъ, огромномъ, „задичаломъ“ лѣсу. Чтобы выбраться изъ него, поэтъ устремился къ ярко освѣщенному холму; но три страшные звѣря преграждаютъ ему путь. Въ страхъ, онъ уже думалъ идти обратно, какъ вдругъ предъ нимъ является тѣнь горячо любимаго имъ Виргилія, посланнаго Беатриче. Виргилій убѣждаетъ Данта совершить подъ его руководствомъ чрезвычайное путешествіе:

„И такъ, сужу для блага твоего:
Иди за мной, странюю вѣковѣчной
Со мной уидешь ты изъ лѣсу сего.
Услышишь вошь жестокий, безконечный,
Скорбь древнихъ душъ увидишь въ той странѣ,
Вотще зовущихъ смерть въ тоскъ сердечной.
Узришь и тѣхъ, которыя въ огнѣ
Живутъ надеждою, что къ Эмпирею
Когда нибудь ванесутся и онѣ.
Но въ эмпирей я ввести тебя не смѣю:
Тамъ есть душа достойнѣе стократъ:
Я, разлучась, тебя оставляю съ нею“²⁾.

1) Чист. XXX п. 109—114 ст. Пер. Голованова. М. 1900 г.

2) „Адъ“ 1 п. 112—124 ст. Пер. Мпва. СП. 1902 г.

Въ сопровожденіи *Виргилія*, Дантъ „вступилъ путемъ тѣ-
снѣстѣмъ въ мракъ пучины“, то есть, въ адъ.—По изображе-
нію поэта, сообразному съ вѣрованіями того времени, адъ
представляетъ собою глубочайшую пропасть, идущую къ
центру земли и покрытую сверху куполообразнымъ сводомъ
земной коры, на которой живутъ ея обитатели. Адская бездна
раздѣляется на девять концентрическихъ круговъ, или сту-
пеней, въ которыхъ терпятъ самыя разнообразныя мученія
низвергнутые сюда грѣшники. Наказанія грѣшниковъ въ
аду распределяются сообразно съ тяжестью ихъ грѣховъ и
потому подвигаются въ постепенной прогрессіи отъ верх-
нихъ ступеней ада, все болѣе и болѣе усиливаясь, по мѣрѣ
приближенія къ его центру. И такъ какъ на землѣ чѣмъ легче
грѣхъ, тѣмъ больше грѣшниковъ, а чѣмъ тяжелѣе, тѣмъ
ихъ меньше, то вся бездна ада имѣетъ воронкообразную
форму; потому съ возрастаніемъ тяжести грѣховъ требуется
въ аду все меньшее и меньшее пространство для помѣще-
нія наказываемыхъ грѣшниковъ. Эта воронка страшной
бездны оканчивается цилиндрическаго колодезья, образу-
ющимъ послѣдній девятый кругъ ада, идущій къ самому
центру земли, гдѣ заключенъ адскій владыка *Люциферъ*.
Кромѣ упомянутыхъ девяти ступеней, ограниченныхъ съ
одной стороны утесистой стѣной, а съ другой—краями без-
дны, Дантовъ адъ раздѣляется на три части протекающими
въ немъ рѣками, берущими свое начало изъ одного общаго
источника. Источникъ этотъ, то скрываясь подъ землею, то
вытекая наружу, образуетъ три адскихъ рѣки: *Ахеронъ*,
Стиксъ и *Флегетонъ*,—и оканчивается въ преисподней ада
ледянымъ озеромъ *Коцитомъ*, замерзшимъ отъ непрерыв-
ныхъ взмаховъ *Люцифера* своими огромными шестью кры-
льями.

Наказываемые въ аду грѣшники лишены всякой надежды
на будущее, настоящее же ихъ положеніе слишкомъ ужасно;
потому все вниманіе ихъ обращено лишь къ своей про-
шедшей дѣйствительной жизни. Этимъ объясняется то, что
многіе изъ нихъ съ большимъ интересомъ встрѣчаютъ Данта,
съ жадностію спрашиваютъ его о разныхъ лицахъ и со-
бытіяхъ на землѣ и сами иногда до мельчайшихъ подроб-
ностей рассказываютъ ему различныя происшествія и сцены
изъ минувшей дѣйствительности. Вотъ почему адъ Данта

изобилуетъ реальными, типическими изображеніями изъ индивидуальной и общественной жизни того времени, обрисованныхъ поэтомъ со всею энергіей своего несравненнаго воображенія.—Наконецъ, обошедши весь адъ, Дантъ и Виргилій, хватаясь за мохнатыя члены адскаго чудовища, переступаютъ центръ земли и выходятъ подземнымъ ходомъ на противоположную ея сторону, гдѣ на лонѣ тихихъ водъ возвышается гора очищенія.

Внѣшнее и внутреннее устройство чистилища представляетъ собою большую аналогію съ устройствомъ ада, но только въ совершенно обратномъ отношеніи. Если адъ имѣлъ воронкообразную форму, обращенную узкимъ концомъ своимъ внизъ, къ центру земли; то огромная скалистая гора чистилища является въ видѣ усѣченнаго конуса, поставленнаго широкимъ основаніемъ своимъ на землю. Поэтому, если въ аду Данту надлежало постепенно спускаться все глубже и все въ болѣе тѣсное пространство; то въ чистилищѣ, наоборотъ, ему приходится подниматься все выше и охватывать своимъ взоромъ все болѣе обширный и свѣтлый горизонтъ. Точно такъ же, какъ и адъ, чистилище раздѣляется на девять ступеней или террасъ, расположенныхъ постепенно уменьшающимися концентрическими кругами на внѣшней сторонѣ горы и соединенныхъ между собою узкими каменными лѣстницами, скрытыми въ горѣ. Первая ступень чистилища является только предверіемъ къ нему, а на послѣдней, то-есть, на верхней площадкѣ конуса горы, находится земной рай; поэтому собственно чистилище составляютъ среднія его семь ступеней. Здѣсь, при самомъ входѣ ангелъ насѣкаетъ мечемъ на лбу Данта семь Р, означающихъ семь смертныхъ грѣховъ (*peccatum*), которыя затѣмъ послѣдовательно стираются по одному на каждой ступени чистилищной горы особымъ, охраняющимъ ее ангеломъ. Въ противоположность аду, восхожденіе на гору чистилища постепенно становится все легче и легче; потому что, по мѣрѣ очищенія отъ грѣховъ, самъ поэтъ духовно все болѣе и болѣе просвѣтляется. На пятой ступени чистилищной горы къ Данту и Виргилію присоединяется римскій поэтъ Стацій: это означаетъ, что для нашего поэта здѣсь уже недостаточно руководства одного естественнаго разума, то-есть Виргилія, а необходимъ еще разумъ облагодатствованный, именно Ста-

цій, котораго онъ считаетъ тайнымъ христіанномъ. — Если въ аду господствовала любовь къ прошедшему, вызвавшая многочисленныя воспоминанія казнимыхъ грѣшниковъ; то въ чистилищѣ, напротивъ, проявляется стремленіе ихъ къ будущему до такой степени сильное, что иные изъ нихъ не желаютъ тратить и лишней минуты для разговора съ Дантомъ, чтобы тѣмъ не отсрочить моментъ своего грядущаго блаженства ¹⁾. Поэтому, вмѣсто образовъ живої дѣйствительности, какими изобилуетъ адъ, здѣсь преобладаютъ живописныя изображенія различныхъ сценъ и картинъ, отличающіяся особою нѣжностію тоновъ и проникнутыя вѣяніемъ тихой грусти поэта.

Сопровождаемый древними поэтами, Дантъ достигаетъ, наконецъ самой вершины чистилищной горы, гдѣ растлаются благоуханныя роици земного рая, орошаемыя рѣками Летою и Евной. Необычайной трогательности исполнена здѣсь сцена, вызванная внезапнымъ исчезновеніемъ Виргилія при первомъ появленіи Беатриче (божественная благодать), возсѣдающей на колесницѣ (церковь), везомой крылатымъ Грифономъ (Христось).

„Ахъ! Безъ себя Виргилій насъ покинуть,
Виргилій, сладкій мой отецъ, Виргилій,
Что въ путь спасенія меня подвинулъ!
Хоть предо мною кущи рая были,
Что древнею праматерью отняты,
Но ликъ мой все же слезы оросили.
Не плачь, о Дантъ, что твой исчезъ Вожатый.
Не плачь теперь, не плачь! Иныя раны
Иныхъ мечей оплакывай пока ты!.,
— Вглядись: я Беатриче, точно я!
Какъ это ты сюда придти позволялъ?
Иль знать, что здѣсь несчастнымъ быть нельзя?“ ²⁾

Принесши покаяніе предъ Беатриче, погрузившись за тѣмъ въ Лету, въ знакъ забвенія грѣховъ и омывшись въ Эвноѣ, рѣкѣ блаженства, Дантъ является, наконецъ, готовымъ вознестись, съ помощію Беатриче, въ вѣчныя обители рая.

¹⁾ Члст. XXIV п. 91 ст.; XXVI п. 115 ст. Пер. Голованова, М. 1900 г.

²⁾ Члст. XXX п. 49—57, 73—76 ст. Смысль этой символики понятенъ: естественный разумъ челоѣка (Виргилій) долженъ исчезать тамъ, гдѣ дѣйствуетъ божественная благодать (Беатриче), преподаваемая церковію (колесница), руководимой Христомъ (Грифонъ).

Повидимому и самъ Дантъ чувствовалъ, что въ своемъ „Рай“ онъ вступаетъ въ область совершенно невыразимую человѣческимъ словомъ. По крайней мѣрѣ, въ самомъ началѣ его онъ восклицаетъ:

Да буду я твоей сосудомъ силы,
 О Аполлонъ, въ трудѣ послѣднемъ нынѣ,
 Чтобъ мнѣ твой лавръ пріять достойно было!
 До сихъ поръ я доволенъ былъ единой
 Главой Парнасса; нынѣ жъ непремѣнно
 Нужны мнѣ обѣ той горы вершины!
 Вселись въ меня могуче, вдохновенно,
 Какимъ ты былъ, когда въ кровавомъ ложѣ
 Ты Марсіа распуталъ мощно члены!
 Обвей меня могуществомъ, Духъ Божій,
 Чтобы область твоей твари первозданной
 Изобразить я могъ хоть тѣнью схожей”¹⁾.

Дѣйствительно, предметъ этой части „Божественной комедіи“ представляетъ чрезвычайныя затрудненія для поэзіи. Души праведниковъ, по воззрѣнію христіанской церкви, возносятся на небо и нашему поэту предстоитъ теперь задача изобразить неизреченное блаженство этихъ угодниковъ Божіихъ въ ихъ небесныхъ обителяхъ.

Согласно Птоломеевой системѣ мірозданія, принятой схоластиками того времени, Дантъ раздѣляетъ всѣ огромныя пространства своего неба на девять вращающихся круговъ или сферъ, въ центрѣ которыхъ стоитъ неподвижно земля. Сферы эти суть: Луна, Меркурій, Венера, Солнце, Марсъ, Юпитеръ, Сатурнъ, Небо неподвижныхъ звѣздъ, Кристальное небо, за которымъ уже внѣ всякаго пространства находится Эмпирей, или престоль Божій. Такимъ образомъ, рай Данта, въ свою очередь, раздѣляется, подобно аду и чистилицу, на девять небесныхъ круговъ или отдѣленій, въ которыхъ распредѣлены души святыхъ сообразно различнымъ ступенямъ ихъ духовнаго совершенства.—Какъ въ аду царствовала любовь къ прошедшему, а въ чистилицѣ проявлялось страстное стремленіе къ будущему, такъ въ раю достигается, наконецъ, то сладостное довольство настоящимъ, о которомъ не могутъ себѣ и представить живущіе на землѣ люди. Отсюда фантазія Данта, энергическая и мощная въ

1) „Рай“ 1 п. 13—24 ст. Пер. Голованова. М. 1902 г.

„Адѣ“, нѣжная и трогательная въ „Чистилищѣ“, здѣсь лежитъ уже полуослабшими крыльями. И это произошло вовсе не отъ страсти поэта, какъ думаютъ иные ¹⁾, а именно, въслѣдствіе исключительной возвышенности сюжета въ этой части поэмы, на что жалуется и самъ Дантъ.

„Искусство, духъ и умъ я напрягаю,
Чтобъ въ словѣ то понятіе отразилось,
Но—только вѣрить мнѣ предоставляю.
Но если спяль фантазія лишилась,
То высоту предмета помнить надо;
Какъ въ солнцѣ взоръ, въ ней пѣсня утомилась“ ²⁾.

Слабую эпическую почву Дантова „Рая“ составляютъ лишь встрѣчи съ различными святыми, по мѣрѣ восхожденія изъ одной сферы въ другую, при чемъ и самъ поэтъ постепенно пріобщается къ ихъ блаженному состоянію. Преимущественное же содержаніе его составляютъ нескончаемыя разсужденія на разныя философскія и богословскія темы, влагаемая въ уста Беатриче и святыхъ и имѣющія цѣлюю подготовить Данта внутренне къ предстоящему созерцанію Божества, котораго онъ и достигаетъ, наконецъ, въ послѣдней пѣсни поэмы.—Таково въ общихъ чертахъ содержаніе знаменитой эпопеи Данта, которой онъ самъ далъ скромное названіе „комедіи“, но за которую потомство навсегда упрочило наименованіе „божественной“, столько же по ея исключительно религіозному содержанію, сколько и по сознанію ея выдающагося литературнаго значенія.

II.

Что „Божественная комедія“ Данта есть, именно, поэма аллегорическая, исполненная въ цѣломъ и частяхъ своихъ чисто символическихъ представленій,—объ этомъ даетъ достаточныя основанія заключать самъ Дантъ. Въ томъ же самомъ письмѣ своемъ къ названному выше покровителю своему, Канъ делла Скала, онъ прямо говоритъ, въ этомъ отношеніи, слѣдующее: „смыслъ этого произведенія (рѣчь

¹⁾ Такъ полагаетъ Бальби, одинъ изъ многочисленныхъ биографовъ Данта. См. Пер. Голованова, М. 1902 г. стр. 10 въ примѣчаніи. Но Дантъ умеръ всего на 56-мъ году своей жизни.

²⁾ „Рай“ X п. 43—48 ст. Пер. Голованова. М., 1902 г.

идеть о цѣломъ) не простой; онъ можетъ быть названъ полисенсомъ, то есть, состоящимъ изъ многихъ смысловъ. Ибо первый смыслъ есть тотъ, который дается буквою, другой же вытекаетъ изъ того, что обозначено посредствомъ буквы. Первый называется буквальнымъ, а второй аллегорическимъ“ 1). Поясняя свои слова примѣромъ, поэтъ приводитъ далѣе мѣсто изъ псалма, гдѣ говорится, что чрезъ исшествіе Израиля изъ Египта Иуда получилъ свое спасеніе (Пс. 103, ст. 62). Мѣсто это, говоритъ онъ, можно понимать, прежде всего, буквально, какъ дѣйствительно совершившееся событіе; но въ то же время здѣсь символически прообразуется и наше спасеніе чрезъ Христа, наше освобожденіе отъ грѣха и вступленіе въ свободу и славу чадъ Божіихъ.

Сообразно съ этимъ, и во многихъ мѣстахъ своей поэмы Дантъ прямо указываетъ на глубокой, аллегорической смыслъ, сокрытый подъ внѣшнею оболочкою его стиховъ, иногда предлагая его здѣсь читателю на размышленіе. Такъ, напримѣръ, въ девятой пѣснѣ „Ада“, изобразивъ появленіе на стѣнахъ адскаго города Дите трехъ фурій, онъ восклицаетъ:

„О вы, чей умъ способенъ къ размышленью,
Подъ покрываломъ странныхъ спѣхъ стиховъ
Прислушайтесь къ сокрытому ученью!“ 2).

Въ восьмой пѣснѣ „Чистилища“, изображая картину появленія двухъ ангеловъ предъ самымъ выступленіемъ въ мѣста очищенія, онъ предупреждаетъ:

„Читатель, въ истый смыслъ проникни словъ,
И истину поймешь иносказанья,
Зане призраченъ здѣсь ея покровъ!“ 3).

Что же касается „Рая“, то здѣсь онъ прямо заявляетъ, что содержаніе его будетъ доступно только для немногихъ избранныхъ:

„О вы, чей утлый челнъ, хоть мать и тѣсенъ,
Вслѣдъ одному стремитесь бѣгу,

1) *Istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysensuum, hoc est, plurium sensuum. Nam primus sensus est, qui habetur per litteram, alius est, qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteraris, secundus vero allegoricus.* Allgem. Encykl. Ersch. und Gruber, 23 B. 63 p.

2) „Адъ“ IX п. 61—63 ст. Пер. Мпна. СП. 1902 г.

3) Чистил. XIII п. 19—21 ст. Пер. Голованова. М. 1900 г.

Какимъ корабль мопхъ носится пѣсенъ
 Домой вернитесь, къ вѣрному ночлегу:
 Лишь я изъ виду скроюсь,—безполезно
 Заблудитесь въ пучинахъ вы безъ брегу...
 Не многіе жъ, кто протянули шею,
 Стремясь за пищей Ангеловъ святою,
 Чтобъ жить, во вѣкъ не насыщаясь ею,—
 Плывите смѣло въ океанъ за мною,
 Пока въ глазахъ у васъ я тамъ предьиду;
 Но слѣдъ мой вмигъ сотрется вновь волною“ 1).

Но и независимо отъ этихъ прямыхъ указаній Данта на аллегорическій составъ своей поэмы, самое содержаніе этой послѣдней въ достаточной степени обнаруживаетъ это. Въ жесточайшія мученія ада, всѣ исправительныя наказанія чистилища и даже несказанныя радости рая приспособлены у него съ необычайнымъ мастерствомъ къ символическому обозначенію тѣхъ грѣховъ и добродѣтелей, въ воздаяніе за которые они ниспосланы небеснымъ правосудіемъ.—Такъ: во второмъ кругѣ ада въ ужаснѣйшемъ и безпрерывномъ вихрѣ, въ которомъ вращаются во всѣ стороны тѣни грѣшниковъ, можно находить символическое изображеніе слѣпаго сладострастія, за которое они здѣсь наказываются. Глубочайшая и зловонная грязь, въ которой валяются тѣни третьяго круга, аллегорически намекаетъ на постыдную страсть казимыхъ здѣсь пьяницъ и обжоръ. Скупые и расточители, въ четвертомъ кругѣ ада, бесплодно, но мучительно вращая предъ собою съ противоположныхъ сторонъ огромныя тяжести, сталкиваются съ ужаснымъ крикомъ: чувствуя взаимное презрѣніе и осылая другъ друга злословіемъ, они однако же и не могутъ существовать одни безъ другихъ. Злобные слѣдующаго адскаго круга въ дикомъ нецтовствѣ дерутся между собою, погрязая въ горячей и жидкой тинѣ болотистаго Стикса съ его густыми и смрадными испареніями. Еретики и лжеучители шестаго круга мучатся въ тѣсныхъ раскаленныхъ гробницахъ, знаменующихъ всю узкость и фанатическое бездушіе ихъ религіознаго пониманія. Въ седьмомъ адскомъ кругѣ, подраздѣленномъ на три отдѣленія, казнятся наслователи всякаго рода,—при чемъ: тираны, убійцы и грабители погружены здѣсь

1) „Рай“. II кн. 1—6, 10—15 ст. Пер. Голованова. М. 1902 г.

въ кровавомъ кипящемъ потокѣ; самоубійцы, лишенные своего тѣла, обращены въ кровеносный, безобразный и колючій кустарникъ, на которомъ гнѣздятся гарпіи, питающіяся его листьями; а богохульники, содомиты и ростовщики наказываются вѣчно пламенѣющимъ огнемъ, означающимъ, вообще, у Данта любовь, которую они при жизни упорно отрицали. Грѣшники восьмого круга ада, именно обманщики всякаго рода, терпятъ самыя разнообразныя мученія въ огромныхъ десяти ямахъ въ знакъ общей потаенности ихъ грѣховъ, при чемъ ямы эти имѣютъ большую или меньшую глубину, смотря по степени скрытности грѣха. Наконецъ, измѣнники и предатели девятаго адскаго круга терпятъ безконечныя муки въ обледѣломъ болотѣ Коцита, символизирующемъ всю жестокую холодность ихъ сердца.

То же самое обнаруживается у него и въ чистилищѣ. Высокотѣрные ходятъ здѣсь вокругъ горы, сгибаясь подъ страшною тяжестью огромныхъ камней, которые они на себѣ тащатъ. Завистники, облеченные въ грубую власяницу, входятъ на высокую скалу, опираясь другъ на друга подобно слѣпцамъ, просящимъ милостыню: „Желѣзная ихъ вѣки сшила нить“. Гнѣвные бродятъ въ непроглядной тьмѣ, окруженные густымъ и зловоннымъ дымомъ. Лѣнливые, безъ должнаго усердія стремившіеся при жизни къ высшему благу, теперь съ необыкновенною быстротою мчатся вокругъ горы. Любостыжатели за свою приверженность къ земнымъ благамъ наказываются тѣмъ, что въ плачѣ лежатъ на землицѣ, не имѣя возможности обратить свой взоръ къ небу. Чревоугодники, страніные по своему изсохшему и тощему виду, мучатся голодомъ и жаждою, которые еще болѣе усиливаются въ нихъ отъ того, что они видятъ предъ собою дерево, обремененное сочными плодами и „брызжущую по листьямъ“ его воду. Наконецъ, плотскіе грѣшники очищаются здѣсь пламенемъ, символизирующемъ истинную любовь ¹⁾.

¹⁾ Души умершихъ по ученію церкви, соединяются съ тѣлами своими лишь на страшномъ судѣ. Возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ, различенныя до этого времени съ тѣломъ, онѣ могутъ испытывать въ аду и чистилищѣ различныя физическія мученія, владѣть органами чувствъ и даже бесѣдовать съ поэтомъ? Для объясненія этого считаемъ необходи-

По отношенію же къ раю слѣдуетъ, вообще, сказать, что всѣ восторги находящіеся въ немъ святыхъ сливаются у Данта въ одну сплошную аллегорію. Они изображаются по-этомъ подъ символомъ носящихся въ разныхъ сферахъ небеснаго пространства и блистающихъ, на подобіе звѣздъ, свѣточей, которые или составляютъ предводимые серафимами дивные хороводы, или же образуютъ при своемъ соединеніи, различныя символическія фигуры: „колесъ“, креста, орла, лѣстницы и розы. Всѣ они почерпаютъ свое блаженство отъ созерцанія Предвѣчной Троицы, при чемъ сама Троица эта символически представлена поэтомъ подъ видомъ свѣтящихся въ безконечномъ пространствѣ трехъ круговъ:

„Но въ яркой глубѣ сущности верховной
Кругъ тройственный мнѣ былъ тогда являемъ
Трехъ разныхъ красокъ, но размѣромъ равный.
Какъ радуга одинъ былъ отражаемъ
Другимъ—и пламенемъ казался третій,
Отъ этого и отъ того рождаемъ...
О свѣтъ въ себѣ покоящійся вѣчно
Самъ лишь себѣ одному понятный,
Любовью отраженный безконечной!“ ¹⁾

мымъ привести слѣдующее общее воззрѣніе Данта на инобытіе человека за гробомъ, влагаемое имъ въ уста римскаго поэта Стация:

„Какъ въ воздухѣ, тяжкомъ отъ дождя,
Сводъ радуги встаетъ, блестящъ и выгнутъ,
Лучей и влаги дивное дитя,—
Такъ и эфиръ, присутствіемъ подвигнуть
Души живой, даетъ ей обликъ тотъ,
Какой при жизни ея былъ достигнуть;
И какъ огонь за свѣточемъ идетъ,
Такъ, всякому послѣдуя движенью
Души, сей обликъ ходить и жить.
И образъ внѣшній тотъ зовется тѣнью,
Всѣ чувства развивая въ формахъ тѣхъ,
Какъ ранѣ были, вилоть до чувства зрѣнья.
Вотъ почему мы приводимъ смѣхъ
И слезы съ вздохами и вопль ужасный,
Что оглашаетъ покаянья брегъ:
И каждый трепеть и порывъ нашъ страстный
Себя на внѣшнемъ видѣ отразивъ.
То дѣлаетъ, что такъ тебѣ не ясно“.—(Чист. 25 п. 91—108 ст.).

¹⁾ „Рай“ XXXIII п. 115—120, 124—126 ст. Пер. Голованова. М. 1902 г. Здѣсь обнаруживается католическое ученіе о Св. Троицѣ.

Но этимъ Дантъ не ограничивается: въ общемъ стремленіи своемъ къ символизациі религиозныхъ представленій онъ пользуется даже живыми историческими личностями, придавая имъ повсюду таинственное аллегорическое значеніе и этимъ выражая, какъ бы, свое особенное къ нимъ почитаніе. Такъ: Виргилій, надежный и любящій руководитель Данта представляется у него не только извѣстнымъ, высоко уважаемымъ имъ римскимъ поэтомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и служитъ символомъ человѣческаго разума, являющагося источникомъ знанія, мудрости и вообще философіи и потому способнаго охранять его при переходѣ ада и чистилища, среди всѣхъ открывающихся здѣсь ужасовъ. Беатриче, соотечественница Данта, знакомство съ которой имѣло вліяніе на всю его жизнь и которой онъ вознамѣрился создать вѣчный памятникъ своей поэмой, является у него также и олицетвореніемъ небесной благодати, поражающей мудрость божественную или богословіе и возносящей поэта изъ одной сферы неба въ другую, до самаго лицезрѣнія Божества ¹⁾).

Такимъ образомъ, мы имѣемъ полную возможность наблюдать, что религиозныя истины христіанства, составляющія, вообще, почти исключительное содержаніе „Божественной комедіи“, являются у Данта въ чисто аллегорическомъ представленіи, въ богатствѣ самыхъ разнообразныхъ символическихъ изображеній. Недоступныя для непосредственнаго воспроизведенія въ поэзіи, онѣ, очевидно, и могли быть обработаны поэтомъ только въ этомъ, именно, направленіи и если мы не замѣчаемъ у него преобладанія дидактическаго или лирическаго къ нимъ отношенія, то это произошло, безъ сомнѣнія, только отъ господствующаго настроенія того времени. Наклонность къ аллегоріи и символизму была, вообще, свойственна религиозной поэзіи среднихъ вѣковъ и почти исключительно господствуетъ во всѣхъ ея произведеніяхъ. Въ этомъ отношеніи Дантъ явился только истиннымъ и наиболѣе гениальнымъ представителемъ своей эпохи. Даже основной сюжетъ поэмы былъ внушенъ ему духомъ его времени. Религиозное сознаніе средневѣковаго

1) Въ символическомъ значеніи Виргилія и Беатриче согласны всѣ комментаторы „Божественной комедіи“.

человѣчества было, вообще, сильно занято представленіями о загробной жизни и потому еще задолго до времени Данта тамъ находились въ большомъ распространеніи благочестивыя легенды, разнообразно варіировавшія эту тему, большею частію, въ отрывочномъ видѣ: то о раѣ, то о чистилищѣ, то объ адѣ. Дантъ, подобно Гомеру, своеобразно слилъ въ одно великое цѣлое весь этотъ разнорядный міръ сказаній и легендъ и, просвѣтивъ ихъ единствомъ поэтической мысли, вытѣснилъ ихъ всѣ и теперь, можно сказать, одинъ является предъ нами. Но, все-таки, и его „Божественная комедія“ представляетъ собою не что иное, какъ одну громадную аллегорію, то есть, такое произведеніе, которое какъ во внутреннемъ своемъ содержаніи, такъ и въ его внѣшней обработкѣ исполнено иносказательнаго, переноснаго значенія. Довольно рѣдкія поэтическія сцены въ его „Раѣ“, чаще встрѣчающіяся живописныя изображенія въ „Чистилищѣ“ и даже многочисленныя потрясающія картины его „Ада“ только искусно введены поэтомъ и объединены въ общемъ символическомъ составѣ поэмы.

Теперь намъ слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на этотъ фактъ, чтобы дать надлежащую оцѣнку символическому способу представленія въ поэзіи вообще и, въ частности, въ томъ видѣ его, въ какомъ онъ является у Данта.— Задача поэзии состоитъ вообще въ томъ, чтобы представить нашему непосредственному эстетическому воспріятію не одно лишь отвлеченное содержаніе предметовъ, а вмѣстѣ съ нимъ и ихъ внѣшнюю реальность. Она должна представлять намъ предметы такимъ способомъ, чтобы при первомъ же нашемъ возрѣніи на нихъ намъ непосредственно становилась ясною какъ ихъ дѣйствительная внѣшняя форма, такъ и ихъ внутренняя идейная сторона. Требованіе это съ особенною строгостію предъявляется къ поэзіи этической, осуществляющей свои произведенія по способамъ, близкимъ къ процессамъ живописи и скульптуры. Идея, составляющая внутреннее содержаніе предмета и его внѣшняя сторона должны возникать въ нашемъ воображеніи какъ единое неразрывное цѣлое въ извѣстномъ его образѣ; потому что для поэзии вовсе недостаточно одного лишь разсудочнаго отвлеченнаго пониманія: она воплощаетъ намъ идею въ явленіи, общее въ чертахъ индивидуальности. Это, собственно, и со-

ставляетъ то, что обыкновенно называютъ въ поэзіи представлѣніемъ пластическимъ и что, вообще, признается, особенно въ области эпоса, высшею ступенью поэтическаго творчества.

Но не такимъ, очевидно, является поэтическое представлѣніе у Данта въ его „Божественной комедіи“, по крайней мѣрѣ, въ ея преобладающемъ содержаніи. Здѣсь, какъ мы уже показали, господствуютъ аллегоріи и символы: но эти приемы поэтическаго творчества, очевидно, не могутъ быть и сравниваемы съ изображеніемъ пластическимъ. Объ аллегорическомъ представлѣніи вообще, Гете, этотъ тонкій цѣнитель поэтическаго искусства и самъ одинъ изъ величайшихъ поэтовъ, въ Пропілеяхъ своихъ говоритъ слѣдующее: „чисто аллегорическими произведеніями мы назвали бы тѣ, которыя подъ внѣшнею стороною поэтическаго, историческаго или символическаго образа скрываютъ важную глубокую истину, открываемую разсудкомъ лишь тогда, когда удовлетворенное чувство ничего уже болѣе не ожидаетъ. Отсюда аллегоріи, уже какъ такія, переступаютъ, нѣкоторымъ образомъ, границы искусства и только тогда, когда они достигаютъ чрезвычайной степени, могутъ имѣть притязаніе на похвалу и удивленіе, ради той необыкновенной траты духа и генія, которая для этого потребна“¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ: аллегорическая поэзія, уже по самому отвлеченному, неопредѣленному смыслу основной идеи въ своихъ символахъ, не осуществляетъ собою истиннаго и цѣльнаго представлѣнія предмета, на степени той ясности и чистоты, какая вообще свойственна пластическому изображенію. Въ символическомъ представлѣніи согласіе общей мысли съ реальною формою, въ которую искусство воплощаетъ идею, не достигается вполне, а представляетъ значительныя пробѣлы: потому что каждый символъ, помимо прямого содержанія своего, предполагаетъ еще и нѣчто другое, что если и не находится въ явной дисгармоніи съ первымъ, однакожь, и не требуется нашимъ непосредственнымъ чувствомъ и, стало быть, есть нѣчто излишнее, нѣчто совершенно нарушающее единство и наглядность поэтическаго образа.

Вотъ почему и въ „Божественной комедіи“ Данта, если

1) W. Göthe: Propyläen. B. 1. St. 1. p. 39.

мы и встрѣчаемъ нѣсколько аллегорій, которыя по гениальной композиціи своей возбуждаютъ въ насъ невольное удивленіе къ его таланту, то на ряду съ ними находимъ и многія такія, которыя уже совершенно не мирятся съ истиннымъ искусствомъ. Таковы у него, напримѣръ, окруженный ручьемъ, семь стѣнъ того мѣста въ аду, которое населяютъ великіе мужи древности, образующаго, такъ называемый, Лимбъ (IV п. 106—148 ст.). Таковы три ступени, ведущія къ вратамъ чистилища и означающія, какъ полагаютъ, три внутреннихъ момента покаянія (IX п. 94—105 ст.). Таковы семь Р, начертанные здѣсь ангеломъ на челѣ Данта и намекающія лишь начальною буквою на семь смертныхъ грѣховъ (peccato),—три цвѣта въ дѣвицахъ, сопровождающихъ триумфальную колесницу Беатриче. въ которыхъ обнаруживаются три христіанскія добродѣтели (XXIX п. 121—126 ст.),—и многія другія. Эти и подобныя аллегоріи вносятъ явную холодность въ произведеніе Данта. Непосредственно чувствуется, что здѣсь оставлена поэтическая почва и что предъ нами выступаетъ нѣчто дисгармоническое, нѣчто совершенно противоположное законамъ искусства и, вслѣдствіе этого, у насъ невольно рождается недовольство за такое нарушеніе. Искусство должно дѣйствовать просто, какъ все истинно великое; оно не должно позади образа скрывать нѣчто другое, „что только тогда открывается, когда удовлетворенное чувство ничего уже болѣе не ожидаетъ“. Кому, напримѣръ, пріятно, при наслажденіи прекрасною сценою, въ которой намъ изображаетъ Дантъ величіе древности въ спокойномъ исполненномъ достоинствѣ собраніи ея знаменитѣйшихъ мужей, вдумываться въ символическое значеніе того ручья и тѣхъ стѣнъ, которыми они окружены? И въ комъ не получается отвращенія къ тому, когда изъ трехъ христіанскихъ добродѣтелей, дѣвица—надежда, является съ тѣломъ зеленымъ, какъ изумрудъ, а главнѣйшая изъ гражданскихъ добродѣтелей имѣетъ три глаза въ головѣ? (XXIX п. 130—132 ст.).

Но, если что въ особенности неблагоприятно для поэтическаго достоинства „Божественной комедіи“, вслѣдствіе явнаго господства въ ней аллегорическаго способа представленія, такъ ея неудобовразумительность, „Аллегорія“, продолжаетъ далѣе Гете въ томъ же самомъ мѣстѣ, „коль скоро

къ ней и приобѣгаетъ произведеніе, должна быть ясною, понятною, богатою по содержанію и не допускать никакого ложнаго толкованія и двухсмысленности,—скрытою только по виду, но въ дѣйствительности столь близко лежащею, что даже и самый ограниченный разсудокъ можетъ ее открыть“. Но этого, именно, условія часто и не достаётъ „Божественной комедіи“ Данта. Аллегоріи въ ней бываютъ иногда до такой степени темны по своей неопредѣленности, что не поддаются никакому толкованію,—и это слѣдуетъ сказать, какъ относительно всего этого произведенія въ цѣломъ, такъ и объ отдѣльныхъ его частяхъ.

Очень возможно, что современники поэта не находили еще ничего особеннаго въ содержаніи его „Божественной комедіи“; такъ какъ они были окружены, вмѣстѣ съ нимъ, одними и тѣми же символическими легендами. Но мы уже знаемъ, что даже и между ними самъ Дантъ дѣлаетъ огромное различіе, предлагая свой „Рай“ только для „немногихъ“ посвященныхъ. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать относительно послѣдовавшихъ за нимъ поколѣній, для которыхъ, съ теченіемъ времени, она становилась все болѣе и болѣе непонятною безъ особыхъ объясненій. Въ этомъ отношеніи весьма знаменательно уже то, что даже знаменитый Джіованни Боккаччіо (1313—1375 г.), первый біографъ Данта, отстоящій отъ него едва ли на одно поколѣніе,—относится къ „Божественной комедіи“, именно, какъ толкователь и первый подаетъ мысль учредить во Флоренціи публичную кафедру, съ которой бы объясняли ее спеціально назначенные для того ученые. Однакожь этимъ вовсе не было установлено единство въ ея пониманіи; потому что каждый толкователь ея, при всей тщательности своего изученія, обыкновенно находилъ въ ней то, что ему было желательно, или что казалось правильнымъ по его личному разумѣнію. Отсюда и произошло то, что различныя послѣдующія направленія средневѣковой мысли, отъ рационализма и до мистицизма включительно, думали видѣть „Божественную комедію“ принадлежащею, именно, къ ихъ лагерю, что было вовсе не удивительно при ея необыкновенно сложномъ идейномъ содержаніи. При томъ же Дантъ выражаетъ въ своемъ произведеніи многія, замѣчательныя для того времени, политическія идеи и дѣлаетъ рѣзкія выступленія противъ современ-

ныхъ ему политическихъ партій и раздоровъ въ обществѣ: на этомъ основаніи иные приписывали „Божественной комедіи“ чисто политическую тенденцію, а самаго Данта считали революціонеромъ, агитаторомъ, сторонникомъ отдѣленія церкви отъ государства и провозвѣстникомъ идеи объединенной Италіи. Къ довершенію всѣхъ этихъ разногласій къ Данту во всѣ времена очень неблагоклонно относилось католическое духовенство по той причинѣ, что онъ во многихъ мѣстахъ своей поэмы бичуетъ различные пороки и нестроения современной ему церковной жизни; а многихъ папъ, сверхъ того, заставляетъ испытывать жесточайшія мученія въ чистилищѣ и въ аду. И вотъ защитники католическаго духовенства старались представить его еретикомъ, реформаторомъ, написавшимъ свою „Божественную комедію“ въ цѣляхъ совращенія вѣрныхъ сыновъ церкви ¹⁾.

Но, если аллегорическій способъ представленія породилъ неясность „Божественной комедіи“ какъ цѣлаго и подаль здѣсь поводъ къ различнымъ, иногда совершенно произвольнымъ толкованіямъ ея, то это же имѣетъ свое полное значеніе и по отношенію къ отдѣльнымъ ея мѣстамъ. Для доказательства мы укажемъ здѣсь, напримѣръ, на огромную аллегорію, заключающуюся въ первыхъ двухъ пѣсняхъ „Ада“.—Дантъ заблудился въ огромномъ лѣсу и нашелъ себѣ дорогу. Лѣсъ этотъ можно понимать, прежде всего, въ нравственно-религіозномъ смыслѣ, какъ мрачное состояніе грѣховности человѣка; окруженнаго въ мірѣ множествомъ соблазновъ; но при этомъ иные (Россети, Діонисій) находятъ здѣсь еще и указаніе на политическія отношенія того времени, въ которое жилъ Дантъ. Флоренція, говорятъ они, со множествомъ и безчинствомъ своихъ партій, съ ихъ эгоистическими стремленіями была также лѣсомъ, и видѣніе, которое изображаетъ здѣсь поэтъ на 35-мъ году своей жизни, совпадаетъ съ тѣмъ временемъ, когда онъ, снова обратившись къ своей юношеской любви, пришелъ къ яснымъ политическимъ убѣжденіямъ. Одно пониманіе, очевидно, не исключаетъ здѣсь другаго. — Затѣмъ Дантъ подымаетъ

¹⁾ Эти различныя толкованія Данта можно находить въ трудахъ: К. Witte: Dante-forschungen, В. 1; у Фр. Вегеле: Дантъ, его жизнь и сочиненія, 396—425 стр. и у многихъ другихъ.

своей взоръ вверхъ, къ ярко освѣщенному холму; но три страшныя звѣря преграждаютъ ему путь: пантера, левъ и волчица. По мнѣнію однихъ, поэтъ представляетъ здѣсь три кардинальныя порока средневѣковой нравственной системы: въ пантерѣ нужно видѣть чувственное желаніе и роскошь, во львѣ—себялюбивое тщеславіе и надменность, въ волчицѣ—своекорыстную страсть. Но на ряду съ этимъ толкованіемъ находится еще и другое, такъ сказать, историко-политическое. Волчица, гербовой звѣрь Рима, обозначаетъ, по мнѣнію другихъ, выродившуюся римскую церковь съ ея возмутительною алчностью; левъ, гербъ Франціи,—вторгнувшася тогда во Флоренцію Карла Валду и вообще чужеземное господство французовъ въ южной Италиі; въ пантерѣ же, съ ея пятнистою кожею, наглядно выражаются, повидимому, флорентійскія партіи бѣлыхъ и черныхъ съ ихъ необыкновенно дикими страстями ¹⁾.—Вотъ какъ трудно, отвлеченно и многообразно можно понимать всѣ вообще аллегоріи „Божественной комедіи“ Данта!

III.

Мы уже знаемъ, что „Божественная комедія“ Данта имѣетъ своимъ основнымъ сюжетомъ возвышенныя истины христіанскаго вѣроученія, для представленія которыхъ служить въ ней общей канвой величественная картина загробнаго существованія человѣка. Этимъ общимъ содержаніемъ своей поэмы знаменитый средневѣковый поэтъ нашъ напоминаетъ собою древнихъ эпиковъ, также ставившихъ предметомъ своихъ пѣснопѣвій религіозныя вѣрованія, — и главнымъ образомъ, великаго пѣвца древней героической Эллады.—Религіозная вѣра если гдѣ должна быть признана господствующею въ міросозерцаніи поэта, то это, безъ сомнѣнія, у Гомера. Вѣра этого поэта прежде всего выражается въ томъ убѣжденіи, что божественныя существа находятся въ самой тѣсной, въ самой непосредственной связи съ землею и ея обитателями. У него вся природа воодушевлена божествомъ; но главнымъ образомъ оно обнаруживается въ че-

¹⁾ Спорность вопроса о подлинномъ значеніи этой аллегоріи обнаруживается и въ трудѣ Вегеле: Дантъ и его сочиненія, 302—326 стр.

ловѣческомъ мірѣ. Вліяніе боговъ на этотъ послѣдній простирается у Гомера до такой степени, что мы нерѣдко удивляемся, какъ чисто естественное героическое дѣяніе прямо приписывается у него вліянію высшихъ силъ. То, что для нашей рефлексіи кажется въ этомъ случаѣ страннымъ, у Гомера выходило вполне натуральнымъ; потому что ему не приходило еще и на мысль разобщеніе божественнаго начала и человѣческаго. Рефлексіи надъ природою и людьми у него еще нѣтъ; онъ беретъ міръ такимъ, какимъ онъ представляется непосредственному взору его дѣтской вѣры и если при этомъ дѣлаетъ какіе-либо замѣчанія, то они у него бываютъ столь же наивны и просты, что отличаются, напримеръ, отъ мысли „Божественной комедіи“ точно такъ же, какъ изреченія семи мудрецовъ отъ идей Платона ¹⁾.

И въ „Божественной комедіи“ Данта точно также господствуетъ религіозная вѣра: но уже совершенно другого рода. Христіанская религія, коль скоро проникаетъ въ сердце человѣка, вноситъ въ него уже по самой возвышенности своихъ предметовъ, и источники высшаго знанія, разливающаяся потокомъ въ его сознаніи. Какъ религія духа, она немедленно заявляетъ свои притязанія на внутреннее существо человѣка и каждая отдѣльная его сила не возбуждается здѣсь безъ того, чтобы не затронуть при этомъ и всѣ остальные. Новопосвященному она непосредственно передаетъ высшія тайны и чрезъ это уже самое невольное возбуждаетъ мысль его къ изслѣдованію. Поэтому, если существеннымъ элементомъ пѣснопѣній Гомера мы должны признать простое міросозерцаніе, посредствованное наивной поэтической вѣрой въ сверхъестественныя существа, то основаніе, на которомъ созидается вся „Божественная комедія“ Данта, есть уже знаніе.

Но это бы еще не составляло чего-либо особеннаго; знаніе, порождаемое въ нашемъ духѣ христіанской религіей, все-таки, не во всемъ своемъ составѣ представляетъ такое отвлеченное содержаніе; къ которому совершенно невозможно было бы отнести поэтически, даже въ объективномъ эпи-

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ см. въ нашей статьѣ: „Религіозный элементъ въ эпосѣ Гомера“, помѣщенной въ Прибавл. къ твореніямъ Св. Отцевъ.

ческомъ повѣствованіи. Дѣло же, собственно, состоитъ здѣсь въ томъ, что тотъ видъ его, въ которомъ оно обнаруживается въ „Божественной комедіи“ Данта, носитъ на себѣ, большею частію, отвлеченный метафизическій отпечатокъ, являясь плодомъ чисто спекулятивнаго формальнаго мышленія и имѣеть свои отличительныя характерныя особенности, вытекающія изъ своеобразныхъ воззрѣній и приемовъ средневѣковаго ума. Однимъ словомъ; посѣтивъ различные центры современнаго ему ученаго міра, Дантъ является въ своей поэмѣ представителемъ той школьной, безжизненной и сухой средневѣковой учености, которая, вообще, извѣстна въ исторіи подъ характеристическимъ наименованіемъ схоластики.

Если даже и относиться съ сомнѣніемъ къ извѣстію, что въ ранней юности своей Дантъ учился у Брунетто Латини, одного изъ замѣчательнѣйшихъ людей своего времени, извѣстнаго ученаго, философа и поэта, — то уже съ достовѣрностію можно принять то, что сочиненія этого, близко знакомаго ему человѣка послужили немаловажнымъ источникомъ тѣхъ энциклопедическихъ свѣдѣній въ свѣтскихъ наукахъ, которыя онъ обнаруживаетъ въ своей поэмѣ. — Въ области философіи Дантъ неуклонно слѣдуетъ Аристотелю, авторитетъ котораго средневѣковая схоластика ставила чуть не наравнѣ съ Библіей. Встрѣтивъ его въ Лимбѣ, поэтъ отзывается о немъ:

„Я взоръ возвелъ и мнѣ явился духъ—
Учитель тѣхъ, что въ мудрость умъ вперяютъ,
И съ нимъ семья философовъ вокругъ.
Всѣ чтуть его, всѣ на него взираютъ;
Одинъ Сократъ и пламенный Платонъ
Къ нему мѣста всѣхъ ближе занимаютъ“ 1).

Изгнанный изъ своего отечества въ 1302-мъ году, Дантъ для дополненія образованія посѣтилъ Болонью и Падую, а въ 1308-мъ году отправился въ Парижъ, гдѣ посвятилъ себя всецѣло изученію богословія. Скоро онъ достигъ въ немъ такихъ важныхъ успѣховъ, что выступалъ здѣсь даже на публичныхъ состязаніяхъ. — Именно, ко времени жизни Данта въ Парижѣ схоластическая богословская ученость

1) „Адъ“, IV п. 130—135 ст.

среднихъ вѣковъ достигла своего высшаго процвѣтанія. Слава знаменитаго Тома Аквината, между учениками и современниками котораго жилъ самъ Дантъ, не только не уменьшилась со смертію его, послѣдовавшею въ 1274-мъ году, а, напротивъ, постепенно возрастала, приобрѣтая ему восторженныхъ послѣдователей въ болѣе и болѣе широкихъ учебныхъ кругахъ. Совершенно естественно поэтому, что Дантъ, изучая схоластическое богословіе, вполне раздѣлялъ благоговѣніе своихъ современниковъ къ памяти этого великаго богослова и помѣстилъ его въ свой „Рай“, предупредивъ этимъ приговоръ католической церкви, впоследствии признавшей его святымъ. Мало того: именно, Тома Аквината вводитъ далѣе Данта въ кругъ великихъ богослововъ, которые группируются въ рай около него и его учителя Альберта Великаго. Это были: Граціанъ, Петръ Ломбардскій, Діонисій Ареопагитъ, Боэцій, Исидоръ, Беда и другіе ¹⁾.

Но изъ схоластическихъ богослововъ не одинъ Тома Аквинатъ былъ учителемъ Данта въ божественной мудрости. Наряду съ нимъ, въ этой же самой сферѣ небснаго пространства, онъ встрѣчаетъ и св. Бонавентуру, который говоритъ о себѣ:

Знай: предъ тобою жизнь (духъ) Бонавентуры,
Въ комъ предъ святымъ призваньемъ, когда-то
Умолкъ любой другой позывъ натуры ²⁾.

При Бонавентурѣ Данту открывается новая группа учителей церкви, въ которой тотъ называетъ ему имена: блаженнаго Августина, Гуго Сень-Виктора, Ансельма Кентерберійскаго, Рабана Мавра и другихъ. Кромѣ того, въ Эмпирей, гдѣ находится престоль Божій, поэтъ видитъ старца, которому его поручаетъ Беатриче и котораго онъ изображаетъ слѣдующими чертами:

Не Беатриче—старца предъ собою
Въ одеждѣ свѣта зрѣлъ я въ то мгновенье.
Благоволенье зрѣлось въ немъ такое
И столько въ взглядѣ было ликованья,
Что какъ отецъ онъ вѣженъ былъ со мною ³⁾.

¹⁾ „Рай“, X п.

²⁾ „Рай“, XII п. 127—129 ст.

³⁾ „Рай“, XXXI п. 59—64 ст.

Этотъ старецъ былъ св. Бернардь Клервоскій.—Все это у Данта не лишено особеннаго глубокаго значенія. Св. Бернардь былъ основателемъ средневѣковой христіанской мистики, а въ св. Бонавентурѣ мистика эта достигла своего высшаго процвѣтанія. Въ томъ и другомъ творецъ „Божественной комедіи“, очевидно, признаетъ своихъ учителей.—Такимъ образомъ, Дантъ усвоилъ себѣ всѣ важнѣйшіе элементы богословской схоластической учености среднихъ вѣковъ, будучи знакомъ съ двумя основными ея направленіями: спекулятивнымъ и мистическимъ. Благодаря этому, онъ научился заимствовать изъ источниковъ откровенія различныя положенія вѣры, изъ которыхъ, какъ изъ непоколебимыхъ основаній, принятыхъ самимъ богословіемъ, выводилъ уже дальнѣйшія слѣдствія, защищая ихъ въ своей поэмѣ противъ ложныхъ ученій, освѣщая и подкрѣпляя ихъ различными своими познаніями въ свѣтскихъ наукахъ.

Само собою разумѣется, что полученное, такимъ образомъ, Дантомъ очень обширное по тому времени схоластическое образованіе должно было отразиться, такъ или иначе, въ его „Божественной комедіи“. И дѣйствительно: въ своемъ „Адѣ“, при распредѣленіи разнообразныхъ грѣховъ, за которые здѣсь наказываются умершіе, Дантъ примѣняетъ ученіе о нравственности, принятое современнымъ ему схоластическимъ богословіемъ. Слѣдуя Иѳикѣ Аристотеля, схоластики раздѣляли всѣ, вообще, человѣческіе грѣхи на три класса: на происходящіе отъ невоздержанія, отъ безумной животности и отъ злости. Этому же совершенно искусственному дѣленію слѣдуетъ и Дантъ, какъ это ясно открывается изъ одиннадцатой пѣсни „Ада“, въ которой онъ подробно излагаетъ нравственное строеніе этой части своей поэмы.—Въ распредѣленіи грѣшниковъ, подвергающихся исправительнымъ наказаніямъ въ чистилищѣ, онъ руководствуется нравственнымъ ученіемъ Томы Аквината о разнообразныхъ направленіяхъ любви, вложенной въ человѣческую природу Самимъ Богомъ. Сообразно съ различными извращеніями этой любви опредѣляется у него и нравственное строеніе „Чистилища“, изложенное имъ въ семнадцатой его пѣсни.—Наконецъ, въ своемъ „Раѣ“ Дантъ выводитъ на сцену, какъ мы видѣли, всѣхъ знаменитѣйшихъ богослововъ своего времени, помѣщая ихъ въ двухъ огромныхъ, вращающихся,

свѣтоносныхъ кругахъ („колеса“), сообразно двумъ различнымъ направленіямъ современной ему схоластики. Сначала ему было довольно здѣсь ея, такъ сказать, разсудочно-диалектическихъ представителей и, главнымъ образомъ, важнѣйшаго изъ нихъ, Тома Аквината, при помощи котораго онъ и разрѣшаетъ множество метафизическихъ и богословскихъ вопросовъ, спорныхъ въ наукѣ того времени. Но затѣмъ, когда онъ подымается въ высшія сферы небеснаго пространства и для него недостаточно было уже одного просвѣтленія разума, а необходимо было еще и развить въ себѣ способность созерцанія до высочайшей степени,—на помощь къ нему являются представители средневѣковой мистики: сперва св. Бонавентура, а потомъ и самъ св. Бернардъ, произносящій въ Эмпиреѣ удивительно трогательную молитву ко Пресвятой Богородицѣ о допущеніи Данта къ непосредственному созерцанію Божества.

Конечно, все это говорить о необыкновенно тщательной подготовкѣ Данта къ выполненію имъ своего произведенія и въ частности, о совершенной полнотѣ усвоенной имъ для этого философской и богословской эрудиціи, но въ какомъ направленіи эта схоластическая ученость его отразилась на поэтическомъ характерѣ „Божественной комедіи“, это само по себѣ очевидно. Отвлеченная сухость въ содержаніи, чрезвычайная условность въ употребленіи различныхъ философскихъ и богословскихъ понятій, зависящая отъ своеобразной схоластической терминологіи и, вслѣдствіе этого, общая неясность и недоступность для пониманія специально неподготовленнаго къ тому читателя являются ея непосредственнымъ результатомъ. Вліяніе этой безжизненной схоластики еще не столь ощутительно отражается въ „Адѣ“, въ „Чистилищѣ“, она начинаетъ проявляться уже болѣе рѣшительнымъ образомъ, по мѣрѣ восхожденія поэта на вершину горы; а въ „Раѣ“ она господствуетъ уже совершенно безраздѣльно, о чемъ, какъ мы видѣли, предупреждаетъ читателя и самъ поэтъ, называя ее „пищей Ангеловъ святою“.— Въ этомъ смыслѣ можно сказать, вообще, что поэтическое достоинство различныхъ частей „Божественной комедіи“ находится до нѣкоторой степени въ обратно пропорціональномъ отношеніи къ постепенному восхожденію поэта отъ преисподней ада до вершинъ представляемаго имъ христіан-

скаго рая. Иначе сказать: эпическій матеріалъ поэмы дѣлается все бѣднѣе, а поэтическое представленіе его становится все слабѣе и абстрактнѣе, по мѣрѣ все большаго углубленія поэта въ представляющіяся ему постепенно все болѣе и болѣе сокровенныя тайны христіанскаго вѣроученія. А между тѣмъ, различными богословскими тонкостями современной ему схоластики Дантъ увлекается до такой степени, что въ раю, на примѣръ, предъ вступленіемъ своимъ въ кристалльное небо (*primum mobile*), гдѣ находятся ангелы (такъ называемыя Дантомъ интеллигенціи, направляющія все мірозданіе по божественному изволенію),—онъ формально подвергается тремъ экзаменамъ. Его экзаменуютъ здѣсь апостолы: Петръ о вѣрѣ, Іаковъ о надеждѣ, а Іоаннъ о любви. Поэтъ чувствуетъ себя на экзаменахъ „какъ бакалавръ“ и, конечно, выдерживаетъ ихъ блестящимъ образомъ.

Но что въ особенности представляется намъ страннымъ у такого знаменитаго поэта, такъ это,—многія своеобразныя воззрѣнія и приемы, приставшіе къ нему, большею частію, отъ современной ему школьной учености.—Самъ свято вѣруя въ астрологію, Дантъ во многихъ мѣстахъ своей поэмы говоритъ о могущественномъ вліяніи небесныхъ сферъ на развитіе всей, вообще, жизни на землѣ: человѣка, животныхъ и растений, предостерегая лишь иногда читателя отъ поклоненія звѣздамъ. Этими девяти сферамъ, окружающимъ землю, соотвѣтствуютъ, по его схоластическимъ воззрѣніямъ, девять наукъ, которыя, обогащая умъ человѣка различными познаніями, вносятъ въ область его мыслительной дѣятельности надлежащую производительность. Съ первыми семью планетами находятся въ соотвѣтствіи: грамматика, риторика, діалектика, ариѳметика, музыка, геометрія и астрономія. Въ соотношеніи съ восьмой сферой стоитъ физика и метафизика, а съ девятой—наука о нравственности. Въ соотвѣтствіи же съ Эмпиреемъ, мѣстопробываніемъ Божества, находится богословіе, какъ наука о Верховномъ Существомъ.—Кромѣ того, Дантъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей „Божественной комедіи“, страннымъ образомъ, называетъ христіанскаго Бога то Зевсомъ, то Императоромъ, то Кесаремъ, а святыхъ апостоловъ иногда величаетъ вельможами, баронами, графами, что было, однакоже, совершенно въ духъ того времени. Самое произведеніе свое онъ назвалъ „комедіей“

вовсе не потому, чтобы его содержаніе и форма на самомъ дѣлѣ вполнѣ соотвѣтствовали такому названію, а вслѣдствіе того лишь, что это такъ казалось его схоластическому уму. „Комедія“, говоритъ онъ, „отличается отъ трагедіи тѣмъ, что эта послѣдняя въ началѣ спокойна, но ужасна въ концѣ; комедія же, напротивъ того, начинается затруднительнымъ и оканчивается чѣмъ нибудь счастливымъ. Подобнымъ образомъ онѣ различаются между собою и языкомъ. Въ трагедіи необходимъ языкъ сильный, высокій; въ комедіи же—простой и низкій. Отсюда и настоящему творенію всего приличнѣе названіе комедіи; ибо, если вы посмотрите на ея содержаніе, то увидите, что оно сначала ужасно, отвратительно,—это „Адъ“: но къ концу принимаетъ болѣе счастливый и пріятный видъ,—это „Рай“. А если посмотрите на языкъ, то окажется, что онъ здѣсь простой и низкій: это языкъ простонародный, которымъ говорятъ даже и женщины“ ¹⁾. Сообразно съ этимъ и во внѣшней обработкѣ „Божественной комедіи“, проявляющей могущественную фантазію Данта и въ высшей степени симметричное и архитектурно-нически—отчетливое распредѣленіе всѣхъ частей, обнаруживаются, вмѣстѣ съ тѣмъ, и мистическія числа, имѣвшія значеніе въ схоластикѣ. Основнымъ числомъ здѣсь является—3, образующее въ различныхъ сочетаніяхъ своихъ численный составъ всей поэмы Данта до самыхъ мелкихъ ея частей. Въ ней поэтъ изображаетъ намъ 3 загробныхъ царства, которымъ соотвѣтствуютъ 3 отдѣльныя части его поэмы, имѣющія почти одинаковую длину. Каждое изъ этихъ царствъ раздѣляется на 3×3 (девять) отдѣленій и воспѣвается въ 33 пѣсняхъ, при чемъ каждая строфа въ нихъ состоитъ изъ 3 стиховъ и 3 рیمы связываютъ между собою строфы. Если принять во вниманіе, что первая пѣснь „Божественной комедіи“ составляетъ, повидимому, только введеніе къ ней, то сумма всѣхъ ея пѣсней будетъ равняться 99-ти, что представляетъ число, также разложимое на 3. Неудивительно поэтому, что и каждую часть своей „Божественной комедіи“ Дантъ оканчиваетъ однимъ и тѣмъ же словомъ: „звѣзды“ (stelle),—напоминая этимъ риторическую

¹⁾ Allgem. Encyklop. Ersch u. Gruber, B. 23. 65 p.

фигуру такъ называемаго „единоокончанія“, принятую въ старинныхъ руководствахъ риторики.

Такимъ образомъ, стремленіе Данта непосредственно опозитивировать въ своей поэмѣ возвышенныя истины христіанскаго вѣроученія, породившее въ ней общій символическій способъ представленія ихъ, послѣдовательно привело его здѣсь и къ схоластикѣ. Какъ тамъ, такъ и здѣсь его „Божественная комедія“ является только истиннымъ произведеніемъ своего времени, отражающимъ на себѣ тѣ общія формы отношенія къ христіанскому вѣроученію, какія находились, вообще, въ преобладающемъ настроеніи эпохи. Это было тѣмъ естественнѣе и неизбѣжнѣе, что поэзія, вообще, насколько она почерпаетъ свои образы изъ жизни, необходимо должна отражать на себѣ, въ большей или меньшей степени, отличительный характеръ этой послѣдней. И мы видѣли уже, какое неблагопріятное вліяніе они имѣли на общій поэтическій характеръ „Божественной комедіи“ Данта. Правда, могуществомъ своего генія поэтъ часто преодолеваетъ эти тяжелыя пути, наложенныя на него временемъ его, и во многихъ мѣстахъ своей поэмы представляетъ намъ яркія и наглядныя картины человѣческихъ нравовъ и характеровъ, притомъ въ самыхъ разнообразныхъ состояніяхъ ихъ въ аду, чистилищѣ и раѣ. Но въ какомъ блескѣ представился бы намъ этотъ геній, если бы этихъ путей не было, объ этомъ можно только предполагать. Въ дѣйствительности же произошло здѣсь то, что знаменитое произведеніе Данта, благодаря господству въ немъ символизма и схоластики, является совершенно недоступнымъ для огромнаго большинства образованныхъ читателей безъ особыхъ специальныхъ разъясненій, при чемъ и самыя разъясненія эти не всегда могутъ имѣть характеръ безусловной достовѣрности. Этимъ же слѣдуетъ объяснять и то обстоятельство, что во всѣ времена и у всѣхъ народовъ могущественное дѣйствіе на умы оказывали лишь многія отдѣльныя мѣста „Божественной комедіи“, а не общій составъ и идея цѣлаго произведенія.

IV.

Повидимому и самъ Дантъ признавалъ такіе общіе недостатки своей „Божественной комедіи“, проистекающіе отъ

явнаго господства символизма и схоластики въ представленіи ея религіознаго содержанія. По крайней мѣрѣ, мы можемъ заключать объ этомъ изъ того, что у него замѣчается самое рѣшительное стремленіе оживить христіанскій элементъ своей поэмы введеніемъ въ нее различныхъ мифологическихъ представленій античной древности. Это дѣлаетъ онъ исключительно въ первой части своей трилогіи, въ „Адѣ“; такъ общее содержаніе остальныхъ ея частей, явленное міру только христіанствомъ, не находилось въ кругу религіозныхъ представленій язычества.

Правда, на первый взглядъ можетъ показаться, что такое смѣшеніе христіанскаго элемента съ языческимъ не совсѣмъ удобно въ религіозной христіанской поэмѣ и можетъ повлечь за собою лишь явное униженіе перваго; однакожь это было совершенно въ духѣ того времени, въ которое дѣйствовали Дантъ и имѣеть свое полное оправданіе въ предшествующемъ историческомъ развитіи христіанскихъ идей. Дѣло въ томъ, что еще съ первыхъ вѣковъ христіанства, вслѣдствіе рѣзкаго антагонизма его съ язычествомъ, въ христіанскомъ обществѣ установился взглядъ на языческія божества, именно, какъ на представителей нечистой силы и не только въ простонародномъ обиходѣ, но и многими церковными писателями они прямо трактовались какъ демоны. Это въ особенности слѣдуетъ сказать о представителяхъ, такъ называемой, демонологіи язычества, которой собственно и пользуется Дантъ въ своемъ „Адѣ“. Вотъ почему введеніе имъ въ свою поэму этихъ языческихъ олицетвореній различныхъ враждебныхъ челоуку силъ природы нисколько не оскорбляетъ нашего религіознаго чувства. Служа динамическими орудіями адскаго владыки, Люцифера, они, можно сказать, даже умѣстны здѣсь и совершенно согласуются съ общими христіанскими вѣрованіями о мрачномъ отрицательномъ могуществѣ злаго начала въ челоуческомъ мірѣ.—Но, какъ бы то ни было, мы должны остановиться на этомъ фактѣ; потому что здѣсь приобрѣтаются нѣкоторыя немаловажныя черты для характеристики величественнаго генія поэта. Уже и здѣсь у насъ можетъ сложиться убѣжденіе, что Дантъ обладалъ геніемъ, какіе рождаются только вѣками и что, если поэма его имѣеть указанные нами недостатки, то причина этого заключается вовсе не въ его

личныхъ дарованіяхъ, а именно, въ необъятномъ величій избраннаго имъ сюжета.

Мифологическій элементъ для своей поэмы Дантъ заимствовалъ, ближайшимъ образомъ, изъ *Виргилія*, который изъ всѣхъ поэтовъ древности пользовался наибольшею славою въ средніе вѣка и котораго онъ изучалъ въ юности своей съ особенною любовію и прилежаніемъ. Встрѣтивъ его предъ своимъ вступленіемъ въ „Адъ“, Дантъ восклицаетъ:

„Такъ ты, *Виргилій*,—тотъ потокъ, который
Катить рѣкой, столь мощной, волны словъ?
Я отвѣчалъ, склонивъ стыдливо взоры.
О, дивный свѣтъ! О, честь другихъ пѣвцовъ!
Будь благъ ко мнѣ за долгое ученье
И за любовь къ красѣ твоихъ стиховъ.
Ты—авторъ мой, наставникъ въ пѣснопѣнь;
Ты былъ одинъ, у коего я взялъ
Прекрасный стиль, списавшій мнѣ хваленъе“¹⁾.

Но, заимствуя различныя чудовища своего „Ада“ изъ *Виргилія*, Дантъ обработалъ ихъ съ такою неподражаемою пластикою и съ такою необыкновенною оригинальностію, что предъ ними совершенно блѣднѣютъ риторическія фантомы творца „*Энеиды*“. Можно сказать даже, что въ своемъ „Адѣ“ онъ воспроизводитъ въ общихъ чертахъ и подземное царство римскаго поэта: но въ этомъ подражаніи своемъ обнаружилъ столь необычайную силу творческой фантазии, придавъ всему своеобразное и глубокое значеніе, что безмѣрно превзошелъ и самый оригиналь. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно лишь краткаго сопоставленія Дантова „Ада“ съ адомъ *Виргилія*, изображеннымъ въ шестой пѣсни „*Энеиды*“.

Виргилій на самомъ порогѣ своего ада ставитъ множество родственныхъ смерти существъ, вмѣстѣ съ удивительными порожденіями своей собственной поэтической фантазій. Именно, онъ изображаетъ здѣсь:

Вотъ у порога, при самомъ входѣ въ подземное царство,
Злыя заботы и Плачъ утвердили свое пребыванье;
Тамъ и Волѣзны блѣдныя, тамъ и печальная Старость,
Страхъ и злосовѣстный Голодь и гнусная Бѣдность,
Съ лицами страшными, дикими: далѣе Смерть и Несчастье,
И Усыпленіе, сродное Смерти, коварная Радость,

¹⁾ „Адъ“, I п. 79—87 ст.

И смертоносная Брань насупротивъ ихъ у порога;
 Тамъ и Фурій желѣзная ложа, безумная Ярость,
 Свившая лентой кровавой змѣиныхъ кудри.
 Старый, огромный вязъ растеть по срединѣ и вѣтви
 Съ тѣнью густою кругомъ разстилаеть широко: на этомъ
 Вязѣ ничтожные Сны подь каждымъ листочкомъ таятъ.
 Множество разныхъ чудовищъ сидять у порога пучины:
 Тамъ Центавры сидять, за ними двуличныя Цицеллы
 И сторукий гигантъ Бриарей, и Лернейское Чудо,
 Страшно шумящее; тамъ и Химера пламенемъ дышетъ;
 Тамъ Горгоны, Гарпии, триличная тѣнь Геріона“... 1)

Если все эти „Страхи“ и приличны для входа въ полное ужаса царство мертвыхъ: то всетаки нельзя не порицать здѣсь *Виргилія* за ихъ чрезмѣрное нагруженіе, нельзя не упрекнуть здѣсь поэта за то, что обнаруживая свою риторикѣ въ самомъ блестящемъ свѣтѣ, онъ допустилъ сюда и многое такое, что выступаетъ уже за предѣлы, такъ называемой, поэтической экономіи. Вотъ почему эту пространную тираду никакъ нельзя и сравнивать съ нѣсколькими строфами той замѣчательной надписи, которая находится надъ вратами Дантова „Ада“ и которой будетъ удивляться міръ до тѣхъ поръ, пока въ немъ не потухнетъ чувство къ возвышенному:

„Вступаютъ мною въ градъ скорбей къ мученьямъ,
 Вступаютъ мною къ мукѣ вѣковой,
 Вступаютъ мною къ падшимъ поколѣньямъ.
 Быль правдой двинуть высшій Зодчій мой;
 Создалъ меня перстъ Божій всемогущій,
 Премудрость высшая и духъ святой
 Любови первой, прежде твари сущей,
 Но послѣ вѣчныхъ, и мнѣ вѣка нѣтъ.
 Оставь надежду всякъ сюда идущій!“ 2).

Адскія рѣчи *Виргилія*, помѣщенные имъ здѣсь же, при входѣ, причинили толкователямъ его множество усилій, по трудности получить ясное представленіе какъ о нихъ самихъ, такъ и той области, которою они протекають 3). У

1) „Энеида“ VI п. перев. Шершеневича.

2) „Адъ“, III п. 1—9 ст. Пер. Д. Мина. СПб. 1902. Этотъ лучший переводчикъ Дантова „Ада“ замѣчаетъ, что „передать вполне эту дивную надпись во всемъ ея мрачномъ величій нѣтъ никакой возможности“. См. примѣч.

3) См. P. Virgilii Maronis opera varietate lectionis et perpetua annotatione illustrata a Chr. Gotl. Heine: 2 vol. 801 p. и дал.

Данта же, напротивъ, вездѣ господствуетъ здѣсь строгая симметрія и поэтическая наглядность,—и не надо особеннаго труда, чтобы найти дорогу во всѣхъ малѣйшихъ извилинахъ его ада.—Перевозчика Харона поэтъ также заимствовалъ, безъ сомнѣнiя, у Виргилiя; однакожь и здѣсь ясно обнаруживается необычайный генiй Данта, по которому онъ всему заимствованному съумѣлъ придать у себя глубокое и оригинальное значенiе. Тотъ образъ, въ которомъ онъ объясняетъ непреодолимое стремленiе душъ быть какъ можно скорѣе перевезенными за Ахеронъ, навстрѣчу вѣчнымъ мученiямъ, несравненно возвышеннѣе и поэтичнѣе у него древней саги, которою пользуется здѣсь Виргилiй, представляя намъ тѣни непогребенныхъ мертвыхъ блуждающими въ продолженiи ста лѣтъ вокругъ Ахерона. Вотъ какую обшчую потрясающую картину изображаетъ намъ Дантъ при перевозѣ грѣшниковъ за Ахеронъ:

„И вотъ въ ладьѣ гребетъ навстрѣчу намъ
Старикъ сѣдой подъ древними власами,
Крича: О горе, злые, горе вамъ!
Здѣсь навсегда проститесь съ небесами;
Иду повергнуть васъ на томъ краю
Въ тьму вѣчную, и въ жаръ, и въ хладъ со льдами...
..нагихъ, усталыхъ душъ хаосъ
Вдругъ поблѣднѣлъ и застучалъ зубами
Отъ страшныхъ словъ, что кормицкъ произнесъ.
И клясть сталъ Бога, матерей съ отцами,
Весь родъ людской, рожденья мѣсто, часъ
И сѣмя сѣмени съ ихъ племенами.
Потомъ всѣ тѣни, къ берегу тѣснясь,
Наварыдъ заилакали въ краю жестокомъ,
Гдѣ будетъ всякъ, въ комъ Божiй страхъ угасъ.
Харонъ же бѣсъ, какъ угль сверкая окомъ,
Давъ знакъ, погнать въ ладью толпу тѣней
И бьеть весломъ отсталыхъ надъ потокомъ.
Какъ осенью срываетъ вихрь съ вѣтвей
За листомъ листь, доколѣ безъ останку
Вѣтвь не отдастъ землѣ одежды всей,—
Такъ грѣшный родъ Адамовъ спозаранку,
За тѣнью тѣнь, метался съ береговъ
На знакъ гребца, какъ птица на приманку.
И поплылъ сонмъ по мутной мглѣ валовъ;
Но прежде, чѣмъ сошелъ на берегъ сонный,—
На томъ берегу ужъ новый былъ готовъ.
„Мой сынъ“, сказалъ учитель благосклонный,

„Умершіе предъ Господомъ въ грѣхахъ.
Изъ всѣхъ земель парятъ къ рѣкѣ бездонной
И чрезъ нее торопятся въ слезахъ:
Судь праведный такъ сердце имъ сжимаетъ,
Что обратилъ въ желанье самый страхъ“¹⁾.

Въ подземномъ мірѣ римскаго поэта раздѣляются за тѣмъ три пути, изъ которыхъ путь, идущій налѣво, ведетъ въ Тартаръ.

Этотъ Тартаръ, окруженный адскою рѣкою Флегетономъ и тройною стѣною, простирается подъ землею вдвое глубже того, чѣмъ сколько небо возвышается надъ нею. Въ немъ каются не одни только титаны, какъ у Гомера, но и всѣ, вообще, извѣстные въ мифологіи безбожники: Аглоиды, Титій, Иксіонъ, Флегіасъ и другіе; порогъ этого ужаснаго пространства стережетъ Тезифона.—Всѣ эти черты подземнаго царства Вергилія находятся и у Данта, перемѣшанныя по частямъ на всемъ огромномъ пространствѣ его „Ада“, но сравнивать ихъ другъ съ другомъ, всетаки, совершенно невозможно.

Дѣло въ томъ, что у римскаго поэта описаніе Тартара образуетъ лишь небольшую часть „Энеиды“, которою онъ только искусно пользуется для своихъ собственныхъ поэтическихъ цѣлей: поэтому онъ и не могъ входить въ подробное творческое изображеніе этого міра. Мы можемъ охотно допустить, что Вергилій, удачно воспользовавшись здѣсь тѣмъ, что находилось лучшаго въ мифологіи, создалъ намъ величественный образъ, обнаруживъ при этомъ необыкновенную силу и прелесть языка. Но нельзя также отрицать здѣсь и того, что онъ всегда стремится наверстать возвышенность своего представленія посредствомъ риторики, что все его описаніе рассчитано здѣсь на эффектъ, что его изображенію недостаетъ естественности и жизни въ субъективной вѣрѣ, безъ которой поэтъ и у другихъ не можетъ возбудить вѣру въ свои созданія.

У Данта же, напротивъ того, потому уже самому, что онъ вѣрилъ въ свой „Адъ“ именно такъ, какимъ его изображалъ, все представлено здѣсь наглядно, до малѣйшихъ подробностей. Мы видимъ здѣсь грандіозное зданіе, необыкновенно

¹⁾ „Адъ“ III кн. 82—88, 100—127 ст.

венно отчетливое въ своихъ архитектурныхъ очертаніяхъ, въ которомъ каждая отдѣльная часть принадлежитъ великому цѣлому и все оживотворено однимъ общимъ духомъ. Отсюда „Адъ“ Данта представляетъ намъ истинно поэтическую динамику, гдѣ каждая частная мифологическая черта, строго подчиняясь общему, согласуясь съ духовнымъ единствомъ цѣлаго и чрезъ это сама одухотворяется. Такое великое согласіе восхищаетъ и радуется нашъ духъ если мы присоединимъ къ этому еще необыкновенную возвышенность и непосредственность представленія, то и неудивительно, что при чтеніи Дантова „Ада“ намъ никогда и въ голову не приходитъ спросить, дѣйствительно ли все тамъ совершается такъ, какъ это онъ намъ изображаетъ.

Такимъ образомъ, Дантъ въ поэтической обработкѣ мифологическихъ представленій, заимствованныхъ имъ для своей поэмы, обнаружилъ столь гениальную репродукцію, что далеко оставилъ за собою своего высоко почитаемаго руководителя. По своему внутреннему идейному содержанію они безконечно возвышаются надъ тѣми произвольными факціями, къ которымъ часто прибѣгаетъ здѣсь римскій поэтъ; а со стороны внѣшней формы представленія они запечатлѣны поэтической живостію и наглядностію, далеко превосходящими блестящій риторическій талантъ творца „Энеиды“. Въ свою очередь, это служитъ яркимъ доказательствомъ того, что если Дантъ прибѣгаетъ къ символизму и схоластику въ представленіи христіанскаго элемента своей поэмы, то это случилось лишь въ слѣдствіе его исключительной возвышенности и глубины. Ихъ слѣдуетъ разсматривать здѣсь какъ необходимую дань его общему настроенію своего времени, отъ которой не могутъ быть свободны, въ большей или меньшей степени, и величайшіе поэты міра.

V.

Но, было бы слишкомъ одностороннимъ наше разсмотрѣніе „Божественной комедіи“ Данта, если бы мы, указавъ на ея отрицательныя стороны, происшедшія отъ господства въ ней символизма и схоластики, совершенно умолчали о положительныхъ и безусловныхъ ея достоинствахъ, какъ одного изъ величайшихъ произведеній человѣческаго духа.

Уже въ представленіи міеологическаго міра поэмы ярко выступаетъ, какъ мы видѣли, оригинальный и величественный геній поэта; тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о тѣхъ ея выдающихся поэтическихъ свойствахъ, по которымъ она получила всемірную извѣстность. — Сюда принадлежитъ прежде всего, ея глубокое національное и общечеловѣческое значеніе.

Прежде всего, какъ произведеніе, выпедшее изъ самой глубины среднихъ вѣковъ, „Божественная комедія“ Данта, какъ по содержанію своему, такъ и по его художественной обработкѣ, въ высшей степени соотвѣтствовала духовнымъ интересамъ и запросамъ современной поэту дѣйствительности. Эпоха Данта отличалась, какъ извѣстно, особеннымъ распространеніемъ религіозныхъ легендъ, своеобразнымъ примѣненіемъ философіи къ разрѣшенію богословскихъ вопросовъ, ожесточенною борьбою папъ съ императорами, бурными политическими страстями, раздиравшими Италію, — и все это отразилось въ его поэмѣ, какъ въ зеркалѣ. Въ особенности основной сюжетъ ея — путешествіе по тремъ загробнымъ царствамъ — былъ совершенно во вкусъ современной поэту публики, любившей заглядывать въ вѣчность и рисовать картины будущей жизни съ необыкновенно странными особенностями. Въ этомъ отношеніи, великая заслуга Данта предъ своими современниками состоитъ, безъ сомнѣнія, въ современности и необыкновенной полнотѣ въ представленіи избраннаго имъ предмета. — И слѣдуетъ замѣтить, что при выполненіи этой задачи своей поэтъ также стоялъ на уровнѣ современныхъ ему интересовъ. Представители тогдашней науки могли видѣть въ его поэмѣ замѣчательное примѣненіе своихъ возрѣній; а люди различныхъ общественныхъ круговъ находили въ его характерныхъ образахъ живое и вѣрное изображеніе тѣхъ дѣятелей, которые еще совсѣмъ недавно отошли въ вѣчность. Огромное большинство лицъ, загробная участь которыхъ изображается въ „Божественной комедіи“, возбуждало глубочайшій интересъ въ современникахъ Данта. Изъ представителей религіи они встрѣчали въ ней вождей церкви, свѣтильниковъ вѣры, ревнителей благочестія; а изъ политическихъ дѣятелей имъ представлялись здѣсь императоры, короли, различные феодалы и адепты современныхъ политическихъ партій. Изображенія этихъ

лицъ запечатлѣны у Данта характеромъ историческаго безпристрастія и свидѣтельствуютъ о необыкновенной высотѣ нравственнаго сознанія поэта въ произнесеніи своихъ окончательныхъ приговоровъ. Въ поэтическомъ же отношеніи характеристики всѣхъ, вообще, лицъ, выводимыхъ въ „Божественной комедіи“, при всей своей краткости, отличаются необыкновенною яркостію, мѣткостію и, что всего важнѣе, удивительною вѣрностію ихъ индивидуальной природѣ. Такъ: Брунетто Латини сожалеетъ у него и въ аду, что лично не можетъ уже быть опорой Данта въ выполненіи имъ своего труда и только совѣтуетъ ему читать важнѣйшее изъ своихъ произведеній; другъ поэта, знаменитый пѣвецъ Казелла, такъ дивно запѣлъ, по его просьбѣ, въ преддверьи чистилица, что всѣ грѣшники остановились, заслушавшись пѣсни, пока ихъ не укорилъ старецъ въ этомъ замедленіи на пути къ своему спасенію; даже и въ раю знаменитый Тома Аквинатъ разрѣшаетъ предъ Дантомъ, именно, тѣ философскіе и богословскіе вопросы, которые, какъ спорные въ наукѣ того времени, наиболѣе интересовали его при жизни.

Точно также, если мы обратимъ вниманіе и на другую сторону „Божественной комедіи“, по которой она должна сдѣлаться достояніемъ всемірной литературы, то и въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать, что сюжетъ ея и художественное развитіе ея въ поэмѣ представляетъ собою общечеловѣческій интересъ. Можно сказать даже, что они будутъ привлекать къ себѣ вниманіе человѣчества до тѣхъ поръ, пока въ немъ не угаснетъ интересъ къ сверхчувственному и таинственному. У каждаго человѣка могутъ быть настроенія, когда онъ, подъ вліяніемъ тревоженій жизни, невольно переносится своею мыслию къ ея концу и въ немъ рождается естественное стремленіе заглянуть въ таинственную глубину загробнаго существованія. Конечно, всѣ усилія его здѣсь напрасны, если онъ не найдетъ успокоенія себѣ въ религіи.— Кромѣ того у всякаго изъ насъ есть много за гробомъ близкихъ сердцу людей, оставившихъ по себѣ отрадную для насъ память на всю жизнь. Воображеніемъ своимъ мы невольно стараемся разгадать постигшую ихъ таинственную участь,—и опять таки можемъ найти себѣ утѣшеніе только въ своихъ молитвахъ за умершихъ. Естественность и даже необходимость такого настроенія совершенно очевидна, и

потому картины загробной жизни вездѣ будутъ возбуждать въ человѣчествѣ живой и неистощимый интересъ до тѣхъ поръ, пока въ немъ существуетъ возвышенная мысль о безсмертіи человѣческой души. Правда, сцены изъ загробной жизни, изображенныя въ „Божественной комедіи“, слишкомъ уже отзываются вѣкомъ и личными воззрѣніями поэта; но проникающая ихъ удивительная возвышенность нравственнаго міросозерцанія Данта и повсюду разлитая въ нихъ сила, глубина и искренность религіознаго воодушевленія дѣлаютъ его руководственнымъ всѣмъ народамъ и временамъ.—Это же самое вполнѣ примѣнимо здѣсь и къ большинству лицъ, выводимыхъ въ „Божественной комедіи“ Данта. Безъ сомнѣнія, всѣ они носятъ на себѣ живой отпечатокъ нравовъ своего времени; но при ихъ изображеніи поэтъ не забываетъ и человѣка вообще. Очень многіе изъ нихъ представляютъ собою живыя и типическія фигуры, одинаково интересныя для всѣхъ; а это происходитъ отъ того, что мы усматриваемъ въ нихъ проявленіе природы человѣческой въ ея неизмѣнномъ и общераспространенномъ существованіи.

Такимъ образомъ, въ гениальной личности своей Дантъ совмѣщаетъ временный и національный интересъ съ общечеловѣческимъ и одинаково отражаетъ ихъ въ своей поэмѣ. Замѣчательенъ въ этомъ отношеніи отзывъ Вегеле, одного изъ важнѣйшихъ изслѣдователей Данта. „Во всякомъ великомъ поэтѣ“, говоритъ онъ, „скрываются, собственно, два поэта, изъ которыхъ одинъ принадлежитъ всѣмъ вѣкамъ и странамъ, становится органомъ общихъ всѣмъ чувствъ и положеній и выводитъ предъ нами тѣ вѣчно смѣняющіяся картины, которыя человечество, страсти и природа всюду и всегда открываютъ человѣческой мысли; между тѣмъ какъ другой носитъ на себѣ отпечатокъ, именно, своего вѣка и служитъ выразителемъ и отраженіемъ радостей и страданій, свойственныхъ людямъ одной только извѣстной эпохи. Одинъ изъ этихъ двухъ поэтовъ, соединенныхъ воедино общимъ гениемъ, безсмертенъ, постоянно доступенъ каждому, постоянно прославляется; другой носитъ оболочку преходящую, временную и является какъ бы тѣмъ покровомъ, въ который облеченъ первый... Въ Дантѣ въ высокой степени слились оба эти поэта, преходящій и безсмертный, и блестящимъ доказательствомъ его гениальности служитъ то, что свинцо-

вая тяжесть, привѣшенная къ его крыльямъ современною ему эпохою, не могла помѣшать ему вознестись въ вѣковѣчныя сферы общечеловѣческой мысли“ 1).

Старинный критикъ Бутервекъ, не утратившій и теперь своего значенія, находитъ одинъ важный недостатокъ въ „Божественной комедіи“ Данта при оцѣнкѣ ея художественнаго достоинства,—это совершенное отсутствіе въ ней героя въ этическомъ значеніи этого понятія. Роль его здѣсь беретъ на себя самъ поэтъ; но онъ есть только простой и какъ-бы посторонній наблюдатель развертывающихся предъ нимъ различныхъ картинъ. Отсюда въ поэмѣ Данта недостаетъ и поэтическаго единства въ дѣйствіи. Она имѣетъ значеніе лишь поэтическаго описанія путешествія по тремъ загробнымъ мірамъ, безъ всякаго препобѣжденія различныхъ трудностей на пути. Правда, въ „Божественной комедіи“ нѣтъ недостатка въ лицахъ ни въ аду, ни въ чистилищѣ, ни въ раѣ; но огромное большинство этихъ лицъ не находится между собою ни въ какой поэтической связи. Всѣ они не играютъ здѣсь никакой самостоятельной роли и безъ всякаго уцѣрба цѣлому могли быть замѣнены и другими. Ни одно изъ нихъ не дѣлаетъ необходимыми другія; потому что всѣ они связаны въ поэмѣ чисто внѣшнимъ образомъ, слѣдуя одно за другимъ только по порядку ихъ добродѣтелей или пороковъ. Осужденные, кающіеся и святые, разсуждаетъ Бутервекъ, образуютъ въ поэмѣ Данта три совершенно обособленные одинъ отъ другаго класса существъ. Внутри каждаго изъ этихъ трехъ царствъ также нѣтъ никакой живой связи между изображаемыми типами; потому что повсюду здѣсь находятся круги, ступени, и сферы, какъ раздѣлительныя преграды между людьми, съ которыми мы знакомимся только мимоходомъ. Но даже и въ этихъ сравнительно малыхъ отдѣленіяхъ лица „Божественной комедіи“, большею частію, вовсе не интересуются другъ другомъ. Каждый изъ осужденныхъ въ аду исключительно занятъ лишь своими собственными мученіями. Такое разъединеніе интереса господствуетъ и въ чистилищѣ. Даже святые въ раю никогда не дѣйствуютъ въ совокупности, исключая лишь общаго участія ихъ въ пѣніи, танцахъ и процессіяхъ.

1) Францъ Вегеле: Дантъ Алигьери, его жизнь и сочиненія. Пер. А. Веселовскаго. М. 1881 г. стр. 433.

Единственною нитью, которая могла бы связывать отдѣльныя изображенія „Божественной комедіи“ въ одно художественное цѣлое, представляется, по мнѣнію Бутервека, только исполненная любви дѣятельность обожествленной Дантомъ Беатриче, прославленіе которой было главною цѣлью всей поэмы. Беатриче, даже находясь въ небѣ, постоянно заботилась о своемъ поэтѣ. Просвѣтляя его и предохраняя отъ ошибокъ, она дѣлаетъ возможнымъ для него чрезвычайное путешествіе. Въ аду и чистилищѣ она посылаетъ ему мудраго руководителя въ лицѣ Virgilіа, встрѣчающаго поэта при самомъ входѣ въ неизвѣстный міръ. Затѣмъ она сама встрѣчаетъ Данта на границѣ между чистилищемъ и раемъ, становится для него спутницею и—что гораздо болѣе для него значило,—его учительницею въ теоріи небесной мудрости. Она разрѣшаетъ ему множество богословскихъ и метафизическихъ сомнѣній и ведетъ его все выше и выше, пока сама не занимаетъ, наконецъ, своего мѣста въ первомъ ряду блаженныхъ. Но эта нить, справедливо замѣчаетъ критикъ, такъ слаба для художественнаго единства „Божественной комедіи“, что ее можно принять развѣ только за полнымъ отсутствіемъ въ ней другой, болѣе сильной. Эническое единство поэтическаго произведенія, очевидно, представляетъ собою нѣчто гораздо большее ¹⁾.

Однакожь, геніальность поэта такова, что ее не такъ-то легко вмѣстить въ эти общія классическія рамки отвлеченной схематической критики. Поэтому, какъ ни основательными представляются на первый взглядъ всѣ приведенныя нами соображенія Бутервека, имъ, всетаки, нельзя придавать безусловнаго значенія при разсмотрѣніи „Божественной комедіи“ Данта. Дѣло въ томъ, что самое внутреннее устройство „Ада“, „Чистилища“ и „Рая“ въ этой поэмѣ ранѣе уже обезпечиваетъ то, что указанный недостатокъ въ ней поэтическаго единства въ дѣйствіи вовсе не могъ имѣть рѣшительнаго вліянія на ея общее художественное достоинство.—Устройство это, какъ мы уже видѣли, основано на томъ, что какъ мученія грѣшниковъ въ аду, такъ и восторги праведниковъ въ раю, слѣдуютъ одни за другими въ постепенно возрастающей прогрессіи. А этимъ обуславливается

¹⁾ Fr. Bouterwek: *Gesch. d. Poesie u. Beredsamkeit*, B. I, 98. 108—110. 113

то, что въ поступательномъ ходѣ своей поэмы Дантъ, изображая представляющіяся ему картины, постоянно переходитъ въ нихъ отъ менѣе поразительныхъ и прекрасныхъ къ болѣе поразительнымъ и прекраснымъ, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ ихъ внутреннему содержанию. Понятно, что этимъ онъ придаетъ своему повѣствованію непрерывную и необыкновенную занимательность. Читатель находится здѣсь въ постоянномъ и неослабѣвающимъ напряженіи, слѣдуя съ трепетнымъ вниманіемъ и ожиданіемъ за этимъ удивительнымъ путешественникомъ и встрѣчая его замѣчательные образы съ прогрессивно возрастающимъ интересомъ. Очевидно, такимъ образомъ, что Бутервекъ въ сущности обвиняетъ здѣсь Данта лишь въ томъ, что онъ написалъ свою замѣчательную поэму, вовсе не справляясь съ тѣмъ, дозволить ли ему это возникшая, спустя нѣсколько столѣтій, теорія строгой классической эпопеи.—Указанное нами сейчасъ прогрессивное усиленіе Дантомъ поэтическаго эффекта въ особенности проявляется въ „Адѣ“, по отношенію къ изображеніямъ страшныхъ мученій казнимыхъ здѣсь грѣшниковъ.

„Адъ“, вообще, представляетъ собою лучшую часть „Божественной комедіи“, какъ по удивительному разнообразію своихъ картинъ, такъ и по необыкновенной наглядности и силѣ ихъ поэтическаго представленія. Это объясняется, ближайшимъ образомъ, отличительными особенностями его сюжета, по сравненію съ другими частями поэмы, какъ это видно уже изъ нашего общаго изложенія ихъ содержанія. Но, кромѣ того, причину этого можно усматривать также и въ личномъ настроеніи поэта. Жизнь Данта была, вообще, несчастлива и, можно сказать, даже страдальческая. Еще въ ранней юности своей онъ испыталъ несчастную любовь, которая продолжалась и по смерти его возлюбленной и тревожила его въ продолженіе всей жизни. Къ горестямъ неудачной любви присоединилось еще изгнаніе изъ отечества. Онъ, бывший предъ тѣмъ однимъ изъ шести пріоровъ республики, былъ несправедливо изгнанъ изъ своего роднаго города, Флоренціи, подъ страхомъ быть сожженнымъ живымъ на кострѣ, если попадетъ въ руки флорентійскому правительству. Съ тѣхъ поръ, до самой своей смерти, въ продолженіе двадцати лѣтъ, онъ велъ безотрадную жизнь скитальца, узнавъ, по его собственнымъ словамъ, „какъ го-

рекъ и солонь“ чужой хлѣбъ и „какъ лѣстница крута къ чужому дому“ ¹⁾. Неудивительно, если Дантъ былъ человѣкомъ съ угрюмымъ и меланхолическимъ настроеніемъ. Поэтому мрачные и ужасные образы, представляемые имъ въ „Адѣ“, могли имѣть для него особую привлекательность и онъ самъ какъ-бы проникается здѣсь страданіями и воплями душъ страждущихъ.

И дѣйствительно, меланхолическая и торжественная важность лежитъ на этомъ „Адѣ“, какъ облако, которое постепенно разрастается въ мрачную, непроницаемую тучу, по мѣрѣ нашего приближенія къ концу.—Аллегорическимъ началомъ поэмы мы вдругъ, точно по волшебству, вступаемъ здѣсь въ царство безпредѣльнаго ужаса, которое затѣмъ и должны перейти. Нами приведена уже чудная надпись надъ вратами Дантова ада, съ ея потрясающимъ, мрачнымъ величіемъ. Не менѣе прекрасно здѣсь и страшное изображеніе вступленія въ самый адъ,—

гдѣ „въ воздухѣ безъ солнца и свѣтилъ
Не молкли вздохи, плачь и вопль великій
И я заплакалъ, лишь туда вступилъ.
Смѣсь языковъ, рѣчей ужасныхъ клики,
Стонъ адской боли, ревъ безбожныхъ хуль
И съ плескомъ рукъ вой хриплый, скрежетъ дикій.—
Тамъ въ гуль слились и ввѣкъ кружится гуль
Въ пучинѣ, мглой вѣкъ времени покрытой,
Какъ прахъ стѣпей, какъ скоро вихрь подулъ“ ²⁾.

И однакожь, это образуетъ лишь введеніе къ подобнымъ описаніямъ ужаснаго, въ которыхъ не превосходилъ Данта ни одинъ поэтъ. Онъ входитъ далѣе въ ту область ада,—

...„Гдѣ свѣтъ умолкъ вполнѣ,
Гдѣ воздухъ былъ, какъ въ бурю воеетъ море.
Когда всѣ вѣтры межъ собой въ войнѣ.
Тамъ адскій вихрь, бушуя на просторѣ,
Безъ отдыха мчатъ души въ царство мглы,
Крутить, бичуетъ, умножаетъ горе.
Когда жь примчатъ къ окраинѣ скалы.—
Со всѣхъ сторонъ тутъ плачь, и стонъ, и крики,
На промыселъ божественный хулы“ ³⁾.

¹⁾ „Рай“ XVII п. 58-60 ст.

²⁾ „Адъ“ III п. 22-30 ст.

³⁾ „Адъ“ V п. 28-36 ст.

Вскорѣ послѣ этого путешествующій поэтъ вступаетъ къ новымъ ужасамъ:

„Видъ новыхъ мукъ и новыхъ грѣшныхъ лицъ
Я всюду зрѣлъ, гдѣ взоръ мой ни вращался,
Гдѣ-бъ я ни шелъ, ни двигался: пропкъ
Я въ третій кругъ, гдѣ холодный дождь спускался,
Проклятый, адскій, вѣчный; никогда
Ни въ мѣрѣ онъ, ни въ свойствахъ не мѣнялся.
Градъ крупный, снѣгъ и грязная вода
Подъемяютъ тамъ во мракѣ гуль несвязный;
Земля, црпявъ ихъ, тамъ смердитъ всегда.
Злой Церберъ, гадъ свирѣбный, безобразный,
По-песю лаеъ частью тамъ тройной
На грѣшниковъ, увязшихъ въ лужѣ грязной.
Онъ съ толстымъ брюхомъ, съ сальной бородой,
Съ костями на лапахъ, съ красными глазами.
Хватаеъ злыхъ, рветъ кожу съ нихъ долой.
Какъ псы, тамъ воютъ нечестивцы въ ямѣ;
Спасая бокъ одинъ другимъ, не разъ
Перевернутся съ горькими слезами“ 1).

Въ подобной же манерѣ, хотя и не всегда съ одинаковымъ воодушевленіемъ нарисованы у Данта и страшныя мученія каждаго рода осужденныхъ. Трогательныхъ сценъ въ аду, по сравненію съ ужасными, очень немного; но зато есть одна, которую по справедливости можно относить къ славнѣйшимъ мѣстамъ „Божественной комедіи“. Такимъ представляется находящійся въ пятой пѣсни „Ада“, рассказъ Франчески Римини, которая языкомъ невинности сообщаетъ Данту о томъ, какъ любовь низвергла ее въ мѣсто вѣчныхъ мученій и какъ повѣсть о любви рыцаря Ланселота, которую она читала съ своимъ возлюбленнымъ Паоло, послужила причиною ихъ паденія.—Прекрасное соединеніе трогательнаго съ поразительно ужаснымъ и потому одну изъ тѣхъ картинъ, въ которыхъ геній Данта обнаруживается въ величайшей степени, представляетъ собою изображеніе въ тридцать третьей пѣсни „Ада“ голодной смерти графа Уголино съ дѣтьми и наказаніе его мучителя, архіепископа Руджіери. Картина эта заслуживаетъ тѣмъ большаго удивленія, что впечатлѣніе прекраснаго здѣсь достигается борьбой двухъ противоположныхъ началъ и возникаетъ лишь

1) „Адъ“ VI п. 4—21 ст.

вслѣдствіе побѣды въ ней нравственнаго элемента надъ физически отвратительнымъ. Знаменитая сцена эта славилась во всѣ времена и имѣла у всѣхъ народовъ такое могущественное дѣйствіе на умы, что переведена даже на санскритскій языкъ.

Въ такихъ и во многихъ другихъ мѣстахъ поэмы ярко обрисовывается замѣчательный геній Данта, съумѣвшаго въ мрачномъ и энергическомъ величіи отдѣльныхъ картинъ наверстать въ своей поэмѣ упомянутый недостатокъ въ ней общаго поэтическаго единства въ дѣйствіи, сдѣлавъ его почти вовсе неощутительнымъ. „Со всѣми недостатками въ своей композиціи“, признаетъ и самъ Бутервекъ, „Божественная комедія есть одинъ изъ благороднѣйшихъ и прекраснѣйшихъ продуктовъ самостоятельнаго духа. Дантъ, правда, былъ не вполне удавшійся питомецъ искусства; но то, что сдѣлала изъ него природа, не могло подчиниться варварской учености его вѣка. Даже его страстный темпераментъ былъ не сильнѣе его мужественнаго разсудка; наклонность же къ мистическимъ грезамъ только еще болѣе изошряетъ его рѣдкое чутье къ тончайшимъ отношеніямъ прекраснаго“¹⁾.—Въ этомъ отношеніи особенную важность для художественнаго значенія „Божественной комедіи“ имѣетъ ея неподражаемая оригинальность, а также необыкновенная отчетливость и наглядность изображаемой въ ней дѣйствительности.

Въ отношеніи оригинальности „Божественная комедія“ Данта есть самое своеобразное твореніе изъ всѣхъ произведеній новѣйшей поэзіи въ христіанскомъ мірѣ. По своему сюжету и его художественной обработкѣ оно отъ начала и до конца выполнено совершенно въ своемъ особенномъ родѣ и навсегда осталось единственнымъ, безъ всякихъ подражаній. Конечно, какъ человекъ и какъ ученый, Дантъ былъ питомцемъ своего вѣка, вскормленнымъ его мистико-символическимъ и схоластическимъ духомъ: но онъ нигдѣ сознательно не приспособляется къ такому общему направленію своего времени, а лишь просто сливается съ нимъ въ одно гармоническое цѣлое, не теряя своеобразныхъ особенностей своей личности. Поэтому, какъ ни родствененъ былъ основ-

¹⁾ Fr. Bouterwek. Gesch. d. Poesie u. Beredsam. B. 1, 119 p.

ной сюжетъ его поэмы попыткамъ предшествующихъ ему поэтовъ, Дантъ совершенно устранилъ ихъ грубыя формы и вовсе не напоминаетъ современныя ему сказанія ни въ гениальной концепціи общаго плана своей поэмы, ни въ частномъ изобрѣтеніи ея матеріала, ни, тѣмъ болѣе, въ своей общей поэтической манерѣ. Даже хорошо извѣстные ему древніе поэты и въ томъ числѣ мудрѣйшій руководитель его Виргилій не служили для него въ этомъ отношеніи образцами. Его поэзія, хотя и была непосредственнымъ плодомъ его учености, однакожъ вездѣ носитъ живой отпечатокъ его личнаго глубокаго чувства. Правда, онъ нерѣдко вдается въ различныя тонкости сообразно съ духомъ того времени, но большею частію, съ тою лишь цѣлью, чтобы яснѣе и точнѣе выразить какую нибудь истину, сложившуюся въ его собственной душѣ.—Отсюда происходитъ необыкновенная вдумчивость и, вмѣстѣ съ тѣмъ, сердечная искренность, свойственная изображеніямъ „Божественной комедіи“ Данта. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что его поэзія столько же обдуманна его разсудкомъ, сколько и вытекаетъ изъ самой глубины его сердца. Въ ней каждое слово взвѣшено и расчитано и, если при всемъ томъ онъ иногда представляется намъ страннымъ, то это бываетъ лишь тамъ, гдѣ его разсудокъ вовсе этого и не подозреваетъ. Но когда, съ другой стороны, онъ нѣсколькими мастерскими словами изображаетъ предъ нами цѣлую картину,—его тонкое поэтическое чувство не допускаетъ въ этомъ случаѣ никакой холодной мысли. Именно, эта сжатая, очищенная, съ точностію прилаженная и какъ бы выкованная форма представленія, соединенная съ сердечною теплотою, необыкновенною нѣжностію и почти дѣтскою невинностію нравственнаго сознанія, которыя проявляются вездѣ,—напримѣръ, при его страхахъ въ аду, въ его робкихъ вопросахъ къ своему руководителю и въ каждомъ выраженіи благоговѣйной любви къ своей Беатриче,—и сообщаютъ всѣмъ изображеніямъ „Божественной комедіи“ столь своеобразный характеръ, что дѣлаютъ ее самымъ оригинальнымъ произведеніемъ во всемирной литературѣ.

И дѣйствительно: трудно представить себѣ другаго какого нибудь поэта, въ которомъ бы мышленіе и нравственное чувство были такъ неразрывно слиты между собою, какъ это

наблюдается у Данта. Можно думать, что неотразимое впечатлѣніе „Божественной комедіи“ на читателя, именно, и объясняется тѣмъ искреннимъ и глубочайшимъ убѣжденіемъ, съ которымъ онъ рассказываетъ ему о своемъ чрезвычайномъ путешествіи. Личная увѣренность Данта и то усиленное стараніе, съ какимъ онъ желаетъ дать своему читателю наглядное представленіе о каждомъ изображаемомъ имъ предметѣ создаютъ полную иллюзію его дѣйствительнаго существованія. До какой степени простирается у него такая наглядность и отчетливость поэтическаго представленія можно усматривать уже изъ того, что архитекторы безъ особыхъ затрудненій исчисляють не только общіе размѣры его ада, но и устройство отдѣльныхъ его частей, до мельчайшихъ подробностей; а астрономы съ точностію опредѣляютъ даже время, употребленное Дантомъ на свое путешествіе. — Когда поэтъ желаетъ съ особенною точностію и живостію запечатлѣть въ памяти читателя какую нибудь картину, онъ обыкновенно прибѣгаетъ къ сравненіямъ. Поэтому сравненія эти слѣдуетъ разсматривать здѣсь не какъ только простыя украшенія или игрушки ума, а какъ красочные штрихи, существенно и необходимо принадлежащіе повѣсти. Они употребляются Дантомъ, именно, для того, чтобы дать читателю нагляднѣйшее представленіе о какомъ нибудь изображаемомъ предметѣ, чрезъ сопоставленіе его съ другимъ, болѣе извѣстнымъ. Напримѣръ, поле въ аду, усеянное открытыми гробницами казнимыхъ сектантовъ, походить у него на изрытые могилами „крутояры“ близъ Арль, или близъ Пола у залива Кварнары; чудовище Геріонъ усеялся у него на окраинѣ скалы, какъ барка на взморьѣ, зарытая на половину въ песокъ; а громадные крылья Люцифера превосходятъ своими размѣрами „вѣтрила“ самыхъ огромныхъ кораблей. Въ чистилищѣ ему встрѣтились скалы, превосходящія своею крутизною загроможденные камнями скаты „межъ Леричи и Турбіей“; а на вторую его террасу поэту пришлось взбираться по ступенямъ, напоминающимъ ему лѣстницу, ведущую къ храму за Рубаконте, господствующему надъ Флоренціей. Даже и въ раю святые выражаютъ у него свой восторгъ, „какъ на землѣ танцоры въ хороводѣ“; а, образуя въ небѣ свѣтозарную лѣстницу, они располагаются въ ней какъ стая птицъ, перепрыгивающихъ съ мѣста на мѣсто.

Такое ревностное стремленіе поэта изображать картины своего произведенія чертами самой природы, въ соединеніи съ его глубокою вѣрою въ нихъ, часто придаетъ видъ дѣйствительности даже и самымъ фантастическимъ его представленіямъ. Поэтому неудивительно, что „Божественная комедія“ произвела потрясающее впечатлѣніе на современниковъ поэта и люди простые считали его на самомъ дѣлѣ путешествовавшимъ въ адъ.—Дантъ сознательно и необыкновеннымъ мастерствомъ приспособлялъ всѣ свои изображенія къ такому впечатлѣнію наглядной дѣйствительности; потому что видѣлъ въ этомъ задачу поэтического искусства, составляющаго, по его мнѣнію, какъ-бы отраженіе Божественнаго творчества. Развивая мысль Аристотеля объ искусствѣ, какъ о подражаніи созданной Богомъ природѣ, онъ влагаетъ въ уста Virgilія слѣдующую знаменательную терцину:

„Искусство ваше подражаетъ строго
Природѣ такъ, какъ дядькѣ ученикъ,
Такъ что искусство какъ-бы внукъ есть Бога“¹⁾.

Лероуей Татарскій.

¹⁾ „Адъ“ XI п. 103—106 ст.

Лимонарь.

Лимонарь, вышедшій въ 1628 году изъ дворовой типографіи извѣстнаго церковно-политическаго дѣятеля первой половины XVII вѣка юго-западной Руси Митрополита Кіевскаго Іова Борецкаго,—явленіе въ наукѣ еще совершенно необслѣдованное. Кромѣ весьма краткихъ, не только не обоснованныхъ, но и положительно невѣрныхъ замѣтокъ—Пр. Филарета ¹⁾, анонимнаго автора статьи „О Четирхъ-Минскахъ“ ²⁾, Сошикова ³⁾ и въ словарѣ Брокгауза-Ефрона ⁴⁾, ничего по данному вопросу въ литературѣ указать нельзя ⁵⁾; Между тѣмъ Лимонарь 1628 года представляетъ собою весьма положительный интересъ.

Помимо необходимости разграниченія наличныхъ редакцій славянскаго перевода Синайскаго Патерика, въ ряду которыхъ Лимонарь долженъ занять свою опредѣленную позицію, анализъ его текста имѣетъ въ то-же время и безотно-

¹⁾ Пр. Филаретъ. Обзоръ духовн. литер., ч. I. стр. 182. Ср. его-же Блаж. Г. Москва Лугъ Духовн., М. 1853, XII, прим. е.

²⁾ Памяти. Древн. Письм., вып. III, 1879 г., стр. 42, прим. б.

³⁾ В. С. Сошиковъ. Опытъ рос. библ., изд. Рогожина, ч. I. СПб. 1904, стр. 40, № 605.

⁴⁾ Т. 26 (XIII), 723 стр.

⁵⁾ Остальные библиографы—*Ундольскій* (Очеркъ славяно-русск. библ., М. 1871, стр. 42, № 312), *Сахаровъ* (Обозр. слав.-рус. библ., СПб. 1849 г. т. I, кн. 2, стр. 83, № 246), *Каратаевъ* (Опис. слав. рус. кн. напеч. Кирилл. б., т. I. СПб. 1883 г. с. 396, № 321)—единодушно ссылаются только лишь на М. Евгенія (Опис. К.—Соф. соб., 165 и 204 стр.), *Ундольскаго* (Москвитянинъ, 1846, № XII). Максимовича (Кіевлянинъ, кн. III, стр. 126 и др.; въ собр. соч. тм. III, стр. 702 и 703), т. е. вращаются въ предѣлахъ тѣхъ же мнѣрскоиническихъ и неprovѣренныхъ свѣдѣній преосв. Филарета и Сошикова.

сительную культурно-историческую цѣнность. Здѣсь, на страницахъ Лимонаря, открывается предъ нами возможность дать лишній матеріалъ для выясненія интереснаго и до извѣстной степени спорнаго ⁶⁾ вопроса о времени и формахъ распространенія въ южно-русскомъ передовомъ обществѣ западно-европейскаго вліянія, развившагося въ ущербъ научному авторитету греческаго востока, давашаго, какъ извѣстно, возрождавшемуся народу не только первоначальное направленіе его наукъ, но и средства религіозно-нравственнаго просвѣщенія, учителей и учебники ⁷⁾. Дѣло въ томъ, что, согласно послѣднимъ выводамъ ⁸⁾, исторію развитія южно-русскаго просвѣщенія въ XVI—XVII вв. едва-ли уже можно представлять себѣ, какъ это дѣлаетъ большинство нашихъ историковъ ⁹⁾, въ видѣ двухъ самостоятельныхъ направленій, съ рѣзко выраженными границами *смысла* ихъ преемственности:—первоначальнаго греко-славянскаго и послѣдующаго польско-латинскаго, явившагося одновременно съ могилянскою коллегіей, теченій науки и литературы. Означенный процессъ перехода южно-русской мысли съ востока на западъ, той мысли, которая была воспитана въ духѣ враждебномъ ко всему, что исходитъ отъ латинства ¹⁰⁾, произошелъ конечно не безъ борьбы, и упорной борьбы съ собою и между собою; слѣд., не иначе, какъ только въ формѣ постепеннаго вытѣсненія греческаго вліянія параллельно усиливавшимся сближеніемъ съ латинскимъ просвѣщеніемъ,—это съ прежнею „поганскою мудростію“, по выраженію Іоанна Вицненскаго. Слабая сторона подобнаго взгляда на ходъ развитія южно-русскаго просвѣщенія, при всей его историко-психологической достовѣрности, состоитъ въ отсутствіи достаточнаго количества строго датированныхъ указаній относительно времени возникновенія отдѣльныхъ момен-

⁶⁾ Харламповичъ, К. Западно-рус. прав. школы XVI и нач. XVII в. Казань, 1898, стр. 408.

⁷⁾ Харламповичъ, цит. соч., стр. 413; ср. Нв. Малышевскій. Александр. Патр. Мелетій Пигасть, т. I, Кіевъ 1872, стр. 471.

⁸⁾ Харламповичъ, цит. соч., стр. 414—15.

⁹⁾ Харламповичъ, цит. соч., стр. 409. Въ частности, напр., Сумцовъ, Н. Ф. Характеръ южно-рус. литер. XVII в., Кіев. Стар., 1885, Янв., 6 и 12; ср. Голубевъ, Истор. Кіев. Акад., 183 стр.

¹⁰⁾ Проф. Н. А. Шляхкинъ, Истор. русс. литер., ч. II, 1911 г. стр. 184.

товъ этого *постепеннаго* нарощенія сближенія ¹¹⁾. А между тѣмъ совершенно напрасно игнорируютъ книжныя данныя, которыя могли бы оказать весьма серьезныя услуги по данному вопросу. Въ памятникахъ книжно-литературной, собственно переводной, дѣятельности указываемаго періода нерѣдко попадаются (преимущественно въ произведеніяхъ свято-отеческихъ твореній) такія замѣтки, которыя прямо устанавливаютъ слѣды сношеній съ западной наукой. Я разумѣю здѣсь случаи пользованія при переводахъ западно-европейскими изданіями церковно-богослужебной и свято-отеческой литературы ¹²⁾. Таковы, напр., переводы, выпущенные Кіево-Печерской типографіей, изъ которыхъ на одномъ отмѣчено, что „книга съ греческимъ типографнымъ зводомъ слѣдована есть“ (Тріодіонъ 1627 г.) ¹³⁾, а въ другихъ указаны даже изданія, съ которыхъ дѣлался переводъ:— „Бесѣды на 14 Посл. Св. Ап. Павла“ 1623 г., исправлены съ „извѣстнѣйшаго архитипа еллинскаго, изряднѣ же въ градѣ Етонѣ изображеннаго“ ¹⁴⁾; то же указаніе видимъ и въ „Бесѣдахъ на Дѣянія Св. Апостоль“, 1624 г. ¹⁵⁾; есть данныя и въ „Лексіконѣ Славеноросскимъ“ Памвы Беринды ¹⁶⁾.—Въ это время, съ другой стороны, намъ дается поводъ сдѣлать лишній экскурсъ и въ область книжно-литературныхъ сношеній между южной и Московскою Русью. Эти послѣднія обычно представляются не въ формѣ одновременнаго взаимообмѣна

¹¹⁾ Харламовичъ, цит. соч., стр. 415.

¹²⁾ Путь сближенія съ Западомъ на почвѣ науки уже замѣчается при Курбекомъ и Острожскомъ. Проф. Сперацкій М. Исторія др.—русск. литер., Москва, 1914 г., стр. 557—561. Цетровскій М. Князь Курбскій. Истор.-библ. зам., Казань, 1873, стр. 34; ср. Опис. русс. и слов. рук. Рум. муз. Востокова, № СХСШ, стр. 243.

¹³⁾ Архангельскій, Очерки изъ истор. зап. рус. лит. XVI—XVII вв., М. 1888, стр. 62, пр. 5.

¹⁴⁾ Архангельскій, цит. соч., стр. 100, пр. 151.—Конечно здѣсь разумѣется англ. изд. твореній Златоуста 1612 г.— „*Etonae in Anglia typis Jo. Norton, regii typogr., octo volum.*“, изд. только на греч. языкѣ. См. Jo. Fabricii, Biblioth. Graeca, Harl., t. 8, 579 p.

¹⁵⁾ Переводъ сдѣланъ съ того же изданія въ „Етонѣ изображеннаго“ Архангельскій, цит. соч., с. 100, пр. 152; Строевъ, Опис. кн. Царскаго стр. 102—107, № 789.

¹⁶⁾ См. „Предмову“ Беринды, Строевъ, Описаніе стар. кн. сл. Толст. и Царск., № 36, с. 65.

доступными каждой из них книжно-просвѣтительными средствами, но какъ одностороннее, переменное вліяніе к. л. одной изъ нихъ на другую. Такъ, первоначально (60—80 годы XVI в.)¹⁷⁾ замѣчается обращеніе юго-западной Руси къ помощи Москвы¹⁸⁾, имѣвшей большіе книжные запасы древне-славянскихъ памятниковъ. Но затѣмъ обогащеніе южно-руссковъ, благодаря быстрому развитію типографскаго дѣла, книгами древне-славянской переводной письменности и новыми литературными трудами, порожденными потребностями времени, производитъ полный поворотъ сношеній. Теперь упрочивается исключительное теченіе обратнаго характера: западно-русскія книга и наука въ свою очередь переходятъ¹⁹⁾, особенно со второй половины XVII вѣка²⁰⁾, въ Московское государство.—Такая односторонность взаимныхъ отношеній обѣихъ половинъ Руси, допустимая въ первомъ случаѣ, благодаря полному разгрому юго-западныхъ книжныхъ запасовъ, довольно сомнительна во второмъ. Неужели же, въ самомъ дѣлѣ, Московскія книжныя сокровища, удивительныя по своему разнообразію и богатству содержанія

¹⁷⁾ Содѣйствіе Москвичей своими книжными сокровищами юго-западной Руси падаетъ на 1565—1585 годы. Харламповичъ, Малоросс. вліяніе на великор. церк. жизнь, т. I, Казань, 1914 г., стр. 96.

¹⁸⁾ Такъ извѣстно, что князь К. К. Острожскій, задумавъ изданіе славянской библіи, обращался, между прочимъ, въ Москву съ просьбою выслать ему древн. текстъ. Сперанскій М. Н. Проф. Исторія др. рус. лит., 1914 г., 557 с.; Архангельскій, Очерки, 92 стр.; болѣе ранній примѣръ см. у Харламповича, Малор. вліяніе, с. 8—9. Часты были случаи проникновенія Московскія книги въ югозападные предѣлы при кн. Курбскомъ. Яспинскій А. Сочиненія Курбскаго, какъ истор. мат., 1889 г., с. 126; Петровскій, Князь Курбскій, стр. 38, 39, 31, 33, 34; Пѣтуховъ Е. В. Проф. Русск. лит., древн. пер., изд. 2, 1912 г. Стр. 190; Сперанскій, Ист. Лит., стр. 552 и др.

¹⁹⁾ См. Каталогъ книгъ библ. Патр. Филарета, въ Сборн. Муханова, № 204, стр. 376—7; Макарій, Исторія, т. XI, стр. 47, пр. 26; Эйнгорнъ В. Книги Кіевской и Львовской печати въ Москвѣ въ третью четв. XVII в., стр. 3; Филаретъ, Обзоръ дух. лит., т. I, стр. 171—172; Д. В. Цвѣтаевъ, Литерат. борьба съ протест. въ Моск. гос., Русск. Вѣст., т. 189, стр. 268—71; Сторожевъ, Къ истор. рус. просв. XVII в., Кіев. Стар. 1889 г., т. 27, стр. 335—6; Харламповичъ, Проф., Малороссійск. вліяніе, стр. 97 и слѣд.; Шляккинъ, Проф., Св. Дмитрій Ростовскій, стр. 118—122.

²⁰⁾ Эйнгорнъ, В. О сношеніяхъ малор. дух. съ Моск. прав., М. 1890, стр. 37; Сторожевъ, цит. соч., стр. 348.

даже въ настоящее время, потеряли быстро для юго-западной Руси всякую цѣнность, и именно въ тотъ моментъ ея исторіи, когда ей пришлось вести ожесточенную борьбу съ окружающимъ иновѣріемъ? Правда, подобныхъ фактовъ не указывается, но это не значить, что ихъ не было.

Въ виду подобныхъ соображеній, всякія свѣжія сообщенія, каковы бы не были они по своему значенію, явятся вовсе не излишними для исторіи просвѣщенія юго-западнаго края.

Уже первое впечатлѣніе, полученное послѣ осмотра книги со стороны ея конструкціи:—особый видъ титула ²¹⁾, наличность двухъ „предмовъ“, „реестра“ и послѣсловія, иной счетъ главъ,—заставляетъ рѣшительнымъ образомъ выдѣлять Кіевскій Лимонарь изъ первыхъ двухъ ²²⁾ типовъ славянскаго текста Синайскаго Патерика, наглядно устанавливая тѣмъ самымъ положеніе, что въ данномъ случаѣ дѣло безъ кореннаго реформированія текста со стороны Борецкаго не обошлось. Весь вопросъ сводится лишь къ тому, насколько существенна была эта реформа:—ограничилась ли она только *исправленіемъ* древняго текста по греческому оригиналу или латинскому переводу (на привлеченіе послѣднихъ въ качествѣ научнаго критерія прямо указываютъ титулъ книги ²³⁾ и счетъ главъ ²⁴⁾, или же, отбросивъ первый переводъ, далъ совершенно *новый* текстъ?

Яснаго и положительнаго отвѣта на поставленный вопросъ мы не встрѣчаемъ ни въ литературѣ (если, конечно, не счи-

²¹⁾ „Лимонарь Сиръгъ, Циктивнъ. „Иже во стѣхъ ѡца нѣшего Софроніа Патріарха Гералійскаго“, между тѣмъ какъ раньше онъ надписывался просто—„Патерикъ Синайскій“.

²²⁾ Древній переводъ Синайскаго Патерика можетъ быть представленъ двумя рукоп. Моск. Синод. Б-ки—№ 551 и 848. „Исправленной“ же редакціей я называю тотъ же переводъ, но только вновь просмотренный старцемъ Доспѣеємъ (Топорковымъ), инокомъ Волоцкаго монастыря и племянникомъ пр. Іосифа, въ 1528 г. по порученію Архіеп. Новгородскаго Макарія. Эта редакція попала въ Монархевскія Минеи за Іюль; отдѣльно же см. рук. той же Б-ки, № 219.

²³⁾—„Лимонарь“, тогда какъ названіе „Синайскій Патерикъ“ есть *исключительное* достояніе славянскаго перевода.

²⁴⁾ Въ первой и во второй редакціи Патерика 335 главъ, въ Лимонарь же 219, т. е. столько, сколько отмѣчается въ западно-европейскихъ изданіяхъ.

татъ лишенныхъ всякой научной цѣнности уже указанныхъ замѣтокъ Пр. Филарета, Сопикова и др., разсматривающихъ Лимонарь какъ новый переводъ съ греческаго): ни въ самой книгѣ, въ ея „предмовѣ до ласковаго читателя“, хотя именно въ подобныхъ то предисловіяхъ синхронологическихъ и аналогическихъ произведеній и помѣщались всѣ характерныя для книги и обстоятельства ея изданія свѣдѣнія ²⁵⁾; нѣтъ, наконецъ, прямыхъ указаній и среди сохранившихся отрывочныхъ біографическихъ данныхъ издателя, гдѣ этотъ книжный трудъ Кіевского Митрополита отмѣчается только какъ простой литературный фактъ ²⁶⁾. Да, послѣднее, впрочемъ, и неудивительно:—Жизнь и дѣятельность Іова Борецкаго, этого не только выдающагося и просвѣщеннѣйшаго дѣятеля— „великаго строителя“ ²⁷⁾—южно-русской Церкви начала XVII вѣка, но одного изъ главныхъ малорусскихъ націоналистовъ (въ лучшемъ значеніи этого слова), которому, вмѣстѣ съ Іоанномъ Вишенскимъ и Петромъ Сагайдачнымъ ²⁸⁾, принадлежитъ честь пробужденія южно-русскаго народнаго самосознанія и слава почина воссоединенія Руси ²⁹⁾, „отрозненной и низведенной до собранія панскихъ волостей“ ³⁰⁾, съ уже изстрадавшей Русью,—Великой;—человѣка, равнаго которому, по словамъ Кулиша, не произвела еще Украина,—ждать еще своего спеціальнаго изслѣдователя. Совершенно

²⁵⁾ Это явленіе было обычнымъ для изданій Кіево-Печерской типографіи; см. напр., Строевъ, Опис. кн. Царск., стр. 95—107; ср. Архангельскій, Очерки, стр. 99—100 и др.

²⁶⁾ Больше или меньше подробности свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Митр. Іова Борецкаго можно встрѣтить въ трудахъ:—Макарія, Исторія церкви, т. XI, кн. II, с. 265—393; Кулиша, Исторія воссоединенія Руси, т. II, т. III; Малышевскаго, Западн. Русь въ борьбѣ за вѣру и народность; Чистовича, Очеркъ исторіи з.—рус. церкви, ч. II; Голубева, Исторія Кіевск. Дух. Академіи; Макарія, Исторія Кіев. Дух. Акад.; Аскоченскаго, Кіевъ съ древн. его учил. Акад.; Евгенія, Описаніе Кіев.—Соф. Соб.; Филарета, Обзоръ дух. лит., кн. I; Харлампіевича, Западн. русск. прав. школы; Голубева, Кіев. Митр. Петръ Могіла, т. I; въ 26 т. Словаря Брокгауза-Ефрона; въ VII т. Богосл. Энциклоп.; есть, наконецъ, небольшой опытъ біографіи М. Іова, принад. свящ. П. Видулу, Подольск. Епарх. Вѣд., 1894, №№ 24—28.

²⁷⁾ Кулишъ, Исторія воссоед., т. II, стр. 385.

²⁸⁾ Кулишъ, тамъ же, стр. 282

²⁹⁾ Кулишъ, Матеріалы, стр. 129—130; Его же, Исторія, т. II, 255 стр.

³⁰⁾ Кулишъ, Исторія, т. II, стр. 169.

напрасно далѣ мы стали бы разсчитывать найти какія-либо руководящія нити, переходя въ область общихъ условій происхожденія тѣхъ или другихъ, современныхъ Борецкому, книжно-литературныхъ памятниковъ. Если встать на эту точку зрѣнія аналогій, то можемъ встрѣтить параллельныя свѣдѣнія и о новыхъ *переводахъ*³¹⁾, и въ то-же время объ *исправленіи* старыхъ текстовъ³²⁾, что, конечно, дѣлаетъ невозможнымъ выводъ отсюда какихъ либо опредѣленныхъ заключеній относительно Лимонаря. Мало того, даже обзоръ положительно *всего* внѣшняго матеріала по историко-культурной и церковно-политической жизни юго-западнаго, современнаго Борецкому, общества въ связи съ личными особенностями автора и то не въ состояніи сообщить какихъ либо точныхъ указаній по данному вопросу. Единственный способъ—это текстуальный анализъ книги.

М. Говъ Борецкій въ своемъ распоряженіи могъ имѣть изданія на обоихъ древнихъ языкахъ. *Латинскихъ* было нѣсколько, хотя они въ сущности повторяютъ одинъ и тотъ же текстъ-переводъ Амвросія Камальдуленскаго (Camaldulensi);—Алоизія *Липомана*, еп. Верронскаго, въ VII t. (pars III) Vitae sanctorum 1558 г. (4, Венеція), и въ отдѣльномъ видѣ 1583 г. (Coloniae); Герб. *Росвейда* въ его Vitis Patrum (libr. X) изд. 1615 г. (Antwerp.) и 1617 г. (Lugd., fol.); и *Дуця* въ

³¹⁾ Во времена Борецкаго, къ моменту его появленія въ Кіевѣ (въ 1615—16 гг., Харламповичъ, Школы, с. 389), существовалъ здѣсь особый кружокъ ученыхъ лицъ, имѣвшихъ своею спеціальностію *переводъ* и *исправленіе* книгъ церковно-богослужебнаго и вообще религіозно-просвѣтительнаго содержанія. Какъ новые переводы, изъ Кіево-Печерской типографіи вышли, напр., слѣд. книги:—*Анѳологіонъ* 1619 г. *Бес. Златоуста* на 14 посл. 1623 г., *Бес.* на *Дьянія* 1624 г., *Толк.* на *Апокал.* 1625 г., *Главы* діак. *Агапита* 1628 г., *Поуч.* Ав. *Дородея* 1628 г.; подр. см. у Максимовича, Собр. соч., т. III; Каратаева, Описаніе славяно-русс. кн., 1883, т. I; Строева, Опис. книгъ гр. Толстова; Сахарова, Обзор. сл. рус. библ.; о параллельныхъ трудахъ по переводу, изд. въ др. типограф., см. у Архангельскаго, Очерки, с. 51—106.

³²⁾ Напр. *„Литургіи си есть: служебникъ“* 1629 г., исправл. по греч. тексту Петромъ Могилою (Каратаевъ, 405 стр.); *Псалтирь* 1624 г., вновь провѣр. по греч. (Архангельскій, Очерки, с. 59, пр. 13); *Триодіонъ... вел. четырѣд.* 1627 г. (Каратаевъ, стр. 390); *Триодіонъ пятьдес.* 1631 г. (Каратаевъ, 429 с.); *Ахависты* 1629 г., исправл. съ греч. Петромъ Могилою (Каратаевъ, 407 с.).

Auctario Bibl. Patrum, Paris, 1624 г., t. II, p. 1055³³⁾. *Греческииъ* (параллельно et latine)—одно только—это *Дуцея* 1624 г.³⁴⁾, да и то, кстати, весьма несовершенное въ отношеніи греческаго текста, такъ какъ въ немъ не хватаетъ 102 гл. полностію (изъ 219 главъ всего объема) и части 9-ти главъ.

Разборъ нашей книги начнемъ съ ея титула:—„*Тимонарь*“ (Сирѣчь, двѣтникъ). Но „*Тимонарь*“, т. е. славянская транскрипція греческаго *Λειμωνάριον*, не говоритъ рѣшительно въ пользу греческаго оригинала въ изданіи Дуцея:—„*Πρόλογος τῆς βιβλίου τοῦ νέου Παραδείσου, τῆς ἐπονομαζομένης τὸν Λειμωνάριον*“,—такъ какъ и въ латинскихъ изданіяхъ, снабженныхъ предисловіями еп. Алоизія Липомана, встрѣчается греческая фраза съ подобнымъ названіемъ Патерика: „*ἐκ τοῦ Λειμωνάριου τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Σωφρονίου*“ и т. д.³⁵⁾. Правда, слѣдующая часть титула:—**НЖЕ КО ТѢТѢ ДЦА НАШЕГВ СОФРО́НИА ПАТРИ́АΡХИ ІЕРА́НІИСКАГВ СОСТАВЛѢ́ ЖЕ ІОА́ННО̅ ІЕРОМО́НАХО̅. В ЛѢТО ШЕСТЬСО́ТНОЕ**—несомнѣнно взята изъ латинскаго предисловія Алоизія Липомана³⁶⁾, гдѣ собственно впервые и разрѣшался спорный вопросъ *объ авторѣ* Патерика, и гдѣ указаны (впрочемъ, неправильно) годы написанія книги: circa annum Domini sexcentimum, illum fuisse conscriptum.³⁶⁾ Но опять таки этимъ ничего не предрѣшается, ибо указанное предисловіе помѣщено и въ изданіи Дуцея 1624 года³⁷⁾, и Борецкій могъ пользоваться обѣими параллелями. Приходится колебаться также и относительно источниковъ, откуда Борецкій заимствовалъ свѣдѣнія о званіи, или іерархическомъ положеніи составителя: „**СОСТАВЛѢ́ ЖЕ ІОА́ННО̅ ІЕРОМО́НАХО̅**“. Одно и тоже предисловіе помѣщено и у Росвейда³⁸⁾ и у Дуцея³⁹⁾, гдѣ читаемъ: „*conscriptus est hic liber... a Ioanne sanctae memoriae presbytero et monacho*“.

³³⁾ Io. Fabricii, Biblioth. Graeca, ed. Harl., vol. X, p. 126.

³⁴⁾ Biblioth. veterum patrum seu scriptorum ecclesiasticorum, t. II, Parisiis, MDCXXIV.

³⁵⁾ Migne, Patrol., ser. gr., t. 87, p. III, col. 2847, Migne, Patrolog., ser. lat., t. 73, col. 45.

³⁶⁾ Migne, Patr., s. gr., t. 87, III, col. 2849—50.

³⁷⁾ Biblioth. Vet. Patrum., t. II, p. 1055—1056.

³⁸⁾ Rosweydi Vitae patrum, t. X; Migne, s. lat., t. 74, col. 119—122.

³⁹⁾ Biblioth. Vet. Patrum, t. II, p. 1053—1055.

Такимъ образомъ, титуль Лимонаря, указывая на свой латинскій подлинникъ, не устанавливаетъ все таки изданія. Перейдемъ къ „**ПРЕДМОВЪ ДО ЛАСКАВОГО ЧИТАТЕЛЯ**“ (или „**ЧИТЕЛНИКА**“, какъ наверху 3 л.), которая, какъ показываетъ слѣдующая параллель, представляетъ собою небольшую переработку того же Липоманова предисловія, съ сохраненіемъ мѣстами точныхъ выраженій подлинника. Даже самый заголовокъ— „**ДО ЛАСКАВОГО ЧИТАТЕЛЯ**“ заимствованъ, нужно думать, у Липомана, предисловіе котораго тоже надписывается:— „*sincero lectori*“.

Предмова.

Оригиналъ.

„КНИГА ТАА, ЧИТЕЛНИКЪ
МИЛЫЙ, ВЪРЪ, И ЧИТАНА ГЪ
НАА, ПОДАЕТЪ ТОКЪ И ВСИМЪ
КЪ ЧИТАНЮ И ПОЖИТКЪ ДШЕКО-
МЪ, НЕПОДОЗРЕНАА, АЛ ЦРКОВЬЮ
КАДОЛНЧЕЕКОЮ АПЛСКОЮ ПРИНА-
ТАА И СКАДЕЦЕТКЪ СТЪВЕРЖЕНАА:
МЕЖИ КОТОРЫМИ, ШПРОЧЪ ИНЫХЪ
МИШГНЪ ФЪТІА ПАТРИАРХЪ КОН-
СТАНТИНОПОЛСКОГЪ, АРЪГОЕ ІШ-
АНА ДАМАСКІНА, КОТОРЫЙ ПИ-
ШУЧН Ш ИКОНАХЪ НА КОНЦЫ
ПЕРШОЕ КНИГН“... и пр. до
... „СОФРОНІА ПАТРИАРХЪ ІЕРУСА-
ЛМСКАГЪ“.

Liber hic... legendum... 40).
...Quod autem libro huic
integra fides praestari possit,
nec inter apocrypha censeatur,
facit duorum ampli-
simum Patrum Graecorum
testimonium: quorum alter
est Photius Patriarcha Con-
stantinopolitanus: alter, Ioan-
nes Damascenus, qui in fine
primi libri“... и пр. — до
...Sophronii archiepiscopi Hierosolymorum“.

Слѣдующія затѣмъ 6 строчекъ латинскаго оригинала (свидѣтельство о подлинности Лимонаря діакона Іоанна, вполнѣдствіи папы Римскаго) Борецкимъ при переводѣ опущены. Далѣе по порядку:

40) Начальныя 13 строкъ, содержащія свѣдѣнія о латинскомъ переводчикѣ книги и ея общемъ содержаніи, Борецкимъ опущены.

„Иле што бѣлаша на всѣмъ свѣдѣствѣ, на вѣторомъ Никейскомъ Соборѣ, на иконоборцѣхъ шпривоканомъ“... и пр. до „гдѣ всѣ глагола мѣ котораа всѣхъ книгъ зѣ е, положена ест“.

„Sed quod his omnibus majus est, in secunda Nicaena synodo, quae pro cultu venerabilium imaginum contra Iconoclastas celebrata est“... et cet. ad „Ubi totum caput 45, quod in hoc libro habetur, ad verbum redditur“.

Дальнѣйшія 40 строчекъ предисловія Алоизія Липомана, разъясняющія возможность примиренія такихъ непримиримыхъ, повидимому, положеній (приведенныхъ здѣсь же), по которымъ писателемъ книги выставляется то Патриархъ Софроній (Свидѣтельства 2 Всел. Собора и I. Дамаскина), то Іоаннъ Мосхъ (Фотія, напр.), сокращены до minimum'a Борецкимъ, удержавшимъ, впрочемъ, основныя мысли доказательствъ Липомана, и—даже—съ сохраненіемъ иногда выраженій оригинала.

„И такъ Чителникъ милыи, не маешъ штобы контиш до стокверности книги тои. Лѣч речешъ ижъ списатѣ книги тоѣ Іоаннъ, Софроній, и иныи ест, а книга Софроніа патриархи іеранскаго а не Іоанна титлелствѣ;“... и пр. до... „Хвалено къ онъ часъ было“.

„Nihil est ergo quod de fide libri ambigere possis. Namque tam Damascenus quam synodus librum Sophronio patriarchae Hierosolymitano inscribunt, tu vero sub nomine Ioannis cujusdam Evirati“... et cet. ad... „Magni Basilii epistolae directae fuerunt“.

Настоящее разъясненіе:

„Гды наѣки квітчули, к наѣкаѣ са тѣ неопале младенци цквичли, и одинъ надрвгого почтеный тымъ словомъ бывалъ“... „и Патриархою іеранскимъ назвати, іакѣ и былъ“.

какъ неимѣющее соотвѣтствующаго текста у Липомана, нужно считать произведеніемъ самого Борецкаго. Но послѣднія заключительныя строки „предмовы“ представляютъ собою уже буквальный переводъ съ латинскаго:

<p>„Читай тѣды книгѹ тѣю ѡхотною дшею и кѣрою неслѣнною (Читѣльникѹ зѣцный) и чѣкъ обѣчай и жикотяткѣи“ ... и пр. до конца.</p>	<p>— „Lege ergo libenti animo, et fide certa opus istud, candide lector, [cu]as exemplum ex apostolica bibliotheca accepimus: et ita mores, et vitam tuam“... et cet. ad fin.</p>
---	---

Подробное сопоставленіе „предмовы“ Лимонаря съ ея прототиномъ-предисловіемъ Липомана, устраняетъ изъ числа спорныхъ изданій изданія Росвейда, такъ какъ у него полнотью этого предисловія нѣтъ. Остаются, такимъ образомъ, изданія Липомана и Дуцея.

Вторая „предмова“ прежде всего своимъ заглавіемъ указываетъ на латинскій оригиналъ:

<p>„Іоаннѹ Евиратѹ Намнѣшомѹ екобѹ ѡ Χѣ Софронію Софистѣ“.</p>	<p>„Iannes Eviratus dilecto suo in Christo, Sophronio Sophistae“.</p>
--	---

въ то время, когда греческій текстъ у Дуцея озаглавляется просто:— „ἀρχὴ τῶν διηγήσεων“. Тождество съ латинскимъ подтверждается далѣе сопоставленіемъ самаго текста:

<p>„Τῶν ἐαρινῶν λειμῶνων τὴν θέαν, ἀγαπητέ, πολλῆς εὐρίσκω τέρφως γέμουσαν, ἣν ἢ παντοδαπῆς τῶν ἀνθέων βλάστη τοῖς θεωμένοις παρέχεται. κατέχουσα τοὺς παριόντας, καὶ ἐστιῶσα ποικίλως αὐτοὺς. κατὰ τι μὲν τοὺς ὀφθαλμοὺς φαιδρύνουσα, κατὰ τι δὲ τῶν τὴν ὄσφρησιν ἠδύρουσα“.</p>	<p>„Цвѣтннкока позрѣне на карзѣи такѣе подъ чѣсъ весны и жѣ кадѣчнѣише естѣ, сѣишѣ мѣлѣи, ѡбѣнѣ кѣмѣ даѣтѣса: котѣроѣ тѣ позрѣне, кѣакогѣ рѣжѣю цѣѣтѣи мѣла рѣзнѣ спрѣвѣтѣ погладѣючѣи на себѣ, кѣзѣвѣючнѣи позрѣнѣю: и мнѣмоходѣчнѣи задержнѣи“.</p>	<p>„Pratorum faciem verno maxime tempore esse jucundissimam, charissimam, perspicuam omnibus est; quam scilicet omnigenum florum grata varietas efficit, intuentium in speculum, ac praetereuntes detines, ipsos</p>
---	---	--

βάιουχι, ἢ ἦχ' ῥόζνο	que varie pascens.
οὐτ' ὄχ' αἰουχι: ἀκόκ' ἐμ' α	Namque arridet
· ποδοβάετ' α ὠχ' ωμ' α,	oculis, ac mulcet
ἢ οὐελαζαετ' α ζάπαχ' α	olfactum“.
ἰάχεεκι“ ...	

Или конечныя строки:

„ ἰὸ πρὸς τὸ παρὸν
ἐλήλαχα σὺνταγμα, πλη-
ροισοῦσθ' τὴν υμετέραν,
τέκνον, ἀγάπην, ὡς πολ-
λὴν καὶ ἀληθῆ συλλο-
γὴν ἐποιήσαμην. ὡς ἐπὶ
τῆς σοφιστικῆς μελέ-
της τὰ ψυχοφελῆ τῶν
πατέρων ἀνοσώμενος
κατορθώματα. Ἐντεῦ-
θεν οὖν ἀρξομαι λέ-
γειν οὕτως ταῦτα“.

„Прѣто тѣе го-
бѣ д'ѣло вз' аломъ,
оу' ф' аиучи ꙗ' б' з' б' (снѣ
намнл' б' ишнй) ἢ тѣе
т' воей любек' р' аднчи
х' остачи, поне к' ажъ
к' едл' б' г' а з' в' ач' аю п' че-
лы' пожит' ѣного к' е-
г' в' ѡ, ἢ пр' акд' и' кого,
доу' стаиучи, с' т' ѡх' а
ѡ' ц' ѣк' а доу' крочи' н' о-
с' тн, дл' а д' и' ѡз' по-
зы' ск' аньа к' ѡпнса-
лемъ“.

„Quocirca hoc
mihi negotium as-
sumpsi confidens in
Domino, fili charis-
sime, idque vestrae
charitati persua-
sum esse cupiens.
quia ap'is in mo-
rem, utilia quaeque.
ac vere prosecutus,
sanctorum Patrum
recte facta pro ani-
marum lucro des-
cripsi“.

Такимъ образомъ, фактъ пользованія латинскимъ, а не греческимъ текстомъ для второй „предмовы“ самъ по себѣ очевиденъ. Если же это такъ, то мы вправѣ подвергнуть сильному сомнѣнiю и самую возможность пользованія латинскимъ оригиналомъ по изданiю Дудея, ибо въ противномъ случаѣ для насъ возникаетъ цвое, весьма странное и мало объяснимое, явленiе:—почему Борецкiй, имѣя въ своемъ распоряженiи (по изданiю Дудея) греческiй—*подлинный*—текстъ „предмовы“, тѣмъ не менѣ беретъ для своего изданiя латинскiй переводъ? Знанiе греческаго языка стояло у него не менѣ, если не болѣе, высоко, нежели знанiе латинскаго. И дѣйствительно, благодаря сличенiю между собою латинскихъ текстовъ по Дудею и Росвейду и сопоставленiю замѣченной разницы съ соответствующими мѣстами „предмовы“, мы наталкиваемся на довольно вѣекiя, хотя и не-

большія по объему, данныя, которыя позволяют думать, что не по изданію Дuceя сдѣланъ Борецкимъ переводъ разбираемой „предмовы“. Правда, по заголовку „предмовы“ мы расходимся съ Росвейдою:

Лимонарь.	Дuceй.	Росвейдъ.
„Іоаннъ Ѳкиратъ Намилѣшомъ къбемъ ѡ Хѣ Софронію Со- фистѣ“.	„Ioannes <i>Evira-</i> <i>tus dilecto suo in</i> <i>Christo Sophronio</i> <i>Sophistae</i> “.—Bibl. Vet. Patr., t. II, p. 1057.	„Ioannes <i>Moschus</i> <i>dilecto suo in Chri-</i> <i>sto Sophronio So-</i> <i>phistae</i> «. — Migne, s. lat., t. 74, col. 121—122.

Но это въ свою очередь вовсе не говорить категорически и за Дuceя, ибо текстъ для своего изданія Дuceй взялъ у Лимонана. За то двѣ другія особенности высказываются уже прямо въ пользу Росвейда:

Дuceй.	Лимонарь.	Росвейдъ.
1. „Pratorum faci- ciem verno maxime tempore esse jucun- dissimam, <i>charissi-</i> <i>me</i> . perspicuum om- nibus est“. — Bibl. Vet. Patrum, t. II, p. 1057.	„Цкѣтннковъ по- зрѣне на барзѣй та- коѣ подъ часъ весны ѣжъ вдачнѣйшеѣ ѣтъ, сынъ милый, ѣкншкѣмъ даѣтъ“.	„Pratorum faci- em verno maxime tempore esse jucun- dissimam, <i>fili cha-</i> <i>rissime</i> , perspicuum omnibus est“. — Migne, s. lat., t. 74, col- 121—122.
2. „quia apes in morem. utilia quae- que ac <i>vera</i> prose- cutus“. — ibid.	... „понекажъ вела- лѣга зкычаю пчелы пожитѣчного кегѣ, ѣ правдѣного, до- стаючѣ“...	... „quia apes in morem, utilia quae- que ac <i>vera</i> prose- cutus“. — ibid., col. 123—124.

Слѣд., „Предмова“ переводилась не съ Дuceева изданія, но съ Росвейда ⁴¹⁾.

⁴¹⁾ Между прочимъ аналогичное явленіе наблюдается и въ 184 гл., гдѣ текстъ Лимонаря тоже переведенъ съ изданія Росвейда, но не Дuceя.

Такимъ образомъ, разборъ титула книги и ея двухъ „предмовъ“ приводитъ насъ прежде всего къ тому несомнѣнному положенію, что оригинальнымъ текстомъ для Борецкаго былъ текстъ латинскаго перевода Амросія Камальдуленскаго, единственнаго (подъ именемъ *Pratum spirituale*) для всѣхъ изданій вплоть до Migne. Что же касается того изъ нихъ, съ котораго былъ сдѣланъ переводъ, то въ данномъ случаѣ мы располагаемъ слѣдующими выводами:

1) Источникомъ для титула книги, той его части, которая опредѣляетъ іерархическое положеніе автора (іеромонахъ) могли быть только изданія *Росвейда* и *Дуцея*: у Липомана этого предисловія, извѣстнаго у Росвейда, какъ *elogium auctoris* —⁴²⁾, нѣтъ ⁴³⁾.

2) Первая „предмова“ требовала обязательной наличности „предисловія“ Липомана *въ полномъ видѣ*, чего нѣтъ у Росвейда.

3) Латинскій текстъ для второй „предмовы“ взять не по изданію Дуцея, а по изданіямъ Липомана и Росвейда.

Слѣд., для того, чтобы составить титулъ и объ „предмовы“, Борецкому требовалось имѣть подъ руками два изданія— Липомана (к. л. изъ двухъ—1558 или 1583 гг.) и Росвейда (изд. 1615 или 1617 гг.). Мысль относительно Дуцева изданія (1624 г.) должна быть отклонена, какъ въ виду прямыхъ параллелей по тексту въ пользу Росвейда (2-ая предмова), такъ и въ особенности потому, что у насъ нѣтъ слѣдовъ пользованія при переводѣ *греческимъ* текстомъ—этой отличительной черты изданія Дуцея. И послѣднее, нужно сказать не только по отношенію къ только что разобраннымъ мѣстамъ. Отсутствие несомнѣнныхъ признаковъ греческаго текста у Борецкаго наблюдается и въ дальнѣйшемъ сопоставленіи текста самаго Патерика, въ тѣхъ именно главахъ, которыя по изданію Дуцея имѣютъ объ параллели: греческую и латинскую.

Такъ, въ цѣломъ рядѣ главъ Лимонаря встрѣчаемъ выраженія, которыя могутъ быть объяснены только изъ латинскаго текста:—напр., 3 гл.—„**Пришѣдши ѿ насъ къ монастыря**“ =

⁴²⁾ Migne, ser. lat., t. 74, 119—182.

⁴³⁾ Оно явилось не ранѣе 1604 года, см. у Росвейда, въ его *Prolegomenon in Vitas Patrum*, Migne, s. l., t. 73, col. 17.

in monasterium, в м. „ἐν τῇ λαύρῳ“; „ко ѿквѣ ѿдѣланасио“ = ab abbatem Athanasium, в м. τῷ Ἀθανασίῳ; „ИЛЕΞАНДΡΑΝΗ“ = Alexandrinus genere, греч. Πῆβτ; 4 гл.— „ετραχόμενέλιμν δέκαττ“ = „magno pavore correptus“ в м. φόβῳ ληφθεῖς; в гл. 10: „(ἵζ- шэдэ) пнтн кóдэ“ = (descenderet) bibere aquam, греч. н.; в II гл.: „Хѣз Снз Бжѣи“ = Christus Filius Dei, в м. ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ; в гл. 13 гл.: „дѣлаше же днѣ ѿ нѣ“ — „die ac nocte“ в м. „ῥύχτα κοὶ ἡμέραν“; в гл. 18 гл.: „презвѣтѣ“ — presbyter; гр. н.; в гл. 19 гл.: „блн монастырѣ скопѣцз“ — iuxta Eunuchorum monasterium“; „кѣ ко августѣ мѣз“ — erat enim Augustus mensis; „а се дѣтѣко“ — istud pueri—греч. н.; в гл. 48 гл.— „дкѣ ѿлн трн чѣса“ — duas jam vel tres horas в м. „ὡς περὶ ὥρας δύο“; „дѣрѣтѣша дѣканнаго днаго“ — „inveneruntque infelicem illum“, в м. „εὔρον αὐτὸν“. На латинскомъ основываются выражения:—49 гл.:— „ко сѣтѣи грѣкѣ“ — in sanctum monumentum; 53 гл.: „ИМЕНЕМЪ КВРІАКЪ“ — nomine Cyriaco; 55-й: „кóшницн“ — cophinos; 58-й: „ИГҪМЕНЪ ЛАҪРЫ КО СѣТѣИ ДЦѢ НАШЕГО СѢКЫ“ — monasterii sancti Patris nostri Sabae antistes. и т. д., до самаго конца Лимонаря. Мы не говоримъ уже о томъ, что многія главы *полностию* переводились съ латинскаго, при наличности греческаго текста, напр.—8=6, 9=8 главы, или частично—85. 69: 204. 151; 204. 152; 259. 182; 262. 184; 273. 193.

Можно указать еще на *собственные* имена въ Лимонарѣ, которыя приводятся согласно *латинскому*, а не греческому ихъ употребленію. Напр., в гл. 15 гл. читаемъ: „ИДѢЩѢ ІМѢ КО ІНДѢАМАРІМЪ“ (Betamarim), л. ѿ о., тогда какъ греческое названіе мѣстности по Дуцею (t. II, p. 1062) Βίτων; в гл. 16 гл.:— „МНІХЪ ІМЕНЕМЪ ІДДАСЪ“ (л. мѣ, — „nomine Addas“, t. II, p. 1083) в греческомъ же текстѣ стоитъ „Αδολᾶς“ (t. II, p. 1083); в гл. 17 гл.:— „ІМЕНЕМЪ ІАНТѢНІИ“ (л. оѣ, „Antonius nomine“, t. II, p. 1098), в греческомъ же— „ὀνόματι Ιανθοῦ“; (t. II, p. 1098); в гл. 18 гл.:— „ІМЕНЕМЪ ПАРДОСЪ“ (Pardus, t. II, p. 1098), в греческомъ— „Παῦλος“ (ibid); в 8-й главѣ Іерусалимскій патріархъ носитъ имя „ΕΥΣΤΑΧΙΗ“ (Eustochius Migne, 2858 col.), тогда какъ в греческомъ— „Εὐλόχιος“; в

155 гл. — **Наманасъ** — *Namanas*, въ то время, когда греческое имя — *Λαμύς*, Migne, 3023—24 col.; въ 162 гл. авва Теодоръ въ Лимонарь Борецкаго употребляется съ добавленіемъ — „**Пентаполитанъ**“, что объясняется изъ латинскаго текста — *vidimus abbatem Theodorum Pentapolitanum* (Дуцей, т. II, р. 1126).

Если, такимъ образомъ, мы видимъ цѣлый рядъ примѣровъ, гдѣ при параллельномъ существованіи обоихъ текстовъ (въ изданіи Дуцей) явное преимущество отдается латинскому [иногда даже въ случаяхъ прямого разнорѣчія между ними, какъ напр. количество лѣтъ въ 13 гл. („**лѣтъъ шестьдесятъ три**“ — „*annos sexaginta tres*“, а въ греческомъ — „*ἑξήκοντα ἔννεα ἔτη*“) или въ именахъ собственныхъ], то что можно думать иное, какъ не то, что Борецкій не имѣлъ въ своемъ распоряженіи греческаго изданія Дуцей? Правда, легко было бы допустить еще другой выходъ для объясненія указаннаго явленія, если принять „Лимонарь“ за новый *переводъ*. Въ такомъ случаѣ Борецкому конечно было лучше имѣть дѣло съ тѣмъ *однимъ* текстомъ, который сохранился полностью (въ настоящемъ случаѣ — латинскій), нежели съ фрагментомъ, хотя и оригинальнымъ. Но дѣло въ томъ, что „Лимонарь“, какъ увидимъ ниже, вовсе не переводъ, но только частичное *исправленіе*, гдѣ весьма важенъ былъ бы именно греческій подлинникъ (хотя и въ отрывочномъ видѣ), но не латинскій переводъ (хотя и полный).

Итакъ, цвотворяемъ, есть основанія думать, что въ распоряженіи Борецкаго, при переводѣ имъ Лимонаря, были латинскія изданія — *Типомана* (1558 или 1583 гг.) и *Росвейда* (1615 или 1617 гг.), но не Дуцей.

Переходимъ къ анализу текста самаго Лимонаря для выясненія вопроса о степени его *оригинальности*.

Построчное и подробное сопоставленіе всего содержанія Лимонаря съ текстомъ „исправленной“ редакціи древне-славянскаго перевода (по рук. Моск. Спн. Б—п. № 216), наклонъ въ сторону которой былъ замѣченъ сразу, и текстомъ первоначальной редакціи приводитъ насъ къ слѣдующимъ результатамъ:

Прежде всего, какъ безспорнымъ, это сличеніе выставля-

еть то положеніе, что *текст Лимонаря не оригинальный*: въ качествѣ его славянской основы Борецкій воспользовался уже готовымъ переводомъ въ т. наз. „исправленной“ редакціи Досиѳея. Поразительное совпаденіе между собою обоихъ текстовъ въ большей части Патерника, когда при параллельномъ чтеніи всю разницу можно отмѣтить въ одномъ ихъ шрифтѣ, да въ грамматическихъ погрѣшностяхъ, уничтожаетъ всякую почву для скептическихъ попытокъ въ этомъ направленіи. Возьмемъ въ качествѣ образца хотя бы только одну мѣ главу, которая тѣмъ большую въ данномъ случаѣ имѣетъ силу, что она является одною изъ немногихъ особенностей Досиѳеева текста, внесенныхъ самимъ исправителемъ.

Рук. № 551.

„Повѣдаше женамъ
нѣкто хрїстолюбѣцъ
о Анастасѣ цѣрнѣ по
отъставленіи Евфѣ-
ма· ѿ Македона· пат-
рїархама· Костантън-
на града· изгна бо
а въ Сеханты къ
Понѣтоу· стѣго сънма
дѣла ѿже въ Халки-
донѣ оцѣ· видѣ въ
сънѣ тѣ же цѣрь Ана-
стасѣ· моужа нѣкаго
свършена· бѣлоок-
разна· прѣмо емоу
столица· несхца ко-
жоу написаноу нуѣтоу·
ца ѿ разгѣноу въ пать
анстовъ кожа· ѿ проуѣ-
те цѣрво ѿма рече

Лимонарь.

„Повѣда намъ
нѣкто Хрїтолюбѣцъ:
ѿакъ ѿ Анастасіи царъ
ѿгда изгна ѿ Фѣміа
Патрїарха цариграда,
ѿ Флавіана ѿ Антио-
хійскаго, ѿ Ілію
ѿ Салійскаго: ѿакъ не
послѣдѣша, ѣже про-
клати четвѣртыи со-
боръ ѿже ѿ Халкидо-
нѣ. ѿ сего ради цѣрь
ѿ Анастасіи (спѣшѣ
ѣмѣ) видѣ ко снѣ
мужа стѣрашна, дер-
жаща скѣтокъ, ѿ
сѣи разгѣкша, ѿ
ѿ Анастасіево ѿма ок-
рѣтша, ѿ к немѣ
рѣкша ѿ лютогѣю:

Рук. № 216.

„Повѣда на нѣкто
Хрїтоловець. ѿко Ана-
стасіе цѣрь ѣта изгна
ѿ Фѣміана патрїарха ца-
риграда ѿ Флавіана Антио-
хійскаго. ѿ Ілію ѿ Сал-
лійскаго. ѿко не по-
слѣдѣша ѣ проклати
четвѣртыи соборъ ѿ в
Халкидонѣ. ѿ сего ра-
ди цѣрь Анастасіе спѣшѣ
ѣмѣ видѣ во снѣ мо-
ужа стѣрашна. ѿ держаща
свитокъ. ѿ се разгѣк-
ша. ѿ Анастасіево ѿма
окрѣтша. ѿ рѣкша ѿ
немѣ с лютогѣю.
ѿ блѣгѣтїе ѿко ѿ нѣ ви-
дѣвъ езекїево, почте
сего животѣ долгѣ. ѿ

ямоу се за безвѣрїе
твое ѡзглажоу лѣтъ
устѣри на десате ѡ
своѣмъ пьрьстомъ по-
гладѣн тѣ рекъше ѡ
по дѣвою дѣнню
мълъннѣ бывѣшнѣ ѡ
громоу велѣкоу зѣло
оужасъ са цѣрь прѣ-
дасть ѡшоу въ
скърѣбнѣ мноузѣ по-
неже неуствокавъ
стоюю Хѣ бѣ нашего
црѣкѣвъ ѡ пастыра
ѡже ѡзъгна“. Слово
ѡс:—л. 25.

бл҃гочестїе оубо бѣзъ
кнѣзъ їезекїево почтѣ
ѣго жнкоу дѣлѣнѣ,
ѡ ѡзѣвнѣ ѡ врагъ,
твою же злобу ѡ
ѣреси мѣрскїа ѡ зѣла
ѡ нравы возненакнѣ-
дѣвъ. ѡсѣцѣтъ ѡ
жїтїа твоѣ, четы-
ренадесѣ лѣтъ. ѡ сїа
рекъ, ѡтеръ ѡ хѣтин
ѡмѣ ѣго. ѡ ѡвїе црѣ
пораже бѣстѣ ѡзкою
пѣгѣбною, ѡ мѣлнїа
скѣрженъ бѣвъ, ѡ бѣ-
гаа ѡ полѣтахъ оумре.
ѡ ко грѣбѣ затво-
ренъ бѣ: по нѣкнѣ же
днѣхъ“ ... и т. д. л.
кѣ -- кѣ.

изъави ѡ врагъ твоѣ
зѣлоу ѡ ѣреси мѣрскїа.
ѡ зѣла нравы взне-
навїдѣвъ. ѡсѣцѣтъ ѡ
жїтїа твоѣго. дї. лѣ. ѡ
сїа рекъ ѡтеръ ѡ хѣтїа
ѡмѣ ѣго. ѡ ѡвїе црѣ
пораженъ бѣ ѡзкою
пѣгѣбною. ѡ мѣлнїа
скѣрженъ бѣвъ. ѡ бѣгаа
въ полѣтѣ оумре. въ
грѣбѣ затворенъ бѣвъ.
по нѣкнѣ же днѣ“ ...
и т. д. Гл. ѡе, л. 144о.
II, 145, I.

Можно указать еще въ качествѣ примѣра на главы:—
33—36. 41—51. 121—159. 138—171. 159—225. 210—291. т. е.
по два образца изъ каждой сотни.

Какъ же теперь отнесся Борецкїй къ названному труду
Досїея?—Сдѣланное сличенїе текстовъ разъясняетъ, во 2-хъ,
что издатель не довѣрился безусловно мѣстному произведе-
нїю Московской Руси, но предварительно просмотрѣлъ его
въ нужныхъ мѣстахъ по латинскому тексту, свѣряясь при-
томъ въ извѣстныхъ случаяхъ даже съ текстомъ первой ре-
дакціи. Но такъ какъ взятый текстъ въ сущности говоря
провѣренъ не во всѣхъ своихъ частяхъ по латинскому тексту,
а только въ нѣкоторыхъ, то достаточно ясно намѣчается и
тотъ принципъ, которымъ руководствовался Митр. Іовъ при
изданїи Лимонаря. Безспорно Борецкому въ настоящемъ
случаѣ требовался не научный трудъ, но лишь въ общедо-
ступномъ изложенїи книга для религіозно-нравственнаго на-

зидательнаго чтенія. Слѣдующія наблюденія даютъ весьма устойчивое основаніе къ подобному заключенію:

Во 1-хъ, Борецкій *помятнѣ* *изложенныя* у Досиѣя главы полностью до буквы переносятъ въ свое изданіе, не заботясь о соотвѣтствіи ихъ латинскому оригиналу, а выправляя лишь грамматическія ошибки Новгородскаго редактора—самоучки. Такимъ полнымъ тождествомъ отличаются главы: 10—12. 20—17. 18—21. 27—31. 30—34. 32—35. 33—36. 34—38. 35—39. 36—44. 38—45. 40—47. 41—51. 51—62. 51—63. 53—65. 53—66. 55—69. 56—71. 62—79. 64—80. 67—83. 69—86. 74—95. 83—104. 84—105. 85—106. 91—112. 98—122. 102—126. 103—127. 104—129. 105—131. 108—134. 110—137. 138. 139. 141. 142; 115—148. 149. 150. 151. 153; 121—159. 122—160. 125—163. 128—167. 129—169. 170; 130—172. 138—181. 139—183. 141—184. 142—185. 144—187. 144—189. 191. 192. 193. 195; 152—205. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216; 155—219. 156—220. 157—221. 158—222. 159—223. 225; 162—229. 168—237. 238. 239. 241; 172—247. 248; 173—249. 181—257. 183—260. 191—271. 198—278. 199—279. 208—288. 210—290. 291; 212—293. 217—298. 218—299.

Во 2-хъ, еще большее количество можно отмѣтить тѣхъ главъ Лимонаря, въ которыхъ, при тождествѣ вообще ихъ текстовъ съ Досиѣевскимъ, все *различіе* заключается только въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, неточно, неясно, или прямо неправильно передающихъ мысль подлинника и потому могущихъ ввести въ заблужденіе читателя книги. Такъ, напр., исправленіе касалось выраженій *устарѣлыхъ*—вм. „Гранесо-
словаца псалтырю“ въ новомъ изданіи употреблялось—
„чтѣща пс.“, гл. 132—106;—*неупотребительныхъ* греческаго происхожденія (вм. „скалдиня ѿ ѿмман“ — „граблѣ, ѿ бороны“, гл. 55—68),—часто притомъ *изверженныхъ* невѣжествомъ переписчиковъ (напр. вм. „ксеѡдникъ“ — „согдохранитель“, гл. 180—256),—*неясныхъ*—вм. „платга“ — „при врезѣ“, гл. 11—14;—*неточныхъ* — вм. „соухин“ — „малы“ (хлѣбъ), гл. 37—41; — *испорченныхъ*—вм. „Горбакаго“ — „Горбачаго“, гл. 190—270.

Въ *остальныхъ* частяхъ того же текста, если только онѣ были *помятны* для читателя, дѣло обходилось безъ *свѣрки*.

съ взятымъ за оригиналь латинскимъ изданіемъ Патерика: очевидно Борецкій вовсе не задавался вопросомъ—насколько славянскій текстъ вѣренъ подлиннику во всемъ своемъ объемѣ. Такъ напр., въ 13—16 гл. отсутствуетъ, согласно Досиѣевскому тексту, славянскій переводъ слѣдующей латинской фразы: „quod hanc habuerit virtutem“ (Migne, 2862 с.); въ главѣ 24—26 М. Іовъ, исправивъ не совсѣмъ ясныя фразы:

<p>Рук. № 216.</p> <p>„на поу. ѿ градобѣра въ стѣни гѣа ѿ стѣго іердана“.</p> <p>— „слоужьбу законеную“.</p>	<p>Лимонарь.</p> <p>— „на пѣть, ведѹщя ко стѣи гѣа ѿ стѣго іордана“.</p> <p>— „Псалмодію ѿбычнѹю ѿ мѣтвы“.</p>
--	--

остальной текстъ главы, благодаря его ясности, переносить полностью въ свою книгу, не замѣчая того, что у Досиѣя былъ пропускъ непонятой имъ фразы древняго перевода:

<p>Migne, с. 2870.</p> <p>„Nonnunquam sedebat, viri sive mulieris disrupta calceamenta resar- ciens“.</p>	<p>Рук. № 551.</p> <p>„а дроутоци сѣда- ше ѹерекнѣ рѣжа лю- бо мжжеви любо женѣ твора“, 13. о.</p>	<p>Рук. № 216. Лимонарь.</p> <p>.</p> <p>.</p> <p>.</p>
---	--	---

Аналогичное явленіе наблюдается и въ слѣдующей 25—27 главѣ.—Исправляя темное мѣсто, получившееся благодаря выпуску Досиѣемъ неясной для него фразы изъ текста древняго перевода,

<p>Рук. № 551.</p> <p>— „въ іединѣ же посѣла ѿ принести просфоры. ѿ ѿды въ монастырь. носѣ про- скомндню стѣго възнесе- сеннѣ“. л. 13 о.</p>	<p>Рук. № 216.</p> <p>Лимонарь.</p> <p>— „ко ідинѣ же ѿ днѣи послѣ іѣго ѿе- ва іѡаннѣ принести прѣсфоры, взѣ же ковѣраціашеса носѣ просфоры, гла прос-</p>
--	--

„іако к чинюу четца“, 140 о. 1 ст.] комидію стѣго воно- шеніа, іако к чинѣ четца“... ꙗ о.
---------------------------------------	---

Борецкій совершенно спокойно переписываетъ остальной текстъ главы, хотя въ сущности конецъ ея вовсе *не подходитъ* къ латинскому тексту:

Лимогарь.

„И ѿтолѣ сабоко положи стѣ-
 рецѣ, іакоу не начати стѣое про-
 екомисаніе, не имѣщѣ хиротоні-
 нн: нн іакоу приащчїа глѣати
 ꙗ“. л. ꙗ о.

„Ex tunc igitur statuit
 senior ut nullus deinceps
 addisceret sanctae oblationis
 verba, nisi qui ordinatus ad
 hoc esset, neque passim ea
 quispiam diceret, quocumque
 tempore absque loco consec-
 rato“. Migne, 2871 col.

и заключаетъ въ себѣ кромѣ того *ошибку* (описку) Доси-
 еевой редакціи, основанную на непониманіи древняго пе-
 ревода, гдѣ стояло— „іакоу начати стѣкїи прокомиднїи. не
 имѣщїю хиротонїѣ“ вм. „іако (не) на (оу) чати“—*сѣте*
μυθῆρα μαθεῖν, Migne, 2872 с.: „начати“—у Досиѣея пере-
 шло въ „начати“, отъ глагола начинать, и получилось из-
 вѣстное извращеніе смысла главы: или въ 31—34 главѣ,
 опуская непонятныя фразы:— „идуща к гешны“ и „нари-
 цаѣмыи агкїва“ (параллелиї въ латинскомъ нѣтъ), митр.
 Іовъ беретъ остальной текстъ не свѣряясь, полностью, хотя
 онъ носить на себѣ слѣды Досиѣея редактированія:

„пришедѣ сѣде блїзѣ старца
 ꙗже послѣшатн чтенїе. стар-
 рецѣ же ѿринѣвъ ю и рече:
 зѣлаѣ мї на пакостѣ еси, ѿ
 страстїица безѣстѣданаа. ѿна
 же“...

„accessit ad senem. se-
 ditque juxta illum. Senex
 autem illam rejiciens, dixit:
 Multum, o intelix, impudens
 es. quae verita non fuisti
 accedere ad nos ac sedere.
 At illa“... Migne, 2879 col.

Тожественныя явленія можно указать между прочимъ въ
 главахъ:—32—35, 134—177, 147—199, 179—255, 211—292.

Въ 3-хъ—тѣ главы, содержаніе которыхъ въ Досиѣевскомъ изложеніи представляло собою нѣчто неуловимое по смыслу, Борецкій переводилъ уже *вновь*, но только въ предѣлахъ *неяснаго*,—распространялись ли послѣдніе на всю главу, или же только захватывали часть ея. Впрочемъ, случаевъ новаго перевода въ Лимонарѣ очень немного, да и тѣ въ подавляющемъ большинствѣ имѣютъ частичный характеръ. Такъ, полностью переведены главы:—6—8. 8—9 и небольшое добавленіе къ 8 гл.; частичный же переводъ наблюдается въ главахъ:—78—99. 69—85. 151—204. 152—204. 182—259. 184—262. 193—273.

Въ суммарномъ же видѣ эти итоги послѣдовательнаго текстуальнаго сличенія всего Лимонаря съ Досиѣевой редакціей могутъ быть представлены такъ:

1. 68 доступныхъ по своему ясному изложенію главъ заимствуется у Досиѣея буквально, за исключеніемъ грамматическихъ дефектовъ.

2. 135 главъ перенесено въ Лимонарѣ съ небольшими исправленіями стилистическаго свойства, касающимися только сомнительныхъ или неудачныхъ мѣстъ текста.

3. Только 8 главъ отличаются сравнительно подробными *сличеніями* того и другого текстовъ.

4. И только въ 8 главахъ мы встрѣчаемъ болѣе или менѣе *крупную разницу* между названными текстами, состоящую въ *новомъ переводѣ* съ латинскаго:—для 2-хъ главъ въ размѣрѣ всего ихъ объема, для 6-ти—въ извѣстныхъ частяхъ ихъ.

Слѣд., при такомъ отношеніи Борецкаго къ дѣлу, несомнѣнно, что Лимонарѣ по тексту является не болѣе какъ *повтореніемъ* въ нѣсколько исправленномъ видѣ извѣстной уже *Досиѣевой редакціи* Синайскаго Патерика. Поэтому многія *неправильности* этой послѣдней по своему тексту, завившія частію отъ порчи при перепискѣ славянскаго перевода еще въ древней редакціи, чего Досиѣей, не имѣвшій въ своемъ распоряженіи другихъ средствъ кромѣ собственнаго разсужденія, не превышавшаго средній уровень обычнаго начетчика XVI вѣка, сдѣлать, конечно, не могъ;—отчасти, благодаря фантазіи самого невѣжественнаго исправщика, не стѣснявшагося накладывать свою редакторскую руку на сомнительные отдѣлы;—эти испорченныя мѣста

текста проникли и сюда, въ Лимонарь, поскольку, понятно, они своими или черезчуръ туманному изложенію, или неудобнымъ выраженіямъ, не вызывали къ себѣ редакторскаго вниманія Митр. Юва.

Въ частности, напр., мы и въ Лимонарь встрѣчаемся: а) съ прежними неправильностями въ собственныхъ именахъ, въ названіяхъ народовъ, мѣстностей и пр.—гл. 20—23: „**БЫ́БШЕЙ БРА́НН КО СТРА́НАХЪ ФРАКІ́ЙСКИХЪ СО САКРОМА́ТЫ**“ = *in Africa... cum Mauritanis*, Migne, 2867 col.; гл. 29—33: „**БА́ИЪ СЕЛА́ НАРЦІ́АЕМАГО СІ́ДОРА**“ вм. *Κασσιδωρα (Κασσιδωρᾶ*, Migne, 2876 col.); гл. 95—119: „**КО ДЪЩЕМА ЖІ́ТИНЪ А́ККИ КА́НФІА**“, тогда какъ греч.—*„τοῦ κοινοβίου τοῦ Ἀβαξάνου“*. Migne, 2953—4 с.; гл. 155—219: „**НАМАНА́СЪ СРАЦІ́НШМЪ ФИЛА́РХЪ**“—греч. *Ναμῆς* (M. 3024; здѣсь не можетъ быть заимствованія съ латинскаго (гдѣ дѣйствительно стоитъ *Naphes*), ибо вся глава есть буквальное, за исключеніемъ грамматическихъ погрѣшностей, повтореніе рук. № 216).

б) Историческими неточностями:—гл. 134—177: „**И́ДЕ КО СТѢ́И ГРА́, И́ КЪ ДѢ́НЬ ДѢ́ЛАШЕ́ КЪ І́МѢ́, РЪ́ДЪ́ КОПА́А ЗЛАТЪ́Ю**“, тогда какъ здѣсь, въ этой главѣ, рѣчь идетъ объ определенномъ историческомъ фактѣ,—рытьѣ водоема Иерусалимскимъ патріархомъ Иоанномъ на горѣ Синаѣ—*in eo lacu, quem fecit patriarcha Jerosolym. Ioannes in Sigma* (гр. *εἰς τὸ Σινᾶ*), Migne, 2998 с.; гл. 102—126 „**ХО́ТАШЪ́ СКО́НЧА́ТНІА́ БРА́ТЪ́ МО́ЕМЪ́ СОФРО́НІЮ́ ПРЕ́ЦЪ́**“—гдѣ „**СКО́НЧА́ТНІА́**“ (*Μέλλοντος τελειοῦσθαι*, Migne, 2960 col.)—неправильность древняго перевода—понималось Доснѣемъ въ смыслѣ тѣлесной смерти Софронія еще *во время путешествія* его съ Москомъ (см. предисловіе его къ Син. Патерику), тогда какъ въ сущности здѣсь рѣчь идетъ только лишь о постриженіи Софронія въ монашество; гл. 138—181: „**ПОВѢ́ДАЮ́ КА́МЪ́ И́ СЕ́ А́ЗЪ́ І́ΩΑΝΝИ́ЗЪ́ Е́РОМОНЪ́**“—рѣчь Иоанна пресвитера изъ монастыря евнуховъ (*Narravit autem nobis et abbas Ioannes ejusdem monasterii* (гр.—*τῆς μονῆς τῶν εὐνούχων*), Migne, 2999—3000 col). Доснѣемъ была совершенно произвольно приписана Иоанну Моску, автору Лимонаря, который нигдѣ въ своей книгѣ не упоминаетъ о своемъ церковно-іерархическомъ положеніи.

в) добавленіями, не только не имѣющими подъ собою гре-

ческой основы—напр. гл. 4—„по ѿгнаниі ноклауранъ шри-
генова мѣдрствѣющыѣхъ“; гл. 144—188—„да хъ рече кѣмъ
влѣсть нагѣпатн, на змиа ѿ скорша, ѿ на ксѣо силѣ
вѣржію“, и др.;—но и часто представляющія собою продуктъ собствен-
наго Досиѣева измышленія, напр. гл. 102—126, конецъ:
„сего ради дѣци ликовѣхъ прѣ нимъ, занѣже ѿнъ те-
зоненітѣ цѣломѣдрію“—рѣчь про Софронія.

г) вообще неправильностями текста:—гл. 18—21—„хода,
ѿ пребываа ко брати живущихъ въ пещерахъ, оу стагѣ
ѿрдана“, вм. „въ блатахъ“—*εις τὰς ὄχθας*, in gira, Migne,
2865—66 col.

Такой именно характеръ Лимонаря, какъ книги предна-
значенной для религіозно-нравственнаго чтенія въ самыхъ
широкихъ общественныхъ слояхъ, но нисколько не преслѣ-
дующей какихъ либо строго научныхъ цѣлей, вполне объ-
ясняется жизненными потребностями современной Борецкому
юго-западной Церкви.—Какъ извѣстно, конецъ XVI и начало
XVII вв. были однимъ изъ самыхъ критическихъ моментовъ
ея исторіи. Благодаря соединеннымъ усиліямъ своихъ вра-
говъ—католичеству съ унией и протестанству, — принуди-
тельнымъ мѣрамъ перваго и широкой пропагандѣ второго,
юго-западное Православіе какъ бы стояло уже на границѣ
своего дальнѣйшаго существованія. Такъ, съ одной стороны,
была уже нарушена правильность функцій церковно-адми-
нистративнаго строя ея, а съ другой—она лишилась мно-
гихъ и весьма видныхъ членовъ своихъ. Почти вся литов-
ско-русская аристократія въ лицѣ своихъ лучшихъ фамилій
перешла въ католичество. Правда, успѣхи, достигнутые
протестантской пропагандой, были менѣе значительны, чѣмъ
іезуитской дѣятельности, но тѣмъ не менѣе и они, по ко-
нечнымъ своимъ результатамъ, оказались безусловно ощу-
тительны для юго-западной Церкви. Не говоримъ уже о
высшихъ классахъ православнаго населенія, гдѣ по преи-
муществу распространялись протестантскія идеи, протестант-
ство, особенно въ формѣ соцініанства, стало отравлять сво-
имъ ядомъ и низшіе уже слои ⁴⁴⁾ русскаго народа, болѣе

⁴⁴⁾ Левницкій, Ор. Соцініанство въ Польшѣ. Кіевск. Старина, 1888, т. 2,
стр. 406.

упорно защищавшіе свое „древнее благочестіе“. Особенно прочно и надолго соцініанство укрѣпилось на Вольтыни—этомъ старинномъ центрѣ южно-русской культуры,—и на Украинѣ, Кіевской Руси, гдѣ въ половинѣ XVII в. достигло высоты своего развитія ⁴⁵⁾.—Вполнѣ ионятно, что, въ виду такого почти безвыходнаго положенія юго-западной Церкви, отъ новопоставленнаго (въ 1620 г.) митрополита—человѣка. „милосердаго, многученаго“ ⁴⁶⁾, пламеннаго духомъ ⁴⁷⁾, ревнующаго о домѣ Божіемъ паче жизни и всѣхъ благъ ея“ ⁴⁸⁾—потребовалось примѣненіе исключительныхъ средствъ и мѣропріятій. Въ частности, наряду съ мѣрами по „сохраненію и] распространенію Вѣры и Догматовъ Восточной Церкви“, Борецкій предлагаетъ такъ же и литературный способъ, совѣтуя „писать и *печатать* въ защиту благочестія книги“ ⁴⁹⁾. И вотъ, какъ частичное выполненіе своей просвѣтительной программы, М. Ювъ изъ собственной митрополичьей типографіи выпускаетъ въ 1628 году „Лимонарь“.

Конечно, теперь вполнѣ естественно можетъ возникнуть вопросъ:—почему М. Ювъ, выбирая книги для распространенія ихъ путемъ печати въ „защиту благочестія“, которое въ то время понималось не столько въ этическомъ, сколько въ общемъ смыслѣ ортодоксіи ⁵⁰⁾, останавливаетъ свое вниманіе именно на Патерикѣ (на Синайскомъ, въ частности), книгѣ, во 1-хъ, не полемической, спеціально богословскаго характера, а только назидательнаго духовно-нравственнаго чтенія, а во 2-хъ—книгѣ, которая, какъ будто, подходитъ болѣе для монастыря, съ его узко-аскетическимъ укладомъ жизни, но не для широкой публики?—Вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ даетъ самое содержаніе нашего Патерика, достаточно подходящаго къ религіознымъ потребностямъ момента.

⁴⁵⁾ Левицкій, тамъ же, стр. 52, 193, 401, 406; ср. Флареть, Исторія, пер. Ш, с. 84—85.

⁴⁶⁾ Макарій, Исторія Акад., стр. 28; ср. Харламовичъ, Школы, стр. 285.

⁴⁷⁾ Макарій, тамъ же, стр. 20; ср. Малышевскій, Западная Русь, 298 стр.

⁴⁸⁾ Кулишъ, Исторія, т. 2. стр. 385.

⁴⁹⁾ § 12 „Совѣтованія о благочестіи“, Памятники Кіев. Комиссіи, 1845, т. I.

⁵⁰⁾ См. напр. толкованіе этого слова у Іоанна Вишенскаго, Матеріалы по истор. литерат. и этнограф. Южной Росс. Прил. къ Кіев. Стар. 1890 112 стр.

Литературная борьба, предпринятая православными для защиты своей религии от враждебных на нее посягательств со стороны иновѣрія, могла вестись въ двухъ направлѣнiяхъ:—Съ одной стороны можно было отражать напады иновѣрцевъ, преимущественно изъ католическаго лагеря, а съ другой стороны—укрѣплять тверже и глубже въ сознаниі своихъ единовѣрцевъ ортодоксальность исповѣдуемаго ими „древняго благочестiя“ доказательствами *согласiя* его съ древне-христіанскою, вселенскою практикою. То и другое направлѣніе имѣло свои преимущества и свои собственныя условiя для успѣха. Такъ, первое имѣло мѣсто приложенiя среди лицъ образованныхъ, прiобрѣтшихъ наклонность къ логическому анализу и привычку къ извѣстной отчетливости въ своихъ религіозныхъ убѣжденiяхъ. Второе было подходяще для лицъ, не просвѣщенныхъ книжнымъ ученiемъ, привыкшихъ въ области религіи обходиться болѣе сердцемъ и преданiемъ, но не умомъ и анализомъ разсудочной критики. Для такихъ лицъ только вѣрующихъ, но не разсуждающихъ—вовсе не требовалось тонкостями отвлеченно-логической формулировки *доказать* правильность православнаго пониманiя христіанскаго ученiя сравнительно съ окружающимъ его иновѣрiемъ: имъ нужно было только *показать* наглядно, что такъ именно оно понималось и во вселенской, соборной церкви. Увѣренность въ чистотѣ и истинности собственнаго вѣроисповѣданiя достигалась, такъ обр., только нагляднымъ согласiемъ его съ древнею общецерковною традиціею. Это оказательство связи и тождества „древняго благочестiя“ съ практикою вселенской церкви было несравненно болѣе крѣпкимъ обличенiемъ иновѣрцевъ, ихъ религіознаго самовластiя и сепаратизма, нежели всевозможныя ухищренiя богословствующаго разума православныхъ полемистовъ. Вотъ почему, начиная еще съ конца XVI вѣка, на ряду съ книгами чисто полемическаго направлѣнiя, въ изобилiи появляются книги специально для религіозно-нравственнаго, назидательнаго чтенiя: творенiя Василія В., Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго, Іоанна Дамаскина, Діонисія Ареопагита, Кирилла Александрійскаго, Макарія Египетскаго и мн. др. ⁵¹⁾ Очень рано было издано

⁵¹⁾ Архангельскій. Очерки, стр. 94—104.

нѣсколько сочиненій обще-моральнаго содержанія ⁵²⁾. Отсюда, изданіе въ первой половинѣ XVII столѣтія, — въ періодъ успеннаго религіознаго движенія южно-русскаго православнаго общества, бурной его борьбы съ иновѣріемъ—изданіе Патерика (Лимонарь), книги вовсе лишенной какой-либо полемической окраски, имѣеть такое же оправданіе за себя, какъ и въ появленіи перечисленныхъ святоотеческихъ твореній. При всемъ этомъ, указываемое направленіе литературной борьбы съ иновѣріемъ болѣе всего соотвѣтствовало и личнымъ убѣжденіямъ Борецкаго, который, въ извѣстномъ „Совѣтованіи о благочестіи“, предпочтительный приемъ такой борьбы видѣть именнo въ (формѣ *спокойнаго* изложенія православной Вселенской истины, но не въ видѣ страстной полемики ⁵³⁾).

Тоже содержаніе Лимонаря вполне объясняетъ намъ и самый *мотивъ* его выбора Борецкимъ изъ всей массы существовавшихъ къ тому времени въ православной христіанской восточной литературѣ (Скитскій, Азбучный, Іерусалимскій, Римскій, Лавсанскъ, Сводный, Синайскій) Патериковъ.— Какъ было сказано, православнымъ южно-руссамъ, при защитѣ ими своей религіи отъ враждебныхъ на нее посягательствъ со стороны иновѣрія, приходилось вести борьбу на два фронта: противъ папистовъ и противъ протестантовъ. Полемическія сочиненія противъ латинянъ появляются въ юго-западной Россіи еще въ первой половины XV вѣка, а противъ протестантовъ съ половины слѣдующаго столѣтія ⁵⁴⁾, но полемика по преимуществу направлялась и интенсивнѣе велась только противъ уніатовъ-католиковъ. Протестанты стояли болѣе какъ бы въ тѣни.

Между тѣмъ они были не менѣе вредны для южно-русской церкви, нежели латиняне. Правда, они не прибѣгали къ мѣрамъ насилія при распространеніи своихъ религіозныхъ убѣжденій, и вообще поддерживали съ православными

⁵²⁾ Архангельскій, Очерки, 105—106 стр., Голубевъ, Петръ Могила, т. II, 268—309, Влбл. замѣтки о нѣкот. староп. кн., Тр. Кіев. Дух. Акад., 1876, Фев., стр. 378—380.

⁵³⁾ По крайней мѣрѣ, такая мысль проглядываетъ въ заключительныхъ словахъ „Совѣтованія“—§ 24, ср. такъ же § 5. Памятннкн. т. I, стр. 249 и 232.

⁵⁴⁾ Голубевъ, Петръ Могила, т. II, стр. 241.

добрыя ⁵⁵⁾ житейскія отношенія, но ядъ ихъ рационалистической пропаганды былъ все же гибеленъ для южно-русскаго православія, разрушая самыя существенныя пункты его вѣроученія.

Протестанство въ Киевской Украинѣ и на Волини распространилось преимущественно въ формѣ соцініанства, съ полужидовствующимъ направлениемъ. Въ существеннѣйшихъ чертахъ ихъ догматическое ученіе сводилось къ слѣдующему. Отрицая Троичность, соцініане Сына Божія Иисуса Христа признавали обыкновеннымъ человѣкомъ, а Духа Святаго—силою Божіей. Далѣе соцініане отвергали первоначальное преданіе, призываніе Пресвятой Богородицы, а также и всѣхъ святыхъ, иконопочитаніе, посты, молитвы за умершихъ, почитаніе мощей, крестное знаменіе, монашескій институтъ и пр.; вообще всю высшую церковную обрядность. Изъ Таинствъ они признавали только крещеніе и причащеніе, да и то отрицая въ послѣднемъ присутствіе истинныхъ Тѣла и Крови Христа ⁵⁶⁾. Цвѣтущею эпохою соцініанства было время отъ 1585 до 1638 годовъ, т. е. какъ разъ въ изслѣдуемый нами періодъ ⁵⁷⁾.

Обращаясь же къ содержанію Лимонаря, мы видимъ, что онъ являлся какъ нельзя болѣе подходящею книгою для конкретнаго освѣщенія еретичности и нецерковности перечисленныхъ пунктовъ иновѣрной протестантской пропаганды, угрожаемой юго-западной церкви. Лимонарь, какъ извѣстно, былъ составленъ Іоанномъ Москомъ въ первой четверти VII вѣка ⁵⁸⁾, т. е. въ то время, когда вселенская Церковь, устами Соборовъ, разъяснила всѣ спорныя, наиболѣе существенныя какъ въ догматикѣ, такъ и въ обрядахъ, и вообще важныя для церковной жизни вопросы. Если въ VII вѣкѣ (VI Вселенскій Соборъ) и былъ поставленъ новый вопросъ о воляхъ въ Иисусѣ Христѣ, то рѣшеніе его дано было раньше отцами, боровшимися противъ монофизитства. Что

⁵⁵⁾ Подр. см. у Харламповича, Школы, стр. 211, пр. 7.

⁵⁶⁾ Левицкій, Соцініанство, стр. 45. Подр. см. въ *Exegesis* Сильвестра Коссова, Голубевъ, Петръ М., т. II, стр. 254—262.

⁵⁷⁾ Сумцовъ Н. Ѡ. Іоаннъ Вишенскій, Киев. Стар., 1885, т. XI. Апр., стр. 658.

⁵⁸⁾ І. Москъ въ Римѣ по свидѣтельству І. Болланда въ 620 году, *Fabrizii*, Biblioth. Graeca, edit. Harl., Vol. X, p. 124.

же касается догмата иконопочитанія, утвержденнаго на VII вселенскомъ Соборѣ, то эта идея была уже настолькоъ ясно и твердо высказана, какъ голосъ древне-церковнаго преданія, на страницахъ Лимонаря, что нѣкоторыя главы (45, 81 и 180) приводились, какъ извѣстно, на 4 и 5 засѣданіяхъ этого Собора ⁵⁹⁾. Слѣд., въ различныхъ, весьма разнообразныхъ по содержанію, сказаніяхъ Лимонаря уже достаточно опредѣленно выразился взглядъ Вселенской Церкви по всѣмъ существеннымъ пунктамъ ея вѣроисповѣдной практики и ея отрицательное отношеніе ко всѣмъ тѣмъ заблужденіямъ аріанъ, несторіанъ, македоніанъ, діоскоріанъ и прочихъ еретиковъ, которые воскресли снова въ западной Европѣ и въ южной Руси на почвѣ протестантства. Не прибѣгая къ помощи доказательствъ раціональнаго характера, а оставаясь только въ области Св. Писанія, Преданія и вообще церковности, читатель Лимонаря, руководимый авторитетомъ вселенскаго церковнаго сознанія, сильнѣе укрѣплялся въ своемъ „старожитномъ благочестіи“ и глубже чувствовалъ всю неправоту предлагавшихся ему протестантскихъ идей. Выборъ книги, так. обр., понятенъ.

Итакъ, знаменитое произведеніе Іоанна Мосха требовалось Митр. Іову исключительно только съ точки зрѣнія религіозно-нравственной цѣнности заключающихся въ немъ разсказовъ, ихъ общей морали, церковно-практическихъ выводовъ, каковой матеріалъ предполагалось использовать для просвѣтительнаго чтенія его паствы. А если никакихъ научныхъ цѣлей Борецкимъ не преслѣдовалось, то поэтому не чувствовалось и нужды въ изданіи правильнаго славянскаго перевода Патерика, точно соотвѣтствующаго и буквѣ греческаго оригинала. Существовавшая въ Москвѣ редакція Досіоея вполне могла выполнить данное Борецкимъ предназначеніе памятнику, и она, въ слегка подновленномъ видѣ, воскресла въ Кіевѣ подъ новымъ титуломъ Лимонаря 1628 года.

Лимонарь Борецкаго, какъ книга, по заявленію ея издателя, весьма „кѣчитанію и пожиткѣ дѣшекомѣ годнаа“ ⁶⁰⁾,

⁵⁹⁾ *J. Mansi*, Sacrorum conciliorum nova, Florentiae, MDCCLXVII, t. decimus tert., pp. 60—61, 193—196.

⁶⁰⁾ См. первую „предмову“.

пользовался весьма замѣтнымъ успѣхомъ, и не только у современныхъ ея выходу, но и послѣдующаго времени читателей. Такъ, въ юго-западной Руси „Цвѣтникъ“ цитуется ⁶¹⁾ съ такимъ глубокимъ уваженіемъ, какъ Маргаритъ, Діоптра, Пчела, Катехизисъ, Патериконъ и пр.; а за израсходываніемъ (къ половинѣ XVIII вѣка) печатныхъ экземпляровъ—его не затрудняются переписывать ⁶²⁾. Сравнительно рано Лимонарь проникаетъ и въ Московскіе предѣлы: Сильвестръ Медвѣдевъ въ своемъ „Оглавленіи книгъ“ упоминаетъ о Лимонарь, какъ книгу извѣстной ⁶³⁾. Но замѣчательно, что Лимонарь, не смотря на свой положительный и опредѣленный авторитетъ, ни разу въ Москвѣ не перепечатывался. Можетъ быть виновата тутъ и общая подозрительность Москвитей къ книгамъ юго-западнаго происхожденія. По крайней мѣрѣ, это мы можемъ сказать про періодъ патріаршества Филарета Никитича, составившаго во время своего пребыванія въ Польско-Литовскомъ государствѣ весьма нелестное мнѣніе о правовѣрнн русскаго населенія этой страны ⁶⁴⁾. Отчасти, можно думать, и потому, что въ Московскомъ обществѣ не чувствовалось острой нужды въ подобнаго содержанія книгъ, благодаря обилію собственнаго происхожденія—въ редакціи Доспеея. При всемъ этомъ и отсутствіе инициативы со стороны автора, который, какъ извѣстно, немногими годами пережилъ выхоть книги, скончавшись въ 1631 году,—послужило не малымъ препятствіемъ для перензданія Лимонаря. Не нужно забывать, что перепечатка Малороссійскихъ сочиненій происходила въ Москвѣ только благодаря

⁶¹⁾ Рук. Б-ки Троиц. Лавры № 38—„Библия малая, зобранная з разныхъ книгъ“ въ Шаргородѣ, року 1660, священ. Григоріемъ Димитріевичемъ (родъ народной энциклопедіи, показывающей тогдашнее состояніе литературы въ Малороссіи) содержитъ въ себѣ выдержки и изъ „Цвѣтника“. Строевъ, Библиолог. словарь, Спб. 1882, стр. 72—73.

⁶²⁾ См. рукописи Впленск. Публ. Библ.—№ 244 (32) и № 245 (95) полууст. полов. XVIII в., Опис. Рукоп. Вплен. П. Б-ки, стр. 394—395; рук. Имп. Публ. Библ. малоросс. письма XVII в. (Q. I, № 1207), Бычковъ, Каталогъ Савванцова, стр. 10, № 18.

⁶³⁾ Оглавленіе книгъ, кто ихъ сложили, ... изд. Ундольскаго, М. 1846, стр. 76, № 183.3

⁶⁴⁾ Эйнгорня. Книги Кіев. и Львовск. печати въ Москвѣ, стр. I: Каптеревъ, Проф., Патр. Никонъ и его противн., изд. 2, С. Посадъ, 1913, стр. 5—7.

усиленной настойчивости, часто граничащей съ беззащитною назойливостію, ихъ авторовъ, лично добивавшихся у царя и духовной власти средствъ для новаго, болѣе или менѣе прибыльнаго для нихъ изданія ⁶⁵⁾. Тѣмъ не менѣе и среди читателей Московской Руси репутація книги была устойчива: Лимонарь читали, переписывали ⁶⁶⁾, и при рѣдкой монастырской библиотекѣ ея не было; мы ее видимъ даже на крайнемъ Сѣверѣ, въ Соювецкой обители. Но особенное уваженіе къ Лимонарю обнаружилось у старообрядцевъ, поднявшихъ книгу на высоту боговдохновенныхъ ⁶⁷⁾ произведеній и почтившихъ ее собственнымъ изданіемъ ⁶⁸⁾. Впрочемъ, означенное Клишцовское изданіе 1787 года есть простое повтореніе, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ послѣдній листъ книги ⁶⁹⁾, Кіевскаго Лимонаря, съ небольшими отступленіями, выразившимися въ переложеніи первой предмовы съ малорусско-славянскаго на великорусско-славянское нарѣчіе, и въ устраненіи второй:— „Предисловіе къ читателю“ (л. 1—2); „Сказаніе главамъ іаже соуть къ книзѣ сей“ (л. 3—6) + Лимонарь (л. 1—194), и титулъ книги (л. 195).

Въ это же время (между 1785 и 1789 годами) ⁷⁰⁾ по-

⁶⁵⁾ Напр., Кириллъ Транквилионъ (Каптеревъ, цит. соч., стр. 6; Харламовичъ, Малор. вліяніе, стр. 108—111), Лазарь Барановичъ (Сумцовъ, Къ истор. южно-рус. лит. XVII ст., вып. I, Харьковъ, 1885, стр. 54), Іоанникій Голятовскій (Эйнгорнъ, цит. соч., стр. 5).

⁶⁶⁾ См. напр., Уваровскую рук. № 962. (14). (226).—Лимонарь, скор. XVII в., Леонидъ, ч. II, стр. 279; въ б-кѣ Чудова м-ря, Петровъ, Книгохр. Памяти. Др. Инсерт., вып. IV, стр. 188, № 318; у Толстова (Опис. Каламандовича и Строева, №№ 160 и 258, стр. 313, 422) двѣ рук. XVII в.; въ Синод. Б-кѣ (Савва, Указат., стр. 197) рук. XVII в. № 143.

⁶⁷⁾ „Сѣа сѣа ѿ бгѣдохвѣннага книгъ Лимонарь“,— „Сѣ бгѣдохвѣннага книгъ Лимонарь“, см. Предисловіе и Титулъ Клишцовскаго изданія 1787 года.

⁶⁸⁾ Лимонарь, нап. въ Клишцахъ, 1787 г., въ 4-ку, 6 и 195 лл., наход. у Сошкова I, 606, Царск. 268, Кастер. 981, Сахаровъ, 83. (Ундольскій, Очеркъ сл. рус. библ., стр.—267); Геннадіи, Справочный словарь, т. II. 240 стр.

⁶⁹⁾ л. рѣс.

⁷⁰⁾ Въ б-кѣ Моск. Дух. Акад. имѣются два экземпляра этого изданія. (№ 182 Староп. Моск. Синод. Б-ки и № 400 Раскольн. изъ Моск. Синод. Б-ки), и хотя они оба безъ выходного листа, но это обстоятельство не препятствуетъ опредѣленію даты ихъ изданія. Прежде всего, на одномъ изъ нихъ (№ 400) имѣется филигрань съ явственно вытѣсненнымъ 1784

является еще *новое* издание Лимонаря и притомъ въ двухъ видахъ—дешевое и дорогое ⁷¹⁾:—„Регістръ Особъ: котбрыхъ глаголаннн илн спрѣкы ѣ сѣй кннзѣ воспомнннютса“ (л. 1—4) + „Лимонаря срѣчь цвѣтннкъ прѣрымн кнрз ѡванномъ, Софроніемъ ѡ ннѣмн разнчнмн прѣбнмн оцѣ сочннѣнъ“ (1—164 лл.) + „Апологія ко оутолѣнне печѣлн челокеѣка сѣцаго къ бѣдѣ, гонѣннн ѡ заоклѣннн къ кратцѣ сложеннаа по сокѣтѣ сѣагѡ аѡла Пѣкла глаголющаго, оутѣшнйте дрѡгъ дрѡга ѡ сознннѣте кѡнждо блнжнаго, ѡ. посланнне, ѡ солбнншмъ, глакѣ, ѣ“ (л. 1—20) ⁷²⁾. Такой порядокъ въ № 400 нашей академической б—ки; № 182 имѣеть иной:—„Лимо-

годомъ (лл. 40. 44. 66 и др.), затѣмъ на переплетныхъ листахъ той и другой крышки тоже опредѣленно проглядывается 1786 годъ; кромѣ того, на первомъ переплетномъ листѣ имѣется еще цѣнная надпись такого содержанія: „Сія книга Тихвинскаго... (далье вытерто) куплена въ Санкт-петербургѣ 1789-го года Октября въ 25 день“. Слѣд., сопоставляя между собою эти цифры, должны установить время выхода въ свѣтъ названнаго изданія въ періодъ между 1785 и 1789 годами. Филигрань другого экземпляра въ данномъ случаѣ совершенно бесполезна, ибо, помимо того, что она, благодаря плохой бумагѣ, весьма блѣдна и неопредѣленна,—и найденныхъ рисунковъ [орель съ короною на головѣ, съ яблокомъ (на немъ четвероуг. крестъ) въ одной лапѣ и мечемъ въ другой; перья его крыльевъ подняты вверхъ; на груди—буква К, л. ѣи; съ 101 л. и до конца—одна надпись КІАВТЕН] нѣтъ ни у Тромонина, ни у Лихачева.

⁷¹⁾ Объ этомъ прямо говоритъ самый видъ указанныхъ экземпляровъ нашей Академической Б-ки. Будучи совершенно тождественны по печати, ннціаламъ и заставкамъ (единственная разница въ переставкѣ регистра), они весьма отличны по внѣшности. № 400 напечатанъ на хорошей, бѣлой плотной, бумагѣ, гдѣ водяные знаки обрисовываются явственно; поля оставлены широкія, а обрѣзъ книги при переплетѣ позолоченъ; № же 182 имѣеть весьма неровную, тонкую, сѣрую бумагу, на которой филигрань еле просвѣчиваетъ; поля при переплетѣ довольно сильно укорочены, а обрѣзъ покрытъ синей краской. Разница по размѣру можетъ быть представлена въ такихъ цифрахъ:—№ 400— $21\frac{1}{2} \times 16\frac{1}{2}$ sm; толщина книги— $3\frac{1}{4}$; № 182— 20×16 sm., а толщина $2\frac{1}{2}$ sm.

⁷²⁾ „Апология“ обычно (исключеніемъ Филарета, который въ своемъ Обзорѣ (т. I, стр. 263—265) не указываетъ среди сочиненій Димитрія Рост. подобнаго) приписывается Святителю Димитрію Ростовскому. (Напр., Ундольскій, Очеркъ библ., стр. 134, 159; Геннадн, Справочный словарь о русскихъ писателяхъ, т. I, стр. 304; Каратаевъ, Хронологич. роснсь, стр. 149 и 177).

на́ръ“ и пр. (лл. 1—164) + „Рее́стръ“... (л. 1—4) + „Аполѳіа“ (л. 1—20). Сохраняя, так. обр., обычную форму Лимонаря (въ четвертку), наше изданіе не имѣетъ уже ни одной „предмовы“ перваго („реестръ“ сохранился), но взамѣнъ добавляетъ произведеніе Св. Димитрія Ростовскаго. Библиографія подобнаго изданія не знаетъ ⁷³⁾, но есть основаніе думать, что оно опять таки трудъ старообрядческой. Уже одинъ тотъ фактъ, что выходного листа у него нѣтъ ⁷⁴⁾, заставляетъ предполагать, что изданіе скрываетъ типографію; во 2-хъ, книга печатана на бумагѣ той же самой фабрики (ср. филигрань), какъ и Клинцовское изданіе, съ тою только разницею, что здѣсь употреблена бумага исключительно съ клеймомъ 1784 года, между тѣмъ какъ въ Клинцахъ помѣта нѣсколькихъ лѣтъ: 1784 (лл. 21, 105, на 5 л. просто 84) 1785 г. (лл. 6. 37. 47. 97. 121. 126. 133. 137. 139. 144), 1786 г. (лл. 11. 44. 50. 59. 64. 65. 72. 74. 80. 83. 86. 90. 111. 147. 152. 156. 164. 167): въ 3-хъ, наконецъ, одинъ экземпляръ академической б—ки отобранъ именно у старообрядцевъ ⁷⁵⁾.

Итакъ, подробный анализъ Лимонаря позволяетъ намъ сдѣлать слѣдующіе выводы:

1. Кіевское изданіе 1628 года Лимонаря представляетъ собою *не новый* славянскій переводъ съ греческаго или латинскаго оригинала, но только простое *исправленіе* существоваващаго.

2. Въ качествѣ славянской основы положена *Досиевсва редакція* древняго перевода Синайскаго Патерика.

3. Критеріемъ при исправленіи служилъ *латинскій переводъ* Амвросія Камальдуленскаго (извѣстный подъ именемъ *Pratrum Spirituale*) въ изданіи Липомана (1558 или 1583 годовъ) и Росвейда (1615 или 1617 гг.).

Послѣдній выводъ служитъ лишнимъ матеріаломъ для оцѣнки размѣровъ и времени употребленія юго-западной Русью европейскихъ изданій.

⁷³⁾ У Ундольскаго и Геннади (цит. соч.) такого изданія не указано.

⁷⁴⁾ Мы знаемъ это изданіе только въ 4-хъ экземплярахъ:—2 въ нашей Акад. Б-гѣ (№№ 400 и 182) и два въ Б-гѣ СПб. Дух. Акад., изъ которыхъ одинъ *новый* (по Описанію Родоскаго № 1157, вып. 2, 473 стр.)—№№ 495 и 496,—и *все* они *безъ* выходного листа.

⁷⁵⁾ № 400 съ этикеткой „Раскольникъ изъ М. Спв. Б-ки“.

Фактъ же пользованія Борецкимъ книгою Московскаго происхожденія устанавливаетъ *наличность книжнаго теченія съ сѣвера на юго-западъ и въ эту, доселѣ бѣдную извѣстіями подобнаго рода, эпоху.*

Свящ. Іоаннъ Смирновъ.

Кого слѣдуетъ считать авторомъ приписываемыхъ Евсевію Кесарійскому (Памфилу) сочиненій:

Κατὰ Μαρκέλλου ¹⁾ и *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* ²⁾?

(По поводу взглядовъ F. C. Conybeare'a).

Названные сейчасъ труды принадлежать, несомнѣнно, одному автору ³⁾. Самъ Евсевій († въ 339 г.) ⁴⁾ нигдѣ не говоритъ, что они вышли изъ-подъ его пера. Но Сократъ († въ V в.) ⁵⁾, цитируя въ своей „Церковной Исторіи“ ⁶⁾ выдержки изъ I-й и III-й книгъ *De ecclesiastica theologia* ⁷⁾, замѣчаетъ, что взялъ ихъ изъ I-й и III-й книгъ Евсевія Памфила противъ Маркелла; а въ манускриптахъ именованъ Кесарійскаго епископа надписаны оба произведенія: „*Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου τῶν κατὰ Μαρκέλλου τοῦ Ἀγκύρας ἐπισκόπου λόγος* ἰ. *Τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*“. И эти свидѣтельства до послѣдняго времени считали вполне достаточными, чтобы при-

¹⁾ Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eusebius Werke, Band IV, S. 1—58. Leipzig, 1906.

²⁾ EW IV, 61—182.

³⁾ Epist. ad Flacillum. De eccles. theol. I. prooem. EW IV, 60,3-10. 62,5-9.

⁴⁾ E. Preuschen. Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Dritte Auflage. Band V. S. 611.

⁵⁾ G. Loeschke. Sokrates. Realencyklopädie. XVIII³, 481. 482.

⁶⁾ Hist. eccles. II, 21. *Migne*. Patrologiae cursus completus, series graeca. Tom. LXVII, col. 240C—244C. Церковная Исторія Сократа Схоластика, стр. 162—165. С.-Петербургъ, 1850.

⁷⁾ EW IV, 67,2-10. 68,8-26. 140,3—141,15.

знать авторомъ *Contra Marcellum* и *De ecclesiastica theologia* именно Евсевія Кесарійскаго.

Иначе отнесся къ дѣлу F. C. Conybeare, подвергнувшій традиціонный взглядъ рѣзкой критикѣ на страницахъ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* (Giessen) за 1903 ⁸⁾ и 1905 ⁹⁾ гг. Онъ не придаетъ серьезнаго значенія словамъ Сократа, который жилъ „въ докристическое время“ и не былъ знакомъ съ *Contra Marcel.*, гдѣ сосредоточены важнѣйшія данныя для опредѣленія автора обѣихъ работъ ¹⁰⁾. Еще менѣе цѣнить Conybeare надписанія манускриптовъ, такъ какъ эти надписанія расходятся съ свидѣтельствами слѣдующаго за ними текста ¹¹⁾ и, конечно, сфабрикованы переписчикомъ, который стоялъ подъ вліяніемъ Сократа ¹²⁾. вмѣстѣ съ тѣмъ, опираясь преимущественно на *Contra Marcel.*, Conybeare выдвинулъ цѣлый арсеналъ доводовъ, неопровержимо, по его мнѣнію, доказывающихъ, что Евсевій Кесарійскій книгъ противъ Маркелла написать не могъ. Дѣйствительнымъ авторомъ ихъ онъ признаетъ Евсевія Емесскаго.

Въ ученое мѣръ взгляды Conybeare'a сочувствія не встрѣтили. Противъ нихъ возражали E. Klostermann ¹³⁾, Bethune-Baker въ сотрудничествѣ съ F. Hase ¹⁴⁾ и G. Loeschke ¹⁵⁾, защищавшіе традиціонную точку зрѣнія и вскрывшіе въ аргументаціи противника много разныхъ недочетовъ. Въ общемъ критики справились съ своей задачей удовлетворительно, однако нельзя не отмѣтить, что они разсмотрѣли не всѣ доводы Conybeare'a, сдѣлали рядъ важныхъ упущеній

⁸⁾ Смтр. на стран. 330—334 статью: „The authorship of the *Contra Marcellum*“.

⁹⁾ Смтр. на стр. 250—270 статью съ заглавіемъ предыдущей.

¹⁰⁾ ZNTW 1905. XVII, S. 264—265. Срвн. ZNTW 1903, S. 334.

¹¹⁾ Здѣсь (Epist. ad Flacil. EW IV, 60,1-2; срвн. также приписку къ концу *De eccles. theol.* въ изданіи *Migne'*: PG XXIV, 1045D) авторъ названъ просто „*Εὐσεβίος*“, безъ прибавки „*τοῦ Παμφίλου*“.

¹²⁾ ZNTW 1903, S. 330.

¹³⁾ EW IV. Einleitung, S. XI—XVI.

¹⁴⁾ Note on the authorship of the *Contra Marcellum* and the *De ecclesiastica theologia*. The Journal of the Theological Studies. Vol. VI, p. 512—521. Oxford, 1905.

¹⁵⁾ *Contra Marcellum*, eine Schrift des Eusebius von Caesarea. ZNTW 1906, S. 69—76.

при ихъ анализѣ и не обратили должнаго вниманія на тѣ свидѣтельства *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.*, которыя говорятъ о принадлежности названныхъ работъ Евсевию Кесарійскому. Новый пересмотръ выставленныхъ *Conybeare*'омъ тезисовъ представляется въ виду сказаннаго далеко не лишнимъ.

Этому пересмотру мы и посвятимъ настоящую статью. Сначала мы изложимъ аргументы *Conybeare*'а, направленные противъ авторства Евсея Памфила, разбивъ ихъ на три группы: А) доводы хронологическіе, В) догматическіе, С) литературно-историческіе; затѣмъ укажемъ D) соображенія въ защиту той мысли, что *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* написаны Евсеіемъ Емесскимъ; далѣе, опираясь на *Klostermann*'а, *Bethune-Baker*'а съ *Hase*, *Loeschcke* и въ значительной мѣрѣ на собственные наблюденія, подвергнемъ каждый изъ доводовъ англійскаго ученаго детальному разбору; наконецъ, приведемъ по возможности всѣ положительныя данныя, въ большей или меньшей степени подкрѣпляющія обычный взглядъ на автора книгъ противъ Маркелла.

А). Въ 1-й главѣ II-й книги *Contra Marcel.* ¹⁶⁾ упоминается про какое-то письмо Анкирскаго епископа (*ἐπιστολή*), которымъ онъ долго прикрывалъ свое нечестіе ¹⁷⁾. Этимъ письмомъ не могло быть ни осужденное въ Константинополѣ (336 г.) за явно еретическій тонъ *σύγγραμμα* Маркелла противъ Астерія ¹⁸⁾, ни тѣмъ болѣе посланіе другого лица. Оче-

¹⁶⁾ EW IV, 31,22-28. Какъ это, такъ и большинство слѣдующихъ примѣчаній къ положеніямъ *Conybeare*'а принадлежать автору настоящей статьи.

¹⁷⁾ ZNTW 1903, S. 331: „In the first lines of the second book the Epistle is condemned... for its deceitfulness. Marcellus we learn wished by means of it to cloak his heresy. Our author will *τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομωχῆσασεν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσχήματος ἐπογγυῖσαι*“. ZNTW 1905. VII, S. 255: „What was the Epistle... under cover of which Marcellus had screened his heresy, and with which Eusebius will now contrast his actual words“? Срвн. *ibid.* VI—VIII, S. 254—256 *passim*.

¹⁸⁾ Точное названіе книги Маркелла неизвѣстно (*Loofs*. Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältniss zur älteren Tradition. Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. 1902. XXXIII, S. 4 (767), Anmerk. 3. Marcellus von Ancyra. Realencyklopädie. XII³, 260), хотя, опираясь на *Hilar.* Fragment. hist. II, 23 (*Migne. Patrologiae cursus, series latina.* X, 651B), его ошибочно читаютъ: „*Περὶ τῆς τοῦ*

видно, полемистъ примѣняетъ терминъ *ἐπιστολή* къ исповѣданію вѣры ¹⁹⁾, которое Маркеллъ, съ цѣлью доказать свое православіе, подалъ въ ноябрѣ 340 г. папѣ Юлію. Состоявшійся въ концѣ 340 г. Римскій соборъ, какъ извѣстно, реабилитировалъ осужденнаго восточными антиникейцами епископа и устами Юлія заявилъ о своемъ къ нимъ недоувѣрїи ²⁰⁾. Тогда-то, конечно, враги Маркелла и воспользовались въ двухъ написанныхъ специально противъ него книгахъ (*Contra Marcellum*) защитить соборъ 336-го г. ²¹⁾ и раскрыть глаза обманутымъ западнымъ епископамъ. Предвидя, что послѣдніе могутъ въ Сардикѣ (343 г.) опять вступить за Маркелла, восточные поручили автору *Contra Marcel.* написать на „новаго Савеллія“ болѣе обстоятельную критику, что онъ и выполнилъ въ трехъ книгахъ *De ecclesiastica theologia*. До обращенія Маркелла къ суду римскаго папы враги его не имѣли даже и повода для такихъ выступленій. На Западѣ объ Анкирскомъ епископѣ еще не знали, на Востокѣ сторонниковъ у него было немного. Противъ него высказался самъ Константинъ Великій ²²⁾, константинопольскіе соборы 336 ²³⁾ и 338/9 гг. ²⁴⁾; даже среди членовъ собственной галатійской

Υιοῦ ὑλοταυῆς“. Она дошла до насъ въ видѣ отрывковъ въ *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* и у *Епифанія* (Haer. LXXII, 6—10). Лучшій сводъ ихъ даетъ EW IV, 185—214.

¹⁹⁾ Оно дошло до насъ благодаря *Епифанію* (Haer. LXXII, 2—3). Лучшій текстъ въ EW IV, 214,12—215,39. Кромѣ *σύγγραμματα* и настоящаго исповѣданія (въ формѣ письма), другихъ трудовъ Маркелла не сохранилось, но если вѣрять *Иерониму* (*De viris illustribus*, 86. MPL XXIII, 693A. Творенія блаженнаго Иеронима Стридонскаго. V, 331. Кіевъ, 1879), Анкирскій епископъ „написалъ много книгъ... и особенно противъ арианъ“.

²⁰⁾ *Athanas.* *Apologia contra arianos*, 23. 27. 32. MPG XXV, 288A. 292D-301A—C. Творенія иже во святыхъ отца нашего Аѳанасія Великаго, архіепископа Александрійскаго. I. 315. 319. 325. Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1902.

²¹⁾ Срвн. *Contra Marcel.* II, 4. EW IV, 58,7-31.

²²⁾ *Contra Marcel.* II, 4. EW IV, 58,27-29.

²³⁾ *Sozom.* *Hist. eccles.* II, 33. MPG LXVII, 1028D—1029A. Церковная Исторія Фрмія Созомена, стр. 158—159. С.-Петербургъ, 1851. Срвн. *Contra Marcel.* II, 4. EW IV, 58,29-31. *H. Gwatkin.* (*Studies of arianism*, p. XXIV. Cambridge, 1900) отводитъ для этого собора 5 февраля 336-го г.

²⁴⁾ *Th. Zahn.* *Marcellus von Ancyra*, 66—68. Gotha, 1867. *Loofs.* *Marcellus von Ancyra. Realencyklopädie.* XII³, 262.

паствы Маркелль встрѣтилъ серьезную оппозицію ²⁵). Такимъ образомъ, въ качествѣ *terminus post quem* для *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* необходимо принять 340 й г.; но Евсевій Памфилъ скончался въ 339-мъ г. и, разумѣется, не имѣлъ физической возможности написать эти произведенія ²⁶).

Настоящій выводъ находитъ точку опоры и въ замѣткѣ *Contra Marcel.* I, 4 объ Евсевіи Никомидійскомъ: „Маркелль худо отзывается объ Евсевіи Великомъ, епископства котораго домогались (*μετεποίθησαν*) очень многія и славныя епархіи и города“ ²⁷). Приведенными словами авторъ хочетъ защитить Никомидійскаго епископа отъ упрековъ, подобныхъ упрекамъ Аѳанасія, говорившаго, что по зависти и честолюбію Евсевій противузаконно оставлялъ одну кафедру для другой, Берить покинулъ изъ-за Никомидіи, а потомъ ушелъ въ Константинополь ²⁸). Такъ какъ папа Юлій, имѣя въ виду переходъ Евсевія въ столицу, въ 340 г. писалъ: „*Ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μεμελητήσιν ἐπίσκοποι διαβαίνειν*“ ²⁹), т. е. употребилъ для обозначенія сравнительно свѣжаго факта ³⁰) *perfectum* (*μεμελητήσιν*), а весьма осмотрительный въ выборѣ грамматическихъ временъ авторъ *Contra Marcel.* въ приведенной выше цитатѣ воспользовался аористомъ (*μετεποίθησαν*), то слѣдуетъ признать, что двѣ первыя книги противъ Маркелла отдѣлены отъ упомянутаго Юліемъ событія болѣе длиннымъ промежуткомъ, чѣмъ посланіе Юлія, и во всякомъ случаѣ написаны по смерти Никомидійскаго епископа. А этотъ послѣдній, какъ извѣстно ³¹), умеръ въ январѣ 341 г. ³²).

²⁵) *Hilar.* Fragment. hist. III, 9. MPL X, 665A—B (срвн. Zahn. A. a. O., 65—66). Смтр. также *Hilar.* Fragment. hist. III, 4. MPL X, 662B.

²⁶) ZNTW 1905. VI—IX. XVIII, S. 254—258. 265—266. ZNTW 1903, S. 330—332.

²⁷) EW IV, 19, 8-10.

²⁸) *Hist. arian. ad monach.*, 7. *Apol. contr. arian.*, 6. MPG XXV, 701A—B. 260B—C. Твор. II, 109. Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1902. I. 295—296. Срвн. слѣд. примѣч.

²⁹) *Apol. contra arian.*, 25. MPG XXV, 289C. Твор. I, 317.

³⁰) Евсевій Никомидійскій перешелъ въ Константинополь въ 338 г. *A. Lichtenstein.* *Eusebius von Nikomedien*, 85—89. Halle, 1903.

³¹) По *Lichtenstein*'у (A. a. O., S. 92), это было въ концѣ 341 или въ началѣ 342-го г.

³²) ZNTW 1905. X, 258—259.

В). 19-й стихъ XXVIII-й главы Евангелія отъ Матѳея и въ *Contra Marcel.* ³³⁾ и въ *De eccles. theol.* ³⁴⁾ приводится въ тринитарной формѣ *textus recepti*: „Итакъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа“. Именно съ этими словами авторъ ставитъ въ связь и догмать о троичности Лиць въ Богѣ ³⁵⁾. Въ безспорныхъ сочиненіяхъ Евсевія Памфила, даже въ тѣхъ, которыя написаны почти въ одно время съ книгами противъ Маркелла ³⁶⁾, Мѳ. XXVIII, 19 цитруется обычно въ характерной для автора христологической формѣ: „(Итакъ) идите, научите всѣ народы именемъ Моимъ.—Πορευθέντες (οὖν) μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (ἐν) τῷ ὀνόματί μου“, никогда—въ тринитарной, хотя бы въ ней чувствовалась настоящая необходимость. Такъ, въ 19-й главѣ XI-й книги „Евангельскаго Приготовленія“, съ цѣлью подкрѣпить свою вѣру въ Троичнаго Бога, Евсевій воспользовался лишь Евангеліемъ отъ Іоанна (I, 1—3) и посланіемъ ап. Павла къ Колоссянамъ (I, 15) ³⁷⁾.

Правда, въ посланіи его къ кесарійской паствѣ сказано: „Вѣруемъ, что каждая (Ипостась Пресв. Троицы) есть и имѣетъ свое бытіе; что Отець—истинно Отець, Сынъ—истинно Сынъ, Духъ Святой—истинно Святой Духъ. Такъ и Господь нашъ, посылая своихъ учениковъ на проповѣдь, сказалъ: „Итакъ идите, научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа“ ³⁸⁾; но Евсевію Кесарійскому эта тирада не принадлежитъ. а) Она не вяжется съ предыдущей частью его символа, гдѣ Сынъ Божій названъ Логосомъ (*πιστεύομεν καὶ εἰς... τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον*) ³⁹⁾. б) Она предста-

³³⁾ I, 1. EW IV, 3,7-9. 8,21-22.

³⁴⁾ III, 5. EW IV, 163,22-23. Срвн. также тринитарныя формулы, стоящія въ связи съ Мѳ. XXVIII, 19 въ *Contra Marcel.* I, 1. EW IV, 3,18-27. 34—42.

³⁵⁾ *Contra Marcel.* I, 1. EW IV, 3,5-12. Срвн. *ibid.* 8,19-25.

³⁶⁾ Смтр., напр., *De laud. Constant.*, 16. EW I, 251,12-13. Leipzig, 1902. Слово царю Константину по случаю тридцатилѣтія его царствованія. Сочиненія Евсевія Памфила. II. 431. С.-Петербургъ, 1850. Настоящее „Слово“ написано въ 335—336 г. Прологъ и первыя 10 главъ *De laud.* произнесены Евсевіемъ въ октябрь или ноябрь 335-го г., а въ скоромъ времени пзвъ подъ пера его вышли и главы 11—18.

³⁷⁾ *E. Gifford.* Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV. II. 107. Oxonii, MCMIII.

³⁸⁾ *Epist. ad caesar.*, 3. MPG XX, 1537C. Дѣянія вселенскихъ соборовъ. I. 192. Казань, 1859.

³⁹⁾ *Epist. ad caesar.*, 3. MPG XX, 1537B, Дѣян. всел. соб. I, 192.

вляется странною въ устахъ Кесарійскаго епископа, который хотя и употреблялъ термины: „*αἰτία*“ ⁴⁰⁾ и „*παράγία Τριῶν*“ ⁴¹⁾, но былъ скорѣе дитеистомъ, чѣмъ тринитаріемъ, и, какъ таковой, призывалъ на Никейскомъ соборѣ во свидѣтели Бога Вседержителя и Господа Иисуса Христа ⁴²⁾, забывъ упомянуть о Св. Духѣ; а по отзыву Осія Кордубскаго, признавалъ только два Божескія существа (*δύο οὐσίας εἶναι*) ⁴³⁾. с) О своемъ исповѣданіи вѣры Евсевій пишетъ, что со стороны отцовъ Никейскаго собора оно возраженій не встрѣтило ⁴⁴⁾; но если бы это исповѣданіе было заслушано безъ пропуска аріанской тирады: „Вѣруемъ, что каждая (Ипостась Пресв. Троицы), etc., то защитники единосущія подвергли бы его жестокой критикѣ, подобно Маркеллу, который позже напалъ на аналогичныя выраженія ритора Астерія ⁴⁵⁾. Впрочемъ, послѣ пріема, оказаннаго никейскими отцами, въ большинствѣ стоявшими за единую Ипостась, символу Евсевія Никомидійскаго ⁴⁶⁾, Кесарійскій епископъ и не рѣшился бы выступить съ этимъ аріанскимъ шибболетомъ. d) Сомнительный отдѣлъ отсутствовалъ въ той редакціи посланія къ кесарійцамъ, которую Аѳанасій Великій около 350 г. ⁴⁷⁾ присоединилъ къ своему сочиненію: „Объ опредѣленіяхъ Никейскаго собора“ ⁴⁸⁾. Въ противномъ случаѣ онъ въ той или другой формѣ реагировалъ бы на еретическія мысли посланія, такъ какъ былъ достаточно освѣдомленъ объ уваженіи къ этому документу со стороны аріанствующихъ ⁴⁹⁾. e) Ин-

⁴⁰⁾ Praepar. evang. XI, 20. XIII, 13. Gifford II, 107. 273. Въ XIII, 13 слова: „*αἰτία Τριῶν*“ даны въ выдержкѣ изъ Климента Александрійскаго.

⁴¹⁾ De laud. Constant., 6. EW I, 210,15. П. К., 368.

⁴²⁾ Epist. ad Caesar., 3. MPG 1537C—D. Дѣян. всел. соб. I, 193.

⁴³⁾ Contra Marcel. I, 4. EW IV, 26,5-10.

⁴⁴⁾ Epist. ad caesar., 4. MPG XX, 1540A. Дѣян. всел. соб. I, 193.

⁴⁵⁾ Contra Marcel. I, 4. EW IV, 18,22-29.

⁴⁶⁾ *Theodorel.* Hist. eccles. I, 6. 7 (7. 8). MPG LXXXII, 920C. 921A—B. Церковная Исторія Феодорита, епископа Кирскаго, стр. 45. 46. С.-Петербургъ, 1852. Срвн. *Athanas.* Epist. de decret. Nicaen. synod., 3. Epist. ad episcop. Aegypti et Libyae, 13. MPG XXV, 428C. 568A. Твор. I, 402. II, 27.

⁴⁷⁾ *Loofs* (Athanasius von Alexandria. Realencyklopädie. II³, 199) относитъ De decret. Nicaen. synod. къ 347—353 гг., частіе — къ 531-му.

⁴⁸⁾ De decret. Nicaen. synod., 3. MPG XXV, 428D—429A. Твор. I, 403.

⁴⁹⁾ *Athanas.* Epist. de synod., 37. MPG XXVI, 757D—760A. Твор. III, 142 Свято-Троицкая Сергіева Лавра, 1903.

терполяция есть не что иное, какъ формула Астерія, выработанная подѣ влияніемъ Евсевія Никомидійскаго ⁵⁰⁾, а въ символный текстъ впервые внесена Антиохійскимъ соборомъ 341-го года, который помѣстилъ ее во второй формулѣ своей, извѣстной подѣ именемъ „символа Лукіана“. Здѣсь ⁵¹⁾ слова: „*Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ἐλάττειν πιστεύοντες, Πατέρα ἀλλοθῶς Πατέρα*“ κтл. тѣсно связаны съ предыдущимъ отдѣломъ, гдѣ Второе Лицо Пресв. Троицы названо Сыномъ (*Υἱός*), а не Логосомъ. f) Текстъ Евсевіева посланія интерполированъ македоніаниномъ Сабиномъ, искусившимся въ подлогахъ ⁵²⁾, и ужь изъ его сборника перешелъ къ Сократу въ теперешнемъ своемъ видѣ ⁵³⁾.

С). Авторъ *Contra Marcel.* говоритъ о себѣ въ первомъ лицѣ (*ἡμεῖς, ἐγώ*) ⁵⁴⁾, а объ Евсевіи Кесарійскомъ въ третьемъ (*Εὐσέβιος*) ⁵⁵⁾, употребляя иногда эти лица въ одномъ и томъ же контекстѣ ⁵⁶⁾. И достоинство патристической науки и требованія здраваго смысла рѣшительно не позволяютъ отождествлять эти *ἡμεῖς* и *ἐγώ* съ *Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου* ⁵⁷⁾.

Въ *Contra Marcel.* авторъ беретъ подѣ свою защиту отъ нападокъ Маркелла Анкирскаго между прочимъ ритор Астерія ⁵⁸⁾. Въ „Комментаріи“ Евсевія Кесарійскаго „на псалмы“ тотъ же самый Астерій названъ аріаниномъ (*Ἀστέριος δὲ ὁ ἀρειανὸς οὕτως τὸν ψαλμὸν ἐξηγήσατο*) ⁵⁹⁾, каковая кличка

⁵⁰⁾ Срвн. *Contra Marcel.* I, 4. EW IV, 18,22-29, 19,11-13, 23-28.

⁵¹⁾ Текстъ символа смтр. у *Αθανασία* (Epist. de synod., 23. MPG XXVI, 721B—724B. Твор. III, 119—120).

⁵²⁾ *Soerat.* Hist. eccles. I, 8. MPG LXVII, 65B—C. Ц. II, 36—37.

⁵³⁾ ZNTW 1905. II—V. XIII, S. 251—254, 260—261. ZNTW 1903, S. 333—334. Срвн. *Conybeare.* The Eusebian form of the text Matth. 28, 19. ZNTW 1901, S. 275—282.

⁵⁴⁾ Смтр. напр., *Contra Marcel.* I, 1. 3. II, 2. EW IV, 8,26, 17,25, 43,18. *Contra Marcel.* I, 1. 2. II, 4. EW IV, 2,15, 12,32, 58,14.

⁵⁵⁾ *Contra Marcel.* I, 4. EW IV, 18,10, 26,11—31,10 (срвн. п слѣд. примѣч.). Въ указанныхъ мѣстахъ авторъ говоритъ про „другого Евсевія“ или „Евсевія“ просто, но разумѣетъ именно Кесарійскаго епископа: *Klostermann.* EW IV, S. XIV, Anmerk. 3. Срвн. *ibid.* S. 223 (Namenregister).

⁵⁶⁾ *Contra Marcel.* I, 4. EW IV, 17,30—18,10, 31,4-11.

⁵⁷⁾ ZNTW 1905. XV—XVII, S. 261—264. ZNTW 1903, S. 332—333.

⁵⁸⁾ I, 4. EW IV, 17,30—29,12 *passim.*

⁵⁹⁾ *Comment. in psalm.* IV. MPG XXIII, 112A.

комплимента во всякомъ случаѣ не содержала и была въ ходу у защитниковъ Никейской вѣры ⁶⁰⁾.

Евсевія Никомидійскаго Евсевій Памфилъ обходитъ въ своихъ сочиненіяхъ глубокимъ молчаніемъ. Даже въ такихъ работахъ, какъ „О жизни Константина“ и посланіе къ кесарійской паствѣ, гдѣ упомянуть о Никомидійскомъ епископѣ было бы вполне уместно, мы напрасно стали бы искать его имени. Авторъ *Contra Marcel.*, напротивъ, усленно расхваливаетъ его и два раза называетъ „Великимъ—*μέγας Εὐσέβιος*“ ⁶¹⁾, употребляя эпитетъ, данный Евсевію Никомидійскому за якобы совершенныя имъ еще при жизни чудеса ⁶²⁾, но вошедшій въ употребленіе, конечно, послѣ его смерти ⁶³⁾.

Трудно допустить, чтобы Евсевій Кесарійскій, будучи авторомъ книгъ противъ Маркелла Анкирскаго, не сказалъ о послѣднемъ въ сочиненіи: „О жизни Константина“. Между тѣмъ онъ не обмолвился о своемъ противникѣ ни словомъ даже въ тѣхъ главахъ *De vita*, гдѣ говоритъ о Тирскомъ соборѣ ⁶⁴⁾ и упоминаетъ ⁶⁵⁾ про свое путешествіе въ Константинополь ⁶⁶⁾.

Въ *Contra Marcel.* Константинополь поименованъ „царскимъ городомъ—*ἡ βασιλικὴ πόλις*“ ⁶⁷⁾. Въ *De vita Constantini*—а оба названія сочиненія написаны почти въ одно время ⁶⁸⁾—столица Восточной Римской имперіи называется „соименнымъ (царю) городомъ“ ⁶⁹⁾, „его (т. е. Константина) городомъ“ ⁷⁰⁾.

⁶⁰⁾ ZNTW 1905. XIV, S. 261.

⁶¹⁾ I, 4. EW IV, 17,33—18,1. 19,8-9.

⁶²⁾ *Phot. Bibliotheca*, cod. 40. MPG III, 72C—73A.

⁶³⁾ ZNTW 1905. XI, S. 259.

⁶⁴⁾ *De vita Constant.* IV, 41—43. EW I, 133,16—135,16. О жизни Константина. Соч. Евсев. Памф. II, 258—261.

⁶⁵⁾ *De vita Constant.* IV, 46. EW I, 136,31—137,6. О Ж. К., 263—64.

⁶⁶⁾ ZNTW 1905. XIV, S. 261.

⁶⁷⁾ II, 4. EW IV, 58,7-8.

⁶⁸⁾ *De vita Constant.* окончено самое позднее въ началѣ 338-го г.

⁶⁹⁾ *De vita Constant.* III, 48. 54. IV, 46. 58. 66. EW I, 98,1. 101,27. 137,1. 141,9. 145,3. О. Ж. К., 202. 207. 264 (въ русскомъ переводѣ здѣсь стоитъ: „Константинополь“). 272. 278.

⁷⁰⁾ *De vita Constant.* III, 48. IV, 61. EW I, 98,4-5. 142,22. О. Ж. К., 202. 274.

просто „городомъ“ ⁷¹⁾). Словами: „*ἡ βασιλὶς πόλις*“ (= „*ἡ βασιλικὴ πόλις*“) ⁷²⁾ здѣсь названъ Римъ ⁷³⁾.

Стиль *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* рѣзко расходится со стилемъ подлинныхъ работъ Евсевія Кесарійскаго, въ частности и почти современнаго книгамъ противъ Маркелла *De vita Constantini* ⁷⁴⁾.

Рѣзкій полемическій тонъ, въ какомъ написаны оба труда противъ Маркелла, не вяжется съ личностью Кесарійскаго ученаго, который нигдѣ не обнаруживаетъ подобной злобы и нетерпимости къ своимъ идейнымъ противникамъ ⁷⁵⁾.

Д). Дѣйствительнымъ авторомъ *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* надо признать Евсевія Емесскаго, который съ 340-го г. жилъ въ Антиохіи ⁷⁶⁾ и посвятилъ второй трудъ Флакиллу ⁷⁷⁾, какъ мѣстному епископу ⁷⁸⁾. Этотъ Флакиллъ, предсѣдательствовавшій на Антиохійскомъ соборѣ 341-го г., гдѣ опять осудили Маркелла ⁷⁹⁾, и былъ главнымъ вдохновителемъ Евсевія Емесскаго на вторичное выступленіе противъ „новаго Савеллія“ ⁸⁰⁾—.

Аргументація *Conybeare*'а прямо поражаетъ обиліемъ и разнообразіемъ доводовъ и, при бѣгломъ знакомствѣ съ нею, способна произвести самое внушительное впечатлѣніе. Такъ и кажется, что державшіяся вѣками ошибочный взглядъ на происхожденіе книгъ противъ Маркелла подорванъ въ корнѣ, и истинный авторъ ихъ, наконецъ, возстановленъ въ своихъ правахъ. При внимательномъ анализѣ сужденій *Conybeare*'а

⁷¹⁾ *De vita Constant.* IV, 70. EW I, 146,28. O. Ж. К., 281 (въ русскомъ переводѣ—„Константинополь“).

⁷²⁾ *De vita Constant.* IV, 63. 69 (дважды). EW I, 144,7. 146,11. 25. O. Ж. К. 276. 280. 281.

⁷³⁾ ZNTW 1905. XII, S. 259—260.

⁷⁴⁾ ZNTW 1903, S. 333.

⁷⁵⁾ ZNTW 1903, S. 333.

⁷⁶⁾ (*Semisch* †) *G. Krüger.* Eusebius, Bischof von Emesa. Realencyklopädie. V³, 618.

⁷⁷⁾ *Epist. ad Flacil.* EW IV, 60,1-21.

⁷⁸⁾ О немъ *E. Venables.* Flaccillus (Flacillus), Arian bishop of Antioch. A Dictionary of christian Biography. Vol. II, 525—526. London, 1880.

⁷⁹⁾ *Athanas.* *Epist. de synod.*, 24. MPG XXVI, 724C—725A. Твор. III, 120—121. Срвн. у *A. Спасскаго* (Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Сергіевъ посадъ, 1906) стр. 320. 327.

⁸⁰⁾ ZNTW 1903, S. 332. 333. ZNTW 1905. XVIII, S. 265—266.

впечатлѣніе это улетучивается. На повѣрку выходитъ, что англійскій ученый въ обѣихъ своихъ статьяхъ допустилъ много передержекъ, сознательныхъ или невольныхъ промотровъ, ошибочныхъ толкованій и т. п. и не представилъ въ защиту своихъ тезисовъ ни одного дѣйствительно серьезнаго доказательства.

А). Письмо Маркелла, на которомъ Сопубеаре строить одинъ изъ главныхъ своихъ доводовъ ⁸¹⁾, представляетъ не что иное, какъ осужденное въ 336-мъ году *σύγγραμμα* Анкирскаго епископа противъ Астерія. За это ручается уже тотъ любопытный фактъ, что авторъ *Contra Marcel.* упоминаетъ про *ἐπιστολή* (всего одинъ разъ) ⁸²⁾ безъ всякихъ поясненій, хотя въ самомъ началѣ своей работы рѣшительно заявляетъ, что Маркеллъ „написалъ только одно *σύγγραμμα*“ ⁸³⁾. Краткая характеристика письма въ *Contra Marcel.* II, 1: „*Τὴν τοῦ Γαλάτου πίστιν ἢ καὶ μᾶλλον τὴν ἀπιστίαν τὴν εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καθὸς ἤδη καλεῖ... εἰς φῶς ἀγαγεῖν, καὶ τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχίσασαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺν περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προσημίματος ἀπογυμνῶσαι, δεῖξαί τε τοῖς πᾶσιν διὰ τῆς τῶν αὐτοῦ φωνῶν μαρτυρίας οἷός τις ὢν τῆς Χριστοῦ καθηγείτο ἐκκλησίας ἀνθρώπος*“ ⁸⁴⁾—въ свою очередь подкрѣпляетъ выставленный нами тезисъ: она замѣчательно подходитъ къ *σύγγραμμα* Маркелла и никакъ не вяжется съ поданнымъ имъ въ Римѣ исповѣданіемъ вѣры. Сопубеаре вычитываетъ въ приведенной сейчасъ фразѣ мысль, будто Анкирскій епископъ прикрывалъ письмомъ свое нечестіе ⁸⁵⁾, въ дѣйствительности же изъ нея слѣдуетъ, что письмо было проник-

⁸¹⁾ Аналогичную роль у него играютъ, конечно, цитація Мѣ. XXVIII, 19 въ христологической формѣ и упоминаніе автора *Contra Marcel.* объ Евсевіѣ Кесарійскомъ въ 3-мъ лицѣ.

⁸²⁾ *Contra Marcel.* II, 1. EW IV, 31,25-26. Въ *De eccles. theol.* объ этомъ письмѣ не сказано ничего.

⁸³⁾ *Contra Marcel.* I, 1. EW IV, 1,11-15.

⁸⁴⁾ EW IV, 31,22-28.

⁸⁵⁾ Отдѣлъ: „*Τὴν τοῦ Γαλάτου πίστιν*“ *εἰτ.* Сопубеаре переводитъ (ZNTW 1905. VI, S. 255) такъ: „Теперь для насъ наступило время освѣтить это невѣріе Галата и обнажить ересь, такъ долго таившуюся въ лицемѣрной душѣ, прослѣдивъ немного за нимъ и снявъ маску, которую онъ надѣлъ на себя въ письмѣ. На основаніи его собственныхъ словъ мы также всѣмъ покажемъ, какого рода качествамъ обладать онъ для руководства Церковью Божіей“.

нито еретическимъ духомъ, и выходъ его въ свѣтъ послужилъ рѣшительнымъ толчкомъ къ разоблаченію автора ⁸⁶⁾. Наконецъ, о тождествѣ *σύγγραμμα* съ *ἐπιστολή* ясно говоритъ одна фраза въ самомъ концѣ *Contra Marcel.*, содержащая ту же мысль, что и помѣщенная выше цитата изъ *Contra Marcel.* II, 1, но выраженную болѣе отчетливо: „*Χρὴ γὰρ ἀποθεραπεῦσαι τὴν τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν ὑπόνοιαν διὰ τοῦ φατεροῦ καταστήσαι τὴν μακροῖς μὲν χρόνοις ἐμψωλεύσασαν αὐτῷ εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἀπιστίαν, νυνὶ δὲ ἐληλεγμένην διὰ τῆς αὐτοῦ γραφῆς*“ ⁸⁷⁾. Но если *ἐπιστολή* и *σύγγραμμα* лишь два разныхъ наименованія одной и той же книги ⁸⁸⁾, то относить *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* къ 341—343 гг., какъ дѣлаетъ *Conybeare*, оказывается совсѣмъ ненужнымъ, и это тѣмъ болѣе, что въ 336—339 гг. критика на Маркелла Анкирскаго была столь же, если не болѣе благовременной, чѣмъ нѣсколько позже.

Извѣстно, что въ посланіе Константинопольскаго собора 336-го г. къ галатамъ ⁸⁹⁾ было включено нѣсколько выдержекъ изъ книги Маркелла съ цѣлью иллюстрировать ошибочность его мыслей, и только обширные размѣры *σύγγραμμα*

⁸⁶⁾ По нашему мнѣнію, разсматриваемый отдѣлъ надо перевести слѣдующимъ образомъ: „Теперь для насъ наступило время освѣтить вѣру, точнѣе—невѣріе Галата въ Сына Божія и, оставивъ въ сторонѣ менѣе важное (срвн. *Contra Marcel.* I, 1. *EW* IV, 8,28-31: „*Ὅν πάσας ἀναλέξομαι τοῦ ἀνδρός τὰς φωνάς, μόναις δὲ ταῖς συνεκτικαῖς χρήσομαι, τὰς πλείους ὡσανεὶ ποιητὰς καὶ διὰ τῶν αὐτῶν χωροῦσας ὑπερθρόμενος*“), обнажить ересь, долго таившуюся въ сердцѣ мужа, лишивъ (его) прикрасъ письма, а (вмѣстѣ съ тѣмъ) на основаніи собственныхъ словъ (Маркелла) всѣмъ показать, что за чловѣкъ руководилъ (въ его лицѣ) Церковью Божіей“.

⁸⁷⁾ II, 4. *EW* IV, 58,16-19. Даемъ русскій переводъ выдержки: „Необходимо разсѣять подозрѣніе нашихъ братьевъ [насчетъ того, что соборъ 336-го г. поступилъ съ Маркелломъ несправедливо] чрезъ разоблаченіе его невѣрія въ Сына Божія, которое онъ долго таилъ въ себѣ и которое теперь явоблично его сочиненіемъ (*τῆς γραφῆς*—*τοῦ συγγράμματος*)“.

⁸⁸⁾ Трудъ Анкирскаго епископа названъ въ *Contra Marcel.* письмомъ или изъ-за присоединеннаго къ нему письменнаго посвященія Константину (такъ *Klostermann* [*EW* IV, Einleitung, S. XII, Anmerk. 5]) или потому, что онъ былъ изложенъ въ формѣ „посланія“ (такъ *Loeschke* [*ZNTW* 1906, S. 73] и *Bethune-Baker* съ *Hase* [*The Journal* 1905, p. 520—521]).

⁸⁹⁾ *Hilar.* Fragment. hist. III, 3. *MPL* X, 661B—C. *Socrat.* Hist. eccles. I, 36. *MPG* LXVII, 172A—B. 173A. II, 114. 116. *Sozom.* Hist. eccles. II, 33. *MPG* LXVII, 1029A. II, 158—159.

помѣшали отцамъ привести это сочиненіе полностью ⁹⁰⁾. Значить, въ Галатіи Маркеллъ имѣлъ не малое число приверженцевъ. Наличие ихъ подтверждается въ извѣстной мѣрѣ и смутами ⁹¹⁾, которыя возникли по поводу возвращенія Анкирскаго епископа на кафедру въ 337 (338) г. ⁹²⁾. И вообще до конца 340-го г. Маркеллъ такъ же, какъ и Аванасій, имѣлъ на Востокѣ значительное количество друзей, „говорившихъ и писавшихъ въ его пользу“ ⁹³⁾.

Къ этимъ друзьямъ Анкирскаго епископа вполне приложимы и всѣ тѣ ссылки на введенныхъ имъ въ заблужденіе, которыя Соубеарѣ находитъ въ *Contra Marcel.* ⁹⁴⁾ и въ *De eccles. theol.* ⁹⁵⁾ и которыя онъ считаетъ возможнымъ отнести лишь къ западнымъ епископамъ ⁹⁶⁾. Но этого мало. Въ обоихъ сочиненіяхъ противъ Маркелла есть мѣста, совершенно неприменимыя къ западнымъ его сторонникамъ. Въ *Contra Marcel.* авторъ даетъ понять, что пишетъ не для однихъ епископовъ или членовъ клира, а для христіанъ вообще, въ частности—для жителей Галатіи ⁹⁷⁾. Въ *De eccles. theol.* онъ высказываетъ опасеніе, что иные изъ поклонниковъ Анкирскаго епископа могутъ чтить его по незнанію или слова Божія ⁹⁸⁾. Наконецъ, вступительная часть *Contra Marcel.* ⁹⁹⁾ слишкомъ отрывочна для незнакомыхъ какъ слѣдуетъ съ авторомъ *сѹуросіис* западныхъ.

Смыслъ замѣтки *Contra Marcel. I, 4* объ Евсевіи Никомидійскомъ выясненъ Соубеарѣомъ довольно удачно, но связанная съ этой замѣткой разсужденія малоубѣдительны. По письму Юлія нельзя, конечно, судить о грамматическихкіхъ

⁹⁰⁾ *Sozom.*, loc. cit.

⁹¹⁾ *Hilar. Fragment. hist.* III, 9. MPL X, 665A—B. Срвн. *Athanas. Apol. contr. arian.*, 33. MPG XXV, 304B. Твор. I, 327.

⁹²⁾ *Loofs. Marcellus von Ancyra. Realencyklopädie.* XII³, 262. *Zahn. Marcellus von Ancyra*, 64.

⁹³⁾ Письмо Юлія, откуда заимствовано настоящее свидѣтельство (*Athanas. Apol. contr. arian.*, 23. MPG XXV, 288A. Твор. I, 315, 316), отправленъ въ Антиохію осенью 340-го г.: *Gwatkin. Studies of arianism*, XXV, 117.

⁹⁴⁾ II, 4. EW IV, 58,14-19.

⁹⁵⁾ I, 19. II, 25. EW IV, 80,13-18. 136,30-34.

⁹⁶⁾ ZNTW 1905. VIII, S. 256—257.

⁹⁷⁾ I, 1. EW IV, 2,22-30. 8,19-20. 25-35.

⁹⁸⁾ I, 19. EW IV, 80,17-20.

⁹⁹⁾ I, 1. EW IV, 1,11—2,22.

вкусахъ автора *Contra Marcel.*, и неправда, будто онъ пользуется аористомъ и прошедшимъ совершеннымъ такъ, какъ желательно английскому ученому ¹⁰⁰⁾. А главное—во взглядахъ на значеніе этихъ формъ послѣдній рѣзко расходится съ авторитетными филологами-специалистами. По ихъ наблюденію, *perfectum* въ древне-греческомъ языкѣ указывалъ на дѣйствиіе, законченное съ точки зрѣнія настоящаго, но продолжающееся въ своихъ результатахъ, а *aoristum*—на просто прошедшее, безъ всякихъ побочныхъ понятій, при чемъ *perfectum* ставился иногда вмѣсто аориста, а эта форма вмѣсто другихъ прошедшихъ временъ ¹⁰¹⁾. Само собою понятно, что съ *μετεποιήθησαν* и *μεμελετήσαν* ни къ какому опредѣленному выводу о времени написанія книгъ противъ Маркелла прійти нельзя.

Итакъ, *Conybeare*'у не удалось доказать, что *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* написаны послѣ смерти Евсевія Памфила, и что послѣдній *eo ipso* не могъ быть ихъ авторомъ.

В). Слова: „Итакъ идите, научите все народы именемъ Моимъ“ Евсевій Кесарійскій приводитъ въ своихъ сочиненіяхъ, дѣйствительно, не одинъ разъ ¹⁰²⁾. Но, во-первыхъ, *text. re-*

¹⁰⁰⁾ Упомянутая объ умершемъ еще до Никейскаго собора (*J. Lightfoot. Eusebius of Caesarea. A Dictionary of christian Biography. II, 322. По Harnack'у [Die Chronologie der altchristlichen Litteratur. II, 122. Leipzig, 1904] II. § 328/9 г.*), т. е. гораздо раньше Евсевія Никодимійскаго, Павлинъ Тирекомъ, авторъ *Contra Marcel.* между прочимъ пишетъ (I, 4. EW 18,1-8): „Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπον, τὸν ὡς ἀληθῶς τρισμακάριον τρέπεται Παῦλινον, ἄνδρα τιμηθέντα μὲν τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας πρεσβείῳ, διαπρεπῶς δ' ἐπισκοπεύσαντα τῆς Τυρίων οὔτω τε ἐν τῇ ἐπισκοπῇ διαλάμπαντα, ὡς τὴν Ἀντιοχείων ἐκκλησίαν ὡς οἰκίον ἀγαθοῦ μεταποιήθηται αὐτοῦ. ἀλλὰ καὶ τοῦτον μακαρίως μὲν βεβωκότα, μακαρίως δ' ἀναπλευμένον πάλα τε κεκοιμημένον... ὁ θαυμαστός οὗτος συγγραφεὺς σκόπτει“. Здѣсь *aoristum* и *perfectum* употреблены въ приложеніи къ фактамъ одинаковой давности, а слова: „πάλα τε κεκοιμημένον“ окончательнo спутываютъ расчеты *Conybeare*'а.

¹⁰¹⁾ *R. Kühner. Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. II-er Theil. 1-te Abtheilung. S. 126—129. 132—146. Hannover, 1870. С. Соболевскій. Κοινή „Общій“ греческій языкъ (по связи съ библейскимъ). Православная Богословская Энциклопедія. Т. IX, столб. 676. С.-Петербургъ, 1908:*

¹⁰²⁾ Въ такой именно формѣ МѠ. XXVIII, 19 приведенъ въ *Demonstr. evang.* III, 6. 7 (трижды). IX. 11 (EW VI, 138,3-4. 142,20-22. 27-28. 144,16-17. 429,28-29. Leipzig, 1913); *Hist. eccles.* III, 5 (EW II, 1. S. 196,12-13. Leipzig, 1903. Церковная Исторія. Сочин. Евсев. Памф. I, 108. С.-Петербургъ, 1858) *Comment. in pslm.* 59, 10. 65, 5—6. 67, 34—36. 76, 20 (MPG XXIII, 569C.

sept. Мѣ. XXVIII, 19 кромѣ Contra Marcel. и De eccles. theol., а также посланія къ кесарійцамъ встрѣчается еще въ трактатѣ: „О богоявленіи“¹⁰³), принадлежность котораго Кесарійскому епископу признаеть и самъ Conybeare¹⁰⁴). Затѣмъ, въ „Евангельскомъ Приготовленіи“ Евсевій цитуетъ I, 1—3 Еванг. отъ Іоан. и I, 15 посл. къ Колос. не для обоснованія своей вѣры въ Пресв. Троицу, а для того, чтобы показать, что кромѣ безначальнаго и нерожденнаго Бога (т. е. Отца) существуетъ еще Божественная Ипостась, второй творецъ міра, Логосъ (или Сынъ Божій)¹⁰⁵). Наконецъ, мысль Conybeare'a о частичномъ подлогѣ въ Евсевіевомъ символѣ не выдерживаетъ критики.

а) Въ началѣ его Кесарійскій епископъ называетъ Сына Божія не только Логосомъ, но и Единороднымъ Сыномъ (Υἱὸν μονογενῆ)¹⁰⁶). Нетрудно видѣть, что заключительный

653D. 720C. 900C); Comment. in Isa. 18. 1—2. 34. 16 (MPG XXIV. 213C. 337C); De laud. Constant. (смтр. примѣч. 36); De theophan. syr. IV. 16. V. 17. 46. 49 (EW III, 2. Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung. S. 189,28-29. 228,27-28. 252,12-13. 29. зл. 255,9. Leipzig, 1904). Впрочемъ, слѣдуетъ оговориться, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ указанныхъ мѣсть есть несущественныя отклоненія отъ словъ, цитованныхъ въ текстъ нашей статьи

¹⁰³) De Theophan. syr. IV. 8. EW III, 2. S. 177,2-3. Съ легкимъ недоумѣніемъ (ἀντί вместо ἀπὸύς) text. recept. Мѣ. XXVIII, 19 приведенъ и въ „Комментаріи Евсевія Кесарійскаго на псалмы“, изданномъ Питрою (Origenes et Eusebius in psalmos [in psl. 117, 1—4]. Analecta Sacra. III, p. 512. E typographeo Veneto, MDCCCLXXXIII). Однако сомнительно, принадлежатъ ли эта цитация Евсевію Памфилу: текстъ Питры интерполированъ и, по выраженію Schwartz'a (Eusebios von Caesarea. Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Halbband XI, 1436. Stuttgart, 1907), „къ употребленію не пригоденъ“.

¹⁰⁴) Въ своей статьѣ: „The Eusebian form...“ (p. 277—282 passim) онъ цитуетъ De theophan. syr. какъ подлинный трудъ Евсевія Памфила. Правда, text. recept. Мѣ. XXVIII, 19 въ De theophan. syr. IV, 8 Conybeare приписываетъ сирскому переводчику и думаетъ, что въ оригиналѣ здѣсь была обычная для Евсевія хринологическая форма, но это предположеніе ошибочно. Text. recept. въ названномъ отдѣлѣ De theophan. syr. требуется всѣмъ контекстомъ рѣчи (срвн. EW III, 2. S. 176,32—178,9) и подразумевается въ соответствующей части греческихъ фрагментовъ De theophan. (срвн. EW III, 2. S. 22,3-12). Подробнѣе объ этомъ H. Gressmann въ Studien zu Eusebs Theophanie (Texte und Untersuchungen. Band VIII, Heft 3 [Neue Folge], S. 39, Anmerk. 2. S. 109—110. Leipzig, 1903).

¹⁰⁵) Смтр. контекстъ указаннаго Conybeare'омъ (стр. 290) отдѣла.

¹⁰⁶) Υἱὸν μονογενῆ въ символѣ Евсевія отдѣлено отъ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον

отдѣль символа ¹⁰⁷⁾ вполне гармонируетъ съ предшествующей его частью. б) Фраза: „Свидѣтельствуемъ Богомъ всемогущимъ и Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ“ въ Никее могла быть произнесена не только дитенствомъ, но и тринитаріемъ: специальныхъ разсужденій о Св. Духѣ тамъ не было, и мысль отцовъ была всецѣло занята вопросомъ о Первомъ и особенно Второмъ Лицахъ Пресв. Троицы. Впрочемъ, Евсевій не забылъ даже при такой обстановкѣ упомянуть о Св. Духѣ и при томъ въ той части символа, которую оставляетъ за нимъ самъ *Consubeare*. Въ концѣ ея, передъ словами: „Вѣруемъ, что каждая (Ипостась Пресв. Троицы) есть и имѣетъ свое бытіе“...—сказано: „Вѣруемъ и въ единого Св. Духа“ ¹⁰⁸⁾. Что касается отзыва Осія, то онъ лишень указаннаго *Consubeare*’омъ смысла. Будучи строгимъ омоусіаниномъ - староникейцемъ ¹⁰⁹⁾, Кордубскій епископъ едва ли могъ заинтересоваться вопросомъ, дитенствъ или тринитарій Евсевій Кесарійскій. Для него гораздо важнѣе было выяснитъ, допускаетъ ли Евсевій бытіе въ Богѣ нѣсколькихъ существъ (*πολλὰς οὐσίας*) или признаетъ единую субстанцію (*unam substantiam*—*μία οὐσία*), какъ дѣлали на Западѣ уже въ эпоху Тертуліана ¹¹⁰⁾. И выраженіе Осія: „Евсевій Палестинскій признаетъ бытіе двухъ существъ“ въ интересахъ ясности можно перифразировать такъ: „Евсевій считаетъ Отца и Сына двумя субстанціями, онъ противникъ единосущія—*unius substantiae divinae*“. Если вдобавокъ припомнить, что въ безспорныхъ сочиненіяхъ своихъ Евсевій Памфилъ говоритъ о Св. Духѣ не одинъ разъ ¹¹¹⁾, что въ „Евангельскомъ Приготовленіи“ и въ „Похвальномъ словѣ Константину“ онъ употребляетъ термины „*ἀγία*“ и „*παραγία Τριάς*“, то, даже независимо отъ книгъ противъ Маркелла, мы будемъ имѣть достаточно данныхъ для признанія его

(поставлено раньше) только девятью словами: „*Θεὸν ἐκ Θεοῦ, γὰρ ἐκ γω-
ρός, ζῶν ἐκ ζῶης*“.

¹⁰⁷⁾ Т. е. слова: „*Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ἰσάροχον πιστεύοντες*“ κτλ.

¹⁰⁸⁾ Epist. ad. caesar., 3. MPG XX, 1537B—C. Дѣян. всел. собор. I, 192.

¹⁰⁹⁾ Спасскій. Исторія догматическихъ движеній, 237—238. А. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. II, 233—234, Anmerk. Leipzig, 1910.

¹¹⁰⁾ Harnack. А. а. О. I, 576—578. Leipzig, 1909. II, 233—234, Anmerk.

¹¹¹⁾ Напр., въ Praepar. evang. VII, 15 (Gifford I, 414—415. Oxonii, MCM III). Hist. eccles. X. 4 (EW II, 2. S. 881.7-11. Leipzig, 1908. II. II, 523) и др.

тринитаріємъ, способнымъ внести въ свой символъ тираду: „*Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ἐλάοχειν πιστεύοντες κτλ.* с) Говоря, что отцы Никейскаго собора отнеслись къ его исповѣданію вѣры вполне сочувственно, Евсевій имѣеть въ виду, конечно, лишь первыя минуты по прочтеніи символа. Потомъ — и этого самъ онъ не скрываетъ—ему пришлось упорно бороться за собственную редакцію, защищать ее до послѣдней возможности ¹¹²⁾, и всетаки во многомъ уступить иномыслящимъ ¹¹³⁾. Одной изъ такихъ уступокъ, несомнѣнно, былъ отказъ отъ внесенія въ Никейскій символъ тирады: „*Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ἐλάοχειν πιστεύοντες*“... Въ противовѣсъ мнимому савелліанству омоусіанъ она слишкомъ выдвигала моментъ различія Троичныхъ Ипостасей, тогда какъ въ противовѣсъ дѣйствительной опасности со стороны Арія надлежало какъ можно сильнѣе подчеркнуть моментъ Ихъ единства. Съ этой тирадой Кесарійскій епископъ могъ смѣло читать свое исповѣданіе даже послѣ провала Евсевія Никомидійскаго. Слова: „Вѣруемъ, что каждая (Ипостась Пресв. Троицы) есть и имѣеть свое бытіе; что Отець—истинно Отець, Сынъ—истинно Сынъ, Духъ Святой—истинно Святой Духъ“—аріанскимъ шибболетомъ никогда не были. Такъ мыслилъ въ эпоху аріанскихъ смуть весь консервативно настроенный Востокъ, въ томъ числѣ и рѣшительные враги Арія, отцы Антиохійскаго собора 341-го г. ¹¹⁴⁾, такъ думалъ и субординаціонистъ Евсевій Памфилъ, всю жизнь свою старавшійся отстоять раздѣльность Ипостасей въ Богѣ противъ савелліанъ ¹¹⁵⁾, а до Никейскаго собора считавшій ихъ главными противниками церковной вѣры ¹¹⁶⁾. Опасаться за успѣхъ

112) Eriact. ad caesar. II. MPG XX, 1544B—C. Дьян. всел. собор. I, 197.

113) Срвн. тексты Евсевіева и Никейскаго символовъ. Лучшее изданіе ихъ принадлежитъ *L. Hahn*'у: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 131—132. 160—161. Breslau, 1897. (Dritte Auflage).

114) *Спасскій* (Исторія догматическій движеній, 317—327) прекрасно выясняетъ строгоцерковный и противуаріанскій характеръ догматической дѣятельности отцовъ этого собора. Срвн. *Gwatkin*. Studies, 119—122. *Harnack*. Lehrbuch, II, 244—245, Anmerk. I.

115) Это отвращеніе къ савелліанству просвѣчиваетъ на многихъ страницахъ и до-и послѣникейскихъ работъ Евсевіа.

116) Какъ извѣстно, въ началѣ аріанскихъ споровъ Кесарійскій епископъ примкнулъ къ Арію и даже написалъ въ его защиту письмо къ

мнимо-арианской тирады Кесарійскій епископъ могъ тѣмъ менѣе, что убѣжденныхъ сторонниковъ единосущія въ Никее было сравнительно немного, и господствующія тенденціи собора на первыхъ порахъ отнюдь не были омоусіанскими ¹¹⁷). d) Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что Аванасіевъ текстъ посланія въ Кесарію содержалъ оспариваемый *Сопубеаре*’омъ отдѣлъ съ самага начала, какъ и текстъ Сократа ¹¹⁸). Онъ не могъ быть интерполированъ до 350-го г., такъ какъ Аванасій хорошо зналъ о ходѣ дѣлъ на Никейскомъ соборѣ, гдѣ присутствовалъ лично ¹¹⁹). А широкая популярность, какую стяжали его труды, не позволяетъ думать, что подлогъ совершенъ позднѣе. Если же тѣмъ не менѣе Аванасій умалчиваетъ про антипатичное для омоусіанъ и отвергнутое ими въ Никее „*Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ἐλάττειν πιστεύομεν*“ κτλ., то, скорѣе всего, по нежеланію обезцѣнивать очень важный въ полемикѣ съ аріанами документъ ¹²⁰). е) Такъ какъ и Евсевій Памфилъ и отцы Антиохійскаго собора 341 г. одинаково враждебны модализму ¹²¹), то едва ли можно утверждать, что первымъ символомъ, гдѣ появилась фраза „*Τούτων ἕκαστον*“..., была вторая Антиохійская формула. И откуда бы ни взялъ ее для своего *συνταγματικόν* Астерій, это не мѣшало Кесарійскому епископу или написать заключение

Александру Александрійскому (о нихъ у *J. Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. XIII, 317A. Florentiae, MDCCLXVII).

117) *Спаскій*. *Op. cit.*, 153—154.

118) Различать эти редакціи необходимо, но не ради придуманной *Сопубеаре*’омъ интерполяціи, а въ виду того, что у *Сократа* не хватаетъ цѣлаго отдѣла, помѣщеннаго у *Аванасія* (именно словъ: „*Ἐτι μὲν... ὁμολογῶς, ἔχοντος*.“ [Epist. ad caesar. 9—10. MPG XX, 1544A—B. Въ русскомъ переводѣ это мѣсто тоже опущено]).

119) *Athanas. Apol. contr. arian.*, 6. MPG XXV, 257B—C. Твор. I, 294.

120) *Аванасій* отмѣчаетъ неоднократно, что посланіемъ къ кесарійской партіи Евсевій засвидѣтельствовалъ о своемъ согласіи съ Никейской вѣрой и осудилъ аріанъ (De decret. Nicaen. synod., 3. MPG XXV, 428D—429A. Твор. I, 403. Epist. de synod., 13. Ad afros, 6. MPG XXVI, 704C. 1040B—C. Твор. III, 107. 283). Опираясь на это обстоятельство, онъ обвиняетъ Акакія Кесарійскаго въ измѣнѣ учителю, и вообще аріанствующимъ—въ нежеланіи слѣдовать „отцамъ“ (De decret. Nicaen. synod., 3. MPG XXV, 429A—B. Твор. I, 403. Epist. de synod., 13. 37. MPG XXVI, 704B—C. 757D—760A. Твор. III, 106—107. 142).

121) Объ антисавелліанскомъ настроеніи Антиохійскаго собора этого года смѣт., напр., у *Спаскаго* (*op. cit.*, 326—327).

къ своему символу самостоятельно или позаимствовать его изъ символа священномученика Лукіана ¹²²), какъ, повидному, сдѣлалъ и соборъ „На обновленіяхъ“ ¹²³). f) Методологическіе приемы Сократа, разумѣется, не всегда безупречны ¹²⁴), но и объявлять его историкомъ, лишеннымъ всякаго критическаго чутья, было бы глубокой несправедливостью ¹²⁵). Въ частности по адресу Сабина Сократъ говоритъ: „Сабинъ, епископъ македонянь въ Иракліи Фракіи-ской, собравшій въ одну книгу письменныя опредѣленія различныхъ епископскихъ соборовъ, надъ отцами Никейскими смѣялся какъ надъ людьми поверхностными и простоватыми... (При этомъ) въ Никейской вѣрѣ онъ одно произвольно выпустилъ, другое извратилъ и все вообще направилъ къ своей цѣли“ ¹²⁶). Сказанія Евсевія Памфіла о Никейскомъ соборѣ Сократъ включилъ въ свою „Исторію“ затѣмъ, „чтобы въ случаѣ чьихъ-либо обвиненій противъ этого собора касательно вѣры не обращать на нихъ вниманія и не вѣрить Сабину“ ¹²⁷). При такой осмотрительности, Сократъ едва ли бы предпочелъ фальсифицировать Сабина подлинному символу Евсевія Кесарійскаго ¹²⁸).

Итакъ, въ безспорныхъ трудахъ Евсевія наряду съ христологической формой Мѣ. XXVIII, 19 мы встрѣчаемъ и

122) *Gwatkin*. Studies, 42. Срвн. *ibid.* not. 4.

123) *Gwatkin* (р. 120—122), *Снаскій* (стр. 159—160. 324) и друг., не считая возможнымъ отождествить 2-ую Антиохійскую формулу съ текстомъ Лукіана, допускаютъ, однако, значительную зависимость ея отъ послѣдняго.

124) *Loeschke*. Sokrates. Realencyklopädie. XVIII³, 486. *А. Лебедевъ*. Церковная исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV-го вѣка по XX, 167—168. Москва, 1898).

125) *Лебедевъ*. *Op. cit.*, 114—134. 147—155 *passim*.

126) *Socrat*. Hist. eccles. I, 8. MPG LXVII, 65B—C. II. II., 36—37. Срвн. *ibid.* II, 17 (MPG LXVII, 220B — 221A. II. II., 149) и у *Лебедева* стр. 133—134.

127) *Socrat*. Hist. eccles. I, 8. MPG LXVII, 65B. II. II., 36.

128) По мнѣнію *F. Geppert'a* (*Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates-Scholasticus. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*. III, 4. S. 101—102. Leipzig, 1898), Сократъ взялъ посланіе Евсевія къ кесарійцамъ не у Сабина, такъ какъ оно противорѣчитъ тенденціямъ послѣдняго, а изъ извѣстнаго лишь по имени (указать *Сократомъ* же) Synodus'a Аванасія Великаго.

обычную тринитарную. Къ первой ¹²⁹⁾ онъ обращается въ тѣхъ случаяхъ, когда желаетъ при помощи Библии выяснить причину необычайнаго успѣха евангельской проповѣди ¹³⁰⁾; второй пользуется тамъ, гдѣ ставитъ МѠ, XXVIII, 19 въ связь съ мыслью о троичности Божества ¹³¹⁾ или о необходимости крещенія ¹³²⁾. Исключительно *text. recept.* онъ долженъ былъ цитовать и въ качествѣ автора *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.*, такъ какъ оба эти сочиненія преслѣдуютъ ярко выраженную цѣль—защитить тринитарную идею противъ „новаго Савеллія“.

С). Упоминаніе автора о себѣ самомъ, какъ стороннемъ человѣкѣ, даже употребленіе перваго и третьяго лицъ въ одномъ и томъ же контекстѣ примѣнительно къ одному и тому же автору, въ исторіи письменности явленіе довольно обычное ¹³³⁾. Для иллюстраціи сошлемся на греческихъ историковъ Фукидида ¹³⁴⁾ и Ксенофонта ¹³⁵⁾, на Аѳанасія Великаго ¹³⁶⁾ и на безспорные труды Евсевія Кесарійска-

¹²⁹⁾ Она представляетъ, скорѣе всего, собственноручную обработку Кесарійскаго епископа, связавшаго въ одно цѣлое части 19-го ст. XXVIII-й гл. Еванг. отъ МатѠ. и 47-го ст. XXIV-й гл. Еванг. отъ Луки или 17-го ст. XVI-й гл. Еванг. отъ Марка: *J. Lebreton. Histoire du dogme de la Trinité des origines à saint Augustin. I, 485—486. Paris, 1910.*

¹³⁰⁾ Срвн. контекстъ указанныхъ въ примѣч. 102 отдѣловъ, а особенно *Demonstr. evang.* III, 7 (EW VI, 137,32—13812. 142,3—143,5) и *De theophan.* syr. V, 46 (EW III, 2. S. 252,10—253,19).

¹³¹⁾ *Epist. ad caesar.*, 3. MPG XX, 1537C. Дѣян. всел. собор. I, 192.

¹³²⁾ *De theophan.* syr. IV, 8. EW III, 2. S. 176,32—178,3.

¹³³⁾ По наблюденіямъ *E. Bernheim'a* (*Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, S. 373. Leipzig, 1903), подобный приемъ встрѣчается нерѣдко у историковъ, жившихъ въ древности и въ средніе вѣка.

¹³⁴⁾ Начавъ свою „Исторію“ словами: „*Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξενίγραφε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων*“... онъ черезъ нѣсколько строкъ заявляетъ: „...τὰ γὰρ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα... ἐκ (δὲ) τεκμηρίων ὧν ἐπὶ μακρότατον σκολοῦντί μοι πιστεῖσθαι ξυμβαίνει οὐ μεγάλα τομίζω γενέσθαι ἢτε κατὰ τοὺς πολέμους οὔτε ἐς τὰ ἄλλα“.

¹³⁵⁾ Въ „Анабазисѣ“ онъ, напр., говоритъ о себѣ (*Lib. III, 1*): „*Ἦν δὲ τις ἐν τῇ στρατιῇ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος... Ὁ μέντοι Ξενοφῶν ἀναγνοὺς τὴν ἐπιστολήν*“ *κτλ.*

¹³⁶⁾ *Apol. contr. arian.*, 87. MPG XXV, 405A. Твор. I, 395: „Приверженцы Евсевіевы... сказали самому царю, будто бы Аѳанасій грозился остановить вывозъ хлѣба изъ Александріи... Царь... воспламенился, и вмѣсто того, чтобы выслушать меня, послать въ Галлію“.

го¹³⁷). Въ *Contra Marcel.* послѣдній могъ употребить немислимый, съ точки зрѣнія *Sonybeare'a*, приѣмъ, скорѣе всего, потому, что говоритъ о себѣ въ связи съ другими епископами и единомышленниками, защищая отъ нападокъ Маркелла и себя и ихъ¹³⁸).

Противорѣчія между *Contra Marcel.* и *Commentarii Eusebii Caesariensis in psalmos* въ оцѣнкѣ Астерія не существуетъ. Отдѣлъ съ предисловіемъ: „*Ἀστέριος δὲ ὁ ἀρειανός*“ *κτλ.*¹³⁹) читается лишь въ одномъ манускриптѣ, и въ текстъ „Комментарія“ внесенъ переписчикомъ, а не авторомъ¹⁴⁰).

Молчаніе объ Евсевіи Никомидійскомъ въ посланіи къ кесарійцамъ и въ *De vita Constantini* проше всего объясняется тѣмъ, что ихъ авторъ не имѣлъ настоящей нужды говорить про мнимаго соперника¹⁴¹) и не желалъ лишній разъ чернить его память. Въ первомъ изъ названныхъ трудовъ Евсевій Кесарійскій могъ упомянуть о Никомидійскомъ лишь въ связи съ Никейскимъ соборомъ, но именно на этомъ соборѣ Никомидійскій епископъ потерпѣлъ полную неудачу съ своимъ строго аріанскимъ символомъ¹⁴²). Въ *De vita* естественнѣе всего было сказать о немъ тамъ, гдѣ идетъ рѣчь объ аріанскомъ и противуникейскомъ движеніяхъ¹⁴³).

137) Въ *Hist. eccles.* X, 4 (EW II, 2. Leipzig, 1908. S. 862,7-из. Ц. И., 501) Евсевій говоритъ о себѣ: „Одинъ мужъ съ небольшими дарованіями написалъ слово и... обратился“ съ нимъ къ Павлину. Въ *De vita Constant.* III, 11 (EW I, 82,9-10. О Ж. К., 175) онъ назвалъ себя „епископомъ, занимавшимъ первое мѣсто съ правой стороны [отъ царя]“.

138) Такъ думаютъ *Harnack* (*Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius.* II, 545.) и *Loeschke* (*ZNTW* 1906, S. 75).

139) MPG XXIII, 112A—113D.

140) *Montfaucon*, впервые напечатавшій (по шести рукописямъ) „Комментарій Евсевія на псалмы“ (*Migne* [t. XXIII] воспроизвелъ это изданіе), говоритъ про спорный отдѣлъ слѣдующее (MPG XXIII, 111—112, not. 1): „Haec in codice Taurinensi ab amanuense adjuncta sunt, nec habentur in aliis mss.“.

141) И начальная стадія аріанскихъ споровъ и послѣдовавшая за Никейскимъ соборомъ борьба аріанъ и консервативныхъ съ омоусіанами говорятъ скорѣе о тѣсной дружбѣ Евсевіевъ, чѣмъ о соперничествѣ и враждѣ: *Theodoret.* *Hist. eccles.* I, 5 (6). 20 (21). MPG LXXXII, 913A—B. 968A. Ц. И., 39. 85. *Sozom.* *Hist. eccles.* II, 19. MPG LXVII, 981C. Ц. И. 121—122. *Athanas.* *Apol. contr. arian.*, 87. MPG XXV, 405A. Твор. I, 395.

142) Смтр. примѣч. 46.

143) II, 61—73. III, 4. 6—23. 59—62. IV, 41—42. EW I, 65,26—71,31. 78,27—

но тогда пришлось бы войти въ подробности, которыя могли набросить на тезку автора густую тѣнь. Что касается эпитета „Великій“, то его примѣнили къ Евсевію Никомидійскому, конечно, за дальновидную и смѣлую политику, которая поставила его во главѣ аріанъ и консервативныхъ по меньшей мѣрѣ лѣтъ на 20 ¹⁴⁴). И нѣтъ ничего удивительнаго, если прозвище это было въ ходу уже при жизни Евсевія.

Отсутствіе имени Маркелла на страницахъ De vita вызвано тѣмъ, что авторъ вообще не желалъ называть здѣсь своихъ противниковъ-староникейцевъ. Несомнѣнно, благодаря этому, мы не находимъ въ текстѣ De vita кромѣ имени Маркелла, напр., именъ Осія (Кордубскаго), Евстаѳія (Антиохійскаго), Аѳанасія (Александрійскаго) ¹⁴⁵).

Contra Marcel. упоминаетъ про Константинополь (*ἡ βασιλικὴ πόλις*) всего одинъ разъ, De vita Constantini — до десяти. При такомъ соотношеніи чиселъ отказывать Евсевію Памфилу въ авторскихъ правахъ на книги противъ Маркелла нѣсколько преждевременно, тѣмъ болѣе, что въ De vita къ Константинополю примѣнено названіе, одинаковое по смыслу, почти тождественное по буквѣ съ *ἡ βασιλικὴ πόλις*, именно:—*ἡ βασιλέως πόλις* ¹⁴⁶).

Въ отношеніи стилия книги противъ Маркелла, конечно, отличаются отъ многихъ подлинныхъ работъ Кесарійскаго епископа, въ частности отъ De vita Constantini. Но это и понятно. Евсевій занимался литературной дѣятельностью по меньшей мѣрѣ лѣтъ 40 ¹⁴⁷), писалъ на разныя темы и по разнымъ поводамъ. Совершенно немыслимо, чтобы онъ всюду

79,7. 79,26—89,4. 105,21—110,29. 133,16—135,12. О Ж. К., 151—162. 168—169. 170—186. 214—222. 258—261.

144) О характерѣ церковно-политической дѣятельности Евсевія подробно Reynolds (Eusebius, bishop of Nicomedia. A Dictionary. II, 360) и Lichtenstein (Eusebius von Nikomedien, 93—94).

145) Евстаѳій, правда, названъ одинъ разъ (EW I, 75,8. О Ж. К., 164. 214), но въ надписанія главы, которое вмѣстѣ съ надписаніями другихъ главъ De vita Евсевію не принадлежитъ (I. Heikel. EW I. Einleitung, S. XI. СIII).

146) III, 54, EW I, 101,23. О Ж. К., 207.

147) Раннѣйшія изъ сохранившихся работъ Евсевія, даты которыхъ могутъ быть указаны хоть приблизительно, появились въ началѣ IV-го в. Это—„Хроника“ и „Сочиненіе противъ Иерокла“.

говорилъ однимъ языкомъ, особенно же въ такихъ несходныхъ произведеніяхъ, какъ панегирически напыщенное *De vita* и апологетико-полемическіе трактаты противъ Анкирскаго епископа. Впрочемъ, *Sonybear* не придаетъ указанной имъ разницѣ въ стилѣ серьезнаго значенія ¹⁴⁸⁾, и поступаетъ вполне резонно ¹⁴⁹⁾.

Евсевій Кесарійскій, внѣ всякаго сомнѣнія, обладалъ довольно миролюбивымъ характеромъ ¹⁵⁰⁾, но отнюдь не былъ склоненъ поступаться дорогими для него убѣжденіями или во что бы то ни стало избѣгать полемики. Объ этомъ съ достаточной убѣдительностью говоритъ одна борьба его съ Евстаѳіемъ Антіохійскимъ ¹⁵¹⁾. А въ лицѣ Маркелла онъ встрѣтилъ представителя ненавистнаго савелліанства, страстнаго врага оригенизма и противника церковной традиціи ¹⁵²⁾. Что же удивительнаго, если раздраженіе, проявлявшееся у Кесарійскаго епископа по разнымъ поводамъ и прежде, теперь вспыхнуло съ страшной силой, наложивъ на *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* печать злобы и язвительной желчности?

Д). Евсевій Емесскій не могъ быть авторомъ книгъ противъ Маркелла уже по одному тому, что сдѣлался епископомъ не ранѣе 341-го г. ¹⁵³⁾, а *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.*, появившіеся въ 336—339 г. ¹⁵⁴⁾, написаны епископомъ ¹⁵⁵⁾.

148) ZNTW 1905. XVIII, 266: „Arguments from style are apt to be illusive“.

149) О невысокой цѣнности стили, особенно взятаго изолированно, для опредѣленія автора смтр. у *Bernheim'a* (*Lehrbuch der historischen Methode*, 372).

150) Смтр., наприм., *Hist. eccles.* VIII, 1—2. EW II, 2. S. 738,11—742.7. Ц. II., 428—430. *De vita Constant.* III, 4—5. EW I, 78,27—79,25. О Ж. К., 168—170.

151) *Socrat.* *Hist. eccles.* I, 23. 24. MPG LXVII, 144A—B. Ц. II., 94—95. *Sozom.* *Hist. eccles.* II, 18. MPG LXVII, 980D—981A. Ц. II., 120. *Theodoret.* *Hist. eccles.* I, 20 (21). MPG LXXXII, 968A. Ц. II., 85.

152) Къ характеристикамъ Маркелла, какъ мыслителя, срвн. у *Спаскаго* (*Исторія догматическихъ движеній*) стр. 297—300.

153) *Krüger.* *Eusebius, Bischof von Emesa. Realencyklopädie.* V³, 618.

154) Смтр. выше, въ анализѣ доводовъ *Sonybear'a*, отдѣлъ А и ниже—отдѣлъ подѣ цифрою V.

155) *Contra Marcel.* II, 4. EW IV, 58,11—13: „*Τούτα καὶ ἡμᾶς ἐπὶ τὴν μετὰ χεῖρα ἐξέτασιν προσελθεῖν κατηνάγκασεν... τοῖς συλλειτουργοῖς προστάξασιν τοῦτο πράξει τὸ ἱκανὸν ποιούμενο*...“. *Epist. ad Flacil.* EW IV, 60,1-2: „*Τῷ τιμωτάτῳ καὶ ἀγαπῶν συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ Εὐσέβιος ἐν Κρείῳ χαιρέειν*“.

Къ этому можно прибавить, что, въ качествѣ составителя названныхъ трудовъ, Евсеіѣ Емесскіѣ, разумѣется, сказалъ бы хотъ пару теплыхъ словъ по адресу Кесарійскаго епископа, своего учителя ¹⁵⁶⁾, а, защищая послѣдняго противъ Маркелла, сослался бы на его изумительную ученость и необычайное благоволеніе къ нему со стороны Константина. Расчитывать на это мы тѣмъ болѣе въ правѣ, что находимъ въ *Contra Marcel.* сочувственные отзывы объ Евсеіѣ Никомидійскомъ ¹⁵⁷⁾ и усердныя похвалы Павлину Тирскому ¹⁵⁸⁾. Ничего подобнаго примѣнительно къ Евсеіѣ Кесарійскому въ книгахъ противъ Маркелла читатель, однако, не встрѣтитъ. Наконецъ, и *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* написаны вовсе не съ тѣмъ изяществомъ и логической послѣдовательностью, какими, по наблюденіямъ Thilo ¹⁵⁹⁾, отличаются работы Евсеіѣ Емесскаго—.

Стремясь во что бы то ни стало опровергнуть обычный взглядъ на автора *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.*, Conybeare на каждомъ шагу переоцѣниваетъ значеніе своихъ доводовъ. Но этого мало. Въ аргументацію почтеннаго ученаго вкралась еще одна капитальная ошибка: онъ не вчитался какъ слѣдуетъ въ текстъ взятыхъ имъ подъ подозрѣніе книгъ и просмотрѣлъ или, что вѣроятнѣе, слишкомъ низко оцѣнилъ тѣ свидѣтельства его, которыя говорятъ за авторство Евсеіѣ Памфила. А такихъ свидѣтельствъ въ книгахъ противъ Маркелла можно указать нѣсколько.

1) Ихъ догматическія понятія и терминологія очень сходны, нерѣдко тождественны съ понятіями и терминологіей Евсеіѣ Памфила. Авторъ, напр., мыслить Бога Отца абсолютнымъ началомъ, безконечно далекимъ отъ міра и, въ силу превосходящаго величія, неспособнымъ стать въ прямое общеніе съ тварью. На Сына Божія онъ смотритъ какъ на рожденнаго Отцомъ посредника, ближайшаго къ міру творца и промыслителя, связующее звено между Абсолютнымъ и Его созданіями. Параллельно съ этимъ онъ ставитъ Сына на

¹⁵⁶⁾ *Socrat. Hist. eccles.* II, 9. MPG LXVII, 197B—C. Ц. II., 134. *Sozom. Hist. eccles.* III, 6. MPG LXVII, 1045B. Ц. II., 173.

¹⁵⁷⁾ Срвн. примѣч. 27 и 61.

¹⁵⁸⁾ I, 4. EW IV, 18,1-3. 20,29-31. 28,5-14.

¹⁵⁹⁾ Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, 71—76. Halle, 1832.

второе мѣсто послѣ Родившаго, признаетъ Его Ипостасью подлинно Божеской природы, но низшей сравнительно съ природой Абсолютнаго, надѣляетъ Его предикатами, которые отчасти тождественны съ предикатами Отца, отчасти сближаютъ Его съ сферой конечно-тварнаго. Именуя Духа Св. Богомъ и причисляя Его къ составу Пресв. Троицы, авторъ *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* отводитъ Ему тѣмъ не менѣе низшее мѣсто сравнительно съ Отцомъ и Сыномъ и считаетъ Его совершеннѣйшимъ твореніемъ. Эти же тринитарные взгляды ¹⁶⁰⁾ можно встрѣтить на страницахъ „Евангельскаго Приготовленія, Евангельскаго Доказательства, Церковной Исторіи, Похвальнаго слова Константину“ и другихъ безспорныхъ работъ Евсевія Памфила. Правда, въ нѣкоторыхъ и притомъ существенныхъ пунктахъ какъ *Contra Marcel.*, такъ и *De eccles. theol.* уклоняются отъ произведеній Кесарійскаго епископа, особенно отъ тѣхъ, которыя появились прежде Никейскаго собора. Они написаны болѣе близкимъ къ омоусіанской догматикѣ языкомъ. Аріанская концепція: „Υἱὸς Θεοῦ—κτίσμα“ въ *De eccles. theol.* подвергнута самой серьезной критикѣ ¹⁶¹⁾, чего ни въ одномъ изъ приписываемыхъ Евсевию трудовъ больше не видимъ. Эпитетъ „Λόγος“ въ книгахъ противъ Маркелла примѣняется къ Сыну Божію очень рѣдко ¹⁶²⁾, тогда какъ въ „Похвальномъ словѣ Константину“ и въ трактатѣ: „О богоявленіи“, оконченныхъ незадолго до выхода въ свѣтъ *Contra Marcel.* ¹⁶³⁾,— о доникейскихъ трудахъ Евсевія уже не говоримъ—онъ является излюбленнымъ. Наконецъ, о Пресв. Троицѣ здѣсь упоминается несравненно чаще, чѣмъ въ другихъ сочиненіяхъ, надписанныхъ именемъ Кесарійскаго епископа. Однако для послѣдняго, какъ автора книгъ противъ Маркелла, всѣ эти особенности не содержатъ ничего страннаго или неожиданнаго. Двѣ первыя представляютъ заключительный и

¹⁶⁰⁾ Отмѣтимъ кстати, что тринитарный вопросъ сосредоточиваетъ на себѣ главное вниманіе автора *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.*

¹⁶¹⁾ I, 9--10. III, 2. EW IV, 67,4—69,18. 140,7—143,26.

¹⁶²⁾ Въ *De eccles. theol.* I, 19—20 (EW IV, 80,13—98,11) авторъ даже подвергаетъ Маркелла рѣзкой критикѣ за то, что онъ не хочетъ знать для Сына Божія прежде воплощенія Его другого имени, кромѣ имени *Λόγος*.

¹⁶³⁾ Трактатъ: „О богоявленіи“ изданъ приблизительно въ 333 г. О времени выхода въ свѣтъ „Похвальнаго слова“ смтр. примѣч. 36.

вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжный этапъ противуарианской реакціи, начавшейся въ душѣ Евсевія еще на Никейскомъ соборѣ ¹⁶⁴), если не ранѣе. Обѣ послѣднія обусловлены враждой къ Маркеллу, который отвергалъ *τρεῖς ὑποστάσεις*, смотрѣлъ на Божественную монаду, какъ на *ἐν πρόσωπον*, а на Сына Божія до воплощенія, какъ на безличную разумную силу Отца, въ связи съ чѣмъ именовалъ Его исключительно Логосомъ ¹⁶⁵).

II) Изложеніемъ книги противъ Анкирскаго епископа также очень напоминаютъ безспорныя работы Евсевія Кесарійскаго. И здѣсь и тамъ авторъ пишетъ растянуто, часто не договаривая до конца намѣченной мысли и возвращаясь къ ней по нѣскольку разъ, иногда на пространствѣ одной главы, одного отдѣла. Въ особенности вторыя книги *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* въ этомъ отношеніи представляютъ простую копію четвертой, напр., книги „Евангельскаго Доказательства“.

III) Въ *Contra Marcel. I, 4* авторъ усердно защищаетъ Оригена ¹⁶⁶) и съ особенной любовью говоритъ о Павлинѣ Тирскомъ ¹⁶⁷). Такія рѣчи какъ нельзя болѣе умѣстны въ устахъ Евсевія Кесарійскаго, который предъ Оригеномъ преклонялся ¹⁶⁸), а къ Павлину питалъ сердечную привязанность и глубочайшее уваженіе ¹⁶⁹).

IV) Въ томъ же *Contra Marcel. I, 4*, отстаивая формулу:

¹⁶⁴) Вступившійся прежде за Арія (примѣч. 116), Евсевій въ Никей, какъ извѣстно, осудилъ доктрину своего протеже и подписался подъ анаематизмамп: *Epist. ad caesar.*, 8. MPG. XX, 1544A. Дѣян. вселен. собор. I, 196—197.

¹⁶⁵) Срвн. примѣч. 152.

¹⁶⁶) EW IV, 21,7—23,24.

¹⁶⁷) Смтр. примѣч. 158.

¹⁶⁸) Догматическіе взгляды Евсевія во многихъ пунктахъ примыкаютъ къ воззрѣніямъ Оригена, въ своей „Церковной Исторіи“ Евсевій говоритъ о жизни и дѣятельности Оригена съ явнымъ увлеченіемъ, его заботы по охранѣ священнаго текста библейскихъ книгъ являются продолженіемъ дѣятельности Александрійскаго ученаго и т. д.

¹⁶⁹) Срвн. посвященіе Павлину послѣдней книги его „Церковной Исторіи“ (X, 1. EW II, 2. S. 856,5-8. Ц. И., 497—498), вступленіе въ *Περὶ τῶν τοιχῶν ὀνομάτων* (EW III, 1. S. 2,3-17. Leipzig, 1904), предисловіе къ сказанному въ Тирѣ панегирику (*Hist. eccles. X, 4. EW II, 2. S. 862,7-13. Ц. И., 501—502*) и рядъ мѣстъ въ этомъ послѣднемъ (*Hist. eccles. X, 4. EW II, 2. S. 862,16—883,19. Ц. И., 502—525 passim*).

„Отца должно мыслить истиннымъ Отцомъ, Сына—истиннымъ Сыномъ, также—и Святого Духа“, авторъ спокойно и увѣренно, съ полнымъ сознаніемъ собственнаго достоинства, указываетъ на свою широкую начитанность въ древнехристіанской литературѣ. „Сколько—заявляетъ онъ—ни встрѣчалъ я церковныхъ произведеній, принадлежащихъ (не только Оригену, но и) мужамъ, жившимъ до него, различныхъ епископскихъ и соборныхъ посланій, написанныхъ въ древнія времена, во всѣхъ нихъ обнаруживается одинъ и тотъ же образъ вѣры“¹⁷⁰⁾. Въ первой половинѣ IV-го вѣка, когда были написаны книги противъ Маркелла, такимъ языкомъ могъ говорить болѣе, чѣмъ кто-нибудь другой, конечно, „отецъ церковной исторіи“, превосходный знатокъ христіанской старины и величайшій ученый своей эпохи—Евсевій, епископъ Кесарійскій.

V) Отношеніе *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* къ фактамъ изъ жизни Анкирскаго епископа лишній разъ подтверждаетъ справедливость нашихъ наблюденій и выводовъ (I—IV). Здѣсь нѣтъ и намекъ, напр., на сопровождавшееся смутами возвращеніе Маркелла къ паствѣ въ 337 (338) г., вторичное осужденіе его Константинопольскимъ соборомъ 338/9-го г. или посланіе папы Юлія въ Антиохію. Другими словами, умолчано о такихъ вещахъ, про которыя слѣдовало упомянуть по самому существу дѣла, будь *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.* изданы послѣ 340-го г. Зато довольно подробно сообщается о Константинопольскомъ соборѣ 336-го г. и о порученіи его написать противъ осужденнаго епископа специальный трудъ¹⁷¹⁾. Все это говоритъ за появленіе *Contra Marcel.* и тѣсно связаннаго съ нимъ *De eccles. theol.*¹⁷²⁾ еще при жизни Евсевія Памфила.

Если къ представленнымъ выше внутреннимъ свидѣтельствамъ присоединить показанія Сократа и надписи манускриптовъ, то традиціонный взглядъ на *Contra Marcel.* и *De eccles. theol.*, какъ на подлинныя труды Евсевія Памфила, придется признать глубоко справедливымъ, а молчаніе о

170) EW IV, 19.2-6.

171) *Contra Marcel.* II, 4. EW IV, 58.7-31.

172) *Epist. ad Flacil. De eccles. theol.* I, prooem. EW IV, 60,3-10. 62,5-17.

нихъ со стороны Иеронима, Фотія, Никифора Каллиста и Эбедъ Іезу ¹⁷³)—дѣломъ простой случайности ¹⁷⁴).

А. Мишинъ.

¹⁷³) *Иеронимъ* (De vir. illustr., 81. MPL XXIII, 689A—B. Твор. V, 330) называетъ 13 трудовъ Евсевія Кесарійскаго, *Фотію* (Biblioth., cod. 9—13. 27. 39. 118. 127. MPG CIII, 53B—D. 61B—C. 72A. 396B—C et 379C. 408C)—9, *Никифоръ Каллистъ* (Hist. eccles. VI, 37. MPG CXLV, 1204D—1205A)—7, *Эбедъ Іезу* (Asseman. Bibliotheca Orientalis. III, 1 p. 18—19. Romae, 1725)—11. Исчерпывающаго перечня работъ Евсевія (даже за вычетомъ Contra Marcel. и De eccles. theol.) они не даютъ и всѣ вмѣстѣ.

¹⁷⁴) Самъ Евсевій не назвалъ себя авторомъ Contra Marcel. и De eccles. theol. въ другихъ своихъ работахъ, конечно, потому, что книги противъ Маркелла принадлежали къ числу послѣднихъ его произведеній.

О характеръ проповѣдническаго творчества Кирилла, епископа Туровскаго.

(Изъ исторіи сборниковъ „Уставныхъ Чтеній“) ¹⁾.

Характеръ проповѣдническаго творчества знаменитѣйшаго древне-русскаго витія — Кирилла еп. Туровскаго остается доселѣ далеко не выясненнымъ. „Вопросъ о его литературныхъ трудахъ, говоритъ одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей исторіи древне-русской литературы, проф. Е. В. Пѣтуховъ,—одинъ изъ самыхъ запутанныхъ въ древне-русской письменности“ ²⁾. Литературный обликъ Кирилла остается доселѣ достаточно загадочнымъ. „Слова Кирилла Туровскаго рѣзко выдѣляются изъ ряда современныхъ ему словъ и ученій, не имѣя ничего общаго съ ними и представляя нѣчто отъ нихъ особенное... Онъ неизмѣримо выше всѣхъ своихъ современниковъ... по сравненію съ сими послѣдними онъ есть русскій Златоустъ XII в.... Онъ долженъ быть разсматриваемъ, цѣнимъ и судимъ не по сравненію съ своими русскими современниками, съ которыми онъ не имѣетъ ничего общаго, а какъ настоящій, получившій настоящее ораторское образованіе проповѣдникъ. Онъ есть исключительный и случайный представитель въ нашей средѣ настоящаго греческаго ораторства: съ этой точки зрѣнія ему и должна быть производима оцѣнка“.—Такъ характеризуетъ

¹⁾ См. наше изслѣдованіе „Уставныя Чтенія“. Сергіевъ Посадъ 1914 г.

²⁾ Русская литература. Историческій обзоръ главнѣйшихъ литературныхъ явленій древняго и новаго періода. Древній періодъ. Изданіе второе. Юрьевъ 1912 г., стр. 9.

Кирилла Е. Е. Голубинскій¹⁾, согласуясь здѣсь въ общемъ со всѣми другими изслѣдователями древне-русской письменности. Но откуда и какъ могла явиться на Руси столь „исключительная“ личность? Достаточно ли правильно оцѣнены „исключительныя“ особенности древне-русского вѣтїи? Не преувеличена ли эта степень „исключительности“ проповѣдническаго творчества Кирилла?

Намъ кажется, что наиболѣе прямой и надежный путь для выясненія литературной фizioномїи произведенїи древне-русской, по преимуществу компилятивной, письменности, это—детальный ихъ анализъ съ точки зрѣнїя отношенїя къ источникамъ: здѣсь, именно, въ отношенїи къ литературнымъ источникамъ скрывается индивидуальный обликъ и нервъ жизни древне-русскаго произведенїя. Особенно это имѣетъ значенїе въ отношенїи проповѣднической древне-русской литературы²⁾. И къ вопросу о литературномъ обликѣ Кирилла Туровскаго нужно, по нашему мнѣнїю, подходить прежде всего съ этой стороны. Это и было сдѣлано акад. Сухомлиновымъ въ предисловїи къ изданїю творенїи Кирилла³⁾. На основанїи сличенїи Сухомлинова Голубинскїи находятъ возможнымъ считать Кирилла „самостоятельнымъ ораторомъ“. „При составленїи своихъ проповѣдей, говоритъ Голубинскїи, Кириллъ Туровскїи имѣлъ въ своемъ распоряженїи проповѣдную литературу греческую, и, какъ кажется, не только въ славянскомъ переводѣ, но и въ греческомъ подлинникѣ, обладавъ знанїемъ греческаго языка. До какой степени онъ воспользовался ея готовыми услугами, иначе сказать—до какой степени онъ, какъ ораторъ, позволилъ себѣ воспользоваться готовымъ, бывшимъ передъ нимъ, запасомъ ораторства или до какой степени онъ заимствовался у ораторовъ греческихъ ресурсами ораторства и до какой степени ихъ списывалъ? Можно бы ожидать, что онъ, подобно теперешнимъ сельскимъ священникамъ, имѣющимъ передъ собою запасъ печатныхъ проповѣдей, будетъ больше

¹⁾ Исторїя Русской Церкви, т. I, ч. 1, изд. 2-е, стр. 796—797.

²⁾ См. нашу статью: Уставныя Чтенїя, какъ предметъ изученїя съ историко-гомилетической и историко-литургической точекъ зрѣнїя. Богосл. Вѣстникъ, 1914 г., май.

³⁾ Рукописи графа А. Уварова, II, 1 (СПб. 1858 г.). Перепечатано въ Сб. Отд. Русск. яз. и Слов. Имп. Акад. Наукъ т. 85 (СПб. 1908 г.).

или меньше выбирать и составлять, т. е. будетъ больше или меньше простымъ компиляторомъ. Сколько однако можно судить по произведеннымъ доселѣ сличеніямъ его проповѣдей съ проповѣдями греческими, этого не было,— онъ дѣйствительно болѣе или менѣе пользуется послѣдними, позволяетъ себѣ дѣлать изъ нихъ даже прямыя заимствованія, но вовсе не до такой степени, чтобы снисходить до роли простого компилятора: при своемъ пользованіи и при своихъ заимствованіяхъ онъ сохраняетъ вполне, — сколько можно по крайней мѣрѣ это утверждать теперь,— право на то, чтобы быть считаемому ораторомъ самостоятельнымъ¹⁾. Но говоря такъ, знаменитый историкъ съ свойственной ему критической проницательностью представлялъ себѣ и нѣсколько иную возможность. Въ примѣчаніи, сдѣланномъ во второмъ изданіи его „Исторіи русской церкви“ онъ бросилъ замѣчательное предположеніе: „впрочемъ, говоритъ онъ, имѣя въ виду наклонность къ компиляторству позднѣйшихъ церковныхъ ораторовъ греческихъ, мы не удивимся, если и относительно Кирилла Туровскаго будетъ найдено и доказано, что онъ болѣе компиляторъ, чѣмъ самостоятельный ораторъ²⁾).

Изслѣдуя поученія Кирилла Туровскаго, какъ одинъ изъ составныхъ элементовъ „Уставныхъ Чтеній“ въ связи съ хронологически предшествовавшими элементами—произведеніями греко-славянской письменности, мы, провѣряя отчасти результаты работы Сухомлинова, пришли къ выводу, что попутно брошенное Голубинскимъ замѣчаніе имѣетъ болѣе серьезную цѣнность, чѣмъ ему было предано въ ученой литературѣ, именно, что *компилятивность характеризуетъ проповѣдническое творчество Кирилла Туровскаго въ гораздо большей степени, чѣмъ это принято учитывать.*

Этотъ выводъ дается детальнымъ анализомъ семи безспорно признанныхъ подлинными поученій Кирилла: на недѣли—Вайи, Пасхи, Ѳомину, Мироносиць, Разслабленнаго, на Вознесеніе и на недѣлю святыхъ отецъ никейскихъ.

Слово на недѣлю цветноносную—„Велика и ветха сокровища“ построено по камертону двухъ греческихъ поученій: Тита

1) Исторія Русской Церкви, I, 1, (Изд. 1901 г.) стр. 802.

2) Тамъ же, стр. 802.

Бострійскаго—„Яко неизмѣрима глубина“¹⁾ и Златоуста—„Отъ чудеса на чудеса Господня грядемъ, братіе“²⁾.

Уже мысль предисловія въ словѣ Кирилла о изобильной трапезѣ учительнаго слова въ церкви Христовой и о „сбытіи пророческихъ писаній“ какъ предметъ поученія, есть повтореніе, хотя и не буквальное, приступа слова Тита³⁾. У Кирилла здѣсь удержана въ точности послѣдовательность мыслей слова Тита⁴⁾. У послѣдняго сначала общая мысль „объ обиліи духовныхъ снѣдей“; затѣмъ эта мысль поясняется въ смыслѣ обилія ученій, подаваемыхъ отъ церковныхъ учителей; наконецъ, отъ всей этой обильной трапезы предлагается рѣчь о сбытіи пророческихъ предреченій о Христѣ въ день вшествія въ Іерусалимъ. Тоже самое и у Кирилла. Болѣе частныя мысли приступа у Кирилла объ „убогихъ“, объ „благодати Св. Духа“, какъ источникѣ даровъ ученія церковныхъ учителей, о церкви, какъ домѣ или градѣ Божіемъ, о вшествіи Христа въ Іерусалимъ „какъ знаменіи“—имѣются и въ приступѣ у Тита. Мало того, приступъ Кирилла въ конечной своей части только и можетъ быть достаточно понятенъ въ зависимости отъ слова Тита. Кириллъ, сказавъ, что онъ намѣренъ усладить слушателей отъ трапезы ученій, вдругъ заявляетъ безъ всякой связи: „Къждо бо рабъ своего господина хвалить, намъ же радость, братіе, и веселіе всему міру притекшаго ради праздника“. Раньше Кириллъ говорилъ „о трапезѣ ученія“ какъ источникѣ питанія для вѣрующихъ: „тѣмъ же и мы, убози тоя же трапезы останковъ крушицъ вземлющеи наслаждаемъ“, и вдругъ въ формѣ пояснительнаго предложенія (соединеннаго союзомъ „бо“) слѣдуетъ мысль объ „ученіи“ какъ жертвѣ хвалы Господину—Христу. При внимательномъ сопоставленіи съ словомъ Тита, нетрудно догадаться, что это есть поясненіе къ имѣвшейся въ умѣ Кирилла, но невыраженной здѣсь мысли Тита. Титъ, высказавъ мысль объ тра-

1) Рук. Троице—Серг. Лавры библ. Моск. Духовн. Акад. № 17 (48) л. л. 210—215, Печатн. Соб. Изд. (Москва) 1850 г. ч. II, л. 84 об.—87 об.

2) Рук. Моск. Духовн. Акад. № 17 (48) л. 230 об.—234. Печатн. Соб. ч. II, л. 89—90 об.

3) См. Печ. Соб. II, л. л. 84 об.—85 об.

4) Повомаревъ. Памятники древне-русской церковно-учительной литературы, в. I (СПб. 1894 г.) стр. 126.

пезѣ ученія, какъ источникѣ питанія, и о церковныхъ учителяхъ, какъ ея устроителяхъ, получающихъ дары ученія отъ Св. Духа, говоритъ, что „церковные учителя“ этими дарами веселятъ Церковь, а церковь, веселящаяся и слабящая тукомъ сердца, хвалитъ и славитъ въ ней царствующаго“. Кажется, не требуется доказывать очевидное прямое родство и связь фразы Кирилла съ послѣднею фразою приведеннаго предложенія! Далѣе, Кириллъ совершенно точно, и слѣдуя послѣдовательности понятій слова Тита, формулируетъ двѣ основныя мысли, раскрываемыя въ послѣднемъ: исполненіе во входѣ Христа въ Іерусалимъ пророческихъ предреченій и показаніе въ немъ Христомъ „знаменій“¹⁾ духовнаго возстанія всего человѣческаго естества²⁾.

Въ послѣдующемъ изложеніи своего слова, Кириллъ изъ ряда исполнившихся предреченій, приводимыхъ у Тита, беретъ только одно господствующее—Захаріино, и затѣмъ въ немъ, объяснивъ символическія понятія—„дщери“, „жребя“: совершенно тождественно съ Титомъ:—дщери—души святыхъ, дщери вышняго или горняго Іерусалима, жребя—язычники—переходитъ вмѣстѣ съ Титомъ къ символическому истолкованію отдѣльныхъ моментовъ входа Господня. И у того и другого берутся одни и тѣ же моменты въ одной и той же послѣдовательности: обрѣтеніе жребя, положеніе апостолами ризъ на жребя, а народомъ ризъ и вѣтвей на пути, возгласы предыдущихъ и послѣдующихъ: осанна Сыну Давиду, благословенъ грядый во имя Господне—и истолковываются въ одинаковомъ смыслѣ: ризы апостоловъ — благодать данная имъ въ странахъ отъ него, ризы и вѣтви на пути — добродѣтели; ризы своя — милостыня и беззлобіе вельможъ, вѣтви — сокрушеніе сердца и умиленіе души, постъ и молитва прочихъ людей; предыдущіи—пророки (и апостолы—по Кириллу), послѣдующіи—жрецы, т. е. святители. Затѣмъ, опуская раскрытіе мыслей Тита о символическомъ значеніи жребя, Кириллъ въ концѣ своего по-

1) Пономаревъ. Памятники др.-р.-ц.-учят. лит. в. I стр. 126; Печ. Соб. л. 85.

2) Печ. Соб. л. II, 85.

3) Памятники, стр. 127. Печ. Соб. II, л. 86.

ученія развиваетъ по своему заключительную мысль слова Тита о томъ, что каждый христіанинъ можетъ подражать духовно каждой подробности входа Господняго въ Иерусалимъ ¹⁾. Заимствовавъ общую канву изъ поученія Тита, Кириллъ въ формѣ изложенія подражаетъ слову Златоуста. Тогда какъ у Тита подробности входа Господня излагаются исторически-повѣствовательно, Кириллъ слѣдуетъ здѣсь Златоусту, который строить все слово на повтореніи фигуры: „днесъ... днесъ“, представляя событіе въ настоящемъ времени какъ бы предъ глазами слушателя. Мало того, исчерпавъ идейное содержаніе слова Тита, Кириллъ во второй половинѣ своего поученія исчерпываетъ почти все идейное содержаніе слова Златоуста. У послѣдняго раскрываются двѣ мысли: мысль о славословіи младенцевъ вопреки негодованію первосвященниковъ, и о невидимомъ величіи скромно въѣзжающаго на жребяти Спасителя (Христось,—восхваляемый Ангелами разрушитель ада). То же видимъ и у Кирилла съ тѣмъ различіемъ, что восхваленіе со стороны дѣтей представляется здѣсь какъ восхваленіе отъ трехъ возрастовъ: старцевъ, отроковъ и младенцевъ. Наконецъ, Кириллъ беретъ изъ слова Златоуста цѣликомъ одно характерное выраженіе въ началѣ поученія: „препитаеми бывають негиблющею ядію, но пребывающую въ животь вѣчный ²⁾“=питають Церковь негиблющею ядію, но пребывающею въ животь вѣчный ³⁾.

Въ словѣ на Пасху—„Радость сугуба“ ⁴⁾ въ первой, начальной части Кириллъ проводитъ мысль о Божественной силѣ Христа Спасителя, проявленной среди крестныхъ страданій и особенно во время пребыванія тѣла Христова во гробѣ. Предъ проповѣдникомъ рисуется картина нисшествія Христа во адъ „въ силѣ Божіи, въ славѣ св. ангель“, освобожденіе и возведеніе въ рай работныхъ душъ человѣчихъ, хвалящихся о Христѣ“. Картина эта принадлежитъ творчеству Елифанія Кипрсакаго и „Евсевія еп. Александрійскаго“. У Ели-

1) Памятники, стр. 129—130; Печ. Соб. л. 87—об.

2) Памятники, стр. 126.

3) Печ. Соб. л. 89.

4) Памятники, стр. 131.

фанія есть слово на великую субботу: „Что се днесь безмолвіе много“, положенное на этотъ день еще въ греческихъ типикахъ. Оно начинается, такъ же, какъ и слово Кирилла, противоположеніемъ воспоминаній предшествующаго дня настоящему (т. е. пятницы-субботѣ)¹⁾, затѣмъ, во второй части изображается приходъ Іосифа къ Пилату и рѣчь перваго къ послѣднему, положеніе во гробъ и удивленіе ангеловъ. Наконецъ, третья часть, составляющая половину поученія, вся посвящена изображенію нисшествія во адъ и его ниспроверженія: праотцы и пророки молятъ объ освобожденіи, каждый словами своихъ пророчествъ; внимая ихъ зову, нисходитъ Христосъ, которому предшествуютъ воинства ангельскіе во главѣ съ Гавріиломъ и Михаиломъ. Ангелы, приблизившись къ вратамъ ада, требуютъ ихъ открыть словами Псалмопѣвца, приводимыми у Кирилла Туровскаго: „возмите врата князи ваши, да внидетъ царь славы“. Вратники ада не отпираютъ, несмотря на многократныя требованія ангеловъ. Тогда приходитъ самъ Господь, разрушаетъ верей адовы и обращается съ рѣчью къ Адаму, напоминая ему свои труды для его спасенія и призывая вмѣстѣ съ другими древними св. мужами идти за Нимъ, уже не въ рай, но на небесный престолъ. На этотъ зовъ Христовъ Адамъ, Ева и другіе святые воскресаютъ. Въ заключеніе проповѣдникъ призываетъ всѣхъ къ радости и веселію.—Слово съ именемъ Евсевія, начинающееся словами: „Возлюбленніи, добро есть рещи, каково есть благовѣщеніе предтечи во адъ“ и положенное въ однихъ Сборникахъ Уставныхъ Чтеній на великую субботу, а въ другихъ на великій вторникъ или даже на четвергъ²⁾, рисуеть ту же картину, но начинается ея нѣсколько съ раннѣйшаго момента и подробно раскрываетъ другія детали, чѣмъ Епифаній. Проповѣдникъ начинаетъ съ изображенія появленія во адъ предтечи. Предтеча является во адъ и на вопросы сидящихъ тамъ праотцевъ и пророковъ сообщаетъ о скоромъ освобожденіи. Властители ада, замѣтивъ необычныя бесѣды и веселье заключенныхъ, обращаются къ старѣйшему своему началь-

1) Печ. Соб. II, л. 141 об.; Сб. Тр. С. Лавр. М. Дух. Акад. № 17 л. 310 в об.

2) Печ. Соб. II, л. 102 об. — 106 об.

нику—дiаволу и спрашиваютъ, что такое произошло на землѣ, взволновавшее плѣнниковъ. Дiаволь отвѣчаетъ, что новый плѣнникъ возвѣстилъ о явленіи на землю избавителя вселенной. Адъ поручаетъ дiаволу погубить новоявившагося необычайнаго человѣка—Христа. Дiаволь идетъ, возбуждаетъ въ Іудѣ рѣшеніе предать Христа, и, явившись снова во адъ, возвѣщаетъ, что порученіе исполнено и что Христось, какъ и всѣ, скоро сдѣлается плѣнникомъ ада. Но властители ада, выслушавши рассказъ дiавола о жизни Христа, испугались и просятъ дiавола, изъ предосторожности, не вводить къ нимъ этого необычайнаго человѣка. Дiаволь находитъ, опасенія ихъ несправедливыми. Тогда адскія силы поручаютъ ему окончательно сразиться со Христомъ и, побѣдивъ, низвести во адъ. Дiаволь вооружаетъ Іудеевъ на убіеніе Христа, а Іуду на совершеніе предательства. Совершается незаконный судъ и распятіе. Но необычайныя знаменія при крестѣ приводятъ дiавола въ ужасъ, и онъ спѣшитъ во адъ съ цѣлью затворить накрѣпко врата, чтобы не вошелъ въ нихъ Христось. По пятамъ дiавола приходитъ Господь, „ада гоня и дiавола, окруженный небесными силами. Происходитъ уже извѣстная намъ сцена требованій ангеловъ объ отверзтіи вратъ адовыхъ и ниспроверженіе адовыхъ затворовъ силою Господнею. Картина, данная Епифаніемъ, здѣсь дополняется новыми чертами. Узники ада, праотцы и пророки, вмѣстѣ съ Іоанномъ Предтечею, убѣждаютъ упорствующихъ привратниковъ ада въ бесплодности ихъ упорства. Восходя по зову Спасителя изъ ада, эти узники радостно восклицаютъ словами своихъ прежнихъ пророчествъ, а, войдя въ рай, съ удивленіемъ видятъ разбойника, упредившаго ихъ и спрашивають, какимъ образомъ тотъ попалъ впередъ ихъ. Сопоставляя эти поученія со словомъ Кирилла, съ очевидностью чувствуешь, что подъ каждой фразой сжатой рѣчи Кирилла кроются детали вдохновенной картины восточныхъ ораторовъ, предносившейся уму проповѣдника. И только въ этой картинѣ разгадка неожиданной рѣчи Кирилла о пророкахъ: „но церкви на пророки плещетъ не уже воставцу Христу изъ гроба: то бо суть чада церковныя пророки“. Кто прочтетъ слово Епифанія и Евсевія, тотъ пойметъ, что здѣсь у Кирилла намекъ на пророческія восклицанія въ аду и при разрушеніи ада

и возшестьи въ рай, представленныя въ словахъ Евсевія и Епифанія ¹⁾.

Идея параллелизма Пасхи новозавѣтной и ветхозавѣтной, даннаго Кирилломъ въ первомъ объясненіи имени праздника, подчеркнута въ словѣ Григорія Богослова „На стражи моеѣ стану“, хотя Кириллъ и отступаетъ отъ Григорія въ подробностяхъ развитія этой идеи. Мысль о явленіяхъ Христа, какъ „великихъ чудесахъ“ праздника Воскресенія, раскрываемая во второй части слова въ качествѣ объясненія второго имени Пасхи: „великій день“, дана въ словѣ приписываемомъ Златоусту—„Зѣло ми умъ держать Господскаго воскресенія чюдеса“ ²⁾. Символизация въ лицѣ двухъ учениковъ двухъ завѣтовъ—въ рѣчи Кирилла о пришествіи ко гробу Петра и Іоанна — обязана своимъ происхожденіемъ Кириллу Александрійскому, давшему ее въ словѣ на нед. цвѣтную: „Царскій днесь, вѣрній, приходъ празднующе“ ³⁾. Обличеніе неразумія фарисейскаго возстанія на Христа

1) Слово Евсевія уже въ сб. № 17—48 М. Дух. Акад. (XVI в.) читается въ двухъ редакціяхъ: въ первой, полной—на вторникъ страстной нед. и во второй, сокращенной и сначала нѣсколько измѣненной—на четвергъ той же недѣли. Первая редакція тождественна съ печатной. Вторая редакція начинается словами: „Вчерашняя рѣчь днесь мыслить парѣшится долгу, возлюбленіи и ищю, како или гдѣ слово назнаменати. Глаголетъ бо, яко совѣтъ сотвориша Іудей на Исуса, когда погубити Его“, а далѣе начинается текстъ, тождественный съ первой редакціей: „и собравшимся имъ о томъ. Іуда, пришедъ глагола имъ“ (см. Печ. Соб. л. 105). Такимъ образомъ, рѣчь начинается съ момента захвата Христа Іудеями. Въ сравненіи съ текстомъ первой редакціи разница состоитъ здѣсь только въ томъ, что судья у Пилата и распятіе представлены здѣсь полнѣе, чѣмъ въ предыдущей, а рѣчь о посольствѣ жены Пилата во второй редакціи выброшена. Есть третья редакція того же слова въ рук. № 406 Рум. Музея подъ великой пятницей на часахъ (этотъ сб. имѣетъ и вторую редакцію, но подъ четвергомъ). Она начинается словами со середины поученія второй редакціи (неимѣющимъ въ 1-ой) прямо съ момента распятія „Се дивно есть, возлюбленіи въ 6 день созда Господь челоуѣка и въ 6 изъ рая изгнася, сего ради и Господь въ шестый день пріять распятіе, да въ той же день и рай отвѣрзетъ и разбойника введетъ, къ вечеру бо испаде изъ рая Адамъ, преслушавъ заповѣдь Владычню, и къ вечеру разбойникъ, послушавъ заповѣди Божія, введенъ бысть въ рай“, и далѣе тождественно съ обѣими редакціями: „егда же видѣ диаволь, яко вся по смотрѣнію Божию бяху. знаменія же на крестѣ бывшая“ (Печ. Соб. II, л. 105).

²⁾ См. о немъ ниже.

³⁾ Печ. Соб. II, л. 81.

въ связи съ рѣчью о подкупѣ стражей—характерная принадлежность слова приписываемаго Златоусту: „Воста въ третій день“¹⁾. Въ повѣствованіи о двухъ путникахъ Еммаусскихъ въ пріемѣ дополненія рѣчи Спасителя пророчествами, на которыя Онъ могъ ссылаться, Кирилль слѣдуетъ примѣру слова Златоуста на Пасху: „И се два бѣста отъ нихъ“²⁾. Заключительное противопоставленіе Кирилла: „вчера съ разбойникомъ распинахомтися, днесъ... вчера... днесъ“—по формѣ и общей идеѣ имѣетъ прототипъ въ словѣ Григорія Богослова „Воскресенія день“³⁾ и основанномъ на немъ текстѣ пасхальнаго канона.

Слово на недѣлю Ѳомины.—„Велика учителя и мудра сказателя“ состоитъ изъ двухъ несвязныхъ между собою частей, изъ которыхъ въ первой Кирилль говоритъ о поновленіи воскресенія, а во второй на основѣ дневнаго евангелія ведетъ рѣчь о невѣрїи Ѳомы. Каждая изъ этихъ частей вдохновлена Кириллу поученіями древнихъ восточныхъ ораторовъ, извѣстными ему по сборникамъ Уставныхъ Чтеній.

Относительно первой части еще Сухомлиновъ отмѣтить, что изображеніе весенней природы имѣетъ сходство съ словомъ Григорія Богослова на новую недѣлю „Поновленія чте“⁴⁾. Но детальное изученіе словъ Григорія и Кирилла показываетъ, что Кирилль не только воспользовался словомъ Григорія въ описаніи весенней природы, но и все слово свое построилъ на идейной канвѣ слова Григорія.

„Велика учителя и мудра сказателя требуетъ церкви на украшеніе праздника. Мы же нищи есмы словомъ и умомъ мутни, ни имущи огня св. Духа на сложеніе душеполезныхъ словесъ“.—Такъ начинается Кирилль свое слово на антипасху. Кто читалъ слово Кирилла на Пасху, тотъ не можетъ не удивиться тому, что Кирилль приступаетъ къ прославленію Ѳомина воскресенія съ большимъ страхомъ, чѣмъ къ прославленію самаго дня Пасхи. Почему же именно Ѳомино воскресеніе изъ всѣхъ дней „требуетъ велика учителя

1) Сб. Тр.-Серг. Лавры Моск. Дух. Академіи № 17 л. 388 и об.

2) Сб. № 17 л. 309—403 об.

3) Изд. Будиловича, 13 словъ Григорія Богослова въ древне-славянскомъ переводѣ по рук. XI в. СПб. 1875 стр. 283 § IV.

4) Сухомлиновъ „О сочиненіяхъ Кирилла Туровскаго“. Сб. Ст. Русск. Яз. и Сл. Импер. Акад. Наукъ т. 85. СПб. 1908 г. стр. 304—308.

и мудра сказателя, „имущаго“ огня „Св. Духа на сложеніе душеполезныхъ словесъ“?! Почему „похваленіе“ „поновленія воскресенія“ кажется Кириллу труднѣе, чѣмъ самого дня Воскресенія? Затѣмъ, говоря о поновленіи воскресенія, Кириллъ собственно говоритъ о значеніи и плодахъ Христова Воскресенія, о чемъ рѣчь, кажется, болѣе бы была подходяща въ словѣ на самый день Пасхи. „Днесъ ветхая конецъ прі- яша, и се быша вся нова“—воскликаетъ Кириллъ, но у читателя или слушателя неизбѣжно возникаетъ вопросъ: какимъ же образомъ:—„днесъ“; вѣдь это совершилось въ самый день воскресенія, а не въ Фомино воскресеніе? Отвѣтъ на эти недоразумѣнія даетъ слово Григорія ¹⁾. Основная мысль послѣдняго та, что недѣля Фомина есть первая недѣля, когда плоды воскресенія—обновленіе твари, просіяли во всей полнотѣ и чистотѣ. „Что убо глаголетъ, спрашиваетъ онъ самъ себя, не первая ли недѣля обновленіе баше, яже по священнѣй ноци и свѣтоносн; но днешнему отдаваеши, о любопразднственниче ты! и многая умышляя свѣтлованія; оная спасительна баше, сія же спасенія рождество, оная убо есть междупредѣлье погребенію и воскресенію, сія же чистѣ второго бытія“ ²⁾. Эту же самую мысль пытается раскрыть и Кириллъ въ третьемъ отдѣлѣ своего слова ³⁾, но у него такъ таки и не получается разъясненія, почему именно въ Фомино воскресеніе приличнѣе праздновать обновленіе твари, совершившееся въ день Воскресенія. „Похвалимъ, говоритъ онъ, красную сію недѣлю новую, въ нюже поновленіе празднуимъ воскресенія. Не бо есть таже Пасха Господня, но антипасха, наречеса; пасха бо избавленіе миру есть и संबожденіе отъ ада пренсподняго мертвымъ, антипасха есть поновленіе воскресенія.. Се нынѣ и мы поновляемъ, празднующе побѣдннй день Христовъ, вонже всему миру спасенія сѣдѣя, побѣдивъ начальника и власти темна“⁴⁾. Нетрудно замѣтить, что Кириллъ здѣсь вращается около мыслей и фразъ Григорія, тщетно стараясь выразить тонкое идейное сопоставленіе великаго Богослова. Прежде разъясненія мысли,

¹⁾ Сб. № 17 л. 345—355 об. Печ. Сб. III, л. 60—74.

²⁾ Печ. Сб. III, л. 65 Сб. № 17 л. 346 об.

³⁾ По изд. Пономарева.

⁴⁾ Памятники, стр. 137.

что въ недѣлю Тѳомину должно праздновать обновленіе твари, совершившееся въ день Христова Воскресенія, Григорій изображаетъ, въ чемъ состояло это обновленіе ¹⁾; онъ представляетъ вкратцѣ исторію созданія міра и человѣка, паденіе послѣдняго, возсозданіе человѣка и твари чрезъ Христову смерть и воскресеніе. То же въ сущности дѣлаетъ и Кириллъ во второмъ отдѣлѣ своего слова ²⁾, гдѣ основная мысль выражена во фразѣ Григорія: „обновися тварь“ ³⁾. У Григорія вслѣдъ за мыслию объ обновленіи твари чрезъ Воскресеніе и о приличности празднованія этого обновленія въ первое воскресеніе по Пасхѣ, идетъ рѣчь о томъ, что мы должны принести въ даръ, „плодоносить празднику“ ⁴⁾ собственное духовное измѣненіе. Раскрывъ, въ чемъ въ частности должно состоять это измѣненіе, обновленіе каждаго изъ насъ, Григорій указываетъ, что даже и физическая природа приноситъ отъ себя даръ этому празднику — свое весеннее обновленіе. Кириллъ даетъ первой и важнѣйшей мысли Григорія второстепенное мѣсто во второмъ отдѣлѣ своего слова при раскрытіи сущности совершеннаго Христомъ обновленія, а главное свое вниманіе сосредоточиваетъ на подчеркнутой Григоріемъ связи весенняго обновленія природы съ духовнымъ обновленіемъ ея во Христѣ: весны духовной и весны естественной, весны видимой и весны невидимой ⁵⁾. На эту связь Григорій только намекнулъ, ее только констатировалъ въ заключеніи своего слова, но не раскрылъ. Кириллъ посвящаетъ большую часть своей первой половины слова подробному развитію столь понравившагося ему намека Григорія. Какъ же это онъ дѣлаетъ? Онъ просто беретъ картину весенняго обновленія, данную у Григорія, и къ каждой ея детали достраиваетъ, привѣщиваетъ параллель изъ фактовъ духовнаго обновленія во Христѣ. Исходнымъ и центральнымъ пунктомъ своей постройки Кириллъ кладетъ текстъ изъ апостола, заимствованный у Григорія: днесъ „ветхая конецъ пріяша и се быша

¹⁾ Печат. Соб. Л. 62—64 об.

²⁾ По изд. Пономарева.

³⁾ Памятники, стр. 136.

⁴⁾ Печ. Соб. Л. 70. Русск. переводъ изд. Московск. Дух. Акад. ч. IV (М. 1889 г.) стр. 120.

⁵⁾ Русск. перев. стр. 122; Печ. Соб. III, 73 об.—74.

вся нова“ ¹⁾, съ дополненіемъ, соотвѣтственно главной идеѣ постройки: „видимая и невидимая“. У Григорія былъ раскрытъ только первый терминъ „видимая“ ²⁾, Кириллъ хочеть дополнить раскрытіемъ и другого—„и невидимая“.

Григорій.

Нынѣ небо свѣтлѣйшо,

нынѣ солнце высочайшо, и
златовиднѣйшо,

нынѣ луны кругъ прозар-
нѣйшій...

Зима невѣрія (115).

Кириллъ.

Нынѣ небеса просвѣтлѣшася,
темныхъ облакъ яко вретницъ
съвлекошася

и свѣтлымъ воздухомъ славу
Господню исповѣдаютъ:
не си глаголю видимая небеса,
но разумная - апостоли, иже
(днесь) на Сіонъ вшедша къ
нимъ познаша Господа и всю
печаль забывше, и скорбь
иудейску, и страхъ отверже-
ся,—Святымъ Духомъ осѣне-
ни, воскресеніе Христово ясно
проповѣдуютъ.

Нынѣ солнце красуяся къ
высотѣ восходить и радуся
землю огрѣваетъ:

взыде бо праведное солнце
отъ гроба Христосъ и вся
вѣрующая къ нему спасаетъ.

Нынѣ луна, съ вышняго съ-
ступивши ступени, болшему
свѣтилу честь подаетъ.

Уже ветхый законъ, по Пи-
санію, преста съ суботами, и
пророки закону Христову съ-
недѣлю честь подають.

Нынѣ зима грѣховная по-
кааніемъ преста естъ, и ледь
невѣрія благоразуміемъ рас-
таяся: зима убо кумирслуже-
нія апостольскимъ ученіемъ
и Христовою вѣрою преста естъ,

ледь же Ѳомна невѣрія по-
казаніемъ Христовыхъ ребрѣ
растаяся.

¹⁾ Русск. перев. стр. 120; Печ. Соб. л. 70.

²⁾ Русск. перев. стр. 121; Печ. Соб. л. 71 об.

Григоріѣ.

Кириллѣ.

Нынѣ... утишаются... возду-
ху... вѣтры,

земля же садомъ...

Нынѣ...

агнцы

играють на земныхъ нивахъ.
(л. 71 об.)

Нынѣ же пастырь и говя-
дарь сгоджаютъ свирѣли,
и пастырскій вдыхають
гласъ, подъ садами и камень-
ми веснують (л. 62-н об.)

Днесъ весна красуется, ожив-
ляющи земное естество.

и горніи вѣтри, тихо по-
вѣдающе,

плоды гобзуютъ,

и земля, сѣмена питающи,
зеленую траву ражааетъ: весна
убо есть красная вѣра Хри-
стова, яже крещеніемъ по-
ражаетъ человѣческое паки
естество: бурніи же вѣтри—
грѣтворніи помыслы, иже по-
кааніемъ потворишася на доб-
родѣтель, душеполезныя пло-
ды гобзуютъ; земля же ест-
ства нашего, акы сѣмя, Слово
Божіе приимши и страхомъ
его присно болящи, духъ спа-
сенія ражаетъ.

Нынѣ

новоражаеміи

агнцы

и унцы,

быстро путь перуце, скачють
и скоро къ матеремъ възвра-
щающесе веселятся;

Да и пастыри

свирающе

веселіемъ Христа хвалять:

агнца, глаголю, иже отъ
языкъ кроткыя люди, а юн-
ца—кумирслужителя невѣр-
ныхъ странъ, иже Христовымъ
въчеловѣченіемъ и апостоль-
скимъ ученіемъ и чудеса
скоро по законъ емшеса, къ
святѣй церкви възвратишася,
млеко ученія ссуть,—да и учи-
тели Христова стада, о всѣхъ
молящеса, Христа Бога сла-
вять, вся волкы и агнца во
едино стадо събравшаго:

Григорій.

Нынѣ... садъ зеленѣеть,

и цвѣтъ благоухаетъ (л. 71 об.)

Нынѣ же земледѣлатель рало водружаетъ,
горѣ зряя и плододателя
призываяя

Орачь

вола
подъ
яремъ
ведеть,
и

сладкую
бразду

прочертаеть.
и

надеждами

веселится (л. 72.).

Нынѣ же рѣки обильнѣе
(л. 71 об.)

Кирилль.

Нынѣ древа лѣторасли испу-
щаютъ, и цвѣты благоуханія
процвѣтають.

и се уже огради сладкую
подавають воню;

и дѣлатели,
съ надеждою тружающесе,
плододавца Христа призы-
ваютъ:—

бѣхомъ преже, акы древа
дубравная, неимуще плода,
нынѣ же присадися Христова
вѣра въ нашемъ невѣрїи, и
уже дрѣжащесе корене Іосеова,
яко цвѣты, добродѣтели пу-
щающе, райскаго пакы бытія
о Христѣ ожидаютъ, да и свя-
тителни и игумени, о церкви
тружающесе, отъ Христа мзды
ожидаютъ.

Нынѣ ратаи
слова,
словесныя
юнца
къ духовному
яруму
приводяще,
и крестное рало
въ мысленныхъ браздахъ по-
гружающе,

и бразду
покаанія
прочертающе,
и

сѣмя духовное всѣвающе,
надеждами
будущихъ благъ
веселятся

Днесъ ветхая вся конецъ
прїаши, и се быша вся нова
воскресенія ради.

Нынѣ рѣки апостольскія
наводняются,
и язычныя рыбы плодъ пу-
щаютъ

Григорій.

Кирилль.

И рыбарь
глубины
прозираеть,
и мрежу
очищаетъ...
Нынѣ убо
любодѣтельная пчела...
свою мудрость показуеть,
и травники облетаеть...
оваже медь во влагалищахъ
полагаетъ...
и ова убо дѣлаеть соты...
и содѣловаеть набдящему
плодъ сладокъ.
Нынѣ же
птица
гнѣздо устрояеть...
Вся Бога поють и славятъ
гласы неизглаголанними ²⁾.

и рыбари,
глубину
Божіа въчеловѣченіа
испытавше,
полну
церковную
мрежу
ловитвы
обрѣтають
Нынѣ
мнишескаго образа ¹⁾
трудолюбивая пчела
свою мудрость показующи,
вся удивляеть;
яко же бо они въ пустыняхъ
самокормлею живутъ, ангелы
и челоуѣкы удивляють. и сіи,
на цвѣты излетающе.
медвяный
и церкви потребная
подають.
Нынѣ
вся доброгласна
птица
церковныхъ ликовъ
гнѣздящеса веселятся,
иже суть церковніи чини:
епископи и игумены, попове
и діакони и діаци
и свою каждо поюще пѣснь,
славятъ Господа.

¹⁾ Въ словѣ Григорія здѣсь есть такое мѣсто. повидимому, бывшее прототипомъ для Кирилла: „убо полезно и намъ Христовымъ пчеламъ такуюю пріяти мудрость и трудолюбія образъ“.

²⁾ Въ изд. Калайдовича и Сухомлинова послѣ строки „гнѣздящеса веселятся“ слѣдуетъ вариантъ: „и птица бо, рече, пророкъ, обретъ гнѣздо себѣ, олтаря твоя, и свою каждо поющи пѣснь, славятъ Бога гласы немолчными“. Въ виду того, что послѣдняя фраза варианта весьма близко подходит къ тексту слова Григорія, особенно въ добавленіи: „гласы

Григорій.

Кирилль.

О всѣхъ бо благодарится мною
 Богъ, и тако онѣхъ пѣніе наше
 бываетъ, отъ нихъ же, азъ еже
 пѣти приѣмлю ¹⁾.

Какъ видно изъ представленнаго въ таблицѣ сравнительнаго анализа текстовъ, Кирилль въ каждомъ изъ абзацевъ первой половины картины строить свою рѣчь такъ: сначала онъ заимствуетъ изъ Григорія и беретъ какую либо черту изъ внѣшней обновляющейся природы и затѣмъ уже присоединяетъ къ картинѣ внѣшней природы аллегорическій комментарий. Со второй половины картины (со словъ: „нынѣ ретай“) Кирилль забывая, что его слушатели не знакомы съ подробностями весенней картины Григорія, прямо представляетъ ихъ въ аллегорическомъ видѣ, подставляя къ собственнымъ терминамъ физическихъ явленій, взятымъ изъ Григорія, опредѣленія явленій духовныхъ.

Заключительныя мысли первой половины слова Кирилла также обязаны слову Григорія. Первая изъ нихъ о прославленіи чрезъ Христа святыхъ соотвѣтствуетъ слѣдующей у Григорія за изображеніемъ весны рѣчи о прославленіи мученика Мамонта; вторая—о новыхъ дарахъ Христу, тождественна по существу съ указанной уже основной мыслью Григорія о необходимости принести въ даръ празднику обновленіе собственной жизни соотвѣтственно закону Христову. Наконецъ, едва ли требуется выяснять, что раскрываемая въ третьемъ отдѣлѣ слова Кирилла идея сопоставленія христіанскаго праздника обновленія Христова Воскресенія съ обычаемъ ветхозавѣтнаго обновленія, имѣетъ своимъ источникомъ все тоже слово Григорія ²⁾.

Послѣ всего этого понятно, почему и о какомъ „великомъ учителѣ и мудромъ сказателѣ“, исполненномъ „огня св. Духа на сложеніе душеполезныхъ словесъ“, неожиданно вспоминаетъ Кирилль въ началѣ своего слова. Онъ приступалъ къ

неизглаголаннми“, нужно считать этотъ вариантъ принадлежащимъ первоначальному тексту поученія Кирилла.

¹⁾ Русск. перев., стр. 122: „я чрезъ меня за все приносится благодареніе Богу. Такимъ образомъ хвалебная ихъ пѣснь дѣлается моею, отъ нихъ я беру поводъ къ пѣснословію“.

²⁾ Сравн. „Памятники“, стр. 137, и Печ. Соб. л. 60—62.

составленію своего слова, имѣя подъ руками вдохновенное и художественное твореніе великаго вселенскаго витія— Григорія Богослова и стремясь создать слово по образцу послѣдняго. И что же удивительнаго, если, останавливаясь мыслию предъ глубиной и высотой его содержанія и ораторской формы, древне-русскій проповѣдникъ чувствовалъ, что подобнаго рода произведеніе въ похвалу праздника можетъ создать лишь такой великій учитель и витія, какъ Григорій Богословъ!!

Итакъ, но можемъ утверждать, что первая половина слова Кирилла какъ въ общемъ замыслѣ, такъ и въ важнѣйшихъ подробностяхъ обязана своимъ происхожденіемъ тому идейному импульсу, который данъ былъ Кириллу словомъ Григорія. На этомъ словѣ, какъ на идейной канвѣ, зиждется вся постройка Кирилла, не въ одной только детали—изображеніи весенней природы, какъ удалось подмѣтить Сухомлинову, но *вся въ цѣломъ*.

Слово Григорія Кириллъ читалъ въ текстѣ толкованія на него Никиты Ираклійскаго. Этотъ не отмѣченный еще никакъ фактъ запечатлѣлся въ нѣкоторыхъ подробностяхъ слова Кирилла.

Три тирады въ словѣ Кирилла представляютъ несомнѣнное заимствованіе изъ указаннаго толкованія Никиты.

Кириллъ.

Никита Иракл.

Царствуетъ уже во днехъ недѣля, яко въ ту воскресе Христось ¹⁾.

Царствуетъ же во днехъ недѣля, понеже воскресе въ ню Христось ²⁾.

Подобной фразы у Григорія нѣтъ.

Кириллъ. Никита Ирак. Григорій Богословъ.

Се уже огради сладкую по-
давають воню

И мѣста цвѣтна и ово-
щницы слад-
кую воню по-
сылають.

И цвѣтъ бла-
гоухаетъ

Καὶ λεμιὸν
ἐὐωδεῖ.

Здѣсь Кириллъ, отступая отъ буквы Григорія, повторяетъ характерное выраженіе Никиты.

¹⁾ Памятники, стр. 136.

²⁾ Печатн. Соб., л. 71 об.

Повторяя выраженіе Григорія о весеннихъ небесахъ: „нынѣ небеса просвѣтишася“, Кирилль поясняетъ его фразой, заимствованной изъ толкованія Никиты.

Кирилль.

Никита.

Темныхъ облакъ яко вре-
тищъ съвлекошася ¹⁾.

Темныхъ облакъ, яко оде-
жды черны, совлекшеся ²⁾.

Говоря объ „агнцахъ“, Кирилль прибавляетъ эпитетъ „новоражаеміи“, подобнаго которому нѣтъ у Григорія, но которому у Никиты соотвѣтствуетъ „новіи“ ³⁾. Въ самомъ началѣ картины дополненіе Кирилла—„небеса, славу Господню исповѣдаютъ“—быть можетъ обязано фразѣ тогоже Никиты ⁴⁾.

Слѣдуя при построеніи своего слова творенію Григорія Богослова, Кирилль ярко проявляетъ характерныя свойства своего проповѣдническаго творчества. Вращаясь въ кругѣ идей своего прототипа, Кирилль беретъ ихъ только въ ихъ самомъ общемъ видѣ, давая имъ собственное самостоятельное развитіе и особый оттѣнокъ; заимствуя форму или букву, онъ вдохновляетъ ихъ собственными идеями. И въ томъ и другомъ случаѣ Кирилль пытается свести все къ созданію единаго, цѣлаго произведенія по собственному плану. Любимымъ планомъ его является повтореніе какого либо текста съ комментированіемъ послѣдняго съ разныхъ сторонъ. Въ развитіи плана Кирилль широко прибѣгаетъ къ приему комментирования чужого текста, послѣдовательно вырывая изъ него отдѣльныя тирады съ буквальной близостью. Наконецъ, воспринимая чужіе идейныя замыслы аллегорическаго характера въ зародышѣ, Кирилль старается развивать ихъ во всѣхъ деталяхъ. Это—со стороны формы и характера построенія проповѣди. Со стороны содержанія, не трудно замѣтить тѣ любимыя характерныя идеи, которыя Кирилль старается вложить на мѣсто идей Григорія: а) обнищаніе ветхаго завѣта съ субботнимъ днемъ и воцареніе новаго съ во-

¹⁾ Памятники, стр. 139.

²⁾ Печ. Соб. л. 71 об.

³⁾ Печ. Соб. л. 72.

⁴⁾ Печ. Соб. л. 73.

скреснымъ днемъ ¹⁾); в) уничтоженіе язычества, какъ бѣсовскаго царства, „бѣсовскаго насилія“ съ требами идольскими, „крестнымъ таинствомъ“ и „Христовою вѣрою“ ²⁾); с) важность іерархическаго служенія въ Церкви различныхъ его чиновъ: святителей, игуменовъ, поповъ, діаконовъ и діаконовъ ³⁾); d) святители и іерей, какъ преимущественно сѣятели учительнаго слова ⁴⁾); е) объединеніе въ одномъ лицѣ ветхозавѣтныхъ патріарховъ и пророковъ съ новозавѣтными апостолами, святителями и подвижниками и вообще святыми ⁵⁾); важность евхаристіи ⁶⁾); первостепенное значеніе добродѣтелей: милостыни, смиренномудрія, покаянія, духовной любви ⁷⁾).

Вторая половина слова Кирилла не недѣлю новую, посвященная евангельскому разсказу о невѣрїи Ѳомы, по драматическо-діалектической формѣ представленія этого разсказа, стоитъ въ зависимости отъ слова Златоуста: „Се бо приспѣхъ вамъ долгъ повѣдати“ извѣстнаго еще по Супральной рукописи XI вѣка ⁸⁾. Почти вся эта часть слова Кирилла посвящена драматической передачѣ разговора Христа съ Ѳомою. Разговоръ этотъ въ передачѣ Кирилла, какъ вѣрно замѣтилъ еще Сухомлиновъ, „одинаковъ по мысли“ съ такимъ же разговоромъ у Златоуста: и здѣсь и тамъ каждый изъ говорящихъ старается перечислить всѣ тѣ свойства, которыя принадлежать Христу, какъ по Божеству, такъ и по человѣчеству, какъ въ домірномъ бытіи, такъ въ исторїи домостроительства искупленія и въ частности во время земной жизни. По формѣ оба эти разговора „поразительно сходны: ⁹⁾ и тамъ и здѣсь рѣчь построена на повторенїи и распространенїи отдѣльныхъ выраженій Христа Спасителя и Ѳомы: „принеси руку твою и виждь... вѣруй яко самъ азъ есмь... и не буди

¹⁾ Памятники, стр. 136, 138.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Памятники, стр. 139.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 131—139.

⁵⁾ Памятники, стр. 139—140.

⁶⁾ Тамъ же, стр. 137—8; 140.

⁷⁾ Тамъ же, стр. 140.

⁸⁾ Сб. Тр.-Серг. Лавры Моск. Дух. Акад. № 17 л. 420 об.—425 об. Русск. перев. твореній Златоуста т. VIII, стр. 868—875.

⁹⁾ Сухомлиновъ. О сочиненіяхъ Кирилла Туровскаго, стр. 286.

невѣренъ... Господь мой и Богъ мой“. Различіе по формѣ состоитъ только въ томъ, что рѣчь Христа у Златоуста сосредоточена на повтореніи и развитіи евангельскихъ словъ: „виждь руцѣ мои“, съ перечисленіемъ различныхъ частей тѣла Христова, и опредѣленіемъ значенія въ дѣлѣ домо-строительства Божія каждой изъ нихъ, а у Кирилла это дѣлаетъ нарочито Ѳома, тогда какъ Христосъ сосредоточиваетъ свою рѣчь на развитіи фразъ: „азъ есмь“ „не буди невѣренъ“, (какъ... какъ), и на перечисленіи ветхозавѣтныхъ примѣровъ невѣрія съ одной стороны и своихъ ветхозавѣтныхъ явленій—съ другой.

Слово Кирилла на недѣлю Мироносиць—„Праздникъ отъ праздника честиѣ приспѣлъ есть“, идейнымъ замысломъ и формою обязано двумъ греческимъ словамъ: Григорія, архіеп. Никомидійскаго на великій пятокъ ¹⁾—„Высочайшее намъ востекая слово горѣ“, и Епифанія, архіеп. Кипрскаго „Что се днесъ безмолвіе много на земли“ ²⁾ на великую субботу. Въ первомъ, послѣ выраженной изумленія проповѣдника предъ величіемъ добровольнаго истощанія Божія въ страданіяхъ за міръ, изображается пребываніе Богоматери у креста и ея плачь тамъ ³⁾, пришествіе ко кресту Іосифа, просьба Богоматери итти къ Пилату, прошеніе Іосифомъ у Пилата тѣла Христова, погребеніе Христа и плачь Богоматери у гроба. Въ заключеніе—хвалебное обращеніе ко Христу съ прославленіемъ его крестныхъ страданій. Это слово давало идею ораторско-проповѣдническаго изображенія плача Богоматери. Изъ второго слова Кириллъ заимствовалъ идею такового же изображенія просительной рѣчи Іосифа къ Пилату. Въ этомъ пунктѣ слово Кирилла въ своемъ построеніи имѣетъ несомнѣнный слѣдъ заимствованія, не подмѣченный Сухомлиновымъ. У Кирилла обращенія Іосифа къ Пилату идутъ точь въ точь въ такомъ же порядкѣ, какъ у Епифанія. Сначала они идутъ въ формѣ—„даждь ми тѣло онаго“ съ прибавленіемъ однихъ причастій: „осужденнаго, страннаго... невѣдомаго, распятаго, оклеветаннаго“; затѣмъ въ формѣ—„даждь

¹⁾ № 17 л. 310—325; Печ. Соб. л. 126 об.—134.

²⁾ № 17 л. 331—345; Печ. Соб. л. 141—146; Русск. перев. см. въ Сборникъ церковно-учительныхъ чтеній на дни страстной седмицы. М. 1900. Стр. 219—232.

³⁾ Печ. Соб. л. 128—132.

ми“, съ добавленіемъ полнаго придаточнаго предложенія. начинающагося союзомъ „его же“: „его же страны не въмы странни“ (Епиф.), „его же Сыномъ Божіимъ нарицають книжники (Кирилл.); наконецъ въ формѣ — „молю, прошу, о мерт- въмъ молю, отъ всѣхъ обиду приедемъ... о мертвъмъ молю, осужденномъ... отъ ученикъ оставленномъ“ (Епиф.), о томъ молятся тѣлеси, о немъ же прорече Каиафа... сего прошу Исусова тѣлеси, иже“ (Кир.)... Изъ того же Епифанія заимствовалъ Кириллъ въ своемъ словѣ идею обращенія къ Іосифу съ ублаженіями, занимающими цѣлую страницу: „блаженъ еси... блаженъ еси“... Рѣшительнымъ признакомъ такого заимствования служатъ два мѣста, изъ которыхъ въ первомъ Кириллъ заимствовалъ случайно вмѣстѣ съ формою и букву, а во второмъ мысль. У Епифанія ублаженія обращены не къ лицу собственно Іосифа, какъ у Кирилла, а къ различнымъ частямъ его тѣла, послужившимъ при погребеніи Христа: „блажу руки твои... блажу очи... лице“... Кириллъ нѣсколько видоизмѣняетъ форму этихъ ублаженій, но въ одномъ мѣстѣ поддается влиянію своего оригинала и говоритъ буквой послѣдняго: „блажу руцѣ твои“ ¹⁾. Въ первомъ ублаженіи Кириллъ повторяетъ мысль Епифанія. „Блажу Іосифа и Никодима, говоритъ Епифаній, быша бо прежде херувимовъ херувимы, Бога на себѣ носящія, и прежде суще шестокрильныхъ бывшія Богу слуги; егоже херувимы почитающе трепещуть, сего на рамѣхъ Іосифъ и Никодимъ носяша свободно, яко вси безплотни чини съ ними носятъ“ ²⁾. „Блаженъ еси воистину, повторяетъ Кириллъ, и праведенъ досточюдный Іосифе... достойно послуживъ яко и херувими. Божію телеси; но они невидимо держаще на своєю раму. страхомъ своа покрываютъ лица, ты же радуяся на своєю руку Христа Бога носилъ еси“ ³⁾.

Между драматическимъ изображеніемъ плачей Богоматери съ Іосифомъ и естественно слѣдующимъ за нимъ ублаженіемъ Іосифа клиномъ входитъ рѣчь о пришествіи ко гробу женъ мироносицъ и явленіи имъ ангела. Логически не связанная тѣсно ни съ предыдущимъ ни съ послѣдую-

1) Памятники, стр. 149.

2) Печ. Соб. л. 143 об.

3) Памятники, стр. 148—9.

щимъ, рѣчь о мироносицахъ вошла по требованію текста дневного евангелія ¹⁾, соотвѣтственно воспоминаніямъ дня, включавшему и разсказъ о явленіи ангела мироносицамъ у гроба. Отдѣлъ о мироносицахъ состоитъ, во-первыхъ, изъ краткаго согласованія евангельскихъ разногласій о женахъ, приходившихъ ко гробу,—заимствованнаго, (какъ это будетъ доказано нами впослѣдствіи) ²⁾ изъ слова псевдо-Златоуста „о женахъ мироносицахъ“ и поученія „Возлюбленніи, солнце по облакомъ...—и вольнаго изображенія рѣчи ангела къ мироносицамъ. Рѣчь ангела представляетъ краткое изображеніе исторіи домостроительства спасенія отъ Боговоплощенія до воскресенія, главнымъ образомъ внутренней невидимой стороны страданій, смерти и погребенія Христа, какъ избавленія отъ власти грѣха и діавола. По формѣ параллелизмовъ — „проданъ бысть“, да проданна грѣхомъ отъ діавола работы избавить... оцта вкуси, да загладитъ... прободенъ бысть, да...—это изображеніе имѣетъ своимъ прототипомъ слово Златоуста на Пасху „Радуйтеся всегда о Господѣ“ ³⁾. По господствующей мысли и фразѣ, повторяющейся въ началѣ и въ концѣ рѣчи, съ несомнѣнностью можно утверждать, что Кириллъ вдохновляется здѣсь словомъ Златоуста на великій пятокъ „На утрія, еже есть по пятцѣ“ ⁴⁾. Слово это въ первой своей половинѣ занятое комментариемъ евангельскаго разсказа о запечатаніи гроба Спасителя съ изобличеніемъ неразумности іудеевъ, требовавшихъ этого запечатанія ⁵⁾, во второй своей части посвящено евангельскому разсказу объ отваленіи ангеломъ камня отъ гроба и явленіи его мироносицамъ. И здѣсь въ уста ангела вкладывается какъ разъ та мысль и почти та же характерная фраза, которую Кириллъ дважды повторяетъ въ созданной имъ рѣчи ангела.

Кириллъ.

Златоустъ.

не вамъ бо есть страхъ, но Не бо есть вамъ речено

¹⁾ Ев. Марка 15—16 гл.

²⁾ Въ особой статьѣ о зависимости Кирилла отъ Толковаго Евангелія Теофилакта Болгарскаго.

³⁾ № 17 л. 403 об.—407; Р. перев., стр. 893—897; см. стр. 896.

⁴⁾ Имѣется уже въ сб. Тр. С. Лавры № 9 Русск. переводъ въ „Сборникъ ц. учит. чтеній“, стр. 203—215; Печ. Собр. л. 137—139 об.

⁵⁾ Печати. Собр. л. 137—138 об.

беззаконнымъ жерцемъ и стрегущимъ зде воиномъ ¹⁾. Да и боятся, но онѣмъ распенѣтъ вамъ страха, но омрътвѣвшимъ воиномъ ²⁾. шимъ ³⁾.

Рѣчь о нисшествіи Христа во адъ представляетъ несомнѣнные слѣды заимствованія изъ упомянутаго уже слова Епифанія „Что се днесъ безмолвіе много“. Здѣсь общность мысли и тождество образа выраженія.

Кирилль.

Епифаній.

Ангельская воинства... ови связаннныя души рѣшаше, отъ темницъ пушаше.

Ови темницу отъ самыхъ основаній раскоповаху... друзи вѣчныя связаннныя испущаху ⁴⁾.

друзи же, противныя силы вяжуще

И ини другъ друга связанныхъ ко Господу привождяху, и ини мучителя вязаху...

глаголаху: гдѣ ти, смерте, жало, гдѣ ти, аде, побѣда?

Какъ, видимъ, Кирилль заимствуя образъ мысли и выраженія, только дополняетъ то и другое, прицѣпляя къ чужому тексту свою фразу, а къ чужой картинѣ отъ себя новую черту.

То же самое можно наблюдать и при изображеніи Кирилломъ положенія бѣсовъ при ниспроверженіи ада.

Епифаній.

Кирилль.

Недоумѣша вкупѣ, и вострепеташа... яко мертвецъ оцепѣнѣваше...

глаголюще:

кто есть сей царь славы?

кто сей есть таковой, иже таковая съ толницѣми содѣвая чудеса? кто сей есть царь славы таковой, творяи сія нынѣ во адѣ, еже никогда же бываше во адѣ?

Къ симъ же (къ ангеламъ),

оцпнѣвши, бѣси

вопіяху:

кто есть сей царь славы?

съ толикою на насъ пришелъ есть властью, погубилъ есть князя тмы, и, вся его восхитивъ скровища, разби смрътный градъ, адово чрево,

¹⁾ Памятники, стр. 147.

²⁾ Тамъ же, стр. 148.

³⁾ Печ. Соб. л. 139.

⁴⁾ Печ. Соб. л. 146.

Епифаній.

кто есть сей изводя окован-
ная отсюду
яже отъ вѣка?

Кирилль.

извоева плѣнники
яже съ Адамомъ zde сушая—
грѣшныхъ душа.

Здѣсь Кирилль, удерживая теченіе мысли Епифанія, лишь отчасти удерживаетъ форму выраженія, замѣняя слова Епифанія иными. Но, повидимому, и эти новыя слова которыя подставляетъ Кирилль на мѣсто Епифаніевыхъ, тоже заимствованы, только изъ другого источника, хотя опять таки не полностью.

Кирилль.

Извоева плѣнники,
яже съ Адамомъ zde сушая--
грѣшныхъ душа

Извоевавъ плѣнники его съ
собою въскреси
отъ перваго Адама
вся праведники ¹⁾

Отмѣченный сейчасъ способъ Кириллова построенія поученій путемъ болѣе или менѣе удачнаго и естественнаго сцѣпленія въ одномъ и томъ же предложеніи и въ одномъ и томъ же отдѣлѣ различныхъ идей, мыслей, образовъ, выраженій и отдѣльныхъ словъ, заимствованныхъ изъ разныхъ источниковъ и измѣненныхъ, дополненныхъ по своему, соотвѣтственно общей задачѣ поученія—весьма характеренъ для пониманія оригинальной индивидуальности проповѣдническаго творчества знаменитаго древне-русскаго витин. Весьма ярко тотъ же самый способъ проявляется въ построеніи плача Богоматери и Иосифа.

Еще Сухомлиновъ замѣтилъ, что плачь Богоматери и Иосифа носить слѣды прямого заимствованія изъ канона Симеона Логовета, положеннаго на повечеріи великаго пятка. Почтенный ученый указалъ и нѣкоторыя мѣста (хотя и не всѣ) канона, которыми воспользовался Кирилль. Но ни онъ

¹⁾ См. анонимное слово на Пасху: „Послушайте, братіе возлюбленная и сынове, да скажемъ вамъ силу и честь сего святого дня. (№ 17 л. 379 об.—381).

ни послѣдующіе изслѣдователи не останавливали вниманія на томъ, какъ воспользовался этимъ текстомъ канона древне-русскій витія.

Кирилль.

Симеонъ.

1. Вижу тя,
милое мое чадо,
на крестѣ висяща
бездушна, безрачна, не иму-
ща видѣнія, ниже доброты,
и горко уязвляюся душою.

1 пѣснь 2 тропарь: Вижу ты
нынѣ,
возлюбленное мое чадо и лю-
бимое,
на крестѣ висяща...
Дивлюся зрящитя... безъ ды-
ханія и безъобразна (6 п. 2 тр.).
и уязвляюся горцѣ сердцемъ.

Здѣсь Кирилль, взявъ за основу 2 тропарь 1-ой пѣсни, для большей яркости картины, беретъ въ качествѣ опредѣленія для дополненія—„на крестѣ висяща“ два слова изъ 2-го троп. 6-ой пѣсни и еще два слова, не рѣдко встрѣчающіяся въ различныхъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ.

2. Кирилль.

Симеонъ.

Хотѣла быхъ съ тобою
умрети:
не терплю бо бездушна
тебе зрѣти;

6 п. 1 троп. Хотѣла быхъ съ
тобою
умрети,
пречистая глаголаше:
не терплю бо безъ дыханія
мертва
тя видѣти.

Съ первой половины канона, изображающей плачь Богоматери у креста, Кирилль перебѣгаетъ ко второй и беретъ здѣсь слова изъ плача Богоматери у гроба, несмотря на то, что самъ продолжаетъ изображать плачь у креста. Текстъ канона берется цѣликомъ, за исключеніемъ пояснительной фразы, ненужной для поученія: „пречистая глаголаше“.

3. Кирилль.

Радость мнѣ
отселѣ никакоже прикоснется:

Симеонъ 9 п. 1 тр. Ра-
дость мнѣ
николиже отселѣ прикоснется;
рыдающія глаголаше пре-
части:
свѣтъ мой и радость моя во
гробъ зайде.

свѣтъ бо мой и надежда
и животъ,
Сынъ и Богъ
на древѣ угасе

Се свѣтъ мой сладкій, на-
дежда
и животъ мой благіи,
Богъ мой
угасе на крестѣ (3 п. 4 тр.)

Продолжая заимствовать для плача у креста слова канона изъ плача у гроба, Кирилль первую половину фразы общаго характера беретъ изъ 1 тр. 9 пѣсни. Вслѣдъ за этой фразой въ 1-омъ тропарѣ слѣдуетъ поясненіе въ формѣ придаточнаго предложенія. То же поясненіе и въ той же формѣ дѣлаеть и Кирилль, но такъ какъ поясненіе, заключающееся въ 1-мъ тропарѣ, имѣетъ непосредственное отношеніе къ погребенію, а Кирилль изображаетъ плачь у креста, то онъ замѣняетъ дальнѣйшія слова 1 тр. аналогичными же изъ 4 троп. 4 пѣсни.

Кирилль „Гдѣ ми, чядо,
благовѣствованіе,
еже ми
древле
Гавріилъ глаголаше:
радуйся, обрадованная, Го-
сподь съ тобою,
царя тя и сына

вышняго
нарицаа,
Спаса міру и животворца
всѣмъ, и грѣхомъ потребителя.
Нынѣ же зрю тебе
яко злодѣя, между двумя
разбойникама, и копіемъ про-
бодена
въ ребра
мертвеца,
и сего ради горько изнемогаю,

Симеонъ 7 п. 1 тр. Гдѣ,
сыне мой и Боже,
благовѣщеніе
древнее,
еже ми

Гавріилъ глаголаше?
царя тя, сына
и Бога
вышняго
нарицаше;

нынѣ же вижу тя...
нага
и уязвлена
мертвеца.

Разница здѣсь лишь въ томъ, что къ отдѣльнымъ строкамъ канона, взятымъ буквально, Кирилль прицѣпляетъ новыя подходящія выраженія; изъ нихъ одно взято изъ евангельскаго текста, другое—неизвѣстно откуда, третье—представляетъ распространеніе мысли соотвѣтствующаго слова

канона и б. м. тоже заимствовано откуда нибудь, четвертое— обычное выраженіе въ канонѣ.

4. Кирилль... не хочу бо жити,
но предварити тя въ адѣ.

Нынѣ мое чаяніе, радости же и веселія, Сына и Бога лишена быхъ.

Увы мнѣ, о страннѣмъ ти рожествѣ тако не поболѣхъ, яко же нынѣ растерзаюся утробою,

твое видяще тѣло пригвождаемо къ древоу

Твое бысть преславно рождество, Иисусе, и нынѣ страшно умѣрщвленіе: единѣ отъ ненасѣянна пройде утробы, цѣлы печати моего съблюде дѣвства, и мать мя своего въплоченія показавъ, и пакы дѣвою сохрани...

* Здѣсь, какъ видимъ, тѣ же самыя приемы, что и раньше. Далѣе у Кирилла въ плачѣ Богоматери идетъ текстъ, почти независимый отъ канона Симеона „о распятіи Господнемъ“, положеннаго на повечеріи. Сухомлиновъ усмотрѣлъ однако же и здѣсь нѣкоторыя буквальные заимствованія въ такомъ же родѣ изъ другого канона Симеона Логовета „на Боготѣлесное погребеніе“ ¹⁾. Обращеніе Богоматери къ Іосифу, слѣдующее у Кирилла за плачемъ, начинается оцять таки словами канона, составляя ихъ распространеніе.

Кирилль. Потщися.
благообразне,

П. 7 тр. 2. ...нынѣ приими мя съ собою, сыне мой и Боже. да сниду, владыко, во адѣ съ тобою и азъ, не остави мене едину, уже бо жити не терплю...

Пѣснь 1 п. троп. 4 Нынѣ моего чаянія радости и веселія, сына моего и Господа, лишена быхъ...

П. 3 тр. 2: О страшномъ твоємъ рождествѣ и странномъ, Сыне мой, паче всѣхъ матерей возвеличена быхъ азъ.,

но увы мнѣ, нынѣ тя видящи на древѣ распалаюся утробою.

Пѣснь 4 троп. 2... Глаголаше... ко благообразному: потщися. Іосифе,

¹⁾ Сухомлиновъ. О сочиненіяхъ Кирилла Туровскаго, стр. 297.

къ Пилату
беззаконному суди,

и испроси
съ креста сняти
тѣло Исусово,
учителя своего,
моего же Сына и Бога,
подвигнися“... и т. д.

къ Пилату
 („беззаконнаго судьи“ — изъ
второго канона Симеона)
приступити,
и испроси
съ креста сняти
со древа
учителя твоего

За обращеніемъ Богоматери къ Іосифу слѣдуетъ у Кирилла рѣчь Іосифа къ Пилату, построенная подобно разсмотрѣннымъ уже рѣчамъ Христа къ двумъ эммаусскимъ путникамъ, къ Ѳомѣ, равно и Ѳомы ко Христу: въ уста говорящаго влагается рядъ ссылокъ на ветхозавѣтныя пророчества и евангельскія событія. Кратко замѣтивъ о снятіи тѣла со креста и обстоятельствахъ погребенія, Кириллъ первый отдѣлъ своего поученія заканчиваетъ плачемъ Іосифа надъ тѣломъ Христовымъ. Плачь этотъ *начинается* словами канона о распятіи, влагаемыми однако въ послѣднемъ въ уста не Іосифа, а Богоматери.

Кириллъ. Солнце незаходящее,
Христе, творче всѣхъ, и
тваремъ Господеви, како...

П. 4 тр. 1: Солнце незаходящій,
Боже превѣчный и творче всѣхъ
тварей, Господи, како... чистая,
плачущи, глаголаше.

Продолжается плачь распространеніемъ словъ стихиры вечерни великаго пятка „Тебе одѣющагося“, съ дополненіемъ неизвѣстно въ точности откуда взятой или навѣянной мысли и фразы, хотя и безконечное число разъ въ той или другой формѣ повторяющейся и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ и въ греческихъ поученіяхъ:

„Обаче сіа вся смотрѣніемъ твориши, и вся си своею волею претерпѣлъ еси: идеши бо въ адъ, да Адама отъ ада съ Евъюю падша преступленіемъ паки возведши въ рай, и прочая съ ними воскресиши мрътвеца твоего Божества силою“¹⁾.

¹⁾ Подобная мысль и тирада встрѣчается въ словѣ Епифанія „Что се днесь безмолвіе“, съ которымъ, какъ мы уже выяснили, Кириллъ быть

Заканчивается плачь вложеніемъ въ уста Іосифа церковнаго пѣснопѣнія, поемаго на утренѣ великой субботы при началѣ особаго обряда въ память погребенія Господня: „святѣй Боже“¹⁾.

знакомъ: „камо грядеть, камо восходить?.. что есть смыслъ снѣтія его, еже во адъ? Убо... сѣдящихъ во тмѣ и сѣни смертнѣй посѣтити хоцеть, ибо плѣнненнаго Адама и плѣнненную Еву отъ страстей развѣрити грядеть, яко Богъ и Сынъ имъ по плоти“ (Печ. Соб. л. 144).

1) Нашего выноса плащаницы во время Кирилла еще не существовало. Но на утрени великой субботы при пѣніи трисвятого, по показанію устава патриарха Алексія, совершался входъ въ алтарь съ евангеліемъ. (См. Мансветовъ „Церковный Уставъ“ (М. 1885 г.) стр. 148). Кириллъ имѣлъ въ виду этотъ обрядъ, когда писалъ свое поученіе. Доселѣ учеными литургистами не обращено надлежащаго вниманія на слѣдующее мѣсто въ словѣ Кирилла, гдѣ онъ ублажаетъ Іосифа: „Кому уподоблю сего праведника?.. Святителя или старѣйшину прозову: тѣмъ бо образъ своея службы предать есп, обходя кадя и кланяяся съ молитвою пречистому тѣлу Христову, глаголя: воскресни Господи, помози намъ и избави насъ имени твоего ради“ (Памятники, стр. 149—150). Кириллъ сопоставляетъ Іосифа съ святителями въ томъ, что тѣ получили отъ Іосифа образъ службы, и далѣе объясняется, что этотъ образъ службы состоятъ въ томъ, что тѣ „обходятъ, кадятъ и кланяются пречистому Тѣлу Христову, говоря: воскресни Господи, помози намъ и избави насъ имени твоего ради“. Ясное дѣло, что Кириллъ указываетъ на какой то специальный церковный обрядъ по образу службы Іосифа. Что это за обрядъ, показываютъ слова произносимыя святителями... „воскресни“... Это—прокляменъ, положенный, по уставу Алексія, на утрени великой субботы по великомъ славословіи предъ чтеніемъ паремій послѣ входа съ евангеліемъ. Въ словахъ Кирилла, такимъ образомъ, мы имѣемъ указаніе на совершеніе въ древне-русской церкви обряда, соотвѣтствующаго нашему поклоненію плащаницѣ. Кириллъ говоритъ, что обрядъ состоятъ въ обхожденіи, кажденіи и поклоненіи съ молитвою: „воскресни Боже“ и совершался только архіереями (святителемъ, или старѣйшиной), какъ полагалось по греческимъ уставамъ. (Сравни. Типикъ Великой Церкви у въ изданіи А. А. Дмитріевскаго Описаніе литургическихъ рукописей, находящихъся въ бібліотекахъ православнаго Востока т. I *Τυπικά* стр. 132). Наболѣе подробно этотъ обрядъ описанъ въ профитологіи XIII в. Синайск. бібл. № 9 (Дмитревскій тамъ-же прим. I-ое): *Μετὰ ἐν ἐνίστοις Θεῷ, καὶ τὸ δόξα καὶ νῦν εἰσέρχονται ὁ ἀρχιεπίσκοπος σὺν τοῖς ἱερέσιν εἰς τὴν εἰσοδὸν μετὰ τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἶθ' οὕτως λέγει τροπάριον ἤχος β'—Ὁ συνέχων πέρατα. Εἶτα πάλιν λέγει τὸ αὐτὸ τροπάριον παρὰ τοῦ λαοῦ εἶθ' οὕτως, δόξα καὶ νῦν καὶ τὸ τέλος τοῦ τροπαρίου. Καὶ ἀθανάσιος ζωῶσης ἡμᾶς ὡς Θεὸς ἀθάνατος. Καὶ πάλιν ὁ λαὸς τὴν ἄρχην. Ὁ συνέχων τὰ πέρατα, εἶτα περισσὴν μίαν οἱ ἀναγνώσται, καὶ πάλιν ὁ λαὸς. Ὁ συνέχων τὰ πέρατα. Φαλλομένον δὲ τοῦτον ἀνέρχεται ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἐν τῷ συνθρόνῳ καὶ λέγει ἐν τῷ ἐμβύωνι ἤχος δ'—Ἀνάστα, Κύριε.*

Слово Кирилла на недѣлю Мироносицъ возбуждаетъ большія недоумѣнія по способу своего строенія. Почти все оно построено на основѣ греческихъ образцевъ, положенныхъ на великій пятокъ и субботу. Значительную часть его занимаетъ подробнѣйшее изложеніе плача Богоматери, не имѣющаго прямого отношенія къ воспоминаніямъ дня: ни въ церковныхъ рѣснослѣніяхъ, ни въ греческихъ поученіяхъ, положенныхъ на этотъ праздничный день, плачь Богоматери не составляетъ предмета изображенія или прославленія. Какъ плачь Богоматери, такъ и Іосифа являются рѣзкимъ диссонансомъ къ общему праздничному характеру церковно-богослужебнаго послѣдованія дня. Спрашивается, откуда могла придти въ голову Кирилла странная идея „въ радостный праздникъ“ занять слушателей подробнымъ минорнымъ изложеніемъ скорбныхъ сюжетовъ страстной недѣли, которому по общему господствующему тону мѣсто въ великую пятницу или субботу? Это во первыхъ.

Во вторыхъ, въ общемъ планѣ слова Кирилла чрезвычайно странный порядокъ. Въ началѣ слова онъ ставитъ темою слова похвалу Іосифа съ мироносицами, послужившихъ по распятіи тѣлу Христову, и затѣмъ изображается, въ чемъ состояло служеніе тѣлу Христову сначала Іосифа, а потомъ мироносицъ. Повидимому, это и есть обѣщанная похвала?! Оказывается нѣтъ. Занявъ большую часть содержанія слова мало относящимися къ дѣлу выясненія подвига Іосифова и мироносицъ подробностями плача Богоматери, вымышленной, пополненной пророческими предсказаніями о Христѣ рѣчи Іосифа къ Пилату, подобной же рѣчи ангела къ мироносицамъ, Кириллъ уже въ концѣ слова приступаетъ къ поставленной задачѣ, какъ еще не начатою выполненіемъ, снова повторяя сдѣланную въ приступѣ формулировку своей темы: „похвалимъ нынѣ Іосифа приснопамятнаго, благообразнаго же досточуднаго. Блаженъ еси...“ Итакъ, похвала только что начинается. Но вмѣсто обѣщанной похвалы Іосифу и мироносицамъ Кириллъ восхваляетъ только Іосифа, а о мироносицахъ здѣсь вовсе забываетъ. Подвигъ мироносицъ уплываетъ изъ сознанія и творческой мысли Кирилла, какъ нѣчто совершенно второстепенное, добавочное, Кириллъ какъ будто собирался писать похвалу только Іосифу, а подвигъ мироносицъ есть нѣчто стороннее, случайное въ

отношеніи главной задачѣ поученія. Однимъ словомъ, весь ходъ мыслей и особенности строенія слова Кирилла изобличаютъ, что рѣчь о мироносицахъ не входила въ первоначальный замыселъ этого слова, рѣшительно тяготящаго къ воспоминаніямъ, идеямъ и особенностямъ церковно-богослужебнаго послѣдованія великаго пятка и великой субботы. Но каковъ же былъ этотъ первоначальный замыселъ?

Слово Кирилла на недѣлю мироносицъ извѣстно въ двухъ редакціяхъ. Первая—сейчасъ разобранныя; вторая напечатана Лопаревымъ, по списку XVI вѣка, въ „Памятникахъ древней письменности“ (XCVII в.) ¹⁾. Отличіе состоитъ, во первыхъ, въ томъ, что въ ней нѣтъ всей второй половины слова, т. е. повѣствованія о мироносицахъ и ублаженія Іосифа ²⁾, и во вторыхъ, въ рѣчи Іосифа къ Пилату нѣтъ большинства ссылокъ на ветхозавѣтныя пророчества, въ третьихъ, вслѣдъ за плачемъ Іосифа идетъ еще новый плачь Богоматери, теперь уже—у гроба. Эта редакція слова полагается въ древне-русскихъ сборникахъ на великій пятокъ, или субботу и имѣетъ особый собственный соотвѣтствующій приступъ и особое заключеніе. Въ рукописи Златоуста Троице-Сергіевой Лавры, нынѣ Моск. Дух. Академіи XVII вѣка (№ 18 (146) приступъ второй редакціи читается такъ: „Возлюбленніи, кто возглаголетъ силы Господни и чюдеса, или кто скажетъ извѣщати о страсти его. Солнце бо видѣ Богу досаждаему свѣтъ свой помрачи и луна со ³⁾ звѣздами не сіяше во время страсти Спасовой. Іосифъ же видѣвъ страшная ⁴⁾... (дальше какъ и въ первой редакціи на недѣлю мироносицъ). Заключеніемъ слова является общая фраза: „мы

¹⁾ Та же редакція положена и въ Печатномъ Златоустѣ (у насъ польскими руками Почаевское изданіе), но текстъ ея измѣненъ подъ влияніемъ слова на недѣлю Мироносицъ.

²⁾ А не одного только повѣствованія о мироносицахъ, какъ неправильно сообщаетъ проф. Голубинскій въ примѣчаніи къ 799 стр. I т. I пол. (изд. второе) Русск. Ц. Исторія.

³⁾ Въ списокъ, изд. Пономаревымъ, нѣтъ союза „со“, но издатель думается совершенно напрасно считаетъ это чтеніе правильнымъ, когда приводитъ: „и луна звѣздами не сіяла“ (Лопаревъ, стр. 14). При такомъ чтеніи фраза имѣла бы неестественный смыслъ.

⁴⁾ Въ Печатномъ Златоустѣ эта редакція начинается прямо со словъ 1-ой редакціи, ex abrupto: „нынѣ же благообразнаго Іосифа съ мироносицами похвалимъ“... л. 193.

же грѣшніи хвалимъ и славимъ Св. Троицу Отца и Сына и Св. Духа нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ“ 1). О происхожденіи этой редакціи доселѣ неустановлено точно: принадлежитъ ли она самому Кириллу или же кому либо изъ позднѣйшихъ книжниковъ. Издатель разсматриваемой редакціи слова утверждалъ, что редакція принадлежитъ самому Кириллу, представляя переработку первой редакціи примѣнительно къ страстной седмицѣ. Другіе изслѣдователи—Е. Е. Голубинскій, 2) проф. Пономаревъ 3) считаютъ это вполне возможнымъ, подчеркивая при этомъ, что если редакція принадлежитъ Кириллу, то это была не столько передѣлка, сколько сокращеніе первой редакціи. Но всѣ они безъ основаній, какъ намъ кажется, проходятъ полнымъ игнорированіемъ иное возможное предположеніе, что въ рукахъ Кирилла не 1-я редакція была источникомъ для второй, а какъ разъ наоборотъ 2-я для первой. Между тѣмъ вторая редакція какъ разъ отвѣчаетъ тому первоначальному замыслу Кирилла, который, какъ мы указали, чувствуется на протяжении всего слова, и который, какъ мы раскрыли, не выходилъ изъ круга страстныхъ воспоминаній. Отсюда же естественно слѣдуетъ, что вторая редакція возникла ранѣе первой. При такомъ утвержденіи становится понятнымъ странная доселѣ особенности слова на недѣлю мироносицъ. Вдохновленный, съ одной стороны, великопятацкиими и великосубботними греческими поученіями и церковно-богослужебными послѣдованіями, Кириллъ излагаетъ ихъ содержаніе въ собственномъ словѣ на великій пятокъ. Затѣмъ, когда ему приходится говорить въ недѣлю мироносицъ о предметѣ, тождественномъ съ предметомъ, раскрытымъ въ словѣ на великій пятокъ, онъ естественно избираетъ ту тему, которая сама вытекала при раскрытіи предмета ранѣе составленнаго слова—похвалу Іосифа. Но похвала Іосифу необходимо требовала предварительнаго повѣствовательнаго изображенія самого его подвига. Между тѣмъ у Кирилла было уже слѣдано такое и притомъ красивое изображеніе, и что же удивительнаго, если онъ воспользовался этимъ готовымъ изобра-

1) Печатный Златоустъ, л. 198.

2) Исторія Р. Ц. т. I пол. I стр. 799 прим. 1.

3) Памятники, стр. 189.

женіемъ?! Нѣтъ, далѣе, ничего удивительнаго если авторская любовь къ своему прежнему, дѣйствительно весьма художественному произведенію, побудила Кирилла вставить его въ возможно полномъ видѣ, выкинувъ лишь самое необходимое?! Такимъ необходимо подлежащимъ исключенію и былъ плачь Богоматери у гроба по отшествіи отъ него Іосифа. Этотъ плачь уже совсѣмъ не имѣетъ никакого отношенія къ дѣлу Іосифа, восхваленіе котораго было избрано авторомъ въ качествѣ темы слова. Зато, повторяя рѣчь Іосифа къ Пилату, Кириллъ не могъ удержаться, чтобы не пополнить ее по своему излюбленному приему вложеніемъ въ уста Іосифа новыхъ ссылокъ на пророчества. Взявъ изъ стараго слова изображеніе дѣла Іосифа, Кириллъ долженъ былъ теперь дополнить его нарочитыми похвалами совершителю этого дѣла. Но здѣсь ему на пути встрѣчалась новая задача: и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ и въ евангельскомъ чтеніи предметомъ воспоминаній являлся не одинъ Іосифъ, а и мироносицы; слѣдовательно, нельзя было пройти и тѣхъ полнымъ молчаніемъ. И вотъ, слѣдуя этому, чисто внѣшнему побужденію, Кириллъ попутно, прежде чѣмъ перейти къ своей главной задачѣ, прицѣпляетъ къ изображенію дѣла Іосифа и изложеніе дневнаго евангельскаго разсказа о женахъ мироносицахъ. Только покончивъ съ этой добавочной, сторонней работой, Кириллъ приступаетъ къ выполненію своей главной задачи—ублаженію Іосифа.

Детальное обслѣдованіе отличительныхъ особенностей текста второй редакціи не даетъ никакихъ серьезныхъ основаній отрицать въ ней работу самого Кирилла, и при томъ въ ея первоначальной формѣ. Слово Кирилла самымъ широкимъ образомъ исчерпываетъ все содержаніе канона Симеона о распятіи, и было бы странно, если бы Кириллъ вовсе прошелъ полнымъ молчаніемъ плачь Богоматери у гроба, которому въ этомъ канонѣ посвящено такъ много мѣста. Въ канонѣ плачь Богоматери у гроба раздѣляется на двѣ части: съ 4 п. по 7 включительно идетъ плачь надъ тѣломъ, еще не положеннымъ во гробъ; съ 8 пѣсни—плачь надъ тѣломъ, уже погребенномъ во гробъ. Первая половина плача у Кирилла слита въ одинъ плачь у креста вслѣдствіе тѣснаго сродства ихъ содержанія, и потому совершенно естественно, что Кириллъ не удѣляетъ ей особаго

мѣста; но дать мѣсто второй половинѣ плача было для Кирилла неизбежно, потому что иначе картина, данная въ канонѣ и такъ властно захватившая мысль проповѣдника, неожиданно обрывалась бы незаконченною. Поэтому плачь Богоматери у гроба, данный во второй редакціи слова, не есть ничто вышнее къ общему внутреннему строенію слова, но логически необходимо обуславливается этимъ строеніемъ. Самый этотъ плачь построенъ такъ же, какъ и плачь у креста. Большая часть его состоитъ изъ выдержекъ изъ 8—9 пѣсенъ канона съ добавленіями и измѣненіями автора слова; но какъ при изображеніи плача у креста авторъ не стѣсняется брать выраженія изъ плача у гроба, приспособляя ихъ къ своей пѣли, такъ и здѣсь тѣмъ же способомъ при изображеніи плача у погребеннаго тѣла берутся нѣкоторыя выраженія изъ раннѣйшаго плача у непогребеннаго тѣла.

Кириллъ.

1) Сладости мнѣ не прикоснется
отсель никакоже:

свѣтъ бо мой и радость моя
въ гробъ зайде.

2) О жены мироносицы, рыдайте горко и плачите со мною:
се бо свѣтъ мой

и
вашъ

оубьень бысть

и гробу преданъ;

3) нынѣ бо моего чаянія и радости и веселія, Сына и Бога лишена быхъ.

Кириллъ.

Увы мнѣ болю сердцемъ,

4) солнце незаходяѣ, Боже превѣчный, творче всѣмъ тваремъ,

Канонъ.

9 п. 1 тр. Радость мнѣ николиже
отсель прикоснется,
рыдаючи глаголаше непорочная:

свѣтъ бо мой и радость моя
во гробъ зайде...

7 п. 4 тр... непорочная мироносицамъ глаголаше: срыдайте ми и сплачите горць:
се бо свѣтъ мой

сладкій
и учитель
вашъ

гробу предается.

1 п. 4 тр. Нынѣ моего чаянія, радости и веселія, Сына моего и Бога лишена быхъ;

Канонъ.

увымнѣ, болѣзную сердцемъ,
чистая плачущи глаголаше...

4 п. 1 тр. Солнце незаходяѣ, Боже превѣчный, и творче всѣхъ тварей Господи,

како во гробъ зайде

5) и не глаголеши ли слова рабе твоей, Слово Божіе, не ущедриши ли, Владыко, тебѣ рожшую,

6) помышляю бо,

яко ктому

гласа твоего не услышу, ни доброты лица твоего не узрю.

Уже бо зайде отъ очию моею Сыну мой,

Въ отрывкахъ 3 и 4 берутся тѣ же выраженія, которыя взяты уже для плача Іосифа. Это обстоятельство не можетъ говорить противъ первоначальности разсматриваемаго плача Богоматери. Въ первомъ случаѣ выраженія буквально тождественны (согласно тексту канона), но нужно сказать, что въ разсматриваемой редакціи это не въ единственный разъ встрѣчаются повторенія.—Въ плачѣ у креста дважды повторяется фраза: „хотѣла быхъ, чадо, съ тобою умерети“, второй разъ, вмѣсто словъ 1 ред.: „не хочу бо жити, но предварити тя въ адъ“. Въ отрывкѣ 4 фраза повторяется измѣненіемъ соотвѣтственно характеру плача у гроба. Дальнѣйшій текстъ плача весь сотканъ изъ выраженій только 8 и 9 пп. канона.

Кириллъ.

7) ни отъ гроба твоего, чадо мое, востану, ни слезъ престану точящи раба твоя.

8. Увы мнѣ, Сыну мой, по что мя едину остави? но иду съ тобою въ малый гробъ твой;

9) молюти ся, Сыну мой, Боже мой.

како терпиши страсть на крестѣ?...

П. 6 тр. 3. Не изглаголеши ли рабе твоей слова, словете Божій, не ущедриши ли, Владыко тебе рождшую?..

П. 6 тр. 4. Помышляю, Владыко,

яко къ тому сладкаго

твоего не услышу гласа, ни доброты лица твоего узрю, яко же прежде, раба твоя.

ибо зашелъ еси, сыне мой, отъ очію моею.

Канонъ.

8 п. 4 тр. Ни отъ гроба твоего востану, чадо мое, ни слезы точащи престану раба твоя,

дондеже и азъ сниду во адъ; не могу бо терпѣти разлученія твоего, Сыне мой.

Какъ отрывокъ 7 представляетъ буквальную передачу канона, такъ стр. 8—9 отступаютъ отъ буквы канона, сохраняя общую мысль.

Кириллъ.

10) душевную мою язву
исцѣли.

Сыну, чадо мое,

воскресни
тридневно,
якожъ общася самъ,
престави ми болѣзни
горькия
и печаль
на радость предложи;
можеша,

елико хощещи,

аще и погребеся волею.

11) Господь втайне рече:
о мати моя,
како утается
бездна щедроть
монхъ:

тварь бо мою хотяй спасти
умертвитися изволихъ,
но воскресну
въ 3-й день,

на небеси и на земли славимъ.

12. Дѣвая жъ мати, слы-
шавше Господа рекъша, и иде
во свояси, глаголюще:

Воспою милосердіе твое,

Христе Боже нашъ,
и кланяюся,
Боже,

милости твоей,
человѣколюбець,
созданіе свое хотя
спасти,
се изволи пріяти,

Христе Боже мой, много-
милостиве, долготерпеливе....

Канонъ.

9 п. 2 тр. Душевную мою
язву

исцѣли, чадо мое,
пречистая вопіяше слезящи,
воскресни,

и утоли мою болѣзнь

и печаль;

можеша бо,

Владыко,

елико хощещи

и твориши,

аще и погреблсся еси волею.

9 п. тр. 4.

о како утантсся тебѣ есть
бездна щедроть,

матери въ тайнѣ изрече
Господь:

тварь бо мою хотя спасти,
изволихъ умрети,
но и воскресну,

и тебе возвеличу,

яко Богъ небесе и земли.

9 п. 4 тр. Воспою милосер-
діе твое,
человѣколюбче,

и поклоняюся

богатству

милости твоея

Владыко.

созданіе бо твое хотя

спасти.

смерть подъялъ еси...

Представивъ отрывокъ 11 въ качествѣ рѣчи Христа къ Богородицѣ, авторъ въ отрывкѣ 12 дѣлаетъ соответствующее объясненіе къ словамъ Богородицы.

Относительно отсутствія во 2 ред. въ рѣчи Іосифа многихъ ссылокъ на пророчества, имѣющихся въ 1 редакціи, Лопаревъ думаетъ, что Кириллъ, передѣлывая слово въ недѣлю мироносицъ на великую субботу, выкинулъ ихъ, какъ нарушающія симметрію ¹⁾, но текстъ слова допускаетъ и обратное объясненіе, что, пользуясь готовымъ словомъ на великую субботу для составленія новаго на недѣлю мироносицъ, Кириллъ вставилъ въ старый текстъ новыя ссылки на пророчества и новыя разъясненія.

Изъ болѣе мелкихъ особенностей слова на вел. субботу самой характерной является вставка апокрифическаго характера о наученіи Господомъ Іосифа пѣть: „святый Боже“. Въ словѣ на недѣлю мироносицъ плачъ Іосифа заканчивается заявленіемъ Іосифа, что онъ по наученію Св. Духа будетъ пѣть при погребеніи: святый Боже. Заявленіе это совершенно неожиданно въ ходѣ мыслей плача. Ни о какомъ наученіи отъ Св. Духа Іосифъ раньше ничего не говорилъ, между тѣмъ ссылка на такое наученіе предполагаетъ, что фактъ такого наученія уже упомянуть въ рѣчи. Но почему же этого упоминанія здѣсь нѣтъ? Слово на вел. субботу выясняетъ, что это упоминаніе дѣйствительно и было въ первоначальномъ текстѣ, но выпущено при новой передѣлкѣ текста для слова на недѣлю Мироносицъ. Прежде же такого выпуска мысль въ словѣ имѣла самую строгую послѣдовательность. На обращенныя ко Христу восклицанія страшася Іосифа: „какъ погребу“... погребаемый Христосъ отвѣчаетъ, что Его должно погребать безбоязненно съ пѣніемъ трисвятого. Получивъ такое разъясненіе своего недоумѣнія, Іосифъ выражаетъ свою полную готовность послѣдовать повелѣнію: „погребу ты Боже мой, яко наученъ есмь святымъ твоимъ духомъ“. Теперь уже у него нѣтъ никакихъ колебаній, и онъ вмѣстѣ съ Никодимомъ спѣшитъ выполнить свое дѣло: „и принесоша и положиша во гробъ“ ²⁾. Изъ приведен-

1) Слово въ великую субботу. Сообщеніе Хр. Лопарева Памятника древней письменности, ХСVII, Изд. стр. 16.

2) Лопаревъ тамъ же, стр. 22.

наго мѣста не трудно догадаться, что у Кирилла первоначальна рѣчь шла не о Св. Духѣ, третьей ипостаси Св. Троицы, а о „духѣ Христовомъ“, т. е. о душѣ Христовой. т. е. предполагается, что обращеніе къ Іосифу могъ сдѣлать только „духъ“ Христовъ, въ то время какъ тѣло, отдѣленное отъ души, было мертво. При обработкѣ текста для полученія въ недѣлю мироносиць Кириллъ выпустилъ рѣчь объ обращеніи погребяемаго Господа къ Іосифу, быть можетъ, потому, что при тщательномъ обсужденіи нашель его слишкомъ апокрифическимъ, но въ то же время, желая по прежнему связать обычай пѣнія трисвятого при великосубботнемъ обрядѣ съ примѣромъ Іосифа, онъ приписалъ сверхъестественное внушеніе пѣть: „святый Боже“, безъ котораго Іосифъ, конечно, не могъ додуматься до такого пѣнія, вообще св. Духу, и всю тираду сократилъ въ послѣдней фразѣ Іосифа: „тѣмъ же сице возглашая, погребу тя, Милостиве! якоже Святымъ наученъ быхъ Духомъ“¹⁾.

Другіе варианты слова на великую субботу въ сравненіи съ словомъ на нед. Мироносиць, отчасти указанные²⁾ Лопаревымъ, отчасти не указанные³⁾, но несомнѣнные, не пред-

1) Памятники др.-русск. ц. учит. лит. стр. 147.

2) Нѣкоторые изъ указанныхъ Лопаревымъ вариантовъ. возможно, представляютъ ни что иное, какъ пропуски, обусловленные несправностью текста рукописи. Во всякомъ случаѣ, фраза приводимаго имъ текста изъ обращенія Богоматери къ Іосифу: „ногъщися сугубаго ради венца. иже* прїимеши** честь и поклоненіе, а на небеса жизнь вѣчную“, явно безграмотна и бессмысленна; получаетъ же смыслъ только при вставкѣ изъ текста 1-ой редакціи недостающихъ словъ, на мѣстѣ первой звѣздочки: по „воскресеніи Христовѣ“, на мѣстѣ второй: и отъ конецъ всѣхъ земля.

3) Одни стоятъ въ отсутствіи нѣкоторыхъ словъ, имѣющихся въ 1-ой редакціи, другіе въ замѣнѣ однихъ словъ иными. Напримѣръ, въ плачѣ Іосифа, въ тирадѣ: „како ли понесу тя на руку мою рукою ти вся содержащаго“ къ слову „на руку“ въ 1-й редакціи прибавлено опредѣленіе „перстною“, выраженіе „рукою ти вся содержащаго“ замѣнено другимъ: „носящаго тварь“, а послѣ него прибавлено „невидимаго Господа“. Выраженія 1 ред. „обаче сіа вся смотрѣваемъ творшии“ — итъ. Въ рѣчи Іосифа къ Пилату, послѣ словъ: „дай же ми тѣло сняти со креста“ итъ выраженія 1-й редакціи: „хошу бо въ своемъ положити гробѣ“; далѣе, вмѣсто словъ: „и сіа вся слышавъ отъ Іосифа, Пилатъ дивися, и призва сотника и въпроси и, аще уже умереть пропятаѣ Іисусъ. И увидѣвъ“ — въ нашей редакціи: „Умолпвъ же Іосифъ Пилата и дастъ“...; выраженія—

ставляютъ твердыхъ основаній для какихъ-либо выводовъ по вопросу о происхожденіи разсматриваемыхъ редакцій.

Слово въ недѣлю о расслабленномъ—„Неизмѣрна небесная высота“, по общей идеѣ—представленія подь образомъ расслабленнаго падшаго грѣховнаго человѣчества, воздвигнутаго отъ грѣховнаго расслабленія Христомъ Спасителемъ—имѣеть источникомъ вдохновенія Толковое Евангеліе Теофилакта Болгарскаго ¹⁾, но діалогическо-драматическая форма его построенія навѣяна словомъ, съ именемъ Златоуста положеннымъ уже въ сб. № 9 Тр. Серг. Лавры на Преполовеніе „О еже не судити“ ²⁾: „Якоже свѣтоносна луна“. Слово это начинается комментариемъ евангельскихъ словъ Спасителя по исцѣленіи расслабленнаго, при чемъ во второй половинѣ своей этотъ комментарий ведется отъ лица Христа. Затѣмъ излагаются длинныя предполагаемыя: рѣчь Христа къ расслабленному, отвѣтъ расслабленнаго Христу и новая рѣчь Христа. Рѣчи и отвѣты связываются между собою собственными комментаріями автора отъ своего лица. Въ заключеніе дѣлается краткое замѣчаніе объ отношеніи къ чуду іудеевъ и встрѣчѣ расслабленнаго со Христомъ въ храмѣ. До сихъ поръ еще не были подмѣчены слѣды пользованія со стороны Кирилла приведеннымъ словомъ Златоуста. Въ приступѣ Кириллъ, указавъ на долгъ вѣрующихъ исповѣдывать великія чудеса Господни, приглашаетъ „побесѣдовать о расслабленномъ“, какъ человѣкъ, „его же самъ вспомнянулъ и призрѣлъ и помиловалъ“ ³⁾. *Кто* это самъ? авторъ не ставитъ подлежащаго, предполагая это извѣстнымъ. Во вторыхъ: *зачѣмъ* это „самъ“, содержащее въ себѣ противоположеніе какимъ-то инымъ лицамъ? Объясненіе этого кроется въ текстѣ Златоустовскаго, поученія, котораго данное мѣсто является“ сокращеніемъ. Оказывается, здѣсь дается мотивировка, почему вѣрующимъ должно вспоминать о

„прииде же и Никодимъ, несый смѣшеніе смирно, и алоино, достоино цѣны титръ сто“, также нѣтъ, а вмѣсто него стоятъ просто „съ Никодимомъ“, и нѣкотор. друг.

¹⁾ Объ этомъ см. нашу статью, „Къ вопросу о литературныхъ источникахъ, составѣ и происхожденіи древне-славянской группы поученій на четыредесятницу въ „Библиографической Лѣтописи“, в. I. (1914 г.) изд. Имп. Общ. Люб. Др. Письменности.

²⁾ Сб. № 9. Тр. Серг. Лавры. Л.

³⁾ Памятники. стр. 151.

разслабленномъ: объ немъ вспомнилъ самъ Христосъ, тѣмъ болѣе должно вспоминать намъ.

Кириллъ. ¹⁾

Златоустъ. ²⁾

Того ради должны есмы, братіе, хвалити и пѣти и прославити Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, исповѣдающе его великая чюдеса, но и елико ихъ створи, неисповѣдима суть ни ангеломъ, ни человѣкомъ.

Нынѣ же о разслабленномъ побесѣдуемъ, его же днесь самъ въспомануль

и призрѣлъ и помиловаль...

Кто не дивится тогда, егда Господьская чюдеса сказуютъ?

аще и мнѣ (если угодно) и малымъ (вкратцѣ) къ самому указу разслабленнаго (самый отдѣлъ о разслабленномъ) попецемъ (пробѣжимъ),

Господу вспомянувшу ради разслабленнаго (такъ какъ и Господь вспомнилъ о разслабленномъ); аще бо Богъ его вспомянуль, како мы забыти сотворимъ? Кто не дивится... (и далѣе, что выше)

Рѣчь разслабленнаго ко Христу въ первой половинѣ своей вращается въ кругъ понятій и выраженій Златоустова ученія ³⁾. Въ началѣ рѣчи разслабленный характеризуетъ свою болѣзнь какъ двойственную—„тѣла и души“: какъ разъ именно такъ и въ тѣхъ же приблизительно выраженіяхъ, что и Златоустъ.

Кириллъ.

Златоустъ.

Грѣси мои вся уды тѣлеси моего разслабиша, а душа моя преже страсти поношеніи бодома бысть.

Сей бо разслабленный прележа, сугубы раны терпяше, душу омрачаше, плодъ же недугомъ разслабляше...

„Всеи человѣцы мною кленутся“, говоритъ разслабленный у Кирилла ⁴⁾. Клятвою мя всеи вземлють“, заявляетъ тотъ разслабленный у Златоуста ⁵⁾.

¹⁾ Памятники, стр. 151.

²⁾ Печ. Соб. л. 78 об. Русск. перев., стр. 948.

³⁾ О вліяніи на эту рѣчь кн. Іова и Псалтиря см. у Сухомлинова, стр. 278—9.

⁴⁾ Памятники, стр. 152.

⁵⁾ Печ. Соб. л. 80.

Краткое, но характерное противоположеніе дѣлается темою подробнаго раскрытія у Кирилла.

Кирилль.

Златоустъ.

Мрътва ли себе нареку, но...

Жива ли себе помышляю,

но...

Не погребенъ мрътвецъ разумѣюся; одръ сей гробъ ми есть:

мрътвь есмь въ живыхъ, и умрохъ живъ есмь въ мертвыхъ, живъ 2).

ибо яко живый питаюся и яко мрътвь не дѣлаю 1).

Гробъ есмь многоглаголенъ,

Въ рѣчи фарисеевъ разслабленный у Кирилла почти буквально повторяетъ Златоустовское обращеніе къ іудеямъ.

Кирилль.

Златоустъ.

Не насытите ли ся, въ тридесять и осмь лѣтъ зрящи мене исполумертва лежаща? 3).

„Не насытестеся ли, о жидовстїи дѣти, въ тридесять и осмь лѣтъ, видящи разслабленнаго лежаща, ко одру и постели пригвожденна и боляща 4)...

При сопоставленіи текста Кириллова поученія съ текстомъ толковаго Евангелія Теофилакта и основанномъ на этомъ Евангеліи поученіи „Человѣколюбець благый Господь“ 5), въ рѣчи о прообразовательномъ значеніи крещенія замѣчается новое неизвѣстно откуда явившееся понятіе: „ангельскій владыка“. Оказывается, что и здѣсь оказалъ вліяніе текстъ Златоустова поученія.

Кирилль. 6)

Златоустъ. 7)

Понеже вода та не всегда исцѣляше, но егда ю ангель возмущаше:

Въ сію Ангела посылахъ,

1) Памятники, стр. 152.

2) Печ. Соб. л. 80.

3) Памятники, стр. 105.

4) Печ. Соб. л. 78 об.

5) См. нашу статью „Къ вопросу о литературныхъ источникахъ составѣ и происхожденіи др.-слав. группы поученій на четыредесятиницу“. Библиограф. Лѣтопись, в. I. Изд. Общ. Люб. Др. писъм. 1914 г.

6) Памятники, стр. 151—2.

7) Печ. Злат. л. 80; Приведенное у Сухомлинова для сопоставленія мѣсто пѣть „Вопросовъ и отвѣтовъ“ заимствовано изъ рассматриваемаго поученія.

Кирилль.

Златоустъ.

нынѣ же къ крещенію купели во ону же
самъ ангелскій владыка азъ, иже Ангеломъ творецъ,
и Св. Духъ. приходи, снидохъ.
освящаетъ.

Мысль о Христѣ какъ врачъ не только душъ, но и тѣлесъ
встрѣчающаяся не разъ въ поученіи Кирилла и по буквѣ
заимствованная имъ непосредственно изъ поученія „Чело-
вѣколюбецъ благій Господь“, первоначальнымъ своимъ ис-
точникомъ имѣетъ поученіе Златоуста.

Кирилль.

Врачъ бо есть душамъ и
тѣломъ... 1)

—Поуч. „Человѣколюбецъ
Богъ“ 2)

не токмо душамъ врачъ,
но и тѣломъ, прииде бо насъ
ради человѣкъ восхотѣ быти,
да обое вкуцѣ исцѣлитъ, яко-
же и о семъ разслабленномъ
исцѣлити сотвори...

Изъ Златоуста же, повидимому, заимствована и слѣдующая
фраза.

Кирилль.

Златоустъ. 3)

И слово его дѣло бысть 4), Аще ли слово сіе сбылося
и въслѣдова слову дѣло 5) дѣломъ...

Наконецъ, рѣчь Христа къ разслабленному, хотя, какъ
удачно подмѣтилъ проф. Пономаревъ 7), по формѣ слѣдуетъ

1) Памятники, стр. 151.

2) Рук. № 1265. Софійской библ. СПБ. Дух. Акад. Библ. л. 45—47 об.

3) Печ. Соб. л. 79.

4) Памятники, стр. 151 и 155.

5) Тамъ же, стр. 155.

6) Печ. Соб. л. 78 об.

7) Памятники, стр. 191.

церковной стихирѣ, но тема ей дана уже въ словѣ Златоуста.

Кириллъ. ¹⁾

Что глаголеши человекѣ
не имамъ? азъ тебе ради че-
ловѣкъ быхъ...

Златоустъ. ²⁾

Что сомнишися... аще бо и
человекѣ не имаша, но при-
стахъ ти Богъ вочеловѣчив-
ся.

Слово Кирилла на Вознесеніе начинающееся словами „Прииди нынѣ духомъ, священный пророче Захаріе“, въ своей основѣ имѣетъ идею сопоставленія двухъ фактовъ—снише- ствія во адъ и вознесенія Господня, побѣды Христа надъ адомъ, съ освобожденіемъ его узниковъ, и встрѣчи его на небесахъ, какъ побѣдителя, въ день вознесенія. Эта идея— характерная принадлежность слова съ именемъ „Златоуста“ „Свѣтло ми се церковное позорище“, имѣющагося уже въ сб. № 9 ³⁾ Тр. Серг. Лавр. XIV в., равно какъ и въ № 17 ⁴⁾ Тр. Серг. Лавр. Моск. Дух. Акад. XV в. Наличие въ томъ и дру- гомъ поученіи рѣчи о первомъ фактѣ отмѣтилъ еще проф. Пономаревъ, но онъ не обратилъ вниманія на болѣе важ- ное обстоятельство, что какъ въ томъ, такъ и въ другомъ поученіи указанный фактъ сопоставляется съ другимъ— встрѣчей возносящагося Христа на небесахъ ангелами и двумя другими ипостасями Св. Троицы. Разница здѣсь между поученіями заключается въ двухъ пунктахъ: во- первыхъ, у Златоуста сопоставленіе имѣетъ второстепен- ное значеніе въ общемъ построеніи слова, а въ словѣ Ки- рилла основное, и во-вторыхъ, у Златоуста эти два факта только сопоставляются, но не связываются внутренне связью, а у Кирилла оба факта объединяются въ одномъ, какъ на-

¹⁾ Памятники, стр. 153.

²⁾ Печ. Соб. л. 80. Форма многократнаго обращенія: „тебе ради... тебе ради“... очень напоминаетъ обращеніе Спасителя къ Адаму въ аду въ словѣ Епифанія на великую субботу „Что се днесь“. Печ. Соб. л. 146 и об. Упомянутое Кирилломъ объ Адамѣ дѣлаетъ возможнымъ предположеніе, что проповѣдникъ при составленіи даннаго мѣста имѣлъ въ виду и указан- ное слово Епифанія.

³⁾ Л. 105.

⁴⁾ Л. 440 Печатн. Соб. л. 85 об.—87, Русск. перев. т. III, стр. 854—6.

чало и завершение одного и того же факта. Последнее удалось Кириллу благодаря внесению *новой идеи*—идеи незаконченности Христомъ дѣла изведенія изъ ада праведныхъ душъ при нисшествіи во адъ: тогда онъ вывелъ ихъ только изъ ада, но не возвелъ еще на небеса. Но и эта новая идея не принадлежитъ творчеству самого Кирилла, а заложена въ извѣстномъ Кириллу словѣ Епифанія на вел. субботу „Что се днесь безмолвіе“. Стоитъ только внимательно приглядѣться къ заключительному отдѣлу этого слова, чтобы замѣтить, что по изображенію Епифанія дѣло Христа кончается тѣмъ, что по зову Христа къ плѣнникамъ ада „востать и выйти“ изъ ада, плѣнники „*воскресають* вмѣстѣ съ нимъ“ и проповѣдають на землѣ о тридневномъ Господнемъ воскресеніи. Что же касается вселенія въ небесныя обители, то объ этомъ въ рѣчи Спасителя говорится лишь какъ о будущемъ, о готовящемся; здѣсь набросана кратко и картина этого будущаго вселенія: небесныя селенія уготованы. Отецъ небесный ожидаетъ... девяносто девять овецъ, т. е. ангеловъ ожидаютъ овцу погибшую—Адама съ остальнымъ человечествомъ, херувимскій престолъ уготованъ, Адамъ съ праведными душами „входитъ къ Богу“ въ прежде вѣкъ уготованное царство „возносимый ангелами“ ¹⁾. Вотъ эту-то картину, составляющую необходимое продолженіе первой, однако же только проэктированную, а не выполненную Епифаніемъ, и берется выполнить Кириллъ въ своемъ словѣ. Стремясь дорисовать картину Епифанія, Кириллъ естественно отъ нея отправляется и строить свою картину такъ, чтобы штрихи ея стояли въ соотвѣтствіи, были продолженіемъ основныхъ штриховъ первой картины. Въ началѣ слова онъ кратко повторяетъ Епифаніеву картину объ освобожденіи праведныхъ душъ при нисшествіи Христа во адъ, затѣмъ подчеркиваетъ соединительную мысль, что души праведныхъ, изведенныя изъ ада, не сразу вошли на небеса, а лишь по воскресеніи Христа вмѣстѣ съ нимъ въ день вознесенія, и потомъ уже приступаетъ къ изображенію того, какъ души праведныхъ возносятся вмѣстѣ со Христомъ на небеса. Изображеніе дѣлается какъ разъ по образу Епифа-

1) Печ. Соб. л. 146 об.—147; Сборнякъ ц. учит. чтеній, стр. 232.

нiевой картины ишществiа изъ ада. Тамъ мѣсто дѣйствiа— адъ, здѣсь— всѣ дѣйствующiя лица, ишшедшiе оттуда, переносятся уже на землю на гору Елеонскую: здѣсь тѣ же ангелы, сопровождающiе Христа, тѣ же бывшiе плѣнники ада— патриархи, восполняемые апостолами. Къ самой картинѣ дѣйствiа на горѣ Елеонской Кириллъ приступаетъ съ тѣмъ же приемомъ выраженiя, что и Епифанiй въ картинѣ дѣйствiа во адѣ.

Епифанiй.

Кириллъ.

„Но да снидемъ съ Нимъ“¹⁾... Пойдемъ же и нынѣ, братiе. Потщимся мыслию во адъ снi- на гору Елеонскую умомъ и ти, да видимъ, како узримъ мысленно вся преслав- тогда державою крѣпкою²⁾... ная створившаяся на ней³⁾.

И какъ тамъ прежде ишществiа Христа плѣнненныя праведныя души молятъ Христа объ этомъ⁴⁾, такъ и здѣсь прежде восшествiа на небеса, они обращаются ко Христу съ различными восклицанiями, выражающими ихъ желанiе вознесенiя. Шествiе Христа на небеса изображается опять таки по образу шествiа во адъ. Впереди него шествуютъ ангелы, требуя отъ привратниковъ открыть врата. Привратники не отворяютъ, не желая подчиниться волѣ идущаго во образѣ челоуѣка. Ангелы снова требуютъ и разъяняютъ Божественное величiе пришедшаго, но снова — безуспѣшно. Тогда, наконецъ, Христось самъ заявляетъ о своемъ Божественномъ величiи (у Епифанiя—дѣломъ, у Кирилла—словомъ) и входитъ. Здѣсь уже наступаетъ заключительный моментъ картины—встрѣча Христа въ самыхъ небесахъ, для деталей которой, конечно, уже нѣтъ параллелей въ картинѣ Епифанiя. Детали этого послѣдняго момента заимствованы уже изъ подробнаго изображенiя его въ словѣ съ именемъ „Златоуста“ на Вознесенiе— „Конечно всякiй праздникъ“⁵⁾, цѣликомъ внесен-

¹⁾ Печ. Соб. Л. 144.

²⁾ Тамъ же Л. 144 об.

³⁾ Памятн. стр. 163.

⁴⁾ Печ. Соб. Л. 144 об.

⁵⁾ Твор. Ио. Злат. Р. Пер. т. IV стр. 860—861. Это слово пмѣется въ греч. сб. Синод. Библ. № 215 л. 341: *Εἰς τὴν ἀνάληψην τοῦ Κυρίου. „Φαῖδρά μὲν πάσι ἑορτὴ τῆς τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας καὶ φαῖδρὸν οὖσα τῶν πιστῶν τὰς καρδίας.* См. арх. Владимiра, Описанiе греч. рукописей Синод. библ. (М. 1894) стр. 266.

наго Іоанномъ экзархомъ Болгарскимъ въ его слово на тотъ же день „Веселитесь небеса“ ¹⁾. Здѣсь у Кирилла такъ же, какъ и у Златоуста: поклоненіе и восклицаніе ангеловъ, встрѣча Св. Духомъ, повелѣвающимъ воздать Божественныя почести грядущему; но затѣмъ, быть можетъ, по руководству церковнаго пѣснопѣнія ²⁾, или просто по требованію симметріи, приводимыя у „Златоуста“ слова пророка Давида—„рече Господь Господеви моему: сѣди одесную мене“ ³⁾ превращаются Кирилломъ въ обращеніе Бога Отца къ Сыну при посаженіи послѣдняго на престоль: „Самъ же Богъ Отецъ возгласи къ грядущему во плоти: сяди“... ⁴⁾ Это посаженіе на престоль сопровождается, по изображенію Кирилла, воспѣваніемъ серафимовъ словами псалма и показаніемъ Божія существа⁵⁾, о которомъ нѣкогда пророчествовалъ Давидъ: „сега ради помаза тя Боже“ ⁶⁾...

Въ строеніи отдѣльныхъ частей слова Кириллъ слѣдуетъ образцу, данному въ томъ, или другомъ мѣстѣ греческихъ источниковъ.

Весь приступъ слова Кирилла по ходу мыслей есть точная копія слова „Златоуста“ „Свѣтло ми се церковное позорище“. Исходнымъ пунктомъ слова Златоуста является текстъ пророчества—созерцаніе Христа, окружаемаго праведниками, грядущаго побѣдно отъ „брани“. То же и въ словѣ Кирилла, только здѣсь берется хотя и тождественное по мысли, но по буквѣ иное пророчество, чѣмъ у Златоуста: у того—пророчество изъ псалма, у Кирилла—изъ Захаріи.

Кириллъ. ⁶⁾

Златоустъ. ⁷⁾

Прійди нынѣ духомъ, свя- Предо мною открывается

¹⁾ Доказательства этого положенія, равно какъ и выясненіе вопроса: откуда непосредственно заимствоваль Кириллъ—изъ слова ли Златоуста или Іоанна—мы помѣемъ въ виду представить въ особой статьѣ.

²⁾ См. Пономаревъ, Памятники, стр. 194.

³⁾ Русск. перев., стр. 861.

⁴⁾ Возможно также, что Кириллъ здѣсь пользовался словомъ „Златоуста“ на Вознесеніе „Такъ какъ по милости Божіей“ помѣщ. въ XII т. стр. 943—946, гдѣ есть подробная картина.

⁵⁾ Памятники, стр. 186.

⁶⁾ Памятники, стр. 162.

⁷⁾ Приводимъ текстъ по русск. переводу, т. III стр. 854.

щенный пророче Захаріа, начатокъ славу даю намъ отъ своихъ прорицаній о вознесе-ніи на небеса Господа Бога Спаса нашего Иисуса Христа. Не бо притчею, но явѣ показаль еси намъ, глаголя: се Богъ нашъ грядетъ въ славу отъ брани ополченія своего, и вси святіи его Нимъ, и станета нозѣ Его на горѣ Елеонстѣй, прямо Іерусалиму на вѣстокъ (Захар. XIV, 3, 4).

блистательное церковное зрѣ-лице... Онъ видитъ въ гор-нихъ тотъ „корень“, который воскрешаетъ въ преисподней мертвецъ... видитъ, что небесная силы выходятъ на-встрѣчу, и слышитъ, что одніи изъ нихъ говорятъ: „возмите врата, князи, ваши, и видеть Царь славы, а другія въ свою очередь, встрѣчая и сопровождая Христа, восклицаютъ: Господь силенъ въ брани.

Затѣмъ, и въ томъ и другомъ поученіи авторъ останавливается на одномъ изъ выраженій приведеннаго впереди текста пророчества—„брани“ и начинаетъ объяснять, о какой это здѣсь говорится брани; при чемъ Златоустъ самъ ставитъ этотъ вопросъ: „въ какой брани“, а Кирилль этотъ вопросъ предполагаетъ уже поставленнымъ и прямо отвѣчаетъ на него, почти въ той же формѣ выраженія, что и Златоустъ.

Кирилль.

Хочеть бо и прочее отъ тебе увѣдати,

а о брани, бывшей на общаго врага діавола, разумѣемъ...

Далѣе, Златоустъ объясняетъ, что эту брань не могъ вести никто изъ людей; а только одинъ Христось, какъ Царь вѣковъ, могъ одолѣть діавола. То же дѣлаетъ и Кирилль, обосновывая и дополняя свою рѣчь собственной цитатою изъ пророка Исаи.

Златоустъ.

Послѣдняго (т. е. всеобщаго врага) не былъ въ состояніи преодолѣть никто изъ людей: ни изъ пророковъ ни изъ праведниковъ. Всѣ находились подъ тираніемъ царствовавшей тогда смерти, пока не

Въ какой брани?

Въ той, которую Онъ предпринялъ за насъ со всеобщимъ врагомъ.

Кирилль.

Самъ бо Господь нашъ Иисусъ Христось—единъ вополчился на вся бѣсовскыя полки, и власти темныя испроверже: попрахъ бо я, рече,

Златоустъ.

Кирилль.

явился Царь вѣковъ, который, связавъ сильнаго, взялъ его оружіе.

въ ярости моей и истлихъ я въ гнѣвѣ моемъ и вся ризы моя окровавихъ побѣжденіемъ; сндохъ и до сокровищъ плѣнникъ моихъ и вся избавихъ крѣпостію мыщца моего...

Но такъ какъ и у Златоуста и у Кирилла доселѣ рѣчь идетъ иносказательно, все еще не объясняется прямо, какое же именно событіе здѣсь разумѣется, то теперь иносказательная рѣчь переходитъ въ прямое указаніе факта:

Златоустъ. ¹⁾

Кирилль. ²⁾

И когда Господа пригвождали ко кресту...

тогда адъ подвергся разрушенію, врата его сокрушились и запоры его были сломаны... и сказалъ находившимся въ аду плѣнникамъ: идите, всѣ племена народовъ, идите... изъ тмы въ свѣтъ...

Си вся о страсти Господни и о сшествіи его въ адъ речено быша.

Тамо бо побѣди власти темныя крестомъ и изведе всеороднаго Адама,

со всѣми отечествіи языкъ... и изведе ихъ исъ тмы и сѣни смертна ³⁾...

Мысль Златоуста объ изведеніи изъ ада всѣхъ племенъ и народовъ подчеркивается у Кирилла и дальше: „а за четыредесяте дѣни сия раздѣлилъ есть (користь) радости своеа: радуйте бо ся, рече, со мною, яко обрѣтохъ изгыбшую драгму, сирѣчь душа всѣхъ челоувѣкъ, по отечествіемъ языкъ. яже въ разная мѣста своихъ обителій введе: овы въ рай съ разбойникомъ, а другыя... и всѣхъ же языкъ душа, въ своемъ свѣтѣ, на водахъ покоинахъ всели. По всѣхъ бо, въ тѣлеси падшихъ прелестію змиевою, тою же плотію Исусъ пострада, а по дѣломъ комуждо въ послѣдній день въздасть, егда придетъ судити всему міру“ ⁴⁾.

¹⁾ Русск. перев. стр. 854.

²⁾ Памятники, стр. 162.

³⁾ Памятники, стр. 163.

⁴⁾ Памятники, тамъ же.

Изображая встрѣчу Христа ангелами въ небесахъ, Кирилль обнаруживаетъ близость къ слову съ именемъ „Златоуста“ — „Между тѣмъ какъ я еще исчислялъ въ умѣ послѣдствія“¹⁾.

Въ Епифаніевой картинѣ привратники ада дивятся и недоумѣваютъ, видя грядущаго необычайнаго человѣка. То же приписываетъ Кирилль и привратникамъ рая, быть можетъ имѣя одновременно въ виду и мысль одного церковнаго пѣснопѣнія²⁾. Но чтобы объяснить причину удивленія привратниковъ рая при видѣ человѣка Христа, Кирилль при бѣгаетъ къ мысли, выраженной въ словѣ Златоуста, что Сынъ Божій снизошелъ на землю „тайно отъ серафимовъ“³⁾. При этомъ Кирилль весьма близко удерживаетъ форму выраженной слова Златоуста. Сначала Кирилль вкладываетъ эту мысль въ обращеніе ангеловъ къ привратникамъ рая.

Слѣдствіе

Златоустъ.

Кирилль.

Тайно отъ серафимовъ снизошелъ ради меня..

Сниде бо... на землю, никому-же нечувшу..

Затѣмъ, у Кирилла ангелы привѣтствуютъ въ небесахъ Христа выраженіемъ, чрезвычайно сходнымъ со словомъ Златоуста.

Слѣдствіе

Кирилль

Златоустъ.

И познавше гласъ Господень, вся силы небесныя падше поклонишася, глаголюще: аще не видѣхомъ, Владыко, Тебе сходяща, се поклоняемъ тия сходяща въ славѣ⁴⁾.

Вѣдь, если снисхожденіе Его оставалось невѣдомымъ для ангеловъ, властей, силъ и господствъ, то восхожденіе Его съ плотію они прославляли восклицая: Господь силъ, тойъ есть царь славы⁵⁾.

Повидимому, можно было бы заключить, что Кирилль при изображеніи картины встрѣчи Христа на небесахъ воспользовался подходящими отдѣльными выраженіями указаннаго сейчасъ слова Златоуста „Между тѣмъ какъ“. Но при бли-

¹⁾ Русскій перев. т. XI, стр. 920—924.

²⁾ См. Пономаревъ. Памятники, стр. 194.

³⁾ Русск. перев., стр. 923.

⁴⁾ Памятники, стр. 166.

⁵⁾ Русск. перев., стр. 923.

жайшемъ изученіи твореній съ именемъ Златоуста намъ удалось установить интереснѣйшій фактъ. Вся эта картина списана Кирилломъ изъ одного поученія съ именемъ Златоуста. Оно помѣщено въ X томѣ русск. перевода твореній Златоуста (стр. 830—841) и заглавляется такъ: „На слова—Помянухъ Бога и возвеселихся“ (Псал. LXXVI, 4).“ Въ этомъ словѣ дается „обозрѣніе“, въ которомъ Златоустъ „изложилъ великія и изумительныя чудеса Спасителя, чтобы ежедневнымъ воспоминаніемъ (ихъ) радоваться“ ¹⁾. Къ концѣ этого слова есть отдѣлъ (стр. 838—840), въ которомъ какъ разъ дано то представленіе славнаго восшествія Господня на небеса, какъ завершительнаго момента событія изведенія праведныхъ изъ ада, которое развиваетъ Кириллъ въ своемъ словѣ на Вознесеніе. Въ первой половинѣ этого отдѣла идетъ вкратцѣ та же картина нисшествія во адъ, что и у Епифанія, но, дойдя до момента освобожденія узниковъ, авторъ не останавливается здѣсь, какъ Епифаній, а непосредственно переходитъ къ изображенію того, какъ Христось въ день славнаго своего восшествія на небеса открылъ для освобожденныхъ врата небесныя. „Тѣхъ, которыхъ врагъ свель во адъ, Господь собралъ; которыхъ тамъ родилъ діаволь, или лучше, разсѣялъ, этихъ собралъ Христось. Встаньте, сказалъ Господь, и взойдемъ на небо. Все это совершилось во исполненіе загадочнаго пророчества: встаньте и взойдемъ на гору, и въ небесный Іерусалимъ“. Кириллъ почти буквально беретъ эту тираду: Си же отъ Іереміа разумѣй глаголюща: душа, яже врагъ въ преисподняя сведе, (тыя-же Господь на небеса возведе) рекъ: въстаните въздемъ въ вышній Сіонъ (Іерем. 31, 36), се же есть небесный Іерусалимъ“ ²⁾. Преисподняя врата, продолжаетъ Златоустъ, были открыты, или лучше сокрушены; нужно было открыть и небесныя врата“. Дальше идетъ та картина, которую даетъ Кириллъ, дѣлая буквально выдержки изъ текста „Златоуста“.

Златоустъ.

Кириллъ.

1) Преисподняя врата были открыты, лучше сокрушены; Прѣди же течаху, ангельскія силы, страхомъ и радостію

¹⁾ Русск. перев., т. X стр. 841.

²⁾ Памятника, стр. 165.

Златоустъ.

нужно было открыть и небесныя врата;

2) но привратники, по незнанію препятствовали.

3) См. отр. 15 и 21.

4) См. отр. 22.

5) См. отр. 22.

6)

7) Когда онъ сходилъ, они не знали, потому, при возвращеніи, не узнали и начали спрашивать:

8) (а у Господа были съ собою души, которыя онъ искупилъ и разбойникъ, или лучше, ученикъ)

9) Кто это идетъ съ такимъ отрядомъ?

10) Предводившіе ангелы объявили о божественномъ достоинствѣ.

11) Но они не спѣшили (открыть врата), удерживаясь невѣдѣніемъ: если восходитъ Господь, то почему мы не замѣтили его нисходящимъ?.. Нѣтъ рода, когда бы Онъ не нисходилъ, и отъ насъ Онъ не былъ скрытъ.

12) И если теперь Господь восходитъ, то почему мы не замѣтили Его нисходящимъ?

13) Предводители отвѣтили; Онъ есть тогда сходявшій; Онъ принялъ образъ раба, чтобы не быть узаннымъ при восхожденіи, чтобы вамъ не узнать владычяго великолѣпія. И (теперь) узнайте

Кирилль.

отврѣсти хотяще врата небесная;

но вышніи вратници възбраняху, въпiously:

си врата Господня, да никтоже земныхъ сюду проходить, намъ бо положи Богъ

яже не мимо идуть

нынѣ же дивимся, челоувѣка зряще на херу вимствмъ престолѣ сѣдяща и преже серафимъ тицашася врата си проити.

(Имяше же съ собою Господь и душа челоувѣческа, яже възнесе на небеса въ даръ своему Отцу, ихъ же въ горнѣмъ градѣ всели)

Сравн. 1 отр.

Ангели же проповѣдаху Сына Божіа силу и санъ челоувѣческимъ обложена тѣлесемъ, и не прерѣковати Божіи воли, вся мудростію творящему: сниде бо, рѣша, на землю никомуже нечювпу, и

Златоустъ.

тайну Владыки и мудрое дѣло Господа, и не мѣшайте челоувѣколюбивому рѣшенію. Если бы вы замѣтили Его сходящимъ съ великимъ смиреніемъ ради своего творенія, то помѣшали бы схожденію и лишили бы челоувѣка спасенія, оставивъ его внѣ горняго царства. Теперь откройте, упадите на колѣни!

14) Отвѣчаютъ они: если мы не услышимъ Его божественнаго голоса, не можемъ открыть дверей.

15) Никто не чистымъ не входитъ оттуда. „Сія врата Господня: праведніи внидутъ въ ня“. (Пс. СХVII, 20)

16) Тогда Господь драгоценнымъ голосомъ сказалъ: Я есмь, о Которомъ вы спрашиваете;

17) Отверзите мнѣ врата правды: вшедь въ ня, исповѣмъ Господеви (Пс. СХVII, ст. 19), т. е. что я сдѣлалъ и пострадалъ,

18) сколько я совершилъ прекраснаго и получилъ худаго. Я возвѣщу признаки праведныхъ, дары исцѣленій, правоту дѣль— „отверзите мнѣ врата правды: вшедь въ ня, исповѣмся Господеви“.

19) Тогда привратники, узнавъ непорочный голосъ Владыки, со страхомъ вопіяли для поклоненія:

20) мы не узнали Тебя, Владыко, нисходящимъ; поклоняемся Тебѣ, восходящему.

21) Потомъ онъ и слѣдующіе за Нимъ проходятъ безпрекословно. Но они препятствовали входившимъ позади:

Кирилль.

се, рабій нося образъ, въсходить.

Они же рѣша: не будемъ покориви, аще не услышимъ слова Божіа.

Тогда възгласи Христосъ:

„отверзѣте мнѣ врата правды“ (Пс. 117, 6) и, вшедь въ ня, възвѣщу Отцу моему, яже на земли сдѣлахъ и пострадахъ

И познавше гласъ Господень, вся силы небесныя падше поклонишася, глаголюще:

аще не видѣхомъ, Владыко, Тебе сходяща, се поклоняемъ тея въсходящу въ славу.

„сія врата Господня: праведнѣи внидуть въ ня“; но никакъ не неправедные; здѣсь же прелюбодѣи и мытари и хищники.

Почему же это происходитъ вопреки Твоей святой волѣ? Эти врата Ты Самъ утвердилъ, Ты поставилъ насъ привратниками, Ты объявилъ намъ законъ, что „сія врата Господня: праведнѣи внидуть въ ня“. Не о Тебѣ ли сказано, что

22) „повелѣніе положи, и не мимо идетъ“ (Пс. CXLVШ, 6)

См. отр. 4 и 5.

Представленный анализъ текста съ очевидностью показываетъ, что Кирилль цѣликомъ заимствовалъ картину Златоуста, сохраняя самую тѣсную близость къ ея буквѣ. Самый характерный образецъ этой близости представляетъ отр. 4—5. У Кирилла здѣсь читается: „намъ бо положи Богъ, яже не мимоидуть“. Выраженіе довольно странное. Что такое: „яже не мимоидуть? Посмотрите въ текстъ „Златоуста“, и вы поймете, въ чемъ дѣло. Тамъ приводится цитата изъ псалма: „повелѣніе положи, и не мимоидетъ“—Господь положилъ повелѣніе, чтобы никто (изъ грѣшниковъ) ни могъ проходить мимо. Выраженіе „и не мимоидуть“ представляетъ цитату изъ словъ повелѣнія Господняго, подлинныя слова Господни, а такія выраженія въ косвенной рѣчи на славянскомъ языкѣ передаются соотвѣтственно греческому съ членомъ средняго рода: еже—*τὸ*. Слѣдовательно, вся фраза должна читаться: „намъ бо положи Богъ, (подразумѣвается пропущенное слово: повелѣніе) еже не мимоидуть“—намъ положилъ Богъ повелѣніе; имъ не должно проходить мимо, т. е. ихъ не должно пропускать.—Самую картину Кирилль сокращаетъ, опуская моментъ вторичнаго упорства привратниковъ, нежелавшихъ пропустить грѣшниковъ, слѣдовавшихъ за Христомъ. Однако выраженія ангельскаго недоумѣнія этого момента сохранены, будучи отнесены къ моменту перваго упорства (отр. 22 Злат.=4 и 5 Кирилла; отр. 15 и 22 Злат.=3 Кирилла).

Такимъ образомъ, и по основной идеѣ, и по содержанию основныхъ частей картины и по способу выраженія и даже по буквѣ слово Кирилла на Вознесеніе есть компиляція, произведеніе, мозаически составленное по разнымъ источникамъ. Очевидно, что обычное мнѣніе объ этомъ словѣ, какъ о самостоятельно составленномъ творческимъ гениемъ русскаго проповѣдника XII вѣка, лишь подъ общимъ вліяніемъ византійскаго аллегоризма „изъ псалмовъ и дѣяній, изъ повѣствованія пророка Захаріи, евангелиста Матѳея, ап. Павла“—мнѣніе, принадлежащее Сухомлинову ¹⁾, есть ошибочное. Не тексты свящ. Писанія внушили Кириллу его картину, а наоборотъ, въ чужую, уже готовую картину внесъ Кириллъ цѣлые ряды текстовъ. Не самъ создалъ Кириллъ эту мастерскую картину, а чужую передѣлалъ, воспользовавшись мыслями и подлинными выраженіями изъ другихъ, чужихъ же источниковъ. И уже ни въ какомъ смыслѣ о словѣ Кирилла нельзя сказать, чтобы оно было „совершенно самостоятельно“, какъ склоненъ думать проф. Пономаревъ ²⁾.

Заключеніе слова Кирилла представляетъ перечисленіе даровъ Вознесенія для каждаго христіанскаго положенія— „апостоловъ, пророковъ, мучениковъ, страстотерпцевъ, святителей, князей, церковниковъ, іереевъ и діаконовъ, игуменовъ, монаховъ, всѣхъ крестіанъ“—и призывъ прославить Бога за Его дары. Заключение это замѣчательно, какъ новое проявленіе характерныхъ приемовъ Кирилла: во первыхъ, перечислять отдѣльные классы христіанскаго общества (какъ раньше въ словѣ на нед. Мироносицъ въ ублаженіи Іосифа и молитвѣ къ нему) и во вторыхъ—подчеркивать іерархическій моментъ церковной жизни.

Рядъ общепризнанныхъ воскресныхъ поученій Кирилла Туровскаго заканчивается словомъ на недѣлю святыхъ отецъ— „Якоже историци и вѣтїа“.

Слово это отличается тою особенностью, что имѣетъ своимъ предметомъ не евангельское повѣствованіе, какъ всѣ предыдущія, а историческое событіе—обстоятельства 1-го вселенскаго собора на Арїя. Оно начинается вступленіемъ, въ

¹⁾ Сухомлиновъ. О сочиненіяхъ Кирилла Туровскаго, стр. 315—316.

²⁾ Памятники, стр. 194.

которомъ Кирилль сравниваетъ отцевъ собора, какъ духовныхъ воиновъ Христовыхъ, съ побѣдосными военачальниками земныхъ войскъ, а ихъ побѣду надъ еретиками—съ древней побѣдой Авраама. Основная часть слова занята драматическимъ изображеніемъ соборныхъ преній и сопровождавшихъ ихъ историческихъ обстоятельствъ. Затѣмъ идетъ отдѣлъ, посвященный восхваленію отцевъ, бывшихъ на соборѣ, въ формѣ обращеній: „о богоблаженніи отци., о богоблаженніи святители“. Слово заканчивается молитвою къ восхваляемымъ отцамъ принять приносимое имъ „похваленіе“.

Проф. Пономаревъ отмѣтилъ, что ближайшимъ источникомъ свѣдѣній о Никейскомъ соборѣ для Кирилла Туровскаго послужило небольшое повѣствованіе, помѣщавшееся въ Торжественникахъ и Златоустахъ, какъ особое поученіе на 6 недѣлю по Пасхѣ, подъ заглавіемъ „Слово о соборѣ святыхъ отецъ 318, спешшихся въ Никію проклинати Арія еретика“¹⁾. Проф. Пономаревъ справедливо подмѣтилъ фактъ зависимости слова Кирилла отъ указаннаго другого, неизвѣстнаго автора. Но онъ чрезвычайно не точно опредѣлилъ содержаніе этого факта. Онъ утверждаетъ, что второе слово было для Кирилла лишь источникомъ историческихъ свѣдѣній о 1 соборѣ. На самомъ дѣлѣ детальный анализъ этого анонимнаго слова показываетъ, что оно служитъ для Кирилла не только источникомъ историческихъ свѣдѣній, но матеріальною канвою, по которой древне-русскій витія прядетъ ткань своего слова. Кирилль беретъ одно за другимъ подлинныя или почти подлинныя выраженія анонимнаго слова и нанизываетъ къ каждому изъ нихъ свой комментарий. Въ свою очередь анонимное поученіе есть сокращенное изложеніе греческаго источника. Проф. Терновскій²⁾, перечисляя византійскіе источники, откуда древняя Русь получила свѣдѣнія о событіяхъ Византійской исторіи, для исторіи 1 всел. собора указываетъ въ качествѣ источника извѣстіе, помѣщенное въ греческомъ часословѣ „*Ὁρολόγιον τὸ μέγα*“ подъ 29 мая. Но, касаясь славянскихъ сказаній объ этомъ соборѣ, онъ заявляетъ: „въ русскихъ про-

¹⁾ Памятники, стр. 195.

²⁾ Изученіе Византійской исторіи и ея тенденціозное приложение въ древней Руси. Кіевъ 1875 г. стр. 178—9.

логахъ и минеяхъ свѣдѣнія о 1 всел. соборѣ приведены по болѣе обширной редакціи; при этомъ въ качествѣ представительницы славянской редакціи проф. Терновскій указываетъ слово Кирилла на недѣлю св. отецъ. Невозможно понять, что хочетъ сказать проф. Иконниковъ: то ли, что повѣствованіе прологовъ и миней заимствовано изъ слова Кирилла ¹⁾, или же въ прологахъ и минеяхъ онъ встрѣчалъ самое слово Кирилла,—или же, наконецъ то, что какъ повѣствованіе прологовъ, такъ и слово Кирилла имѣютъ въ своей основѣ болѣе обширную редакцію; во всякомъ случаѣ почтенный изслѣдователь самъ же признаетъ, что славянская редакція сказанія обширнѣе сказанія греч. часослова, и, слѣдовательно, не могла имѣть своимъ источникомъ одинъ текстъ, извѣстный по греческому *Ἐρολόγιον*-у. Значитъ, славянская редакція имѣла еще свой, дополнительный источникъ. Намъ удалось установить этотъ дополнительный, хотя и не прямой, источникъ. Это было повѣствованіе, вошедшее въ хронику Георгія Амартола. Оба нашихъ поученія—анонимное и Кириллово воспроизводятъ, съ нѣкоторыми отклоненіями, текстъ главы CLXXXI и отчасти CLXXXIII „*Χρονικὸν σύντομον ἐκ διαφόρων χρονογράφων... ὑπὸ Γεωργίου Ἀμαρτόλου μονάχου.*” ²⁾ При этомъ анонимное поученіе гораздо ближе къ тексту Амартола, а Кириллово согласуется съ анонимнымъ часто даже и тамъ, гдѣ анонимное отстываетъ отъ текста Амартола.

Въ нижеслѣдующей таблицѣ мы аналитически доказываемъ наше положеніе. Греческій текстъ Амартола приводимъ по изданію Муральта; параллельно ему ставимъ древнеславянскій переводъ по болгарской рукописи Московской Дух. Академіи XIII в. ³⁾. Текстъ *Ἐρολόγιον*-а даемъ по изданію „*Ἐρολόγιον μέγα διορθώθεν... ὑπὸ Βαρθολομαίου Κοιτουμουσιάνου...*” *Ἐκδοσις ὀρθον ἐν Βενετίαις*; 1875 г. (стр. 367—368).

1) Въ Печатномъ Прологѣ подъ 29 мая находится чрезвычайно краткое сказаніе, имѣющее слишкомъ мало общаго съ словомъ Кирилла.

2) Ed. E. de Muralt. Petropoli. Tipis Academiae Caesareae Scientiarum MDCCCLIX p. 401—408; 413—414.

3) № 100 л. 211—214.

Ὁρολόγιον τὸ μεγα

Χροικόν... Рук. № 100
ὑπὸ Ἀμαρτό- Моск. Дух.
λου Акад.

1. Ἄρειος... προτοπρεσβύτερος
δε τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων Ἐκκλη-
σίας,

2.

3.

4.

5.

6.

7. ἤρξατο... βλασφημεῖν εἰς
τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ
(Сравн. далѣе: Ἡ φοικτὴ αὐτῆ
βλασφημία ἐτάραξε τῆς Ἀλεξαν-
δρείας τοὺς πιστούς).

8. (Сравн. стр. 19.)

9. καὶ λέγει,

10.

11. ὅτι οὐκ ἔστι Θεὸς ἀληθινὸς

12.

13.

14. ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ ..

15.

16. Καὶ ὁ τότε Ἀρχιεπίσκοπος
αὐτῆς Ἀλέξανδρος...

17.

18. ἀφώρισεν αὐτὸν...

19. Ἀλλ' ὁ βλάσφημος οὐδὲ
οὐτοὺς ἠβουλήθη σωφρονισθῆναι,
οὐδὲ ἐπαύετο σπειρών τῶν αἰρε-
τικῶν αὐτοῦ δογμάτων τὰ θανα-
τηφόρα ζιζάνια.

20.

21.

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мять“...

Бѣ во Александріи Египет-
стѣй презвитеръ великія цер-
кве, именемъ Аріи;

хитръ сый книгамъ вельми,
ему же Петръ архіепископъ
поручилъ бѣ учити люди въ
церкви.

Не по мнозѣ же времени нача
Аріи злая вѣщати.

глаголя:

вся тварь Сынъ Божій есть;

Христа же Иисуса глаголаше
не единосущна Богу Отцу,
ни равна Св. Духу.
Се же увѣдѣвъ, архіепископъ

повелѣ Арію изъяти изъ
церкве.

Онъ же нача соборы дѣяти,

уча своей ереси многи.

Кириллъ Туровскій „Яко-
же историци“...

Сеи Аріи поць бѣше але-
ксандрійскія церкве,

паче же рещи, съсудъ бѣ
сатанинъ, и волкъ, овчею по-
кровень кожею.

Сему бо бѣ поручено вѣрѣ
Христовѣ научити люди,

но понеже не бѣ дѣлатель
винограда Христова,

начя злое сѣмя сѣяти,

по немъ же тръніе и волчець
прозябаше: хульникъ бо бѣ,
а не благовѣстникъ,
и глаголаше
окаанный:

нѣсть Христось Сынъ Бо-
жій, но вся тварь чяда суть
Божія и сыномъ Божиимъ
нарицается тварь.

(См. отр. 50).

(См. отр. 51).

Сѣ увѣдавъ, архіепископъ

Петръ
изрину его изъ церкви.

Аріи же бѣ съвокупляя
свое съборнице,

и своей ереси учяше народы,
Богу попустившу такому
искусу отъ діавола на святую
церковь пріити.

Ωρολόγιον τὸ μεγα

22.

23. Καὶ τῆς αἰρέσεως ταύτης
ἢ πλάνῃ ἐφαπλουμένη πολλαχοῦ
καὶ καθ' ἐκάστην αὐξανομένη ἐσπάρ-
ράττε δεινῶς τὴν τοῦ Χριστοῦ
Ἐκκλησίαν...

24.

25. Ὁ πρῶτος τῶν χριστιανῶν
βασιλεὺς Κωνσταντῖνος.....

26.

27.

28.

29.

30.

31.

32.

Χροικόν...
ὕπὸ Ἀμαρτό-
λου.

Рук. № 100
Моск. Дух.
Акад.

Ὁρῶν ὁ μέγας
οὗτος βασιλεὺς
(Κωνσταντῖνος)
τὴν ἐκκλησίαν
ὕπὸ Ἀρείου τα-
ραττομένην,

Л. 211. об. Видя
бо велииъ съ
царь Костян-
тинъ Церковь
Аръемъвъзму-
щениу,

σύνοδον οἴκου-
μενικὴν συνε-
κρότησε. Καὶ
τοὺς μὲν ἐπισκό-
πους πανταχό-
θεν δημοσίοις
ἵπποις καὶ ἡμιό-
νοις εἰς τὴν ἔλε-
σιν τῆς συνόδου
χρησασθαι ἐκέ-
λευσεν...

сборъ отъ
вселенныя со-
бра, ибо епис-
кпъмъ на людъ-
скыхъ конихъ
и на мьскахъ
прити на со-
боръ...

Съшедьшимъ
же ся всѣмъ

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мать“...

Видѣвъ же царь церковь
возмущену Аріемъ,

повелѣ созвати всея все-
ленныя епископы.

И скоро свидошася въ Никію.

Кирилль Туровскій „Яко-
же историцы“...

Се бо сему на долгѣ бывшую
времени и распространяшеся
душегубная та ересь, и до-
де то ученіе до Антиохіа и
Византіа, рекше до Царя-
града,

и мнози оставляючи Хри-
стову вѣру, і пристапа ереси
его.

Богоизбранный и благоче-
стивый царь Константинъ, ви-
дѣвъ церковь Аріемъ възмя-
тену,

и велми опечалися о томъ
и повелѣ въскорѣ отъ всеа,
вселенныа събрати епископы

и пріити всемъ
въ Никію.

Помяну бо блаженный царь
пророчское слово: „събѣрете
ему преподобныа Его, да ся
прославить Богъ въ совѣте
святыхъ его“ (Пс. 99, 5 и 88,8).

И скоро съвокупишася свя-
тіи наши отци, по суху же
и по морю не трудно путь
шествующе, яко корабли пол-
ны духовнаго богатства, или
яко орли, апостольскимъ въс-
кришишася ученіемъ, легци су-

Χρονικόν.. ὑπὸ Ἀμαρτόλου.

Рук. № 100 Моск. Дух. Акад.

33... οἶκον μέγιστον ἐν τοῖς βασιλείοις ἐκέλευσεν εὐτρεπισιθῆναι καὶ θρόνους ἐναυτῶ τεθῆναι...

домъ велии въ царевахъ палатахъ повелѣ устроити и престолы поставити въ немъ...

34. Τῇ δὲ ἐπαύριον οἱ ἐπίσκοποι καὶ ὁ βασιλεὺς εἰς ἓνα τόπον συνέβηθοντες

Л. 212. На утрѣ же епископи вси и царь, на единомѣсто съшедъшеса,

35. καλοῦσι τὸν Ἄρειον σὺν τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ εἰς τὴν σύνοδον,

призваша Арья и кунно мыслящимъ съ нимъ на сборъ,

36.

37.

38.

39.

40.

41.

(См. стр. 61—и 66)

42. ἐπιτρέποντες αὐτῷ

повелѣюще ему

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мать“...

идѣже и Арій приведенъ
бысть со единомысленники
своими.

И снидошася,
отвсюду епископы триста и
осъмнадцать

и сѣдоша со царемъ.

Приведоша же Арія и его
други на соборъ,

(См. стр. 61 и 66)

и повелѣ царь Констан-
тинъ первѣ Арію

Кирилль Туровскій „Яко-
же историцы“...

ще тѣломъ (легцы супостатни-
цы бѣша, и смиреннїи духомъ)
постници бо бяху, утвержени
Духомъ Христовымъ.

Приведенъ же бысть и Арій
съ единомысленники своими.

и вси внидоша

въ домъ, на то устроеный.

Цареви же сѣдию на престолѣ
и старейшины святитель
Христовыхъ одесную его на
престолѣхъ посажены быша.

Арій же съ своими пособ-
ники противу шедъ ста, крѣп-
ко въоружся на Святую
Троицю, и нача яко стрѣлы
пушати богохульная словеса
своа, яко левъ злохитріемъ
рыкая неукротимо. „ему же
клятвы уста его полна суть...
(Пс. IX, 98; 108, 17) остави
небеса и позвавшего на ня
Христа, и обратился въ пре-
исподняя ада, и съ прелстив-
шимъ его змиемъ, имъ же
тогда, акы самъ діаволь, не-
подобная глаголаше. Великъ
бо бѣ воевода сатанинъ Арій,
но царь его уже бѣ связанъ:
тѣмъ и воинство его не твердо
боряшеся.

Бяху бо философи и книж-
ници горазди, по Арію поху-
ляюще (*вар.* власфимисающе-
хулу отрыгающе).

Повелѣ же царь Аріеви
преже

Χρονικὸν... ὑπὸ Ἀμαρτόλου.

44. τοῖς οἰκείοις δόγμασι
 43. συστήναι.
 45. Ἦν δέ
 47. τοῦ ἀσεβοῦς καὶ τρισεκατα-
 ράτου
 46. τὰ δόγματα τοιαῦτα...
 48.
 49. „Οὐκ αἰεὶ δὲ ἦν τοῦ θεοῦ λόγος,
 50.
 51.
 52.
 53.
 55. ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν...
 56. οὔτε ὁμοίως ἐστὶν ὁ υἱὸς
 κατ' οὐσίαν τῷ Πατρὶ,
 57. οὔτε δὴ ἀληθινὸς καὶ
 φύσει τοῦ Πατρὸς λόγος ἐστίν...
 58. καὶ ἀόρατός ἐστιν ὁ πα-
 τὴρ τῷ υἱῷ...
 59.
 54. κτίσμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποιήμα
 ὁ υἱὸς...
 60. (см. отр. 58).
 61. ...πρὸς γὰρ τὸ παράδοξον τοῦ
 βασιλικοῦ διατάγματος καὶ φιλό-
 σοφοι καὶ ῥήτορες ἐν τῇ συνόδῳ
 παρήσαν διαλεκτικῆς ἐμπειρότατοι.
 62. ἐν οἷς ὑπῆρχέ τις
 63.
 64. Ἕλλην
 65. καὶ αὐτὸς παρὰ πάντων
 θαυμαζόμενος,
 66. καὶ τοῖς ἐπισκόποις ὑπὲρ
 Ἰσραὴλ πάμπολλα διαπληκτιζόμε-
 νος,
 67. ὥστε μεγάλην ἐκρόασιν ἐκ
 τῆς συμβολῆς γενέσθαι, πλήθους
 ἐπισυντρέχοντος. Οὐδὲ γὰρ οἶ-
 οῖτε ἦσαν οἱ ἐπίσκοποι τὸν φιλό-
 σοφόν τε καὶ ῥήτορα περιτρέφαι
 τέως διαλεγόμενον, ὅτι πᾶσι τοῖς
 ἐπαγομένοις ὄρατα προσεφέρετο

Рук. № 100 Моск. Дух. Акад.

- съ своими преданіи
 стати.
 Бяху же преданія
 нечестиваго и треклятаго
 тако...
 не присно бысть Божие Слово
 но отъ небытѣя бысть...
 не подобенъ же есть Сынъ
 по существѣ Отцу,
 ни истиненъ же естъствомъ
 Отче Слово есть...
 не видимъ есть Отець Сынови ..
 Созданіе бо и тварь Сынъ...
 Къ преславному царьскому
 повелѣнію и философи и ри-
 тори на сборъ придоша. сло-
 весьницы зѣло горазди.
 Въ нихъ бяше нѣкто
 Еллинъ,
 и тоиъ всемъ дивенъ бысть,
 и епископомъ по Арыи мно-
 гогнѣванъе дая,
 яко велико послушанъе отъ
 поученія быти множество лю-
 дей стекающесе. Ни единъ
 ихъ отъ епископъ и премудра
 же ритора преложити тогда
 глаголюще, яко всемъ стека-
 ющемъся угодна бяху разръ-

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мать“...

глаголати,
и рече
Аріи:

не искони слово Божіе бысть,
(См. отр. 14)
(См. отр. 15)

ни тѣмъ видима быша,

[Вар. № 1265 Соф. библ. Петр.
Дух. Акад. вмѣсто 53 отр.:
но отъ небытія бысть],
ни подобенъ есть Сынъ Отцу

ни истиненъ естествомъ бысть,

(См. отр. 60)

но тварь и созданіе все
Богу Сынъ наречется,

а Отець невидимъ есть
Сынови.

Бяху же со Аріемъ и фи-
лософи мнози,

въ нихъ же единъ
Феодоръ,

зѣло хитръ разрѣшая Арі-
емъ глаголемая,
и на епископы крѣпко по
Аріи противляшеся .

Кирилль Туровскій „Яко-
же историцы“...

своа ученіа
глаголати, ими же лъстяше ¹⁾
миръ, къ своей обращающа пагубѣ.
И нача
окаянный

сине догматисати:
что ся вамъ мнить о Христѣ.
яко не искони есть съ Богомъ
ни единосущенъ Богу и Отцю
ни равенъ Св. Духу существомъ,
ниже есть Слово Божіе въ
единствѣ, ни тѣмъ видима
сътворена бысть тварь:

ни видимъ ¹⁾ есть Отець Сынови,

ни въплотися Богъ въ чело-
вѣчество, но вся тварь небес-
ная и земная Сынъ Божій
наречется...
(см. отр. 57).

наченшю бо ему... глаголати
къ философомъ, (еп. Спири-
дону) иже по Аріи пряхуся
(Памятники, стр. 171)...

¹⁾ Эти слова имѣются и въ краткой редакціи разсматриваемаго аноним-
наго поученія, въ сб. Рум. Музея № 406 л. 242 об. Ср. у насъ иже
стр. 392—3 прим.

²⁾ Сопоставленіе съ текстомъ Амартолы и поуч. „Днесъ вѣрніи“ без-
спорно устанавливаетъ, что даваемое въ изданіи Пономарева чтеніе—
„видимъ“ вмѣсто“ „не видимъ“ есть результатъ искаженія текста.

Χρονικὸν... ὑπὸ Ἀμαρτόλου.

ἐπιβῶν εὐφρῶς τὰ προτεινόμενα
καὶ δίκην ἐγγέλως ἀκατάσχετος
εὐρισκόμετος (καὶ μηδενὶ λόγῳ
κρατούμενος) ἐν οἷς γὰρ ἐδόκει
συνέχεσθαι, διολισθαίων ἐπικρατέ-
στερος ἀνεφαίνετο τῇ τῶν νο-
ημάτων δεινότητι καὶ ῥημάτων
ἐνγλωττία τε καὶ στωμυλία.

68. Ἄλλ' ἵνα δείξῃ ὁ θεός, ὅτι

69. οὐκ ἐν λόγοις

70. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν,

71. ἀλλ' ἐν δυνάμει.

72.

73.

74. ἄνθρωπος τις ἐκ τῶν
ἀγίων (Κύριος μὲν τῷ γένει... ἐπί-
σκοπος) ὀνόματι Σπυριδίων,

75. ἀπλούστατος δὲ τὴν φύσιν

76. καὶ ἰδιώτης

77. τὸν λόγον (σφόδρα),

78. αἰτεῖται χώραν

79. αὐτῷ διαλέξεως ἐπιδοθῆναι
πρὸς τὸν φιλόσοφον.

80. Οἱ δὲ πατέρες τὸ ἀπλοῦν
τε καὶ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀνδρός εἰδόν-
τες

81. ἐκῶλλον αὐτὸν (μήποτε

82. παρὰ τοῖς μοχθηροῖς

83. καταγελασθῶσι).

84. Τοῦ δὲ μὴ ἀνεχομένου,

85. πρόσεισι

86. τῷ ἀνδρὶ καὶ φησὶν

87. „Ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ
ἀκούσον,

88. ὦ φιλόσοφε,

89. τὰ τῆς ἀληθείας δόγματα“.

90. Ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν ἔφη: „Ὁ
εἰς εἰπὴς ἀκούω“.

91. Κάκεινος εἶπε: Γίνωσκε ὅτι

92. θεὸς εἷς ἐστίν

93. ὁ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν

94.

95. δημιουργήσας

Рук. № 100. Моск. Дух. Акад.

шаху хытро глаголемая. Яко
угоря не может никто же яти,
тако и того философа, ни еди-
немъ словомъ держимъ, им-
же мняше яту быти, и съ
трепетомъ крѣпыцѣ противля-
шеса о разумнѣй высотѣ и гла-
гола языкъ рѣчисть.

Но да покажетъ Богъ, яко
не словомъ
царствие небесное бысть,
но силою,

человѣкъ нѣкъи кюпріанинъ
отъ святыхъ... Спиридонъ,

простъ же родомъ,
не книжникъ
словомъ, зѣло
прошаше време,
да дадять ему глаголати съ
философу.

Отци же (л. 213), вѣдуще
простство его, яко не книжну
ему суцу,
браняху ему, да
не отъ грѣшникъ
поруганъ будетъ.
Оному же не послушающу ихъ.
приде
къ мужевн и рече:
во имя Исуса Христа послушаи,

о филсофе,
и о истинѣ преданья.

Онъ же къ нему отвѣща:
аще речеши, да послушаю.
Святнѣ рече: вѣднѣ буди, яко
Богъ единъ есть,
яко небо и землю

створи

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мять“...

бѣ бо языкомъ рѣчиствъ.

Прояви же Господь Богъ,
яко не силою есть
пріяти кому царствіе небесное,
но правду
даѣи пріиметь е;
сотворижеся тогда въ со-
борѣ чюдо.

Епископъ бѣ Тримифійскій,
Спиридонъ именовъ,

не книжникъ сый,
не рѣчиствъ,
дерзаше,
хотя претися съ философомъ.

Епископы же, вѣдуще его
не книжна,

браняху ему, да

не будетъ посрамленъ
Онъ же не послуша ихъ, но

съ радостію рече къ философу:
во имя Іисуса Христа, послу-
шай сего,
еретиче.

Богъ бо единъ есть,
иже небо и землю
мудрѣ
сотвори

Кирилль Туровскій „Яко-
же историци“...

Въ нихъ же бѣ и богобла-
женный Спиридонъ, имъ же
сътвори Богъ чюдо въ соборѣ...

(См. выше).

Χρονικόν... ὑπὸ Ἀμαρτόλου.

Рук. № 100. Моск. Дух. Акад.

96. ὁ καὶ (τὸν) ἄνθρωπον ἐκ γῆς διαπλάσας

и человекъ созда

97.

98. καὶ τὰ ὄρατὰ πάντα καὶ ἀόρατα

и видимаѣ вся и невидимаѣ

99. τῷ λόγῳ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι συστησάμενος.

словомъ и духомъ състави.

100.

101.

102. Τοῦτον (οὖν) τὸν λόγον ἡμεῖς υἱὸν θεοῦ εἰδότες

Сего убо Слова Сына Божія вѣдуще,

103. προσκυνοῦμεν, πιστεύοντες (вар: προσκειοῦντες πιστεύομεν)

поклоняющеся вѣруемъ

104. διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐπ' εὐχάτων ἐκ τῆς παρθένου τεχθῆναι καὶ διὰ σιανροῦ καὶ θανάτου καὶ ἀναστάσεως (αὐτοῦ) ἐλευθέρωκεναι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ὃν καὶ ἐλπίζομεν ἐλθόντα κρίναι

нашего ради спасенья на- послѣдокъ отъ дѣвы родитися и распятиемъ и смертыю и въскресениемъ ему свободити родъ человекъ, его-же на- дѣемъся пришедша судити живымъ и мертвымъ

105. πάντας ἐν δικαιοσύνῃ.

всѣмъ правдою.

106. Πιστεύεις τοῦτο, φιλόσοφε“;

Вѣру сему имѣши ли, о философе?

107. Ὁ δὲ ὡς ἂν τις πείραν λόγων μηδέποτε ἔχων τὴν ἀντίθεσιν,

овъ же яко нѣкоторый не разумѣвающъ словеса никогда же имѣя на противленье.

108. ἀπηρεώθη

ужасеся,

109. καὶ ὡς κωφὸς καὶ ἄλαλος

яко глухъ и нѣмъ,

110. ἀποσιωπήσας.

умолкну,

111. τοῦτο μόνον ἐφθέγγατο. ὅτι

и се едино извѣща. яко

112. ταῦτα κίμοι οὕτως ἔχειν δοκεῖ.

азъ мню тако есть.

113. Καὶ ὁ γέρον φησίν·

И отвѣща старецъ:

114.

115. Οὐκοῦν ἀναστάς ἀκολουθεῖ μοι πρὸς τὴν ἐκκλησίαν καὶ λήρη τὸ σημεῖον (τῆς πίστεως) ταύτης.

въставъ убо послѣдствуи ми къ церкви и примещи зна- менье вѣры сея.

116. Ὁ δὲ φιλόσοφος

Философъ же,

117. ἐπιστραφεὶς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· Ἀκούσατε μου, ὦ ἄνδρες· ἕως ἴτε λόγων ἐποιησάμην σπουδῆρ,

обративъся, глагола къ учени- комъ своимъ: послушайте, о мужи, доселѣ створяхъ сло- во съ тщаниемъ.

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мять“...

и человѣка созда,

и всю тварь
(см. отр. 100)

состави Словомъ и Духомъ,

видимую же и невидимую,
и вся, иже въ нихъ;

Сего же и мы Слова Сына
Божія вѣдуше

въ послѣдняя дни нашего
ради спасенія отъ Дѣвы ро-
ждѣшагося и распятіемъ и
смертію и воскресеніемъ сво-
бодившаго родъ человѣчъ, его
же чаемъ хотяща пріити су-
дити живымъ и мертвымъ.

Вѣруеши ли симъ, философе,

И вси иже со Аріемъ
ужасошася

и умолкоша.

Се токмо Феодоръ философъ
рече:

и азъ, отче, вѣрую тако.

Святѣй же глагола:
аше хоцещи душу свою спа-
сти, то иди по мнѣ въ цер-
ковь, да пріимеши знаменіе
вѣры Христовой.

Феодоръ же,
обратився, глагола ко учени-
комъ своимъ: слышите убо,
се доселѣ по Аріи крѣпко
пряхся,

Кириллъ Туровскій „Яко-
же исторіи“...

[Его же въчеловѣченія про-
зряще, святіи ти мужи вси
велегласно вопіють: о благо-
вѣщеніи посланнаго къ Дѣвѣ
архангела, и о зачатіи отъ
Св. Духа... и за весь міръ
умрътвіи... и о въскресеніи
отъ мертвыхъ... и о вторѣмъ
его пришествіи, егда пріидеть
судити миру и въздати ко-
муждо противу дѣломъ его]
(Памятники, стр. 170, 171).

Χρονικὸν... ὑπὸ Ἀμαρτόλου.

Рук. № 100. Моск. Дух. Акад.

118. λόγους λόγοις ἀντιτίθουν...

слова къ словесемъ при-
кладахъ...

119. Ὅτε δὲ ἀπὸ λόγων

егда же противу слову
слышахъ,

120. δύναμις τις ἐξῆλθεν ἐκ
τοῦ στόματος τοῦδὲ τοῦ γέροντος,

сила нѣкая изиде изъ усть
старца сего,

121. οὐκ ἴσχυσαν οἱ λόγοι τὴν
δύναμιν ἀντιτάξασθαι

не възмогаша слова моя
силѣ противитися,

122. οὐδὲ γὰρ οἷός τε ἐστὶν
ἄνθρωπος ἀντιστῆναι θεῷ. Διὰ
τι τοῦτο, εἴ τις ὑμῶν δυνάται
συνιέναι ὡς κἀγὼ ἐνόηκα, πιστεῦ-
σει εἰς τὸν Χριστὸν καὶ ἀκολου-
θεῖτω σὺν ἐμοὶ τῶ γέροντι τούτῳ,
(ἐν) ᾧ ἐλάλησεν ὁ θεός·.

ни который есть человекъ
Богу противится. Сего ради
аще кто отъ васъ можетъ ра-
зумѣти, яко и азъ разумѣхъ,
да вѣруеть въ Христа и да
послѣдствуетъ со мною старцу
сему, в нем же глагола
Богъ.

123.

124. Τούτῳ οὖν τῷ τρόπῳ γε-
νόμενος ὁ φιλόσοφος χριστιανός,

Таковымъ нравомъ бысть
христiанинъ философъ,

125. ἔχαυεν ἠττηθεὶς ὑπὸ τοῦ
γέροντος.

радъ баше побѣжденъ стар-
цемъ ..

126.

127.

128. ...παρεκτός Ἀρείου τοῦ
ἀσεβοῦς

кромѣ Ария нечтываго

129.

130.

131.

132. καὶ ἄλλων ἐξ ὁμοφρόνων
αὐτῶ,

и нѣхъ, купно смыслящихъ
съ нимъ,

133. οὓς ἀναθεμίσαντες οἱ θεῖοι
πατέρες οἱ τῆ·

ихъ же прокленѣше бже-
ствънии отци 318

134. ὁ βασιλεὺς ἐξώρισεν.

и царь оземъствова ихъ...

Глава CLXXXIII.

Л. 214 Первый же сборъ

135. Ἡ δὲ ἀ σύνοδος γέγονεν ἐν
Νικαίᾳ τῇ μητροπόλει συνελθόντων

бысть в Никии, сошедъ-
шимъся тремъ стомъ и 18
свягыхъ отецъ. царь·

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мать“...

а егда нача ми старецъ сеѣ
глаголати, сила велія исхо-
ждаше изъ усть его,
и не могахъ противитися
силѣ Божіей.

Вси иже въ соборѣ томъ
сущїи видѣша огнь изъ усть
Спиридоновыхъ исходящъ,
егда глагола къ Θεодору

И тако вси быша христїане,

иже съ Θεодоромъ бывшии,

развѣ Арїя христорбца,
его же святїи отцы
посрамивше, извергоша
и изъ собора и отъ области
изгнаша и утвердиша право-
вѣріе, прокляша же Арїя и его
ересь
и вся еретики.

Кирилль Туровскій „Яко-
же историцы“...

...видѣша огнь, изъ усть его
исходящъ,

и отвергшеися Арїа, вѣрова-
ша въ Св. Троицу, и быша
христїане Божією благодатію...

О сихъ же всѣхъ препрѣша
и посрамиша (св. наши отцы
окаянныя и проклятыя) ере-
тики, прокленше
богохулника Арїа,

изринуша и изъ церкве
[и утвердиша церковь апо-
стольскими заповѣдями]

и сушая съ нимъ въ той же
окаяннѣй ереси...

(Смотр. отр. 136)

Бысть же первый сїй съ-
боръ при Константинѣ свя-
тѣмъ цари, въ двадесатое лѣто

Χρονικὸν... ὑπὸ Ἀματόλου
τῆ ἁγίων πατέρων, ἔτει τῆς βα-
σιλείας Κωνσταντίνου κ'.
136.

Рук. № 100. Моск. Дух. Акад.
ствующю великому Констан-
тину цесарю лѣтъ 20;
(см. отр. 134).

137. Ταύτης ἡγοῦντο Σιλβέ-
στρου τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης

отъ Рима пришедьшема съ
Силвестромъ

138.

139. τοποτηρηταὶ Βίτων καὶ
Βικέντιος πρεσβύτεροι,
140. Μητροφάνης τοῦ Βυζαντίου,
141.

земли хранитель Вить и
Викентий прозвитера,
Митрофану отъ Византия
града

142. Ἀλέξανδρος Ἀλεξανδρείας,

Александру изъ Александрия,

143.

144. Εὐστάθιος Ἀντιοχείας,

Евстафью отъ Антиохия,

145.

146. Μακάριος Ἱερουσολύμων,

Макарью отъ Иерусалима

147.

148.

149.

150.

151.

152.

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мать“...

Бяху же старѣйшины въ
соборѣ святителемъ Сили-
вестръ, папа римскій,

(см. отр. 145).

и Александръ, патріархъ Але-
ксандрійскій,

Евстафій, архіепископъ отъ
Антіохіи.

Митрофанъ отъ Византіи,
Макарій отъ Іерусалима,

Никола отъ Ликіи,
Пафнутій отъ Египта.
(см. отр. 149).

Кирилль Туровскій „Яко-
же историцы“...

царства его,
и той заточи Арія, хулившаго
Христа, Сына Божіа „и възвра-
тися болѣзнь его на главу его,
и на верхъ ему неправда его
его сниде“. (Пс. VII, 17) Тому
бо, рече Господь, не будетъ
прощенія ни въ сій вѣкъ, ни въ
будущій; но и здѣ прокли-
наемъ есть, и тамо горцѣ му-
чимъ есть... Съборъ же свя-
тыхъ отецъ тиі (318) радости
исполнишася, и прославиша
Бога и праздновати повелѣша
честно.

Бяху же старѣйшины събо-
ру тому мужи святіи и чюдо-
творци: Силивестръ, папа
римскій,

иже крещеніемъ Констан-
тина царя отъ проказы очисти
и многа ина чюдеса сътвори
(см. отр. 148);

Митрофанъ, патріархъ Царя
града, иже слѣзцу очи сло-
вомъ отверже, и нѣмому мо-
литвою глаголати сътвори;

Александръ, архіепископъ
александрскій,
иже пророчьскимъ даромъ
украшенъ:

Евстафій отъ Антіохіа,

Макарій отъ Іерусалима,
патріарха суща изнаменоносца,
Витъ, и Викентій,
(см. отр. 151)
и Пафнотій,
и Николае.

честніи митрополити и чюдо-
творци, и ини мнози святіи
епископи,

въ нихъ же бѣ и богобла-
женный Спиридонъ, имъ же

Χρονικὸν ὑπὸ Ἀμαρτόλου.

Рук. № 100. Моск. Дух. Акад.

153.

(См. отр. 135)

154. *κατὰ Ἀρείου πρεσβυτέ-
ρου γεγονότος Ἀλεξανδρείας, βλα-
σφημοῦντος (δὲ) τὸν θεὸν λόγον κτί-
σμα καὶ ἑτεροῦσιον τοῦ πατρὸς
(καὶ) ὅτε οὐκ ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν,
δοξάζοντος. Ὁν καθελούσα ἀνεθε-
μάτισε σὺν τοῖς ὁμοφροσιν αὐτοῦ,
τὸν δὲ υἱὸν ὁμοούσιον... ἐδογμα-
τισε...*

на Арья прозвитера бывша
въ Александрии, хулящую же
Бога Слова тварь есть и
етеро существо Бога Отцю и
яко бысть нѣкогда и егда не
бысть славящую, его же сборъ
свергъ прокляша и смысля-
щимъ с нимъ купно, Сына же
единосущна... проповѣда

Анализъ текстовъ, данный въ таблицѣ, даетъ слѣдую-
щія наблюденія. Отрывки 16, 18, 32, 35, 41, 42—47, 128,
132, 137, 140, 142, 144, 150, 151 Кириллова поученія суть
буквальная или почти буквальная передача соответствую-
щихъ отрывковъ анонимнаго поученія. Отрывки 2, 15, 8, 10, 24,
26, 31, 32 (вторая часть) 138, 141, 143, 147, 148, 152 суть
логическіе и драматическіе привѣски къ этимъ заимство-
ваннымъ отрывкамъ, представляющіе риторическія украше-
нія или разъясненія Кирилла. Отр. 40 есть передача смы-
сла отр. 42—60, подробно излагающихъ рѣчь Арія. Кириллъ
вынесъ эту рѣчь изъ того положенія, которое она занимала
у анонима и въ греческомъ источникѣ затѣмъ, чтобы свя-
зать ее съ тѣмъ опроверженіемъ, которое далѣе вкладываетъ
въ уста отцовъ собора. А самое это опроверженіе, состоя-
щее въ приведеніи цитатъ изъ Свящ. Писанія противъ
представленныхъ въ отр. 42—60 положеній Арія, очевидно
построена по образцу рѣчи философа Θεодора, приводимой
у анонима: она заканчивается подобнымъ же образомъ, что
и рѣчь Θεодора (см. отр. 104). Отсюда, повидимому, слѣдуетъ
выводъ, что анонимное поученіе есть или сокращеніе или источ-
никъ Кириллова слова. Но первое рѣшительно невозможно.

Поуч. „Днесъ, вѣрніи, па-
мять“...

Сей бысть первый соборъ
въ Никеи, триста осмьнаде-
сятъ св. Отець въ дванадеся-
тое лѣто царства Константи-
нова.

Кирилль Туровскій „Яко-
же историцы“...

сътвори Богъ чудо въ соборѣ:
наченню бо ему глаголати къ
философомъ (см. далѣе отр.
123—124).

(См. отр. 135).

Анонимное поученіе гораздо ближе къ греческому тексту, чѣмъ къ тексту Кириллова слова. Довольно сказать, что отр. 54, 55, 56 анонимнаго поученія, а въ особенности цѣлаго отдѣла 62—125 (за исключеніемъ нѣсколькихъ строкъ) во-все нѣтъ въ Кирилловомъ поученіи, и потому они могли быть заимствованы только непосредственно изъ греческаго источника, въ то время какъ Кирилль при изложеніи этого же греческаго источника пользуется выраженіями анонима. Мало того, Кирилль слѣдуетъ анонимному поученію даже тамъ, гдѣ это поученіе отстываетъ отъ хроники. Такъ отрывки 51, 51 Кирилла тождественны отр. 14, 15 анонима, которыхъ нѣтъ у Амартола. Въ отрывкахъ 123—124 въ греч. источникѣ говорится объ обращеніи лишь одного философа, который видѣлъ силу, исходящую изъ устъ Спиридона, а Кирилль повторяетъ это мѣсто въ передѣлкѣ анонима, что въ христіанство обратились и другіе изъ бывшихъ на соборѣ сторонниковъ Арія, потому что имъ изъ устъ Спиридона былъ виденъ исходящій огонь. Очевидно, что Кирилль передавалъ содержаніе греческаго слова, пользуясь текстомъ, имѣющимся у анонима. Этимъ, повидимому, и рѣшается весь вопросъ объ отношеніи слова Кирилла къ анонимному слову:

Кирилль взялъ большую часть текста послѣдняго слова, распространилъ его, да дополнилъ предисловіемъ и заключительною частью, посвященною похвалѣ отцамъ—вотъ и все, что должно, повидимому, сказать о происхожденіи и составѣ Кириллова слова. Но въ дѣйствительности дѣло обстоитъ гораздо серьезнѣй. Приведенный анализъ текстовъ показываетъ, что Кирилль, несмотря на то, что пользовался анонимнымъ изложеніемъ греческаго источника, одновременно пользовался и самымъ этимъ источникомъ. Въ отр. 41 слова Кирилла по древнѣйшей редакціи сб. № 9 Тр.-Серг. Лавры вмѣсто слова „похуляюще“ стоитъ: „власфимисающе“. Какъ могъ попасть такой греческій вариантъ въ русское поученіе? Было бы совершенно немыслимо предполагать, чтобы какой-либо русскій переписчикъ замѣнилъ славянское „похуляюще“ греческимъ словомъ. Несомнѣнно, что „власфимисающе“ есть болѣе первоначальное чтеніе даннаго мѣста. Какимъ же образомъ русскій авторъ могъ внести въ свое поученіе греческое слово? Не иначе, какъ взявъ его изъ имѣвшагося у него греческаго источника. Такимъ образомъ, уже здѣсь мы имѣемъ рѣшительнѣйшее доказательство, что Кирилль имѣлъ подъ руками греческій источникъ. Но какой? Вѣдь слова „власфимисати“ въ приводимомъ нами греч. источникѣ нѣтъ? Отвѣтъ на это даетъ другое греческое выраженіе Кирилла. Въ отрывкѣ 46 Кирилль вдругъ отступаетъ отъ текста анонима, которому въ данной тирадѣ слѣдуетъ, и неожиданно употребляетъ греческое выраженіе: нача окаянный „догматисати“. Откуда, зачѣмъ и почему явилось оно вдругъ у русскаго автора? Если заглянемъ въ соотвѣтствующій отрывокъ *Χρονικὸν Ἀμαρτόλου*, то увидимъ тамъ очень простую разгадку: въ греческомъ текстѣ стоитъ здѣсь „началь излагать „*δογματῆσαι*“, или что то же *δογματίζειν*—догматисати. Въ отр. 41 Кирилль отступаетъ отъ соотвѣтствующаго мѣста анонима, вставляя тѣ именно слова, которыя находятся въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ Амартола: и ритори = книжници; горазди, вмѣсто „мнози“. Въ отр. 118 упоминаніемъ о римскихъ легатахъ Кирилль слѣдуетъ Амартолу, вопреки анониму. Наконецъ, отр. 38, гдѣ Кирилль упоминаетъ объ особо приготовленномъ домѣ, не есть ли отзвукъ отр. 33 Амартола? Но спрашивается: откуда же явилось греческое слово „власфимисающе“, если въ соот-

вѣтствующемъ мѣстѣ греческаго источника вовсе нѣтъ этого слова (оно стоитъ лишь въ отр. 154; ср. 7, 19)? и затѣмъ: какимъ образомъ вмѣсто выраженія Амартола *δογματα* въ текстѣ Кириллова источника оказалось „*δογματιζειν*“, переведенное имъ чрезъ догматисати? На это отвѣчаемъ: кому могло притти желаніе для выраженія своей мысли измѣнить встрѣтившуюся существительную греческую форму въ глагольную греческую же? Думаемъ, что это могъ сдѣлать только грекъ. Славянскій авторъ оставилъ бы встрѣтившееся характерное греческое слово въ той же самой грамматической формѣ, много-много прибавивъ къ нему славянское окончаніе соотвѣтствующей же грамматической формы, но никакъ не сталъ бы производить операціи по законамъ греческаго языка. Очевидно, что текстъ, вошедшій въ хронику Амартола, попалъ въ руки Кирилла, въ особой, греческой же, редакціи, въ которой были нѣсколько иныя грамматическія формы и выраженія, а текстъ дополненъ такими малопонятными для славянскаго автора терминологическими выраженіями, каково въ отр. 52: „ни же есть слово Божіе въ единство“. Невѣроятно, чтобы Кириллъ самъ по собственному почину прибавилъ столь непонятное выраженіе къ греческому или славянскому тексту, нарочито избравъ такое выраженіе изъ посторонняго источника; то же должно отчасти сказать и объ отр. 18: „ни въплотися Богъ въ человѣчество“. Такъ какъ самый текстъ даннаго мѣста Амартола непосредственно не былъ у Кирилла, то естественно, что Кириллъ допустилъ нѣкоторыя уклоненія отъ историческихъ данныхъ Амартола. Въ отр. 39 онъ, напримѣръ, говоритъ: „царевн же сѣдшу на престолѣ, и старейшины святитель Христовыхъ одесную его на престолѣхъ посажены быша“. Слова эти представляютъ ничто иное, какъ распространеніе фразъ анонима: „и сѣдоша со царемъ“. Но если бы Кириллъ имѣлъ подъ руками самый *Χρονικόν* Амартола, то онъ такъ не выразился бы: у Амартола не царь сѣлъ сначала, а епископы, царь же сѣлъ послѣ по просьбѣ епископовъ (по изд. Муральта стр. 405; по древнеслав. перев. рук. Моск. Дух. Акад. л. 211 об.). Какую же форму имѣла эта передѣлка Амартола, бывшая подъ руками Кирилла? Чтобы понять это, нужно обратить вниманіе на отр. 1—22. Анонимъ здѣсь помѣщаетъ то, чего нѣтъ у Амартола, и при этомъ оказывается, что онъ и тутъ списываетъ съ греческаго

источника, текстъ котораго чрезвычайно близокъ къ тексту греческаго *Ῥρολόγιον*-а. Спрашивается: что же дѣлалъ анонимъ при составленіи поученія—удалось ли ему случайно найти два источника, изъ которыхъ одинъ—Амартолъ начался тамъ, гдѣ обрывался другой (Часословъ), и онъ, переведши то и другое, соединилъ въ одно повѣствованіе; или же онъ имѣлъ подъ руками такой источникъ, въ которомъ эти два источника уже были объединены въ одно цѣлое, такъ что ему оставалось только перевести уже готовое цѣльное повѣствованіе? Чтобы писатель русской нравоучительной повѣсти предпринялъ такую сложную затѣю, какъ отправиться на поиски за матеріаломъ въ громоздкій греческій историческій трудъ, а затѣмъ еще въ другой греческій же источникъ и при томъ настолько рѣдкій, что онъ не оставилъ по себѣ никакихъ слѣдовъ,—и затѣмъ свободно оперировалъ надъ объединеніемъ того и другого греческаго матеріала—вещь маловѣроятная. Напротивъ, вполне естественно, если славянскій авторъ для составленія своего поученія взялъ уже готовый греческій источникъ, въ которомъ обѣ части сказанія уже были соединены, и перевелъ его съ тѣми или иными измѣненіями. Такимъ образомъ, есть полное основаніе утверждать, что анонимъ имѣлъ подъ руками такую греческую редакцію сказанія имѣющагося у Амартола, въ которой оно было объединено въ одно повѣствованіе съ повѣствованіемъ, вошедшимъ въ сказаніе *Ῥρολόγιον*-а. Отсюда слѣдуетъ первый важный выводъ: анонимъ совпадаетъ съ Кирилломъ въ томъ, что имѣлъ подъ руками, какъ и тотъ, не подлинный текстъ Амартола, а иной, близко, совпадавшій съ нимъ греческій же источникъ. Но имѣлъ ли источникъ Кирилла также и ту начальную часть сказанія, которая имѣлась въ редакціи анонима? Въ той части слова Кирилла, въ которой онъ передаетъ сказаніе, имѣющееся, въ *Ῥρολόγιον*-ѣ (отр. 1—22), онъ дѣлаетъ такія отступленія отъ текста анонимнаго поученія, которыя явно выдаютъ свое греческое происхожденіе. Такое, на примѣръ, греческое выраженіе богословской терминологіи древности, какое заключается въ отр. 13: „и Сыномъ Божиимъ нарицается тварь“, конечно, внесено изъ греческаго источника; равно и историческое свѣдѣніе въ отр. 21 о распространеніи ереси Арія до Антиохіи не могло быть заимствовано иначе, какъ изъ

подробнаго же источника. Мало того Источникъ этотъ былъ тождествененъ съ источникомъ анонима. Если обратить вниманіе на отрывки 11—13, то можно видѣть, что терминологическія греческія выраженія отр. 11 и 13, вставленныя Кирилломъ спереди и сзади терминологическаго же выраженія 12 отр. анонима, несмотря на ихъ догматическую отвлеченность, представляютъ съ послѣднимъ нѣчто совершенно неразрывное по внутреннему смыслу. Этого не могло бы быть, если бы Кириллъ вставилъ указанныя новыя выраженія, заимствовавъ ихъ изъ другихъ источниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, краткая формулировка анонимомъ ученія Арія: „вся тварь Сынъ Божій есть“, нѣсколько неожиданна: изъ нея выходитъ, какъ будто Арій излагалъ ученіе не о томъ, что такое Сынъ Божій, а о томъ, что такое тварь. Но стоитъ только всмотрѣться въ текстъ Кирилла, чтобы понять въ чемъ тутъ дѣло, зачѣмъ анонимъ заговорилъ вдругъ сразу о твари. Въ общемъ для обоихъ греческомъ источникѣ, текстъ котораго въ данномъ мѣстѣ Кириллъ представилъ болѣе точно, чѣмъ анонимъ, выраженіе анонима есть одно изъ придаточныхъ пояснительныхъ предложений. По изложенію греческаго источника, Арій училъ: „Христосъ не есть Сынъ Божій (отр. 11), потомучто всѣ творенія суть чада Божія (12 отр.) и какъ одна изъ этихъ тварей называется „Сыномъ Божиимъ“ и Христосъ (13 отр.). Анонимъ неудачно выхватилъ только одну среднюю фразу, выпустивъ объяснительныя предыдущую и послѣдующую. — Итакъ и анонимное и Кириллово поученія произошли независимо другъ отъ друга отъ греческаго источника, весьма близкаго къ тексту хроники Амартола. О приблизительномъ видѣ этого источника можетъ свидѣтельствовать то любопытное отношеніе, которое обнаруживаютъ оба поученія другъ къ другу. Изъ своего греческаго источника Кириллъ беретъ поразительно мало лишняго, сравнительно съ тѣмъ, что взялъ анонимъ: только нѣсколько краткихъ дополнительныхъ выраженій, нѣсколько случайныхъ мыслей, а на протяжении всей остальной работы передаетъ содержаніе греческаго источника, совпадая съ анонимомъ. Объясненіе этого явленія, полагаемъ, можетъ заключаться только въ томъ, что анонимное и Кириллово поученія, происходя независимо

другъ отъ друга отъ греческаго источника, используютъ этотъ источникъ почти полностью и съ вербальной близостью ¹⁾.

Представленный нами анализъ съ наглядностью, какъ намъ кажется, вскрываетъ, что творчество знаменитого древне-русского вити—вполнѣ компилятивнаго характера. Но и компиляція бываетъ различнаго рода и различной цѣнности. Бываетъ компиляція грубо-механическая, и можетъ быть компиляція талантливо - художественная. Творчество Кирилла, это—художественная мозаика. Здѣсь отдѣльные

1) Самое слово „Днесь память св. отецъ чтется“ встрѣчается въ двухъ редакціяхъ. Въ одной, древнѣйшей, представителемъ которой является текстъ № 1265 Соф. СПб. Академіи библиотекъ, слово имѣетъ тотъ видъ, въ которомъ напечатано въ „Злагоустѣ“. Въ другой, представленной въ рукописи № 406 Рум. Музея, (лл. 242-243) слово не имѣетъ начальныхъ строкъ или введения: „Днесь, вѣрнии, память св. отецъ чтется. По вѣрованіи бо, еже Сынъ Божій (Въ рук. Лавр. Библи. № 18 (146) послѣ „Божій“ стоитъ союзъ „и“) человекъ бысть, волею пострада и умре и погребенъ бысть и воскресе и вознесся на небеса, и прочее правовѣріе утвердиша святѣи отцы. Мнози же отъ еретикъ исповѣдаша, яко Христосъ пострада и воскресе, а еже подобенъ Сынъ Отцу, то никакоже. но мнози хулы на Божество вѣщаша еретичи, святѣи же отцы правовѣрное церкви ученіе изъясниша, и вѣру утвердиша. Тѣмъ, по Господскихъ праздниціхъ, память Святыхъ Отецъ празднуется“. Во второй редакціи слово начинается прямо съ историческаго повѣствованія: „Бѣ во Александріи...“ Равно и конецъ слова въ каждой изъ двухъ редакцій различенъ. Во второй (назовемъ ее „краткой“) редакціи послѣ словъ печатнаго Сборника—„Сей бысть первый соборъ въ Никіи, триста осмьнадесять святыхъ отецъ въ двадцатое лѣта царства Константинова“—идетъ восхваленіе отцевъ собора, какъ это находится въ печатномъ Сборникѣ, а вмѣсто этого идетъ такой текстъ: „Тѣ заточиша Арія и прославиша Христа единосущна Отцу Божіа Слова. прежде вѣкъ рождена по глаголющему пророку: изъ чрева прежде денницы родихъ тя, и въ послѣднія отъ Дѣвы нашего ради спасенія вочеловѣчашася. И тако вѣрующе, поклоняемся святому его образу и славимъ въ Троици единаго Бога Отца и Сына и Св. Духа“. (№ 406. Рум. Муз.). Несомнѣнно, первое предложеніе приведеннаго варианта принадлежитъ къ первоначальному чтенію, такъ какъ оно имѣетъ прямое соотвѣтствіе въ томъ греческомъ источникѣ, изъ котораго взята предшествующая фраза: „Ὁν (Ἀρειον) καθελόσα ἀθεμάτισε... τὸν δὲ υἱὸν ὁμοούσιον καὶ συνάναρχον, τῷ πατρὶ καὶ θεὸν ἀληθινὸν καὶ κρίστην πάντων (ὁρθοδόξως) ἐδογματίσε κατὰ τὸν προφήτην τὸν λεγόντα: „Ἐκ γαστέρος πρὸ ἰσσηρόρου ἐγέννησά σε (Ed. Muralto p. 414; Рук. № 100 Моск. Дух. Акад. Л. 214—об.,— „Его же соборъ свергъ, прокляша и съ мыслящимъ съ нимъ купно, Сына же единосущна Отцу и Бога истинна, Творца всемъ преславно проповѣда соборъ; отъ пророка глаголющему: „изърева прежде дѣвница родихъ тя“). Какъ разъ этими

мелкіе элементы, какъ драгоценные камни взяты готовыми изъ различныхъ источниковъ; отсюда же берется и самый планъ, канва, по которой размѣщаются эти чудные идейные и словесные перлы... но выборъ ихъ, взаимносочетаніе, наконецъ, сліяніе ихъ съ канвою новаго плана—все это выполнено самостоятельно и высокохудожественнымъ образомъ.

Выясняя истинный характеръ проповѣдническаго творчества Кирилла, нашъ анализъ вскрываетъ предъ изслѣдователемъ Уставныхъ Чтеній важнѣйшіе составные элементы греческаго „Торжественника“ на Руси времени Кирилла. Въ него входили слѣдующія произведенія древне-византійской церковно-учительной литературы.

Не дѣля Ва іт.

1. Тита Бострійскаго „Яко неизмѣрима глубина“
2. Іоанна Златоуста „Отъ чудесъ на чудеса Господня“
3. Кирилла Александрійскаго „Царскій днесъ, вѣрніи, прихоть празднующе“.

именно словами и заканчивается у Амартола рѣчь о I вселенскомъ соборѣ. Почти тѣми же словами и тѣмъ же текстомъ св. Писанія заканчивается рассматриваемая краткая редакція нашего слова. Отсюда слѣдуетъ, конечно, что *краткая редакція отнюдь не есть сокращеніе болѣе полной, какъ думаетъ преосв. Макарій* (Ист. Р. Ц. т. III стр. 118, СПб. 1857 г.). Съ другой стороны, и варианты первой редакціи имѣютъ сильнѣйшіе признаки одновременности своего происхожденія вмѣстѣ съ остальнымъ текстомъ поученія. Предисловіе поученія уже самою неправильностью своего грамматическаго построенія показываетъ, что его авторъ, такъ же какъ и авторъ дальнѣйшаго текста, пользовался греческимъ источникомъ и слѣдовательно тождественъ съ послѣднимъ. Заключение первой, распространенной редакціи *по мыслямъ* (о трудности подвига путешествія на соборъ св. отецъ и восхваленіе послѣднихъ) сходно съ словомъ Кирилла „Якоже исторпыцы и вѣтіа“, но по краткости и общности своего выраженія эти мысли должны быть признаны не за извлеченіе пзъ указанного слова Кирилла, а за его первичную, греческаго происхожденія, основу, получившую въ послѣднемъ детальное раскрытіе. Такимъ образомъ, въ словѣ Кирилла „Якоже исторпыцы“ мы имѣемъ уже третью по времени славянскую переработку греческаго сказанія о I вселенскомъ соборѣ; при чемъ первая, самая древняя и краткая была просто переводомъ и изложеніемъ греческаго сказанія, вторая легкой обдѣлкой его въ форму поученія, а третья использованиемъ его по ораторски-художественному замыслу и плану.

Великая пятница.

4. Георгія Никомидійскаго „Высочайшее намъ востекая слово горѣ“
5. Иоанна Златоуста „На утрія, еже есть по пятцѣ“.

Великая суббота.

6. Елифанія Кипрскаго „Что се днесъ безмолвіе много на земли“
7. Григорія Богослова „На стражи моей“
8. Иоанна Златоуста „Зѣло ми умъ держать Господскаго воскресенія чюдеса“.

Пасха.

9. Иоанна Златоуста „Воста въ третій день“
- 10.* Иоанна Златоуста „И се два бѣста отъ нихъ“
- 11.* Иоанна Златоуста „Воскресенія день“
- 12.* Иоанна Златоуста „Радуйтеса всегда о Господѣ“.

Недѣля Антипасхи.

13. Григорія Богослова „Поновленія чтете“ въ толкованіи Никиты Ираклійскаго.
14. Иоанна Златоуста „Се бо приспѣхъ вамъ долгъ повѣдати.“

Преполовеніе.

15. Иоанна Златоуста „О еже не судити: Якоже свѣтоносна луна“.

Вознесеніе Господне.

16. Иоанна Златоуста „Свѣтло ми се церковное позорище“.
17. Иоанна Златоуста „Конечно всякій праздникъ“.
- [18. Отрывокъ слова Иоанна Златоуста „На слова: „Помянухъ Бога и возвеселихся“.

Звѣздочками отмѣчены произведенія, зависимость отъ которыхъ Кирилла устанавливается менѣе твердо.

Недѣля св. отецъ Никейскихъ.

19. Греческое сказаніе о 1-мъ вселенскомъ соборѣ.

Но данный нами выше анализъ словъ Кирилла не полонъ. Въ немъ не были затронуты источники экзегетическаго характера. Спеціальнѣйшій анализъ словъ знаменитаго древнерусскаго витія XII вѣка со стороны источниковъ этого рода вскрываетъ новые составные элементы и отдѣльные моменты развитія сборниковъ Уставныхъ Чтеній.

Василій Виноградовъ.

Церковная идея въ христіанствѣ и ея значеніе.

I.

Вопросъ о Церкви въ современномъ человѣчествѣ. Необходимость общаго ученія о Церкви въ наукѣ церковнаго права.

Кто пытался отдать себѣ отчетъ въ духовной жизни современнаго культурнаго человѣчества, тотъ едва-ли не согласится, что центральнымъ вопросомъ въ этой области является въ настоящее время вопросъ о Церкви.

То, что происходитъ теперь въ этомъ отношеніи въ Западной Европѣ, оказывающей огромное міровое вліяніе, нужно прямо назвать разложеніемъ церковной идеи. Это результатъ факторовъ, дѣйствовавшихъ въ исторіи Европы не со вчерашняго дня, а на протяженіи цѣлыхъ вѣковъ. Съ одной стороны затемненію въ сознаніи людей церковной идеи очень много способствовалъ римскій католицизмъ, тѣсно связанный со всею исторіей Европы. Притязанія католицизма на всемірное господство, обращеніе имъ высшаго представителя Церкви въ какого-то міроваго монарха, передъ которымъ императоры и короли не болѣе, какъ луна передъ солнцемъ, повели къ опасному смѣшенію понятій церковнаго и государственнаго. Превознесеніе этого церковнаго монарха надъ всѣмъ человѣчествомъ и объявленіе его непогрѣшимымъ въ дѣлѣ религіи внесло въ основанія церкви слишкомъ человѣческое начало, подверженное всѣмъ вліяніямъ нашей грѣховности и ограниченности. Рѣзкое отдѣленіе духовенства отъ мірянъ, которые признаны недостойными приобщенія подѣ обоими видами, которымъ воспрещено читать св. Писаніе и которые низведены въ ка-

толицизмъ на степень безгласнаго стада, атрофировало у людей всякій церковно-общественный интересъ и естественно способствовало неправильному представлению о Церкви.

Съ другой стороны большая роль въ исторіи Европы принадлежитъ протестантству. Не будучи въ состояніи возвыситься надъ римскимъ католицизмомъ при помощи высшаго начала, протестантство олицетворило въ себѣ лишь протестъ противъ извращенія католицизмомъ церковной идеи и докончило въ сознаниіи людей разрушительную работу католицизма по отношенію къ Церкви. Въ протестантствѣ началось уже полное разложеніе церковной идеи, и это настроеніе умовъ оно возвело даже въ принципъ. Критеріумъ въ вопросахъ вѣры отъ папы протестантство перенесло въ отдѣльную человѣческую личность и подготовило почву для развитія религіознаго индивидуализма. Слова извѣстнаго протестантскаго проповѣдника и ученаго Вине: *ce que je repousse absolument, c'est l'autorité* ¹⁾, по заявленію самихъ протестантовъ, все болѣе и болѣе дѣлаются ихъ девизомъ. Въ вопросахъ религіи реформація каждаго протестанта обратила въ папу. Извѣстный протестантскій пасторъ въ Парижѣ Эмиль Роберти, спрошенный въ 1904 году по вопросу о возможности соединенія церквей, справедливо замѣтилъ: „какъ можно достигнуть этого, когда только въ нашемъ французскомъ протестантствѣ насчитывается болѣе 600000 папъ” ²⁾.

Религіозный индивидуализмъ, закрѣпленный въ человѣчествѣ протестантствомъ, началъ распространяться затѣмъ и на другія области жизни. Сущность индивидуализма хорошо обрисовывается въ его крайнихъ ученіяхъ Макса Штирнера и Ницше. Все сводится къ самому человѣку, поучаютъ они, и даже самое понятіе истины. „До тѣхъ поръ, пока ты вѣришь въ истину, гсворить Штирнеръ, ты не вѣришь въ себя, ты—рабъ, религіозный человѣкъ. Ты одинъ—истина или, точнѣе говоря, ты больше, чѣмъ истина, которая передъ тобой ничто... я не признаю никакой обязанности, я не связываю себя и не даю себя связать. Если у меня нѣтъ никакой обязанности, то у меня нѣтъ и закона... Естественно, что существованіе Церкви, да и самого общества и государ-

¹⁾ То, что я безусловно отвергаю,—это авторитетъ.

²⁾ La Revue 1904 т. № 18, стр. 161.

ства, Штирнеръ приписываетъ человѣческому самоуниженію, съ исчезновеніемъ котораго должны пасть и они ¹⁾.

Максъ Штирнеръ считается родоначальникомъ того современнаго движенія, которое получило названіе индивидуалистическаго анархизма. Идеи же анархизма, какъ свидѣтельствуется одинъ изъ изучающихъ современные общественные идеалы, носятся теперь въ воздухѣ. Онѣ завоевываютъ все больше и больше симпатій народныхъ массъ. Анархическія общества, журналы непрерывно растутъ ²⁾.

Другой болѣе близкій къ намъ представитель индивидуализма Ницше стремится создать культъ личности, отрѣпленной отъ общества, независимой отъ безусловныхъ принциповъ поведенія, отъ признанія какой-либо безусловной обязательной нормы. Высшіе люди, по разъясненію Ницше, сами устанавливаютъ то, что должно быть. Они творцы цѣнностей. Индивидуалистическая волна все болѣе и болѣе захватываетъ человѣка въ области религіи.

Гюйо, наприм. категорически заявляетъ, что нужно избѣгать, какъ настоящаго бича, всякаго рода руководства совѣстью или мыслью. Метафизическія системы, проникнутыя духомъ авторитета и культа, прекрасныя помочи для народовъ-младенцевъ, но намъ пора уже ходить самимъ, пора отвергнуть мнимыхъ апостоловъ, миссіонеровъ, всякихъ проповѣдниковъ, стать своими собственными руководителями и въ себѣ самихъ искать откровенія. Нѣтъ болѣе Христа восклицаетъ Гюйо, пусть каждый у насъ будетъ самъ своимъ христомъ, пусть каждый соединится съ Богомъ какъ захочетъ и какъ сможетъ или даже пусть отрицаетъ Бога ³⁾!

Въ наше время, по свидѣтельству нѣмецкаго ученаго Э. Трѣльчъ, созданъ религіозный субъектизмъ и индивидуализмъ, стремящійся даже религіозныя общины обратить въ добровольныя союзы и предоставляющій себѣ обыкновенно полную свободу личныхъ религіозныхъ убѣжденій. Либерализмъ и социалдемократія единодушны по крайней мѣрѣ

¹⁾ Единственный и его собственность ч. II, гл. 2.

²⁾ А. Боровой, Общественные идеалы современнаго человѣчества. М. 1906 г.

³⁾ Очеркъ морали.

въ этомъ пунктѣ и весь современный мыслящій міръ полонъ совершенно равнодушнаго къ религіи субъективизма ¹⁾.

Или вотъ наприм. что усматриваетъ среди культурныхъ людей много занимавшійся изученіемъ соціальныхъ вопросовъ Людвигъ Штейнъ. Онъ находитъ здѣсь безконечную лѣстницу религіозныхъ обособленій.

На одномъ ея концѣ собрались безчисленныя формы переживаній религіозной индивидуальности, которая при современномъ психологическомъ дифференцированіи доходитъ до того, что наврядъ ли найдутся два образованныхъ чело-вѣка, соединяющіе съ понятіями Богъ и религія абсолютно одинаковыя представленія“. На другомъ же концѣ этой лѣстницы стоитъ уже рѣзко атеистическое требованіе: „религія равнозначительна съ блаженствомъ, но я не желаю быть блаженнымъ, и это должно быть дозволено мнѣ въ свободномъ государствѣ“. „Въ то время какъ стремленіе религіи къ универсальности, говоритъ Штейнъ, требуетъ, очевидно, чтобы всѣ раздѣляющіе это стремленіе признавали одного и того же Бога, современная психически дифференцировавшаяся личность создаетъ себѣ своего собственнаго бога изъ своей умственной и моральной личности“. „Не угрожаетъ ли намъ на вершинѣ культуры, справедливо замѣчаетъ онъ, дикая, нерегулированная анархія, ограничить которую было задачей религіи на низшей ступени культуры? Если культура есть регулированіе отношеній къ невидимому, то у современной личности вмѣсто раньше связующихъ религіозныхъ императивовъ господствуетъ анархическій произволъ“ ²⁾. Современный чело-вѣкъ, по свидѣтельству Штейна, безспорно проявляетъ тенденцію или самъ регулировать свои отношенія къ сверхчувственному или совѣмъ ихъ не регулировать. Вмѣсто церковнаго регулированія, свойственнаго прежнему вѣрующему періоду, выступаетъ, чѣмъ дальше, тѣмъ опредѣленнѣе, анархическій религіозный произволъ личности ³⁾.

Подъ вліяніемъ именно индивидуализма въ послѣднее

¹⁾ Логосъ, международный ежегодникъ по философіи культуры, книга II. стр. 109. М. 1910 г.

²⁾ Соціальный вопросъ. Перев. съ нѣм. Москва 1899 года, Лекція XII. стр. 155.

³⁾ Ibid. стр. 158.

время провозглашенъ лозунгъ, что религія есть частное дѣло. Этимъ лозунгомъ пользуются уже цѣлыя политическія партіи и между прочимъ его написалъ на своемъ знамени социализмъ... По разъясненію Э. Трѣльчъ, социализмъ дѣлаетъ это въ надеждѣ разрушить тотъ вѣковой предрасудокъ, какимъ онъ считаетъ религію, между тѣмъ какъ проповѣдуемой имъ самимъ метафизикъ и догматикъ социализмъ приписываетъ такое же абсолютное и всеобъемлющее значеніе, какое придаетъ своимъ догмамъ церковь¹⁾. Такимъ образомъ индивидуализмъ уже не ограничивается формой религіознаго или философскаго ученія, а проводится въ жизнь и какъ программа для широкой политической дѣятельности. Распространеніе индивидуализма въ религіи поддерживается и прикрывается разными классовыми, экономическими и другими стремленіями, способными очень вліять на народныя массы.

Вообще именно по отношенію къ религіи въ душѣ современнаго человѣка часто слышится отголосокъ убѣжденія, столь ярко выраженнаго англійскимъ поэтомъ Уитманомъ: „Моя голова превыше всѣхъ библій и вѣр и церквей“.

При такихъ условіяхъ не удивительно, если господствующій духъ времени обнаруживаетъ себя враждебнымъ Церкви и склоннымъ бороться противъ самой этой идеи. У очень многихъ современныхъ людей слово Церковь вызываетъ какую-то скрытую въ душѣ непріязнь, а это препятствуетъ имъ, не говоримъ уже изучить, но хотя бы безпристрастно отнестись къ столь важному историческому явленію, какое представляетъ изъ себя Церковь.

Все происходящее въ Западной Европѣ обыкновенно скоро переходитъ и въ Россію, да еще подъ знаменемъ послѣдняго слова прогресса. Такъ это случилось и съ религіозными идеями. Несмотря на то, что въ исторіи Россіи почти не играли роли ни католицизмъ ни протестантство, русскіе люди, индифферентные къ религіи, по вопросамъ, связаннымъ съ Церковью, разсуждаютъ, какъ будто бы они все время находились подъ этими вліяніями, и въ этомъ отношеніи они часто представляютъ не болѣе, какъ эхо Западной Европы.

Но мало этого, у насъ понятіе о Церкви оказывается не-

¹⁾ Логосъ. Кн. II, 1910 г., стр. 110.

достаточно яснымъ и устойчивымъ даже у людей религиозныхъ и не порвавшихъ связи съ Церковью.

„Слово Церковь, справедливо говорилъ еще въ 1861 году проф. Осининъ, такъ часто оглашаетъ нашъ слухъ и вмѣстѣ такъ часто бываетъ на нашихъ собственныхъ устахъ, что если судить по наружности, то можно бы подумать, будто оно выражаетъ понятіе вполне опредѣленное и ясное для сознанія каждаго христіанина. Между тѣмъ при большей наблюдательности, не трудно убѣдиться, что именно ученіе о Церкви у многихъ весьма недостаточно раскрыто и у большинства можетъ подать поводъ къ многочисленнымъ недоумѣніямъ“¹⁾.

Особенно печально, что даже въ наукѣ церковнаго права существуетъ важный пробѣлъ, который, по нашему мнѣнію, долженъ быть возможно скорѣе пополненъ. Въ нашихъ курсахъ церковнаго права отсутствуетъ то, что можно назвать общимъ ученіемъ о Церкви, а безъ этого все излагаемая въ нихъ послѣдующія свѣдѣнія по вопросамъ церковнаго устройства, законодательства и управленія оказываются лишенными внутренняго прочнаго цемента. Они трудно усваиваются, и многимъ представляются чѣмъ-то мало интереснымъ и искусственнымъ. Разнаго рода церковныя учрежденія, законы и взаимоотношенія членовъ церкви опираются на извѣстные принципы. Самое научное изслѣдованіе этихъ учреждений, законовъ и взаимоотношеній требуетъ разсмотрѣнія ихъ въ связи съ идеей, лежащей въ ихъ основаніи.

Каждому, получившему юридическое образованіе, хорошо извѣстно, что, наприм., наука государственнаго права распадается на два одинъ другой объясняющіе и пополняющіе отдѣлы: на общее и особенное ученіе о государствѣ²⁾. Первый занимается научнымъ изслѣдованіемъ, что такое государство вообще, и даетъ ему то или другое опредѣленіе.

Второй отдѣлъ разсматриваетъ уже отдѣльныя учрежденія принадлежащія или государству вообще или опредѣленной ихъ группѣ въ извѣстную эпоху, иногда же отдѣлъ этотъ изучаетъ учрежденія какого-либо государства въ ихъ историческомъ развитіи или въ ихъ современной формѣ.

¹⁾ Христіанское Чтеніе изд. Спб.-Духовной Академіи. 1862 г. ч. 1.

²⁾ Георгъ Еллинекъ. Общее ученіе о государствѣ Спб. 1903 г. § 8.

Изложеніе особеннаго ученія о государствѣ послѣ общаго способствуетъ лучшему пониманію отдѣльныхъ институтовъ государства, потому что все единичное хорошо уясняется нами въ связи съ цѣлымъ, въ составъ котораго оно входитъ.

Говоря кратко, наука государственнаго права считаетъ нужнымъ прежде всего уяснить самую идею государственности, а уже потомъ формы ея внѣшняго проявленія. Такой методъ, требуемый нашимъ умомъ для лучшаго уясненія предмета, казалось бы долженъ найти примѣненіе и въ наукѣ церковнаго права и особенно въ наше время. Господствующій духъ времени вызываетъ у людей сомнѣніе по самому основному вопросу о Церкви, зачѣмъ она существуетъ, и на почвѣ этого сомнѣнія стремится привести людей къ отрицательному рѣшенію вопроса.

Церковь выставляется, какъ нѣчто лишнее, не только въ ея историческомъ проявленіи, но и въ самыхъ ея принципахъ. Очень многіе склонны видѣть въ Церкви чуть ли не какое-то патологическое явленіе въ исторіи развитія человѣчества и убѣждать себя, что христіанство возможно и безъ Церкви.

Такимъ образомъ наука церковнаго права прежде всего должна дать разумное обоснованіе своего предмета, если она желаетъ найти почву въ умѣ современнаго человѣка и пробудить въ немъ къ себѣ интересъ. Между тѣмъ въ нашихъ курсахъ церковнаго права вопросу, что такое Церковь, обыкновенно посвящается лишь 1—2 страницы. Иногда все ограничивается приведеніемъ краткихъ и отрывочныхъ свѣдѣній изъ догматическаго богословія, которое людямъ, не получившимъ богословскаго образованія, почти ничего не разъясняетъ. Основное понятіе науки церковнаго права, понятіе о Церкви, съ которымъ приходится оперировать каждому изучающему эту науку, обыкновенно остается у нихъ безъ яснаго содержанія.

Примѣромъ недостаточнаго раскрытія церковной идеи можетъ служить наиболѣе распространенный въ наше время „Учебникъ церковнаго права“ покойнаго проф. Московскаго Университета Н. С. Суворова, по которому студенты часто готовятся къ экзамену. Самъ проф. Суворовъ признаетъ, что для пониманія, какъ цѣлой системы церковнаго устройства, такъ и отдѣльныхъ институтовъ, необходимо указаніе

на догматическое учение Церкви, которое однако очень неудовлетворительно разработано у нас в части касающейся учения о Церкви. Действительно, догматическое богословие рассматривает вопрос о Церкви очень схоластично, без достаточного разъяснения связи его с потребностями и свойствами человеческой природы. Кроме того учение о Церкви получило в нем какой-то придаточный характер и совершенно не высняет социальную природу Церкви, на которой необходимо сосредоточить свое внимание изучающему церковное право. Несмотря на все это проф. Суворов не только не устанавливает общего понятия о Церкви, как основу его дальнейших исследований и соображений, — но придает этому понятию лишь служебное значение, наприм., для проведения границ между церковью и сектой. С словом Церковь он соединяет понятие „о культурно-исторической силе сросшейся с жизнью обширных народных масс, которая в течение многих веков доставляла этим массам духовную пищу, очищала их понятия, облагораживала нравы, влияла с большей или меньшей энергией на правообразование“. Напротив секта, по разъяснению проф. Суворова, есть нечто неустойчивое. Оно появляются, исчезают, дробятся на мелкие толки, видоизменяются ¹⁾.

Но разве возможно ограничиваться в науке церковного права понятием о Церкви, составляемом лишь по частному вопросу и не на основании раскрытия ее внутренней природы и отношения ее к потребностям человека, а по одному из действий Церкви на народные массы, да еще выраженному крайне неопределенно? Подъ такое понятие о Церкви легко подойдут всякого рода религии, сделавшиеся национальными, наприм., магометанство в Турции, буддизм в Индии и т. п. И что-же церковное право может допустить применение ко всем этим религиям христианского понимания Церкви?

Еще страннее относится к понятию о Церкви проф. М. П. Горчаковъ. В своем „Краткомъ курсѣ лекцій по церковному праву“, Горчаковъ даже отрицает необходимость для юриста составлять для себя понятие о Церкви, чтобы не вмешиваться въ богословскіе споры и чтобы подобно бывшимъ

¹⁾ Учебникъ церковнаго права. Москва 1908 г. §§ 4 и 2.

попыткамъ не впадать въ односторонность, преслѣдуя въ своихъ опредѣленіяхъ какія-либо практическія цѣли. Церковное право, по мнѣнію проф. Горчакова, просто должно оставить за религіозными обществами тѣ названія, которыя они присвоиваютъ себѣ сами и принимать выработанныя ими понятія о Церкви ¹⁾. Такимъ образомъ проф. Горчаковъ не находитъ нужнымъ для науки церковнаго права устанавливать общее понятіе о Церкви, вытекающее изъ ея природы и обстоятельствъ ея учрежденія. Онъ приглашаетъ довольствоваться въ этомъ отношеніи тѣми неустойчивыми и неопредѣленными данными, которыя могутъ доставить фактически существующія религіозныя общества, нерѣдко извращающія христіанство и совершенно произвольно присваивающія себѣ названіе церкви. Въ чемъ же будетъ заключаться тогда критерій для отличія церкви и секты, введеніемъ котораго въ церковное право, какъ мы видѣли, былъ занятъ проф. Суворовъ? Кто же поручится, что съ теченіемъ времени объемъ понятія Церкви не будетъ все болѣе и болѣе расширяться, существенные признаки этого понятія не будутъ все болѣе и болѣе забываться, и въ церковномъ правѣ не останется, наконецъ, понятіе о церкви уже безъ всякаго содержанія? По нашему мнѣнію, тогда наступитъ конецъ науки церковнаго права, и она замѣнится просто собраніемъ историческихъ и фактическихъ свѣдѣній по устройству и управленію разныхъ религіозныхъ обществъ.

Отсутствіе разработаннаго понятія Церкви именно въ наукѣ церковнаго права уже успѣло за послѣдніе годы принести горькіе плоды. На долю нашего поколѣнія выпала отвѣтственная историческая задача разныхъ преобразованій въ государственномъ строѣ Россіи. Среди нихъ выступилъ важный вопросъ объ отношеніи церкви и государства, о положеніи и правахъ разныхъ религіозныхъ обществъ и т. п. Нужно видѣть, въ какомъ затрудненіи оказываются наши законодатели, и это происходитъ преимущественно отъ неясности у нихъ самого понятія о Церкви и способахъ реализаціи ея во внѣшнемъ мірѣ.

Нечего, конечно, и говорить, что отсутствіе разъясненія въ церковномъ правѣ соціальной природы Церкви и вопроса

¹⁾ Церковное право. Краткій курсъ лекцій Спб. 1899 г., стр. 13—14.

объ ея реализаціи вредно отражается и въ дѣлѣ преподаванія Закона Божія. Сотни тысячъ учениковъ вышли изъ нашихъ школъ, не разрѣшивъ себѣ этихъ столь необходимыхъ для жизни вопросовъ. Многіе изъ этихъ лицъ съ призваніемъ къ участию въ законодательствѣ общественнаго элемента попали въ число законодателей, и вотъ недостатокъ въ пониманіи ими природы Церкви и ея цѣлей препятствуетъ теперь правильному разрѣшенію разныхъ выдвинутыхъ жизнью сложныхъ церковно-государственныхъ вопросовъ.

Немалая доля вины падаетъ въ этомъ на самихъ представителей Церкви, которые не сумѣли сообщить людямъ достаточное понятіе о Церкви. То, что происходитъ теперь въ Государственной Думѣ и въ Государственномъ Совѣтѣ и вообще въ русскомъ обществѣ въ связи съ вопросомъ о Церкви, чѣмъ часто возмущаются представители Церкви, во многомъ представляетъ плодъ посѣянный ими же самими.

Итакъ, выясненіе церковной идеи необходимо, какъ для цѣлей церковнаго права, такъ и въ интересахъ христіанской жизни современнаго общества.

Церковное право по самымъ своимъ задачамъ нуждается въ раскрытіи понятія о Церкви съ ея соціальной стороны. Кромѣ того господствующее направленіе мыслей въ обществѣ тѣсно связано теперь съ вопросами соціальными. Каковы законы соціальнаго развитія, какъ всего лучше устроить коллективную жизнь людей,—объ этомъ стали думать и ученые теоретики, проводящіе свою жизнь въ кабинетѣ за книгами, и политическіе дѣятели и представители сѣрой народной массы недовольной своимъ положеніемъ. Въ занятіи и рѣшеніи этихъ вопросовъ немалое число людей стало усматривать чуть-ли не панацею отъ всѣхъ золъ, удручающихъ человѣчество. На этой почвѣ въ народныхъ массахъ уже получилъ большое распространеніе социализмъ, а социологическая точка зрѣнія съ отгѣсненіемъ другихъ старательно проводится въ разныя области жизни и науки.

При такихъ условіяхъ и церковная идея въ настоящее время непременно должна быть разъясняема съ ея соціальной стороны, на что обыкновенно почти не обращается вниманія.

Чтобы выполнить эту задачу, ее полезно раздѣлить на двѣ части. Въ первой разсмотрѣть церковную идею въ са-

мой себѣ, ея основанія, ея значеніе и отношеніе къ чело-
вѣческой природѣ, а во второй остановить вниманіе на во-
просѣ объ реализаціи церковной идеи въ внѣшнемъ мірѣ.
Такое именно разграниченіе, какъ показываетъ опытъ, мо-
жетъ способствовать образованію лучшаго понятія о Церкви
и кромѣ того предостеречь многихъ нашихъ современни-
ковъ отъ опаснаго смѣшенія церковной идеи съ самой ея
реализаціей. Сколько можно встрѣтить теперь людей, кото-
рые не въ состояніи ясно разграничить понятіе Церкви и
дѣйствій духовенства въ извѣстный моментъ и въ извѣст-
номъ мѣстѣ! Какъ часто приходится сталкиваться съ людьми,
которые понятіе Церкви сливаютъ даже съ такихъ бюрокра-
тическимъ учрежденіемъ, какъ св. Синодъ, и всѣ недостатки
нашего церковнаго управленія склонны переносить на самую
Церковь, чѣмъ, конечно, охотно пользуются враги Церкви!

Размѣры Сборника не позволяютъ намъ выполнить во всей
полнотѣ указанную задачу, которая требуетъ особаго изслѣ-
дованія. Здѣсь же мы вынуждены ограничиться первой
частью задачи и притомъ скорѣе ея общимъ эскизомъ.

II.

Вопросъ о храненіи и передачѣ въ мірѣ христіанства. Недостаточность
для этого разума, книгъ св. Писанія, челоѣческаго языка, обыкновен-
наго челоѣческаго союза.

Каждому, будетъ ли онъ юристомъ, законодателемъ или
самымъ простымъ челоѣкомъ, необходимо хорошо помнить,
что христіанство есть явленіе жизни. На это указываетъ
самъ Спаситель, когда сравниваетъ дѣло христіанства съ
заключающимъ въ себѣ жизненную силу сѣменемъ, (Матѣ.
XIII, 3—8), съ развивающимся горчичнымъ зерномъ (Матѣ.
XIII, 31; Марк. IV, 31, Лук. XIII, 21), съ закваскою вызыва-
ющей извѣстныя движенія въ тѣстѣ (Матѣ. XIII, 13. Лук.
XIII, 21). Христомъ положено начало и возможность въ лю-
дяхъ новаго процесса жизни, сопровождающагося обновле-
ніемъ всего ихъ существа и доставленіемъ имъ новаго со-
держанія и опыта жизни... Кто во Христѣ, тотъ, поясняетъ
ап. Павелъ, есть новая тварь. (2 Кор. V, 7; Гал. VI, 15).

Скоро минетъ уже 20 вѣковъ, отдѣляющихъ насъ отъ на-
чала христіанства. Возникаетъ основной и неизбѣжный во-

прось, какъ могло сохраниться въ мірѣ христіанство, передаваться изъ одного поколѣнія людей въ другое и дойти до нашего времени. Безъ рѣшенія этого важнѣйшаго вопроса мы, люди XX вѣка, можемъ испытывать даже неувѣренность въ самой принадлежности нашей къ христіанству.

Когда раздается христіанская проповѣдь о жизни, люди, желающіе отнестись къ ней вполне сознательно и уяснить себѣ ея основаніе, едва ли могутъ избѣжать въ той или иной формѣ вопроса, который былъ предложенъ первосвященниками и старѣйшинами еврейскаго народа самому Христу: „какою властію Ты это дѣлаешь. И кто Тебѣ далъ такую власть“. (Матѣ. XXI, 23)? Въ этомъ вопросѣ человѣческое сознаніе ясно требуетъ установленія особыхъ полномочій для лица, которое выступаетъ какъ религіозный учитель и реформаторъ. Для человѣческой совѣсти, очевидно, еще не достаточно самого содержанія того или другого ученія, но необходимо уяснить, откуда и какъ оно получено самимъ учителемъ.

Конечно, въ устахъ Того, Кто могъ говорить, что Онъ посланъ въ міръ Богомъ, Кто могъ утверждать, что Онъ есть путь, истина и жизнь, отвѣтъ на этотъ вопросъ ясенъ и простъ. Но, когда затѣмъ дѣло христіанства отъ Его Источника и Основателя переходитъ въ предѣлы человѣческой исторіи и подвергается всеѣмъ ея вліяніямъ, то отвѣтъ усложняется. Для насъ неизбежно выступаетъ вопросъ, какъ совершилась передача человѣчеству христіанства отъ Спасителя и какъ она происходила на протяженіи вѣковъ.

Если мы потребуемъ разъясненія этихъ вопросовъ отъ многихъ религіозныхъ обществъ и отдѣльныхъ учителей, то мы получимъ разные отвѣты, которые лучше всякихъ другихъ соображеній сразу обнаружатъ намъ основаніе ихъ ученія. Очень часто намъ придется услышать, что разумъ и книги св. Писанія,—вотъ что уполномочиваетъ того или другого религіознаго учителя, составить себѣ извѣстное понятіе о христіанствѣ и стараться распространять его среди людей. Такимъ указаніемъ въ настоящее время оправдываютъ себя цѣлый рядъ религіозныхъ ученій, отрицающихъ чуть-ли не самыя основанія христіанства. Подобное настроеніе мыслей особенно ярко выдвинуто протестанствомъ. Относительно его уже давно сложился стихъ, который по рус-

ски можно передать такъ: „Всякій протестантъ есть папа съ Библіей въ рукахъ“.

Современное общество воспитано подь большимъ вліяніемъ раціонализма и склонно во всемъ приписывать первенствующее значеніе разуму. Многіе, особенно же недостаточно образованные ими мало-знакомые съ Философіей, обнаруживаютъ почти религіозную вѣру во всемогущество человѣческаго разума, на котораго они возлагаютъ самыя невѣроятныя надежды. Кромѣ того среди людей еще очень распространено провозглашенное Контонъ ученіе, что религіозная жизнь есть лишь частная форма проявленія жизни умственной. Въ такомъ направленіи мыслей человѣкъ нерѣдко встрѣчаетъ препятствіе для усвоенія христіанства. Поэтому нѣкоторое уясненіе роли разума необходимо какъ въ интересахъ правильнаго отношенія человѣка къ христіанству вообще, такъ и пониманія задачъ Церкви. Этимъ, какъ показываетъ опытъ, сразу устраняется иногда много лишннихъ сомнѣній и вопросовъ, затрудняющихъ путь въ Церковь.

Какъ явленіе жизни, христіанство не можетъ быть представлено въ однихъ логическихъ понятіяхъ, не можетъ быть умѣщено въ рамки какого-либо философскаго и даже религіознаго ученія, и заключено въ книги, хотя бы они и носили названіе священнаго писанія.

Спаситель, какъ извѣстно, не занимался тѣмъ, что дѣлаютъ, наприм., философы, ученые и т. п., старающіеся передать свое ученіе людямъ и ихъ потомству. Спаситель не писалъ книгъ и не излагалъ своего ученія въ какихъ-либо отвлеченныхъ понятіяхъ и философскихъ системахъ, рассчитанныхъ на воспріятіе его человѣческимъ разумомъ. Христіанство, какъ и сама жизнь, есть нѣчто большее. Поэтому какимъ бы великимъ разумомъ ни обладалъ человѣкъ, его недостаточно для воспріятія и даже пониманія христіанства. Человѣкъ живетъ не одной дѣятельностью разума, но и другими сторонами своей природы. При помощи своей познавательной способности онъ можетъ схватывать лишь извѣстную сторону предмета. Кромѣ того эта способность вовсе не является какой-то основной, подчиняющей себѣ всѣ другія. Напротивъ многіе психологи склонны приписывать ей служебную роль, а нашу способность моральнаго и волеваго реагированія на природу вещей считать наиболѣе глу-

бокимъ органомъ нашего общенія со вселенной ¹⁾. Конечно, никто не отрицаетъ значительной роли разума въ человѣческой природѣ, но нельзя забывать, что разумъ, по выраженію одного англійскаго соціолога, служить для того, чтобы воздѣлывать почву, добытую для него при помощи другихъ силъ ²⁾. Еще Декартъ хорошо разъяснялъ, что въ дѣлѣ нашего мышленія огромная роль принадлежитъ волѣ. Наши логическіе выводы въ глазахъ Декарта представляютъ изъ себя лишь замаскированные волевые акты. Самую причину человѣческихъ заблужденій Декартъ усматриваетъ въ томъ, что воля способна давать свое согласіе на то, что по суду мысли не удовлетворяетъ требованію истины. Подобно этому и англійскій философъ Бэконъ находилъ, что на процессъ нашего познанія оказываютъ вліянія наши чувствованія и желанія, которыя даютъ нашей познавательной дѣятельности то или другое направленіе. Самыя ошибки, столь часто сопровождающія наше познаніе, прежде всего зависятъ, по мнѣнію Бекона, отъ склонности человѣка обращать свое вниманіе на случаи, подтверждающіе наше излюбленное положеніе и игнорировать тѣ, которые его не подтверждаютъ.

Думать, что человѣческое мышленіе есть чисто объективный, ни отъ чего независимый процессъ, въ которомъ вещи и явленія отражаются какъ въ зеркалѣ, значитъ совершенно не понимать природу мышленія. Люди, изучавшіе этотъ вопросъ, находятъ возможнымъ утверждать, что наше мышленіе не обосновано въ самомъ себѣ, оно не независитъ отъ нашихъ влеченій и склонностей. Человѣкъ не состоитъ изъ двухъ существующихъ рядомъ частей, но есть абсолютное единство, въ которомъ одна сторона природы вліяетъ на другую. Все наше мышленіе, заявляетъ, наприм. Фихте, обосновано нашимъ влеченіемъ и каковы склонности человѣка, таково и его познаніе ³⁾. У огромнаго большинства людей возникаютъ не объективныя мысли, а только мысли, порождаемыя ихъ эгоистической волей. Даже большая часть книгъ научнаго содержанія заслуживаетъ еще и теперь порицанія, выраженаго Бэкономъ Веруламскимъ въ словахъ:

¹⁾ Уильямъ Джемсъ. Зависимость вѣры отъ воли. Спб. 1904 г., стр. 162.

²⁾ В. Киддъ. Соціальное развитіе Спб. 1897 г. гл. VII, стр. 78.

³⁾ Назначеніе человѣка. Спб. 1906 г. стр. 78.

нельзя назвать человѣческаго ума чистымъ свѣтомъ, такъ какъ онъ испытываетъ на себѣ вліяніе воли и чувствъ ¹⁾.

Въ современной психологіи уже достаточно выяснено, что самую глубокою частью нашего существа составляетъ воля, которая оказываетъ большое воздѣйствіе на наше мышленіе и чувство ²⁾. По замѣчанію знаменитаго представителя философскаго знанія XIX вѣка, Куно-Фишера, мы тождественны не съ тѣмъ, что мы думаемъ, а съ тѣмъ, чего мы хотимъ, чего мы желаемъ, къ чему стремимся. Когда въ многочисленномъ собраніи, справедливо предупреждаетъ Куно-Фишеръ, воля большинства, его аффекты и партійныя страсти вооружены противъ тебя, тогда тщетны всѣ доводы разума: тебя осмѣютъ и перекричатъ. Если же воля толпы за тебя и ты потворствуешь ей, т. е. говоришь въ угоду ея интересамъ, тебѣ, конечно, станутъ рукоплескать и будутъ превозносить даже въ томъ случаѣ, если ты преподнесешь толпѣ завѣдную безсмыслицу: тутъ вмѣсто всякихъ доводовъ разума возымѣетъ силу воля ³⁾.

Но даже и наиболее развитые умы, способные относиться критически къ фактамъ и взвѣшивать доводы и тѣ, по разъясненію Герберта Спенсера, не становятся въ силу этого въ такой степени рациональными, чтобы руководствоваться разсудкомъ независимо отъ чувства. Люди обладающіе самыми обширными познаніями весьма часто дѣлаютъ то, что сами же считаютъ вреднымъ, подвергаются неприятнымъ послѣдствіямъ, вытекающимъ изъ такого отступленія отъ разумныхъ началъ, затѣмъ нѣкоторое время удерживаются на рациональномъ пути силою живыхъ воспоминаній объ этихъ послѣдствіяхъ, но по мѣрѣ ослабленія воспоминаній они снова возвращаются къ прежнему вредному образу дѣйствій. Весьма часто, замѣчаетъ Спенсеръ, возрѣніе, порожденное чувствомъ, вытѣсняетъ возрѣніе, исходящее изъ интеллекта ⁴⁾.

Все это легко подтверждается и внимательнымъ наблюденіемъ окружающихъ людей и знакомствомъ, наприм. съ такими произведеніями міровой литературы, какъ Достоев-

¹⁾ Карль Дю-Прель. Философія мистики. Спб. 1895 г. стр. 306.

²⁾ См. наприм. г. Гефтингъ. Очерки психологіи основанной на опытѣ.

³⁾ Куно-Фишеръ. Воля и разсудокъ. Перев. съ нѣм. С. О. Грузенберга. Спб. 1909 г. стр. 48.

⁴⁾ Соціологія какъ предметъ изученія. Спб. 1896 г. гл. XII.

скаго, въ которыхъ съ свойственной Достоевскому гениальной пронизательностью раскрывается передъ нами сложная сокровенная жизнь человѣческой души. Читатель произведеній Достоевскаго можетъ хорошо видѣть, какъ разныя отвлеченныя разсужденія очень нерѣдко окрашиваются страстью и какъ при обсужденіи тѣхъ или другихъ важныхъ вопросовъ жизни люди приходятъ къ выводамъ, которые имѣютъ основаніе не только въ нашемъ разумѣ, но и въ состояніяхъ нашего чувства и воли.

Если что либо сильно связано съ нашимъ личнымъ интересомъ, то обстоятельство это оказываетъ большое вліяніе даже на самое признаніе нами чего-либо за истину. Недавно одинъ англійскій философъ замѣтилъ: „Если бы дважды два затрагивало экономическіе интересы, то до сихъ поръ не было бы установлено, что это четыре“.

Какъ часто при, такъ называемыхъ, религіозно-философскихъ спорахъ въ обществѣ невольно припоминается одинъ древній греческій философъ съ его слушателями. Однажды онъ сталъ ораторствовать на площади, при чемъ одинъ день прекрасно разъяснялъ, что существуетъ правда, а въ другой разъ не менѣе хорошо доказывалъ, что ея вовсе нѣтъ. Разумъ однихъ слушателей поддавался аргументамъ перваго рода, а разумъ другихъ склонялся къ противоположнымъ. Очевидно вопросы, связанные съ нашей нравственно-духовной жизнью, рѣшаетъ не одинъ разумъ, а вся личность слушателей съ ея скрытыми стремленіями и чувствами. Вотъ почему вопросы, тѣсно связанные съ интересами нашей жизни, часто ведутъ къ безплоднымъ, безконечно-конечнымъ спорамъ, которые безъ всякаго ущерба для ихъ результата можно и сколько угодно продолжать и когда угодно прерывать. Св. Іоаннъ Златоустъ, хорошо знакомый въ этомъ отношеніи съ человѣческой діалектикой, указываетъ, что „природа разсудочныхъ доводовъ подобна лабиринту—нигдѣ не имѣетъ конца и не позволяетъ мысли утвердиться на какомъ нибудь основаніи“¹⁾.

Кромѣ того нужно помнить, что огромное большинство людей не только не философы, но даже и не склонны къ философскому мышленію и вообще мало доступны вліянію

1) Творенія, т. IX, стр. 507.

логическихъ доводовъ. Еще Платонъ утверждалъ, что простой народъ не можетъ быть философомъ.

Англійскій ученый Гербертъ Спенсеръ обращаетъ вниманіе, что люди мало развитые не въ состояніи слѣдить за послѣдовательностью логическихъ доводовъ и, усиливаясь сдѣлать это, теряются настолько, что послышки и заключенія, связь которыхъ ускользаетъ отъ нихъ, дѣлаются менѣе убѣдительными, чѣмъ въ томъ случаѣ, гдѣ ихъ связь и послѣдовательность приносятся сознанію непосредственно волною поднятаго чувства.

Обыкновенный средній человѣкъ вовсе не представляетъ изъ себя, какъ многіе желаютъ думать, такое существо, которое способно руководиться въ жизни дѣятельностью чистаго разума. Кромѣ того его внутренній міръ обыкновенно заполненъ разнаго рода мелкими стремленіями и интересами, предвзятыми взглядами, привычками, ходячими мнѣніями, слѣдами незамѣтныхъ воздѣйствій окружающей среды и т. п., и въ толщѣ этихъ наслоеній часто теряютъ свою силу, а то и вовсе застреваютъ самыя сильныя философскіе и логическіе аргументы.

Мало того, оказывается, что самое рациональное познаніе происходитъ не у всѣхъ одинаково. Оно очень много зависитъ отъ привычки мысли, которая бываетъ отчасти природная и развивается отъ искусственныхъ вліяній дѣйствовавшихъ на умъ. Если несомнѣнно, что въ физической дѣятельности каждаго человѣка существуютъ особенности, отличающія его отъ другихъ людей, то не менѣе достовѣрнымъ считаетъ Спенсеръ существованіе особенностей и въ умственной дѣятельности, придающихъ извѣстный характеръ понятіямъ человѣка. Бываютъ, по его наблюденіямъ, привычки мысли, какъ бываютъ привычки мускульныхъ движеній. Бываютъ пріобрѣтенныя умственныя способности, опредѣляющія особенный взглядъ на вещи точно также, какъ бываютъ пріобрѣтенныя способности тѣла къ особеннымъ движеніямъ. Встрѣчаются извращенія ума, вызванныя извѣстнымъ способомъ его воспитанія, точно также какъ встрѣчаются неисправимыя уродства, вызванныя извѣстной, постоянно повторяющейся физической дѣятельностью. Люди, обладающіе способностью наблюденія, говоритъ Спенсеръ, рѣдко бываютъ одарены способностью обобщенія...

Человѣкъ, склонный къ широкому умозрѣнію, вообще мало обращаетъ вниманіе на изслѣдованія приводящія къ частнымъ выводамъ. Между тѣмъ какъ ученый спеціалистъ рѣдко обладаетъ стремленіемъ къ обобщающимъ взглядамъ. Спенсеръ категорически утверждаетъ, что извѣстная привычка мысли вліяетъ на сужденія человѣка о представляющихся ему вопросахъ. Чѣмъ запутаннѣе и многостороннѣе вопросъ, тѣмъ большую роль играетъ привычка мысли въ опредѣленіи заключеній. Когда предметъ не сложенъ, напр. геометрическая истина или механическое дѣйствіе, и не представляетъ много различныхъ сторонъ, ошибки во взглядахъ, зависящія отъ умственныхъ способностей, сравнительно рѣдки. Когда же мы имѣемъ дѣло съ предметомъ сложнымъ и разнороднымъ, свойства ума оказываютъ большое вліяніе на образованіе понятія о предметѣ ¹⁾.

Кому приходилось вести бесѣды и споры по высшимъ вопросамъ жизни, для того, вѣроятно, не разъ становилось яснымъ, что несогласіе людей въ мысляхъ и выводахъ скрывается у нихъ гдѣ-то глубоко, за предѣлами разума. Бесѣдующіе никакъ не могутъ убѣдить другъ друга не по различію силъ разума, а просто потому что сами они разные люди, чувствуютъ иначе, имѣютъ неодинаковый опытъ жизни и полны противоположными стремленіями.

Въ такихъ случаяхъ люди часто напоминаютъ положеніе слѣпыхъ или глухихъ, которые не могутъ понять утвержденія и мнѣнія людей способныхъ воспринимать разлитую въ природѣ жизнь въ большей полнотѣ всѣми своими чувствами. Основаніе несогласій этихъ двухъ категорій людей, конечно, прежде всего нужно искать не въ мыслительной способности и силѣ разума, а въ ограниченности жизненнаго опыта слѣпыхъ и глухихъ. Въ этомъ отношеніи ясно выступаетъ справедливость утвержденія одного изъ современныхъ представителей философской науки, что разумъ даетъ только приведенное въ порядокъ и логическое выраженіе тому, что раньше пережито въ частныхъ и неотразимыхъ опытахъ души ²⁾. Дѣйствительно попробуйте,⁴ напиримѣрь, доказать самымъ умнымъ людямъ, но не имѣющимъ

¹⁾ Соціологія какъ предметъ изученія гл. XIII.

²⁾ Юдль. Исторія этики въ новой философіи, т. II.

музыкальнаго слуха, красоту или безобразіе того или иного музыкальнаго произведенія. Еслибы кто нибудь, замѣтилъ однажды извѣстный музыкантъ Антонъ Рубинштейнъ, сказалъ, что девятая симфонія Бетховена есть отвратительная музыка, то можно только повернуться къ нему спиной, но доказать, что онъ говоритъ чепуху, невозможно.

Наконецъ уясненіе самого способа познанія при помощи нашего разума показываетъ, что оно заключено въ предѣлахъ, не охватывающихъ явленія во всей ихъ полнотѣ. При рациональномъ познаніи предмета мы имѣемъ дѣло не съ нимъ, а съ образованнымъ нашимъ разумомъ его понятіемъ. Когда человѣкъ замыкается въ область рационализма и оперируетъ лишь съ своими понятіями вещей и явленій, то субъектъ и объектъ оказываются разъединенными, и человѣкъ можетъ далеко уйти отъ дѣйствительности, особенно, если она выражается въ томъ сложномъ и таинственномъ явленіи, которое называется жизнью.

Жизнь особенно на ея высшихъ ступеняхъ, которая еще не пережита человѣчествомъ, конечно, не можетъ быть рационализирована. Поэтому считать въ этой области дѣйствительнымъ и возможнымъ только то, что доступно рационализированію, составляетъ лишь достойный сожалѣнія предразсудокъ, который постоянно опровергается самой жизнью.

За послѣднее время, какъ извѣстно, привлекла къ себѣ большое вниманіе философія Анри Бергсона, съ которой нѣкоторые связываютъ мысль о цѣломъ переворотѣ въ области философіи ¹⁾. Бергсонъ хорошо указываетъ на недостатки рациональнаго познанія и выдвигаетъ необходимость другого орудія познанія — интуиціи, т. е. непосредственнаго воспріятія. Интуиція идетъ въ направленіи самой жизни, интеллектъ же въ прямо противоположномъ, и потому вполне естественно, что онъ оказывается подчиненнымъ движенію матеріи. Для полноты и совершенства человѣчества было бы необходимо, чтобы обѣ эти формы сознательной активности достигли въ немъ полнаго развитія... Въ дѣйствительности, въ человѣчествѣ, часть котораго мы составляемъ, интуиція почти цѣликомъ была пожертвована въ пользу

¹⁾ Франкъ Гронжонъ пр.-доцентъ Женевскаго Университета. Революція въ философіи, ученіе Анри Бергсона. М. 1914 г.

интеллекта и, если она сохранилась, то лишь какъ смутная и отрывочная. Она напоминаетъ Бергсону почти погасшую лампу, которая вспыхиваетъ время отъ времени всего на нѣсколько мгновений. Но въ общемъ она вспыхиваетъ именно тогда, когда дѣло идетъ о нашихъ жизненныхъ интересахъ... Правда, замѣчаетъ Бергсонъ, это свѣтъ колеблющійся и слабый, но онъ все же проясняетъ ту ночную тьму, въ которой оставляетъ насъ интеллектъ ¹⁾... Бергсонъ и приглашаетъ философію овладѣть этими мимолетными интуиціями, представляющими, по его утвержденію, самую сущность нашего духа. Единство нашей духовной жизни мы найдемъ, только погрузившись въ интуицію и перейдя отъ нея къ интеллекту, тогда какъ отъ интеллекта мы никогда не можемъ перейти къ интуиціи. Насколько глубоки изслѣдованія Бергсона, показываетъ, наприм., В. Джемсъ. Онъ открыто заявилъ, что именно Бергсону онъ обязанъ своимъ отказомъ отъ интеллектуалистическаго метода и отъ общепринятой мысли, что логика даетъ адекватную мѣру того, что можетъ и не можетъ быть. Вообще, по мнѣнію Джемса, Бергсонъ убилъ интеллектуализмъ окончательно и безповоротно ²⁾. Нѣкоторые же, какъ напримѣръ, Франкъ Гронжонъ девизомъ своего труда, посвященнаго изложенію философіи Бергсона, прямо берутъ его слова: „Умъ характеризуется природной неспособностью понять жизнь“ ³⁾.

Съ этой новой философской точки зрѣнія достаточно ясно, что христіанство, какъ явленіе жизни, можетъ быть понято, лишь когда человѣкъ непосредственно заживетъ христіанскою жизнью, а не тогда когда онъ будетъ стараться усвоивать его только своимъ интеллектомъ, который очевидно и не можетъ быть разсматриваемъ какъ носитель христіанства. Христіанство между прочимъ открыло міру свойственный человѣческой природѣ идеаль жизни. Къ христіанству нельзя отнести лишь теоретически при полномъ безразличіи связанныхъ съ нимъ вопросовъ къ нашей личной, практической жизни.—Христіанство можетъ служить источникомъ разлада человѣка съ самимъ собой, потому что оно

¹⁾ Творческая эволюція гл. 3 стр. 228. Москва 1909 г.

²⁾ В. Джемсъ. Философія опыта, стр. 206 и 205.

³⁾ Революція въ философіи.

предписываетъ человѣку, чѣмъ онъ долженъ быть, и въ то же время указываетъ, что онъ не таковъ. Понятіе христіанства такимъ образомъ не представляетъ изъ себя понятія одного факта религіозной жизни, но въ немъ сочетается дѣйствительность бытія съ его цѣнностью. Значеніе христіанства не исчерпывается только простымъ его существованіемъ, но и осуществленіемъ черезъ него извѣстной цѣнности, придающей ему характеръ чего то долженствующаго быть. Въ христіанствѣ заключается и моментъ оцѣнки нашего бытія, а все это затрагиваетъ не одинъ разумъ, а всю личность человѣка. Примѣромъ этому можетъ служить Ницше. Придумывая свои цѣнности жизни, Ницше, не могъ не почувствовать, что онъ находится въ противорѣчьи съ христіанствомъ не только своимъ разумомъ, но и другими сторонами своей души. Естественно, Ницше не только холодно отвергаетъ христіанство во имя своего разума, но и вооружается противъ него всѣмъ своимъ существомъ, и этимъ свидѣтельствуетъ, что христіанство затрагиваетъ человѣческую природу глубже, чѣмъ ту часть ея, которая обнаруживается въ разумѣ. По вопросу объ отношеніи христіанства къ нашему разуму справедливо сказано Ю. Ф. Самаринымъ, что Истина живая и животворящая, какую принесло христіанство, никогда не раскрывается, передъ простою любознательностью, но всегда дается въ мѣру запроса совѣсти, ищущей вразумленія и въ этомъ случаѣ актъ умственного постиженія требуетъ подвига воли ¹⁾. Не менѣе хорошо разъясняетъ это и А. С. Хомяковъ. Религіозная мысль, по его словамъ, „не простая рефлексія анализирующаго духа. въ ней всецѣло проявляется нравственное существо“... Она не итогъ умозаключеній, а совокупность разныхъ стремленій. Ей служитъ выраженіемъ не только силлогизмъ въ мыслѣ, но и созерцаніе и сердце сокрушенное и смиреніе искреннее ²⁾. Вполнѣ понятно и предупрежденіе св. Іоанна Златоуста своихъ слушателей, что „руководствуясь одними умствованіями, нельзя познать существо Христово“.

¹⁾ Предисловіе къ I изданію II тома полного собранія сочиненій А. С. Хомякова.

²⁾ Томъ II. М. 1900 г. Нѣсколько словъ прав. христіанина о западныхъ исповѣданіяхъ.

Такимъ образомъ христіанство по самой своей природѣ, не могло быть ввѣрено человѣческому разуму, а еще тѣмъ болѣе разуму какихъ-либо отдѣльныхъ лицъ. Христіанство, охватывающее всего человѣка, какъ и сама жизнь, не вмѣщается въ одни представленія и понятія, съ которыми оперируетъ разумъ, да и самая дѣятельность разума обусловливается разнообразными вліяніями.

Мало этого. Самый языкъ, какъ орудіе человѣческой мысли, облакающій наши представленія и понятія въ словесную форму, оказывается недостаточнымъ для выраженія всего того, что приходится человѣку переживать внутри себя и воспринимать изъ жизни людей и природы. Писатели, какъ напримѣръ, Гельдерлингъ жалуются, что „для нашихъ душевныхъ переживаній гибельно выражать ихъ словами“, а Метерлингъ находитъ возможнымъ утверждать, что какъ только мы высказываемъ наши переживанія, мы ихъ обезцѣниваемъ. Представители науки съ своей стороны свидѣтельствуютъ, что содержаніе слова во всякомъ случаѣ не равняется даже самому бѣдному понятію о предметѣ, а тѣмъ болѣе неисчерпаемому множеству свойствъ самого предмета ¹⁾. Мы знаемъ, что многія переживаемыя нами состоянія души могутъ быть передаваемы словами лишь приблизительно, метафорически. Мы нерѣдко замѣчаемъ въ насъ появленіе мыслей, которыя не выразимы вполне словами. Очевидно, слово вообще далеко не всегда способно передать то, что подъ нимъ кроется, и въ этомъ отношеніи Тютчевъ, можетъ быть, справедливо объявилъ, что мысль изрѣченная есть ложь. Нѣкоторые по вопросу объ отношеніи человѣческой мысли къ слову позволяютъ себѣ утверждать, что геній всегда выше языка, которымъ онъ пользуется и что слова вообще много виноваты въ тѣхъ ошибкахъ, въ какія впадаетъ иногда мысль генія.

Особенно часто недостатокъ слова, какъ выраженія происходящаго въ душѣ человѣка, выступаетъ передъ сознаніемъ поэтовъ, которые обладаютъ болѣе чуткой душой. Желая передать словами свои впечатлѣнія отъ окружающей жизни, поэты нерѣдко усматриваютъ невозможность этого и бывають вынуждены заявить:

¹⁾ А. А. Потебня. Мысль и языкъ, стр. 33. Харьковъ. 1892 г.

„О, еслибъ безъ слова
сказаться душой было можно“.

Поэтамъ часто хочется „шепнуть о томъ, предъ чѣмъ языкъ нѣмѣетъ“. Иногда они чуть ли не страдаютъ отъ невозможности найти адекватное выраженіе тому, что они чувствуютъ въ глубочайшихъ тайникахъ своей души. Поэтому поэты испытываютъ какое-то религиозное благоговѣніе передъ молчаніемъ. Въ немъ, по ихъ утвержденію, раскрываются богатѣйшія истины и тончайшія нити существующія между людьми, а самый фактъ и манера молчанія часто характернѣе, чѣмъ слова. Такой писатель, какъ Шекспиръ, выполнѣ владѣвшій словомъ, свидѣтельствуемъ, что наши внутреннія состоянія, чѣмъ они глубже и сложнѣе, тѣмъ менѣе передаваемы словами. „Молчаніе, говоритъ Шекспиръ устами одного изъ своихъ героевъ,—лучшій герольдъ радости. Мало былъ бы я счастливъ, еслибы могъ сказать, насколько“¹⁾. Философъ и вмѣстѣ художникъ Ницше, охваченный впечатлѣніями отъ картины всеобщаго молчанія природы послѣ захода солнца надъ моремъ, утверждаетъ, что нѣмая красота природы словно глумится надъ мыслью и посрамляетъ слово, и для сердца становится сладостнымъ коварство молчанія. „Рѣчь и даже мысль, восклицаетъ Ницше, дѣлаются мнѣ ненавистными“²⁾.

Что же сказать о христіанствѣ, которое поднимаетъ человѣка на необычайную высоту духовнаго созерцанія, приносить ему полноту жизни и вообще содержитъ въ себѣ многое никѣмъ не пережитое и никогда еще не высказанное? По мѣрѣ расширенія и углубленія въ человѣкѣ христіанской жизни ему нерѣдко приходится переживать то, что не можетъ быть передано словами и выражаться въ понятіяхъ, сложившихся подъ воздѣйствіемъ обычной жизни. Въ душѣ зарождаются иногда только мгновенные проблески какихъ-то иныхъ неожиданно новыхъ движеній ума, чувства и воли, и эти движенія невольно особымъ образомъ настраиваютъ человѣка и волнуютъ его какимъ-то страннымъ мистическимъ ожиданіемъ.

Извѣстный христіанскій подвижникъ, св. Исаакъ Сиріа-

¹⁾ Много шуму изъ ничего. Дѣйствіе II. Сц. 1.

²⁾ Утренняя Заря § 423, т. IV, стр. 291.

нить, достигшій высшихъ степеней духовной жизни, по поводу совершающагося въ душѣ христіанина, вѣроятно, по собственному глубокому опыту, указываетъ, что воспринимаемое душой черезъ тѣлесныя чувства ими же можетъ быть опять изъясняемо въ области тѣлесной, т. е. обычными понятіями и словами. А то, что душа ощутительно созерцаетъ или чувствуетъ внутри себя въ области духовной, человѣкъ при возвращеніи къ обычной жизни, соединенной съ тѣломъ, неспособенъ пересказать, а только вспоминаетъ, что видѣлъ это, но какъ видѣлъ, — ясно повѣдать не можетъ. Вотъ почему въ св. Писаніи и въ опредѣленіяхъ Соборовъ и въ сочиненіяхъ св. отцовъ и въ текстѣ церковнаго богослуженія по отношенію къ христіанству нерѣдко встрѣчаются выраженія: „неизреченный“ „неизглаголаный“ и т. п., указывающія на невозможность передачи словами. Но если бы даже и можно было уложить христіанство въ понятія и слова, то вѣдь это былъ бы очень ненадежный способъ храненія его въ человѣчествѣ. Значеніе словъ въ языкѣ не остается постояннымъ, а можетъ измѣняться съ теченіемъ времени. Одно и то же слово, по утвержденію русскаго ученаго Ф. Буслаева, въ различныя времена или по различнымъ нарѣчіямъ одного и того же языка имѣетъ различныя значенія ¹⁾.

Если слова даже одного языка измѣняются въ своемъ значеніи на протяженіи исторіи, то съ какой трудностью приходится имѣть дѣло, когда нужно разъяснить себѣ значеніе слова иностраннаго языка въ ту или другую отдаленную отъ насъ эпоху или установить объемъ и содержаніе понятій какого либо чуждаго намъ по культурѣ народа. Съ словами, заимствованными изъ чужихъ языковъ, мы, по разъясненію Буслаева, соединяемъ только общее понятіе, опускаая изъ виду то частное впечатлѣніе, которое лежитъ въ основѣ этихъ словъ. Поэтому не удивительно, если для уясненія тѣхъ или другихъ словъ и связанныхъ съ ними понятій у древнихъ народовъ иногда пишутся цѣлые тома ученыхъ изслѣдованій, и вопросъ всетаки оставляетъ возможность споровъ. Кто знакомъ, наприм., съ исторіей рели-

¹⁾ Ф. Б. Буслаевъ. Историческая грамматика русскаго языка § 112. М. 1881 г.

гн, тотъ знаетъ, какъ много усилій употреблено европейской мыслью для уясненія нѣкоторыхъ словъ и понятій содержащихся въ древнемъ индусскомъ литературномъ памятникѣ „Упанишадъ“. Вообще самое усвоеніе черезъ слово зависитъ отъ многихъ условій. Не достаточно произнести людямъ тѣ или другія слова, особенно касающіяся высшихъ задачъ жизни, чтобы эти задачи были ими восприняты или даже поняты. Оказывается, какъ предупреждать еще древній еврейскій пророкъ и подтвердилъ Христосъ Спаситель, можно и слыша не слышать¹⁾, т. е. слова могутъ не производить никакого дѣйствія на человѣка. Стоитъ напр. говорить слѣпому о красотѣ солнечнаго восхода и заката надъ моремъ или выражаться философскими словами передъ человекомъ, не привыкшимъ къ отвлеченному мышленію, и мы скоро убѣдимся, что наши слова остаются совершенно безплодными, отскакиваютъ отъ этихъ людей какъ будто бы они падали на мраморную статую. Въ чемъ же здѣсь дѣло? Да очевидно, что слова бываютъ понятны только для людей, обладающихъ физическими органами или духовными способностями необходимыми для ихъ пониманія или, какъ выражается А. С. Хомяковъ, слова бываютъ понятны въ той мѣрѣ, въ какой они составляютъ какъ бы долю жизни самого постигающаго лица.

Христіанство, передаваемое на протяженіи вѣковъ лишь въ понятіяхъ и словахъ отъ поколѣнія къ поколѣнію, отъ народа къ народу, отъ одной эпохи въ другую, легко подвергалось бы вліянію всѣхъ случайностей обычнаго человѣческаго пониманія, ограниченности человѣческаго языка, измѣнчивости и недостатковъ словеснаго выраженія. Наконецъ, одни слова о христіанствѣ оказались бы просто непонятными человѣчеству, по своей душѣ далекому, отъ христіанства и не могли бы вызывать въ ней цѣлый новый процессъ жизни.

Если кромѣ того имѣть въ виду, что христіанство встрѣтило вражду со стороны міра и противъ него дѣйствовала не только человѣческая мысль въ формѣ разныхъ придумываемыхъ людьми философскихъ и религіозныхъ ученій, но и государственная власть, то христіанство, выраженное

¹⁾ Псал. II, 9 и 10; Мтф. XIII, 13.

лишь въ понятіяхъ и словахъ, какъ обыкновенное ученіе, легко могло бы поддаться всѣмъ этимъ враждебнымъ вѣдѣніямъ и даже вовсе затеряться въ томъ хаосѣ разнообразныхъ мнѣній и ученій, который мы наблюдаемъ въ исторіи человѣчества.

Не слѣдуетъ затѣмъ думать, какъ учить людей протестантство, что для сохраненія въ мірѣ христіанства и передачи его на протяженіи вѣковъ изъ одного поколѣнія въ другое достаточно однихъ книгъ св. Писанія, изъясняемыхъ собственнымъ разумомъ cadaго. Несмотря на все великое значеніе для человѣчества книгъ св. Писанія, несравнимое ни съ какими другими книгами, оно все же не можетъ быть признано основнымъ хранилищемъ христіанства. Вѣдь св. Писаніе Новаго Завѣта явилось уже послѣ Христа, а уже одинъ этотъ безспорный фактъ ясно показываетъ, что передача христіанства не можетъ происходить черезъ одни книги св. Писанія. Авторы ихъ, апостолы, по свидѣтельству св. Іоанна Златоустаго „всегда заняты были дѣлами нужнѣйшими и главная забота ихъ состояла не въ томъ, чтобы писать книги, такъ какъ они многое сообщили и посредствомъ неписаннаго преданія ¹⁾... Древній историкъ Евсевій передаетъ, наприм., объ апостолахъ Матѳеѣ и Іоаннѣ, что они, какъ говоритъ преданіе, „рѣшились писать по настоянiю нужды“. Послѣ проповѣди евреямъ апостоль Матѳеѣй, уходя отъ нихъ къ другимъ, изложилъ на еврейскомъ языкѣ известное съ его именемъ евангеліе „для того, чтобы христіанамъ, отъ которыхъ онъ удалялся, это писаніе могло вознаграждать недостатокъ личнаго его присутствія“. Апостоль же Іоаннъ писалъ свое евангеліе какъ бы въ дополненіе къ евангеліямъ Матѳея, Марка и Луки, описывавшимъ событія послѣ заключенія въ тюрьму Іоанна крестителя. Іоаннъ сообщаетъ преимущественно о дѣлахъ Спасителя въ началѣ проповѣди. Такимъ характеромъ Евангелія Іоанна объясняется и самое его содержаніе. Іоанну, поясняетъ Евсевій, естественно было умолчать, наприм., о родословіи Спасителя по плоти, изложенномъ уже Матѳеемъ и Лукой, и начать съ

¹⁾ Полное собраніе твореній св. Іоанна Златоустаго. Спб. 1903 г. т. IX. Бесѣда I на Дѣянiя Апостоловъ, стр. 7.

богословія ¹⁾. Самъ апостоль Павель категорически утверждаетъ, что онъ училъ не только посланіями, но и словами ²⁾. Описывать подробное все касающееся Христа и его ученія, не входило въ задачу авторовъ книгъ св. Писанія. Объ этомъ прямо сказано, наприм., въ Евангеліи Іоанна ³⁾.

Извѣстный русскій ученый, протоіерей А. В. Горскій, посланія апостоловъ называетъ уже вторичными наставленіями, т.-е., написанными къ людямъ уже обращеннымъ въ христіанство. Они главнымъ образомъ содержатъ въ себѣ изъясненіе только нѣкоторыхъ истинъ проповѣдуемаго ими ученія; въ нихъ о многомъ говорится только мимоходомъ; многое должно выводить по заключенію ⁴⁾.

Далеко не все касающееся христіанства и его распространенія въ мірѣ указано въ св. Писаніи. Это хорошо сознавали, наприм., такіе великіе дѣятели христіанства, какъ св. Василій Великій. „Изъ догматовъ и правилъ, соблюдаемыхъ въ Церкви, инья, утверждаетъ онъ, имѣемъ въ ученіи, изложенномъ въ Писаніи, а другія дошедшія до насъ отъ апостольскаго преданія, пріяли мы втайнѣ. Но тѣ и другія имѣють одинаковую силу для благочестія. И никто не оспариваетъ послѣднихъ, если хотя нѣсколько свѣдуещъ онъ въ церковныхъ постановленіяхъ. Для примѣра Василій Великій спрашиваетъ: кто научилъ людей, возложившихъ упованіе на имя Господа Исуса Христа, знаменоватъ себя крестнымъ знаменіемъ? Какое писаніе научило насъ въ молитвѣ обращаться къ востоку? Кто изъ святыхъ оставилъ намъ на письмѣ слова призванія при вознесеніи Хлѣба благодаренія и Чаши благословенія?.. Мы не довольствуемся, заявляетъ Василій Великій, тѣми словами, о которыхъ упомянули апостолы и Евангеліе, но и прежде и послѣ нихъ произносимъ другія, какъ имѣющія великую силу къ совершенію таинства, принявъ ихъ изъ неизложеннаго въ Писаніи ученія. Вообще большая часть относящаго къ таинствамъ, по

¹⁾ Сочиненія Евсевія Памфила, т. I, кн. III, гл. 24. Спб. 1858 г.

²⁾ 2 посланіе къ Солунянамъ 11, 15. Итакъ братія, стойте и держитесь преданія, которымъ вы научены или словомъ или посланіемъ нашимъ.

³⁾ Іоан. XX, 30 и XXI, 25.

⁴⁾ Исторія Евангельская и Церкви Апостольской. Академическія лекціи. Москва. 1883 г., стр. 585, 587.

разъясненію Василія Великаго, содержится въ Церкви, хотя оно и не изложено въ Писаніи преданій ¹⁾...

Св. Иринеѣ Ліонскій свидѣтельствуесть, что многія племена варваровъ приняли вѣру во Христа и спасаются безъ письмени. Хотя относительно языка эти племена варвары, но въ отношеніи ученія, права и образа жизни они по вѣрѣ своей весьма мудры и угождаютъ Богу и способны даже отвергать еретическія измышленія ²⁾.

Обращаясь къ самому св. Писанію, нужно помнить, что въ немъ идетъ рѣчь о Божественной личности Спасителя, о принесенной Имъ высшей жизни и отношеніи этой жизни къ нашей падшей природѣ, при чемъ все это часто описывается въ отдѣльныхъ моментахъ и по тѣмъ или другимъ поводамъ и возникавшимъ вопросамъ. При чтеніи св. Писанія люди естественно могутъ останавливать вниманіе на отдѣльныхъ его мѣстахъ, придавать значеніе тому, что имъ болѣе нравится или понятно, и игнорировать то, что имъ менѣе по душѣ или до чего они еще не доросли духовно. Предоставленіе каждому возстановлять христіанство передъ сознаніемъ людей на основаніи одного обычнаго изученія св. Писанія, естественно будетъ подвергать его всѣмъ случайностямъ субъективизма и личнаго отношенія къ разъясняемымъ въ немъ важнѣйшимъ вопросамъ жизни.

Вспомнимъ затѣмъ указаніе Самого Спасителя, что въ дѣлѣ пониманія христіанства имѣеть большое значеніе внутреннее состояніе человѣка, который иногда прямо не можетъ вмѣстить въ душѣ многія слова о христіанствѣ. (Іоан. XVI, 12). Вспомнимъ, что по свидѣтельству такого великаго дѣятеля христіанства, какъ св. Василій Великій, для распознаванія Писаній нужна чистота жизни ³⁾, а по разъясненію другого христіанскаго подвижника, взгляды на св. Писаніе начинаютъ обновляться при возрастаніи обновленія нашего духа и съ преуспѣваніемъ въ этомъ будетъ нѣкоторымъ образомъ преуспѣвать и красота болѣе сокровеннаго его

¹⁾ Творенія св. Василія Великаго, часть 3. Москва 1892 г. О св. Духѣ къ св. Амфилохію епископу Иконійскому, гл. XXVII—XXIX.

²⁾ Цитъ книгъ противъ ересей, кн. III. гл. 4.

³⁾ Творенія св. Василія Великаго. Ч. 2. Москва 1891 г. Толкованія на пророка Исаію. Предисловіе, стр. 12.

разумѣнія ¹⁾. Всѣ эти условія для пониманія св. Писанія необходимы тѣмъ болѣе, что во второмъ посланіи Петра есть замѣчаніе, что въ посланіяхъ апостола Павла, „есть нѣчто неудобовразумительное“, что невѣжды и неутвержденные къ собственной своей гибели превращаютъ, какъ и прочія Писанія“. (2 Петра III, 16).

При такихъ условіяхъ, естественно, что въ самомъ пониманіи и даже отношеніи къ Св. Писанію можетъ появиться большое различіе. На это обращаетъ особое вниманіе Викентій Лиринскій, одинъ изъ представителей Западной Церкви въ первой половинѣ V вѣка. По самой возвышенности св. Писанія, утверждаетъ Викентій Лиринскій, не всѣ понимаютъ его въ одномъ и томъ же смыслѣ, но одинъ толкуетъ его изреченія такъ, другой иначе, такъ что почти сколько головъ (homines), столько же, повидимому, можно извлечь изъ него и смысловъ... Вѣдь по своему объясняетъ его Новаціанъ, по своему Савеллій, по своему Донатъ, по своему Арій, Евномій, Македоній, по своему Фотинъ, Аполлинарій, Прискиланъ, по своему Ювиніанъ, Пелагій, Целестій, по своему, наконецъ, Несторій ²⁾.

Еретики, какъ справедливо отмѣчаетъ Викентій, очень много пользуются св. Писаніемъ. Въ присутствіи своихъ или чужихъ, при разговорахъ или въ сочиненіяхъ, въ домашнихъ собраніяхъ или на общественныхъ сходкахъ они никогда почти не говорятъ о своемъ ничего такого, чего не старались бы отгнѣнить вмѣстѣ съ тѣмъ и словами Писанія. У нѣкоторыхъ св. отцовъ встрѣчается указаніе, что и самъ диаволь при искушеніи Спасителя пытался пользоваться св. Писаніемъ. Предлагая Христу для доказательства Его Божества броситься внизъ съ высокаго крыла храма, диаволь ссылается на слова 90 псалма и говоритъ: „писано бо есть“. (Мтѣ. IV, 5 и 6 и Лук. IV, 9—11).

Когда люди рѣшаются произвольно обращаться со св. Писаніемъ и желаютъ во что бы то ни стало отыскивать въ немъ то, что имъ нравится, то въ этомъ отношеніи люди

¹⁾ Писанія пр. Іоанна Кассіана Римлянина. Собесѣдованіе XIV, гл. I. Москва 1892 г.

²⁾ Напоминанія. Сочиненіе Викентія Лиринаскаго, гл. II. Переводъ съ латинскаго П. П. Пономарева. Казань 1905 г.

способны не только всячески извращать смысл св. Писаній, но и доходить до порчи и поддѣлокъ его текста. Все это обнаружилось еще въ древнее время и теперь въ той или иной формѣ лишь повторяется.

Часто для доказательства своихъ соображеній люди выхватываютъ изъ св. Писанія отдѣльныя мѣста и толкуютъ ихъ не въ связи со всѣми другими мѣстами св. Писанія, а по своимъ собственнымъ желаніямъ. Противъ этого, какъ извѣстно, очень возставалъ св. Іоаннъ Златоустъ. Недостаточно, по разъясненію Іоанна Зл., сказать о чемъ нибудь, что оно написано въ писаніяхъ, и не должно прямо выхватывать слова и, отрывая члены отъ богодухновенныхъ писаній, брать ихъ отдѣльно, безъ ихъ взаимной связи и такимъ образомъ произвольно искажать ихъ. Поэтому Іоаннъ Зл. рекомендуетъ читать св. Писаніе въ связи цѣлой рѣчи, такъ какъ, если мы будемъ разрывать совокупность и связь изреченій между собой, то произойдутъ многія дурныя мнѣнія ¹⁾.

Еще ранѣе св. Ириней Ліонскій обращалъ вниманіе, что люди, желающіе вводить свои собственные мнѣнія, какъ наприм. Валентиніане, для оправданія ихъ оставляютъ въ сторонѣ порядокъ и связь Писаній и, насколько возможно, разрываютъ члены истины. Переставляя и переиначивая и изъ одного дѣлая другое, они успѣваютъ обольстить многихъ призракомъ связанныхъ словъ Господнихъ ²⁾. Когда еретиковъ, свидѣтельствуешь тотъ же писатель, обличали на основаніи Писанія, то они начинали обвинять Писанія въ нецѣльности, отвергать цѣлыя книги или принимать только часть ихъ ³⁾. Относительно древнихъ Валентиніанъ Тертуліанъ сообщаетъ, что они не довольствуются страннымъ толкованіемъ Писанія, но и мечтаютъ объ его исправленіи подъ тѣмъ предлогомъ, что оно прежде было повреждено ⁴⁾.

Мало этого. Уже въ древности обнаружались попытки включать въ составъ св. Писанія книги, подтверждающія ихъ

¹⁾ Полное собраніе твореній, т. VI, кн. I.

²⁾ Пять книгъ противъ ересей, кн. I, гл. 8.

³⁾ Ibid. кн. III, кн. II, гл. 2 и II.

⁴⁾ Praeseriptiones Haereticorum, гл. 30, перев. Карнѣева. Спб. 1847 г.

или другія неправильныя ученія. Историкъ Евсевій отмѣчаетъ, что еретики старались распространять книги подъ именами апостоловъ, наприм., Петра, Ѳомы, Матѳея, и дѣянїя будто бы Андрея, Іоанна и другихъ апостоловъ. Объ этихъ книгахъ, поясняетъ Евсевій, не упоминаетъ въ своемъ сочиненїи ни одинъ изъ ряда церковныхъ писателей, характеръ рѣчи въ тѣхъ книгахъ уклоняется отъ тона апостольскаго. Даже мысли и заключающіяся въ нихъ положенія весьма далеко отступаютъ отъ истиннаго православїя и явно представляются вымыслами еретиковъ ¹⁾. Наконецъ св. Писаніе даже въ своихъ признанныхъ книгахъ, какъ заключающихъ въ себѣ извѣстный текстъ, при его перепискѣ или печатанїи легко можетъ подвергаться искаженію и въ извращенїи или даже съ поддѣльнымъ текстомъ распространяться въ народной массѣ. Христіанскіе писатели первыхъ вѣковъ, какъ наприм. Іустинъ Философъ и Тертуллианъ, свидѣтельствуютъ, что враги христіанства старались портить самый текстъ св. Писанїя, чтобы пользоваться этимъ для своихъ цѣлей. „Люди, рѣшившіеся измѣнить ученію, утверждаеьтъ наприм. Тертуллианъ, вмѣняютъ себѣ въ обязанность портить и его источникъ. Какъ ввести новое ученіе, не имѣя къ тому достаточныхъ основаній?“ Одни повреждаютъ текстъ другіе смыслъ ²⁾...

Въ новое время, наприм., Лютеръ, отвергалъ подлинность посланїя ап. Іакова, потому что оно противорѣчило ученію его объ оправданїи одною вѣрою. Извѣстенъ затѣмъ очень запутанный споръ протестантскихъ ученыхъ о пастырскихъ посланїяхъ ап. Павла. Одни считаютъ ихъ подлинными и и относятъ ко второй половинѣ I вѣка, другіе стараются доказать, что они не принадлежатъ апостолу и написаны позднѣе, третьи раздѣляютъ ихъ на части, появившіяся въ разное время.

Въ Россїи по всѣмъ этимъ примѣрамъ совершенно произвольнаго обращенїя съ книгами св. Писанїя поступилъ гр. Левъ Толстой. Онъ, какъ извѣстно, дошелъ до того, что не только выбрасывалъ изъ Евангелїй не правящїяся ему цѣлыя мѣста, но одни слова и понятїя рѣшился замѣнять

¹⁾ Церковная исторїя Евсевїя Памфила. Книга III, гл. 25.

²⁾ Praescriptones Haereticorum, гл. 38.

другими. Все это Толстой дѣлалъ подѣ тѣмъ предлогомъ, что только его разумъ уловилъ истинный смыслъ Евангелія.

Къ чему приводитъ подобное отношеніе людей къ св. Писанію, особенно хорошо показываетъ нѣмецкій ученый Вангеманъ по поводу существующихъ толкованій одной изъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Каждый толкователь приступаетъ къ ней, поясняетъ Вангеманъ, съ своимъ запасомъ жизненнаго опыта, и каждый человѣкъ, будучи прирожденнымъ эгоистомъ, во всемъ, что онъ усваиваетъ, охотнѣе всего видитъ свой образъ. Поэтому легко случилось, что цѣль и тенденція книги перелагалась не изъ книги въ ихъ собственное сердце, а наоборотъ изъ собственного „я“ въ самую книгу. Авторъ книги оказывался въ глазахъ разныхъ толкователей то скептикомъ, для котораго ничего не оставалось прочнаго въ нравственной области, то эпикурейцемъ, предписывающимъ непрестанныя наслажденія въ жизни, то стоикомъ, съ мрачною строгостію отвергающимъ всякое удовольствіе въ жизни. Одни находятъ, что книга преслѣдуетъ тенденцію доказать, что послѣ смерти нѣтъ никакой жизни, другіе, что центромъ книги служить доказательство безсмертіе души.

Такимъ образомъ самый выборъ книгъ св. Писанія, ихъ текстъ, толкованіе и пониманіе не могутъ быть предоставлены на усмотрѣніе cadaго. Если продумать вопросъ о пользованіи св. Писаніемъ до конца, то передъ нами ясно выступаетъ необходимость для этого какого-то дополнительнаго условія, участія чего-то болѣе живого, чѣмъ одни книги, и притомъ обладающаго достаточной полнотой христіанской жизни соотвѣтствующей высотѣ содержанія св. Писанія. Возможныя въ такомъ важномъ дѣлѣ недостатки личнаго пониманія св. Писанія и неувѣренность въ принадлежащихъ къ нему книгахъ должны быть пополняемыми какимъ-то историческимъ, коллективнымъ вселенскимъ сознаніемъ, которое непременно сохранялось бы въ чловѣчествѣ, начиная съ самыхъ первыхъ христіанъ, тѣмъ, что Викентій Ліринскій называетъ *sintelligentia ecclesiastica* и *ensus ecclesiasticus*. Вотъ почему, на прим., такой чловѣкъ, какъ бл. Августинъ, привыкшій глубоко задумываться надъ вопросами христіанства, анализируя свое отношеніе къ св. Писанію, прямо выска-

заль: „я не повѣрилъ бы Евангелію, если бы меня не убѣждалъ авторитетъ католической Церкви“. Подобно этому разсуждалъ и писатель III вѣка, Оригенъ. По свидѣтельству историка Евсевія, Оригенъ писалъ, что изъ преданія узналъ онъ о четырехъ Евангеліяхъ, которыя одни только безспорно принимаются всею поднебесною Церковью Божіею ¹⁾.

Такимъ образомъ св. Писаніе, очевидно, не можетъ быть признано хранилищемъ въ мірѣ христіанства и въ этомъ отношеніи оно имѣетъ лишь дополнительное значеніе.

Жизнь всюду загорается отъ самой жизни. *Omne vivum ex vivo*. Подобно этому и христіанство, какъ явленіе жизни, могло возникнуть въ людяхъ лишь путемъ непосредственнаго полученія его отъ самого источника христіанства—Спасителя. Для обезпеченія же возможности его распространенія въ мірѣ нужно было создать для него и особое хранилище.

Христіанскій процессъ жизни по своей нравственно-духовной высотѣ и глубинѣ представляетъ для насъ лишь идеаль, ни въ комъ, кромѣ самого Христа, во всей своей полнотѣ не осуществившійся. Уже въ силу этого христіанство не могло быть ввѣрено какому-либо отдѣльному человѣку, какъ бы высокъ онъ ни былъ. Кто изъ людей могъ бы по совѣсти рѣшиться принять на себя продолженіе въ мірѣ дѣла Христа? Еслибы такой вопросъ и возникъ, то подѣ влияніемъ неизмѣримой разницы между собой и Божественнымъ основателемъ христіанства каждый человекъ едва ли не почувствовалъ бы себя такъ же, какъ это случилось однажды съ ап. Петромъ. Увидя около себя Спасителя только что совершившаго чудо, апостоль припалъ къ колѣнамъ Иисуса и сказалъ: Господи выйди отъ меня, потому что я человекъ грѣшный (Лук. V, 8). Тотъ, кто рѣшился бы утверждать, что онъ-то и есть хранитель и продолжитель дѣла Христа, сейчасъ же показался бы намъ человекомъ или не понимающимъ христіанства и не вѣдующимъ, что говорить, или же совершенно ослѣвленнымъ самообожаніемъ.

¹⁾ Церковная исторія, VI, гл. 25.

III.

Необходимость образования для хранения и передачи въ міръ христіанства высшаго общенія. Отхошеніе этого общенія къ христіанству, и потребности чловѣка. Основныя черты его соціальной природы.

Для хранения въ міръ христіанства съ его высшимъ процессомъ жизни, конечно, недостаточно было не только отдѣльныхъ лицъ, но даже и какого-либо обыкновеннаго чловѣческаго союза, составляемаго изъ суммы входящихъ въ него людей. Христіанскій процессъ жизни сразу начался въ его высшей степени. Поэтому при передачѣ его какому-либо обыкновенному обществу подъ вліяніемъ чловѣческой грѣховности и существованія въ чловѣчествѣ понижательныхъ тенденцій для всего великаго процессъ этотъ легко могъ бы не только не осуществляться практически, но и извратиться въ своихъ основаніяхъ и идеалахъ. Для хранения его въ міръ потребовалось образование цѣлаго новаго общенія, сразу объединеннаго христіанскимъ процессомъ жизни, проникнутаго вѣрой во Христа и стоящаго съ Нимъ въ таинственной связи (Мтѣ. XXVIII, 26). Это общеніе представляетъ изъ себя не просто общество, въ которомъ нѣтъ ничего большаго сравнительно съ тѣмъ, что могутъ представлять входящіе въ него члены, а новый высшій видъ общественнаго бытія, основанный самимъ Спасителемъ, сохраняющійся въ міръ непрерывно при смѣнѣ вступающихъ въ него поколѣній и называемый Церковью.

Необходимость установленія для распространенія христіанства именно цѣлаго общенія вызывалась и самими свойствами нашей природы, которыя еще древнихъ заставили назвать чловѣка существомъ общественнымъ. Личность чловѣческая поставлена въ міръ не отдѣльно, а въ связи съ другими себѣ подобными. Представители соціальныхъ наукъ справедливо указываютъ, что исторія даже не даетъ свѣдѣній о принципиально изолированномъ чловѣкѣ. Такой чловѣкъ для соціальной науки, какъ выразился Наторпъ, подобно атому въ физикѣ, есть фикція ¹⁾. Связь людей между собой не создается лишь ихъ свободною волею во имя

¹⁾ Рудольфъ Штамлеръ. Хозяйство и право. Спб., 1899 г., кн. 2, § 17.

какихъ-нибудь ихъ частныхъ интересовъ. Она составляетъ глубокую и постоянную потребность нашей природы. Фактъ соціальнаго состоянія людей основатель позитивизма Контъ находитъ возможнымъ объяснить только заложеннымъ въ насъ инстинктивнымъ побужденіемъ къ сожитію и общенію съ другими. Природа наша нуждается въ установленіи общенія людей и ихъ взаимопомощи или, какъ говорятъ, въ извѣстныхъ соціальныхъ условіяхъ. Только въ связи съ другими человѣкъ можетъ какъ должно развиваться и достигать своего назначенія. Соприкосновеніе человѣка съ людьми создаетъ около него условія необходимыя для развитія въ немъ свойствъ потенціально заложенныхъ въ его природѣ. Изучающіе человѣческую природу не признаютъ даже возможнымъ отдѣлить, что возникло въ человѣческой природѣ отъ нея самой и что произвело въ ней общество. Извѣстно огромное вліяніе общества на человѣческую личность. Сознаніе и нравственно-духовная жизнь средняго человѣка обыкновенно повышается или понижается въ зависимости отъ повышенія или пониженія уровня общественной жизни. Опытъ жизни ежедневно свидѣтельствуетъ, что единеніе человѣка съ обществомъ, одушевленнымъ высшими цѣлями и чувствами, возвышаетъ человѣка и помогаетъ ему въ выполненіи высшихъ задачъ жизни. Между тѣмъ какъ близкое соприкосновеніе съ дурнымъ обществомъ особенно способствуетъ развращенію людей. Поэтому глубоко правъ В. С. Соловьевъ въ своемъ утвержденіи, что общественность не есть привходящее условіе личной жизни, а заключается въ самомъ опредѣленіи личности. Личность по своему существу есть сила разумно-познающая и нравственно-дѣйствующая, а то и другое возможно только въ образѣ бытія общественнаго. Чтобы вліять на человѣчество въ направленіи добра и обезпечить дѣйствія добра въ мірѣ, недостаточно ограничиться тѣмъ, что добро будетъ вполнѣ усвоено только отдѣльными людьми и сдѣлается содержаніемъ ихъ жизни. Добро, по разъясненію В. С. Соловьева, должно дѣйствовать такъ же и собирательно, путемъ извѣстнаго общественнаго процесса. Недостаточность субъективнаго добра и необходимость его собирательнаго воплощенія слишкомъ очевидно доказываются всѣмъ ходомъ человѣческой исторіи. Общество, какъ выражается В. С. Соловьевъ, есть нравственное

восполненіе личности въ данномъ жизненномъ кругу ¹⁾. Столь привлекающій къ себѣ въ настоящее время вниманіе социализмъ между прочимъ основывается на признаніи ничтожности и беспомощности отдѣльнаго человѣка, предоставленнаго собственнымъ силамъ, и на убѣжденія въ необходимости крѣпкаго соединенія людей даже для удовлетворенія обычныхъ потребностей и цѣлей жизни. Очевидно, во всѣхъ сферахъ жизни необходимо извѣстное сочетаніе начала личнаго и общественнаго. Отъ правильнаго взаимоотношенія того и другого во многомъ зависитъ успѣшное и гармоническое развитіе человѣческой жизни. Почему же широкая область религіозной жизни должна составлять исключеніе изъ этого? Почему въ этой области человѣческая личность должна быть разсматриваема какъ уединенный замкнутый въ себѣ кругъ? Почему оторванная отъ общенія съ другими и саму себя дѣлающая мѣркой человѣческая личность, оказывается по самой ограниченности, недостатку силъ и беспомощности неспособной жизнь полной жизнью при обыкновенныхъ ея цѣляхъ и вдругъ признается иной природы и способной къ правильной жизни въ области религіозной? Почему по отношенію къ христіанству, заключающему въ себѣ высшій идеалъ жизни, осуществленіе котораго встрѣчаетъ препятствіе въ эгоизмѣ и требуетъ усилій, можетъ считаться достаточно для человѣка личныхъ силъ, соображеній и вѣрованій какъ каждому, подавленному тѣми или другими мыслями или явленіями, придетъ въ голову. Историческій опытъ напротивъ ясно показываетъ, что именно въ области религіи, гдѣ наша душа соприкасается съ безконечностью, человѣкъ, предоставленный самому себѣ оказывается слабымъ и требующимъ участія и поддержки со стороны другихъ. Онъ можетъ не только извращать свои религіозныя потребности, но и сосредоточивать свое вниманіе и желаніе на предметахъ низкихъ, обоготворять изобрѣтенія своихъ собственныхъ мыслей или какія-либо проявленія своей природы или даже птицъ, животныхъ и звѣрей. Каждый знакомый съ исторіей долженъ знать, до какихъ предѣловъ можетъ доходить въ этомъ отношеніи человѣкъ, вздумавшій сдѣлать самого себя мѣриломъ въ религіозной

¹⁾ Полное собраніе сочиненій, т. VII. Оправданіе добра, гл. XII.

жизни. Замѣчаніе ап. Павла въ его посланіи къ Римлянамъ (1; 23—25), что люди славу нетлѣннаго Бога измѣнили на образъ, подобный плѣвному человѣку... что истину Божью они замѣнили ложью и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца, остается справедливымъ для всѣхъ вѣковъ. Все сводится лишь къ тому, что подмѣна понятій о Богѣ и извращеніе идеала жизни въ разное время бываютъ не одинаковы, то въ болѣе грубой формѣ, какъ преимущественно въ древности, то въ болѣе тонкой, какъ въ наше время, для очень многихъ отдѣльныхъ людей часто даже трудно уловимой.

Христіанство по самой своей природѣ есть явленіе социальнаго характера. Вторая его основная заповѣдь предписываетъ любить ближняго какъ самого себя. Очевидно, христіанство не признаетъ свойственнымъ для человѣка замыкаться въ своей личной области, но требуетъ отъ него выхода на широту христіанской жизни, тѣсно связывающей его съ другими людьми на почвѣ нравственно-духовныхъ интересовъ. При такихъ условіяхъ христіанство не выполнило бы своего назначенія, еслибы явленіе его въ мірѣ не сопровождалось основаніемъ Церкви, какъ извѣстной христіанской общности, Въ дѣлѣ религіи общественному началу принадлежитъ важное значеніе, и оно входитъ въ самое существо христіанства. Но общественное начало въ этомъ случаѣ не является просто коллективностью, осуществляемой какимъ-либо обыкновеннымъ человѣческимъ союзомъ. Люди, какъ показываетъ опытъ, хотя и обладаютъ социальными свойствами, но оказываются во внутреннемъ разединеніи. Въ человѣческомъ родѣ преобладаютъ внутренняя оторванность личностей, ихъ эгоистическая замкнутость и довольство собой, словомъ состояніе внутренняго распада.

Этимъ, вѣроятно, и объясняется острота и едва ли не трагичность проблемы взаимоотношеній личности и общества, надъ которой тщетно работаютъ умы человѣчества. Въ успѣшномъ разрѣшеніи этой важной проблемы начинаютъ сомнѣваться даже социологи. Наши прогрессирующія общества, по признанію одного изъ нихъ, стоятъ передъ фактомъ, что интересы социальнаго организма и интересы составляющихъ его индивидуумовъ противорѣчатъ другъ другу, они никогда не будутъ одинаковы, они по самой при-

родъ своей совершенно несогласимы ¹⁾. При такихъ условіяхъ естественно, что изъ соціальныхъ ученій одни поддаются сильному вліянію индивидуализма, выдвигаютъ на первый планъ полную самодержавность человѣческаго „я“ и принимаютъ форму анархизма. Другіе же почти все сводятъ къ обществу и ради общественнаго утилитаризма убиваютъ значеніе отдѣльной человѣческой личности. Не будучи въ состояніи справиться съ эгоистическими стремленіями людей, часто противоположными интересамъ общества, ученія эти какъ бы вовсе уничтожаютъ достоинство личности и смыслъ ея существованія. Человѣческая личность становится у нихъ лишь почвой для достиженія какихъ-то соціальныхъ интересовъ и задачъ и обращается въ средство для какого-то воображаемаго блага будущихъ поколѣній, самой личностью никогда не испытываемаго. Подобныя ученія готовы насильственно объединять людей и воображаютъ, что человѣческая природа въ томъ видѣ, какъ она есть, допускаетъ образованія изъ людей того или другого союза, тѣсно связывающаго интересы личности и общества. Но нужно быть близорукими фанатиками идеи, чтобы не понять, что не тронутые человѣческіе эгоизмы, раздѣляющіе людей и поддерживающіе въ нихъ внутренній раздоръ, при соединеніи людей въ общество представляютъ для него враждебный элементъ. Они препятствуютъ образованію въ обществѣ внутренняго свободнаго единства, и общество можетъ торжествовать надъ личностью лишь какъ внѣшняя тяготѣющая надъ ней сила. Попытки подобнаго переустройства общества обыкновенно обращаются просто въ соціальныя утопіи, быстро разрушающіяся отъ соприкосновенія съ дѣйствительной жизнью.

Для примиренія сталкивающихся интересовъ личности и общества недостаточно лишь внѣшне объединить людей. Для этого необходимо преодолѣть эгоизмъ и замкнутость отдѣльной личности, нужно возстановить внутреннее влеченіе людей другъ къ другу на основѣ стремленія къ высшей жизни, словомъ преобразовать человѣческую природу, создать изъ насъ новаго человѣка. Замѣчательно, что необходимость извѣстнаго измѣненія въ человѣческой природѣ для успѣшнаго разрѣшенія поставленныхъ имъ вопросовъ

¹⁾ Веніаминъ Кидль. Соціальное развитіе. Соч. 1897 г. Гл. III, стр. 43.

соціальною жизни долженъ былъ признать и Руссо. Кто принимаетъ на себя задачу соціальныхъ преобразованій, тотъ, по мнѣнію Руссо, долженъ чувствовать себя способнымъ измѣнить человѣческую природу, превратить каждое лицо, составляющее самобытное цѣлое въ часть болѣе обширнаго цѣлага, отъ котораго это лицо должно получить въ нѣкоторомъ смыслѣ свою жизнь и свое бытіе. Онъ долженъ передѣлать человѣческую организацію, чтобы дать ей болѣе силы и замѣнить физическое и самобытное существованіе зависимымъ и нравственнымъ ¹⁾. Такимъ образомъ внутреннее объединеніе людей, требуемое христіанствомъ, тѣмъ болѣе возможно лишь въ области высшаго бытія, способнаго преобразовать человѣческую природу и создавать изъ отдѣльныхъ лицъ новыхъ людей. Это высшее бытіе и дано міру въ Личности Христа Спасителя. Только передъ Христомъ человѣческій эгоизмъ оказывается подорваннымъ въ своемъ основаніи, а иногда таетъ передъ Нимъ, какъ воскъ вблизи огня. Храненіе этого высшаго бытія съ его тайными общеніями человѣка съ Богомъ и съ его благою вѣстью о дѣйствительномъ явленіи Христа въ мірѣ могло быть непосредственно передано лишь особому обществу тѣсно объединенному во Христа, который обѣщаль пребывать съ нимъ до скончанія вѣка. Это то особое общество и составило какъ бы первые живые камни великаго зданія Церкви. Церковь появилась въ мірѣ ранѣе книгъ Новаго Завѣта и считаетъ эти книги уже своими.

По прекращеніи земной жизни Спасителя христіанство въ сознаніи уже его первыхъ послѣдователей сразу выступило какъ образовавшееся объективное цѣлое, и самое принятіе христіанства стало разсматриваться какъ присоединеніе къ этому объективному цѣлому (Дѣян. II, 47, XV, 22), сдѣлаться христіаниномъ въ пониманіи того времени значило вступить въ Церковь. Ап. Павелъ, позднѣе обратившійся въ христіанство, ясно признаетъ, что Церковь уже существовала до этого момента (1 Кор. XV, 9). Мало того, для окончательнаго обращенія Савла въ апостола Павла потребовалось участіе представителя Церкви Ананія, который и крестилъ Савла. (Дѣян. IX, 3—6).

Въ сознаніи ап. Павла христіанство сейчасъ же раскры-

¹⁾ В. Чичеринъ. Исторія политическихъ ученій. т. III стр. 144—145

лось, какъ тѣсное и гармоническое сочетаніе въ своей природѣ начала личнаго и общественнаго. Отдавшій всего себя дѣлу христіанства апостоль не ограничивался тѣмъ, что много отдѣльныхъ лицъ будутъ обращены въ христіанство и на свое пребываніе въ христіанствѣ будутъ смотрѣть какъ на свое частное дѣло. Вниманіе и труды апостола простирались одновременно и на созиданіе чего то общаго и объективнаго въ христіанствѣ, при чемъ онъ ясно указывалъ, что самая принадлежность къ христіанству требуетъ отъ человѣка живаго участія въ этомъ общемъ, служенія ему по мѣрѣ силъ каждаго и преслѣдованія въ своей жизни извѣстныхъ общественно-христіанскихъ задачъ. Человѣкъ сдѣлавшійся христіаниномъ, представлялся апостолу не одинокимъ, а какъ членъ особаго цѣлага, занимающій въ немъ то или другое свойственное ему положеніе. Передъ духовнымъ взоромъ апостола, хорошо понимавшаго задачи религіозной жизни человѣка, это обширное цѣлое выступало какъ тѣло Христово (1 Кор. XII, 27), которое по его собственному разъясненію, и есть Церковь (Колос. I, 24. Ефес. I, 24). Самого себя апостоль разсматриваетъ не какъ служителя на пользу отдѣльнымъ людямъ, а какъ служителя Церкви (Колос. I 25). Подобно этому въ цѣли поставленія Христомъ однихъ апостолами, другихъ пророками, иныхъ евангелистами, иныхъ пастырями и учителями, апостоль указываетъ—созиданіе Тѣла Христова, или Его Церкви (Ефес. XV, 11—13). Привлеченіе людей въ христіанство апостоль не ограничиваетъ обращеніемъ ихъ въ лицъ, стоящихъ особнякомъ въ своемъ религіозномъ настроеніи и вѣрѣ, а требуетъ преобразованія ихъ въ живыхъ членовъ Тѣла Христова (Ефес. V, 13). Это требованіе апостола вполнѣ соответствуетъ и другимъ его указаніямъ, наприм., о необходимости для христіанъ подобно членамъ одного тѣла имѣть одинъ духъ, блюсти единеніе духа въ союзѣ мира (Ефес. IV, 4) быть единокорными и единомысленными (Филип. II, 2), держаться единомыслія между собою, чтобы единокорно и едиными устами славить Бога, (Рим. XV, 5—6) стоять въ одномъ духѣ, подвизаясь единокорно за вѣру евангельскую (Филип. I, 27). Въ томъ великомъ дѣлѣ, которое совершено Христомъ, апостоль усматриваетъ преданіе Спасителемъ Себя за Церковь (Ефес. V, 25).

Замѣчательно, употребленіе въ св. Писаніи по отношенію къ Церкви наименованія Тѣла Христова. Очевидно, Церковь представляетъ изъ себя особый сверхприродный организмъ для обитанія въ немъ Христа, выходящій за предѣлы обычныхъ понятій и представлений. Чтобы совершить свое дѣло, Слово стало плотью (Іоан. I 14). Христіанство обнаружило себя въ мірѣ, не только какъ чисто духовное явленіе, къ которому мірѣ обыкновенно слабо воспріимчивъ, а предстало въ личности Спасителя, облеченное плотью и кровью. По прекращеніи тѣлеснаго обитанія на землѣ Христа, обѣщавшаго пребывать съ Его послѣдователями до скончанія вѣка, христіанство для своей реализаціи не должно было выйти изъ предѣловъ плоти, въ которой оно могло бы сохраниться для міра въ возможной полнотѣ. Такой плотью или средой, какъ мы уже говорили, не могъ быть тотъ или другой отдѣльный человѣкъ, какъ бы высокъ онъ не былъ, а ею сдѣлана вся Церковь.

Обращеніе апостоломъ вниманія для разъясненія природы Церкви на жизнь человѣческаго организма заключаетъ въ себѣ глубокій смыслъ для пониманія дѣла христіанства на землѣ и открываетъ великое значеніе въ этомъ Церкви, какъ христіанскаго общественнаго начала. Уподобленіе Церкви живому организму, почерпнутое апостоломъ изъ всѣмъ извѣстной окружающей жизни, какъ это часто дѣлалъ Самъ Спаситель, лучше всякихъ отвлеченныхъ соображеній и опредѣленій пробуждаетъ мысль въ нужномъ направленіи и даетъ каждому ясное понятіе о природѣ Церкви. Опредѣляя Церковь, какъ Тѣло Христово, принадлежащихъ къ ней людей апостолъ разсматриваетъ, какъ Его многочисленныхъ членовъ. Отсюда ясно, что по отношенію къ христіанству люди, подобно членамъ тѣла, имѣютъ основаніе и опору не столько въ собственной отдѣльной природѣ, сколько въ томъ, что составляетъ одно тѣло. Поэтому, если разрушится тѣло или Церковь, то исчезнетъ и хранилище въ мірѣ христіанства.

„Глазъ-ли остается цѣлымъ, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, или носъ сохранится, по расторженію союза не будетъ отъ того никакой пользы, а если союзъ сохранится, то хотя бы эти члены и повредились, однако держатся и скоро выздоравливаютъ“ ¹⁾. Точно также вѣдь ни одинъ изъ членовъ

¹⁾ Твореніе т. 7, кн. 1. Бесѣда 30 на 1 посл. къ Кор.

не можетъ самъ по себѣ составить тѣла и каждый одинаково недостаточенъ къ тому, чтобы образовать тѣло, а необходимо для этого ихъ соединеніе. Подобно этому никто изъ людей не можетъ составить собою Церковь и вмѣстить въ себѣ весь христіанскій процессъ жизни, протекающій въ цѣломъ тѣлѣ Христовомъ-Церкви. Поэтому естественно, что не какихъ либо отдѣльныхъ людей, какъ бы далеко ни ушли они по пути христіанской жизни, а лишь цѣлую Церковь, весь организмъ Тѣла Христова, ап. Павелъ называетъ „столпомъ и утвержденіемъ истины“ (1 Тим. III, 15).

Требованіе апостола, чтобы люди были живыми членами Тѣла Христова или Церкви вполне способствуетъ и осуществленію той міровой цѣли христіанства, о которой Спаситель говорилъ въ величайшіе моменты человѣческой исторіи передъ Своими страданіями „да будутъ всѣ едино“ въ Богѣ. (Іоан. XVII, 11, 21, 23). Очевидно, чтобы быть христіаниномъ, нужно поддерживать нравственно - духовную связь съ Церковью Апостольской.

По отношенію къ христіанству отдѣльные его члены могутъ быть разсматриваемы еще и какъ многочисленныя вѣтви растущаго въ мірѣ великаго дерева Церкви, корни и основанія ствола котораго уходятъ въ глубину вѣковъ ко Христу и апостоламъ. Церковь опирается на историческій фактъ явленія Христа, какъ на свое основаніе. Это сильно и просто выражено, наприм., въ посланіи Іоанна Богослова. „О томъ, что было отъ начала, пишетъ его авторъ, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руками нашими, о Словѣ жизни, ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ и вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась къ намъ, о томъ, что мы видѣли и что слышали, возвѣщаемъ вамъ, чтобы и вы имѣли общеніе съ нами, наше общеніе съ Отцемъ и Сыномъ Иисусомъ Христомъ“. (1 Иоан. 1, 3). Только черезъ живую принадлежность къ общему дереву Церкви, идущему отъ Христа и апостоловъ, человѣкъ можетъ дѣлаться причастнымъ хранящемуся въ Церкви христіанскому процессу жизни, подобно тому какъ лишь связанная со стволомъ и корнемъ дерева вѣтвь можетъ питаться соками дерева и жить съ нимъ одною жизнью. Намъ всѣмъ извѣстно явленіе прививки, при помощи которой плохой сортъ дерева обращается

въ хорошій. Отсюда апостоль Павель прямо почерпаетъ указаніе на то, что между прочимъ должно произойти съ человѣкомъ стремящимся къ настоящей христіанской жизни. Онъ, какъ вѣтка дикой маслины, долженъ быть привить къ хорошей маслинѣ и „стать общникомъ корня и сока этой маслины“. (Рим. XI, 17, 24). Очевидно, что только путемъ непосредственнаго соприкосновенія съ христіанскимъ процессомъ жизни, путемъ своего рода рожденія въ душѣ, можетъ загораться онъ и въ насъ. Жизнь, какъ мы уже замѣтили, всюду зарождается отъ самой жизни. Съ этой точки зрѣнія вполне понятно, что только живая вѣтвь, черезъ которую проходитъ процессъ растительной жизни, идущій отъ корня и ствола, можетъ непосредственно и какъ должно воспринять его. Только человѣкъ нравственно-духовно связанный съ Церковью можетъ непосредственно и какъ должно воспринять въ себѣ христіанскую жизнь. Воспріятіе же ведетъ и къ соответствующему живому сознанію и пониманію того, что переживается всѣмъ нашимъ существомъ. Мышленіе, какъ у людей принадлежащихъ къ Церкви, такъ и отвергающихъ ее, остается однимъ и тѣмъ же. Но содержаніе жизни и опытъ, доставляющіе матеріаль мышленію, иныя. Развѣ можно упрекать въ неправильности мышленія, наприм., человѣка, который, будучи самъ темнаго цвѣта кожи и всегда видя около себя только черныхъ людей, сталъ бы утверждать, что всѣ люди черны, или наприм., слѣпота отрицающаго существованіе живописи, или глухого не признающаго значеніе музыки? Во всѣхъ этихъ случаяхъ просто приходится пожалѣть объ ограниченности человѣческаго опыта и склонности измѣрять имъ всю широту содержанія и явленій жизни. Не слѣдуетъ забывать, что существуетъ большая зависимость между бытіемъ личности и ея познавательными актами. Широта и глубина познанія человѣка во многомъ зависятъ отъ его жизнеощущенія. Въ Церкви человѣкъ дѣлается непосредственно увѣренъ въ дѣйствительности Христа и Его жизни, хотя бы уже по одному тому, что отъ мертвыхъ и обыкновенныхъ людей не исходятъ спасительныя дѣйствія, исцѣляющія насъ отъ зла, производящія реальныя измѣненія во всей нашей личности и превращающія насъ въ новаго человѣка. Черезъ Церковь въ душу человѣка врывается какъ бы новый притокъ жизни, расширяющій горизонты

его сознанія. Въ этомъ отношеніи съ людьми происходитъ нечто подобное тому, что совершилось съ исцѣленнымъ Спасителемъ слѣпорожденнымъ. На попытки іудеевъ отвратить его отъ Христа и убѣдить, что Христось обыкновенный грѣшный человѣкъ, исцѣленный на основаніи только что пережитаго твердо отвѣчалъ: „одно знаю, что я былъ слѣпъ, а теперь вижу“... Вотъ очевидный для слѣпорожденнаго фактъ, произведшій глубокія и неожиданныя перемѣны во всей его жизни. Съ этимъ фактомъ уже не могло не считаться сознаніе прозрѣвшаго“. Отъ вѣка не слыхано, твердилъ онъ, размышляя о случившемся съ нимъ, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному. Еслибы онъ не былъ отъ Бога, не могъ бы творить ничего. Разумъ исцѣленнаго пережитымъ имъ фактомъ сейчасъ же былъ высоко поднять надъ обычными понятіями и представленіями, что уже подготовило его сознаніе и къ признанію Христа Сыномъ Божиимъ. Вотъ почему сущность Церкви и ея значеніе, какъ и самой жизни, достаточно познается только въ опытѣ дѣйствительной нравственно-духовной связи съ Церковью. Св. Иларій Пиктавійскій прямо утверждаетъ, что къ числу свойствъ Церкви относится—дѣлаться понятною, когда ее усвоишь ¹⁾.

Насколько велико вообще значеніе Церкви въ христіанствѣ, выходящее не только за предѣлы жизни отдѣльных поколѣній людей, но и за предѣлы видимаго міра, показываетъ, наприм., одно замѣчаніе о ней ап. Павла. Называя Христа главою Церкви, апостоль добавляетъ: „Которая есть Тѣло Его, полнота наполняющаго все во всемъ“. По славянски эти послѣднія слова переданы: „исполненіе исполняющаго всяческая во всѣхъ. (Ефес. 1, 23). Въ этихъ словахъ апостола многіе усматриваютъ мысль, что Церковь представляетъ въ извѣстномъ смыслѣ исполненіе Самого Христа, продолженіе Его дѣла. По разъясненію св. Іоанна Златоуста, апостоль выразился такъ въ виду употребленія по отношенію ко Христу названія главы тѣла Церкви“. Чтобы ты, говоритъ Златоустъ, услышавъ слово: „главу“ не принялъ его только въ значеніи власти, но въ смыслѣ собственномъ, не счелъ Его только начальникомъ, но видѣлъ въ Немъ

¹⁾ De Trinitate, VII, 4.

какъ бы тѣлесную главу... „Онъ считаетъ какъ бы недостаточнымъ названіе главы, чтобы показать родство и близость Церкви ко Христу, и что говорить?—Церковь есть исполненіе Христа, точно также какъ главу дополняетъ тѣло и тѣло дополняется главою. Апостоль, утверждаетъ I. Златоустъ, указываетъ, что для Христа, какъ главы, нужны всѣ вообще члены, потому что еслибы многіе изъ насъ не были одной рукой, другой ногой, третій инымъ какимъ-либо членомъ, то тѣло его не было бы полно ¹⁾. Подобнымъ же образомъ понимаютъ слова апостола Блаженный Иеронимъ ²⁾ и блаж. Теофилактъ Болгарскій ³⁾. Нашъ русскій ученый богословъ и подвижникъ епископъ Теофанъ по поводу того же выраженія апостола поясняетъ: „Церковь—исполненіе Христа, можетъ быть, подобно тому, какъ дерево есть исполненіе сѣмени. Что въ сѣмени совмѣщено сокровенно, то въ полномъ развитіи является въ деревѣ. И Христосъ Господь сказалъ о Себѣ: „Если пшеничное зерно, падши на землю не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода (Іоан. XII, 24)... Церковь есть восполненіе Христа Своей главы. Самъ въ себѣ Онъ полонъ и все совершёнъ, но еще не во всей полнотѣ привлекъ къ Себѣ чело-вѣчество. Оно постепенно все болѣе и болѣе общится съ Нимъ, и черезъ то какъ бы Его исполняетъ,—дѣлу Его, давая приходиться черезъ это въ полноту исполненія“ ⁴⁾.

Эта мысль о восполненіи черезъ Церковь дѣла Христа или въ извѣстномъ смыслѣ самого Христа, если не раздѣлять отъ Него христіанства, едва ли не подтверждается и сопоставленіемъ ап. Павломъ отношенія Христа и Церкви союзу мужа и жены. (Ефес. V, 22—32). Бракъ отвѣчаетъ скрытой въ нашей природѣ потребности дополнить себя лицомъ другого пола и заключаетъ въ себѣ нѣчто таинственное, черезъ которое осуществляются какія-то міровыя цѣли. Въ бракъ происходитъ соединеніе разрозненныхъ частей нашей природы и получается новое цѣлое, которое только и содержитъ въ себѣ достаточно жизненности для дальнѣйшаго распро-

¹⁾ Творенія т. II. Бесѣда на посл. Ефес. III, § 2.

²⁾ Творенія бл. Иеронима, ч. XVII стр. 250.

³⁾ Толкованіе на посл. Ефес., стр. 93—94.

⁴⁾ Толкованіе на посл. Ефес. М. 1886 г., стр. 26.

страненія въ мірѣ человѣческой жизни. Подобное этому и Христось образоваль изъ Себя и Церкви одно цѣлое, оставилъ Церковь какъ необходимую для людей видимую сторону этого цѣлаго и черезъ Церковь зарождаеть и поддерживаетъ въ душахъ людей христіанскую жизнь.—Мало всего этого. Черезъ Церковь,—какъ утверждаетъ апостоль, дѣлается извѣстною даже высшимъ существамъ на небесахъ много-различная премудрость Божія по предвѣчному опредѣленію, которое Онъ (Богъ) исполниль во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ. (Ефес. III, 10). Церковь, какъ имѣющая своей главой Христа, естественно простираеть свое вліяніе и за предѣлы видимаго міра.

Въ Церкви благодаря присутствію въ ней высшаго бытія интересы личные и общественные сливаются въ высшемъ синтезѣ. Церковь хранитъ высшее бытіе и распространяеть его въ мірѣ, а члены ея для осуществленія своего назначенія должны приобщаться этому бытію. Человѣческая личность, какъ таковая, можетъ утверждать себя, лишь поддерживая связь съ бытіемъ себѣ довлѣющимъ. Безъ этого мы, по свидѣтельству опыта жизни, не въ силахъ преодолѣть въ себѣ низшее бытіе освободиться отъ того, по выраженію Канта, радикальнаго зла, которое проникло въ нашу природу, отъ подчиненія себя своему эгоизму, и не можемъ выйти изъ круговорота своихъ разнообразныхъ вожелѣній, въ которомъ часто замыкается вся наша жизнь. Въ церковномъ общеніи процессъ соціального и личнаго бытія подчиняется одной главной цѣли приведенія человечества ко Христу, и въ этомъ общеніи личные и общественныя цѣли дополняютъ одна другую. Такимъ образомъ задачи личности и Церкви оказываются тождественными. Въ области ея нѣтъ мѣста трагической распри между личностью и обществомъ. Въ Церкви, какъ живомъ организмѣ, происходитъ не насильственное, а свободное соединеніе людей для ихъ личнаго же блага. Становясь живымъ членомъ Церкви, человѣкъ внутренно побуждаеть свой эгоизмъ и замкнутость отдѣльнаго существованія и этимъ дѣйствуетъ въ интересахъ высшаго развитія собственной личности. При этихъ условіяхъ особенно понятны дѣлаются слова Спасителя: „Кто хочеть душу свою сберечь, тотъ потеряеть ее, а кто потеряеть душу свою ради Меня, тотъ сбережетъ ее“

(Дук. IX, 24). Они во многомъ относятся къ факту тѣснаго соединенія челоуѣка съ Церковью, при которомъ онъ отвергается себя, какъ отдѣльной замкнутой въ себѣ эгоистической личности и замѣняетъ ее общественно - христіанской ролью члена Тѣла Христова. Высшее бытіе, хранящееся въ Церкви открывается челоуѣку не въ отвлеченномъ видѣ, а въ его конкретномъ живомъ воплощеніи. Религія черезъ Церковь получаетъ для него объективное значеніе. Черезъ мистическое соединеніе челоуѣка съ высшимъ бытіемъ въ Церкви личность его наполняется безконечнымъ содержаніемъ. Въ Церкви, какъ справедливо разъясняетъ В. С. Соловьевъ, мы исцѣляемъ и восполняемъ свое раздробленное и ограниченное существованіе всецѣлостью и полнотою Божества, свой ограниченный умъ расширяемъ до ума Христова, свою извращенную волю исправляемъ праведною волею Христовой и свою чувственную природу, рабствующую грѣху, возстановляемъ какъ духовное тѣло Христово, имущее власть надъ всякою плотью ¹⁾. Говоря словами В. С. Хомякова, челоуѣкъ находитъ въ Церкви самого себя, но себя не въ безсиліи своего духовнаго одиночества, а въ силѣ своего духовнаго, искренняго единенія съ своими братьями, съ своимъ Спасителемъ. Онъ находитъ въ ней себя въ своемъ совершенствѣ, или точнѣе, находитъ въ ней то, что есть совершеннаго въ немъ самомъ—Божественное вдохновеніе, постоянно испаряющееся въ грубой нечистотѣ каждаго отдѣльнаго личнаго существованія ²⁾...

Апостолы, по выраженію св. Иринея Ліонскаго, положили въ Церковь, какъ богачъ въ сокровищницу все, что, относится къ истинѣ, чтобы каждый желающій могъ получить питіе жизни ³⁾.

IV.

Значеніе церковнаго общенія для нравственной и религіозной жизни челоуѣка.

Благодаря Церкви челоуѣчество получаетъ опору для своего духовнаго развитія и движенія впередъ, которыя мо-

¹⁾ Собраніе сочиненій т. III—Духовныя основы жизни ч. 2 гл. 2.

²⁾ Собраніе сочиненій т. II. По поводу одного окружнаго посланія Пاریжскаго архіепископа.

³⁾ Противъ ересей кн. III, гл. 4. § 1.

гутъ основываться лишь на стремленіи и приобщеніи человѣчества къ высшему бытію, открывшемуся въ личности Христа.

Извѣстно, какъ боятся люди сознанія себя одинокими, никому не нужными въ своемъ существованіи, какъ иногда въ минуты подъема духа вся ихъ обычная дѣятельность кажется имъ бессмысленной, какъ жаждутъ люди твердой опоры въ жизни. „Человѣкъ страдаетъ невыносимо, свидѣтельствуешь великій представитель науки Паскаль, когда онъ принужденъ жить съ собой и думать только о себѣ“. Даже въ уста такого индивидуалиста, какъ Керженцевъ, изображеннаго въ произведеніи Леонида Андреева „Мысль“, писатель не могъ не вложить своего рода вопля отъединившейся отъ другихъ души: „Кто сильный дастъ мнѣ руку помощи? Гдѣ найду я то вѣчное, къ чему я могъ бы прилѣпиться съ своимъ жалкимъ, бессильнымъ, до ужаса одинокимъ я?.. Живое единеніе человѣка съ тѣмъ великимъ общеніемъ, которое называется Церковью, какъ разъ и освобождаетъ человѣка отъ подобныхъ нерѣдко крайне тягостныхъ переживаній.

Почувствуетъ ли кто недовольство своимъ духовнымъ состояніемъ, потемнѣетъ ли въ немъ религіозное сознаніе, ослабнетъ ли вѣра, сдѣлается ли слишкомъ яркимъ ощущеніе своей беспомощности въ жизни и борьбѣ съ злыми силами, дѣйствующими въ мірѣ, обнаружится ли потребность въ покаяніи и перемѣнѣ жизни, — во всемъ этомъ и можетъ подать помощь Церковь. Въ Церкви, объединяющей собой людей всѣхъ вѣковъ, человѣкъ можетъ вступать въ нравственно-духовную связь съ лицами, въ которыхъ христіанская жизнь открылась въ большой полнотѣ и которые ясно обнаруживаютъ передъ нами ея великое значеніе. Черезъ нихъ мы чувствуемъ вліяніе на себя чего-то высшаго, и они дѣлаются для насъ возбудителями и наставниками на пути христіанской жизни. По указанію самого Спасителя, для человѣка можетъ имѣть большое значеніе одинъ фактъ высокой христіанской жизни другихъ. Носителей ея Самъ Спаситель называетъ свѣтомъ міра, Они способствуютъ въ людяхъ сознанію Бога и Его прославленію (Мтѣ. V, 14—16). Тѣмъ сильнѣе должно дѣйствовать это въ отношеніи членовъ Церкви, находящихся на разныхъ ступеняхъ духовнаго развитія, но имѣющихъ въ себѣ то общее, что связываетъ

ихъ въ одинъ духовный организмъ. Широкий опытъ одного, глубокая мудрость другого, высокая жизнь третьяго служить въ Церкви на пользу всѣхъ. Изъ исторіи извѣстно, какое сильное вліяніе оказывали, наприм., мученики и сколь многихъ людей они убѣждали своей жизнью, что Христосъ есть Богъ и Спаситель міра. Въ Церкви человѣкъ раздвигаетъ рамки собственной духовной жизни и вступаетъ какъ бы въ атмосферу сознательнаго христіанскаго бытія, проявляющагося въ собирательной жизни ея членовъ. Въ этой атмосферѣ, подобно тому какъ болѣе чистый и нормальный воздухъ благотворно дѣйствуетъ на организмъ, оживляется религиозное настроеніе человѣка, получая изъ нее надлежащую пищу, притокъ болѣе высокихъ и глубокихъ мыслей, чувствъ и желаній. Слабый отдѣльно человѣкъ, въ качествѣ живаго члена Церкви, становится богатъ болѣе глубокимъ опытомъ и пониманіемъ, въ изобиліи хранящимся въ Церкви и накопленными цѣлыми рядами поколѣній. Уже самое единство жизненнаго процесса у членовъ Церкви унавивляетъ тѣсную органическую связь прошлаго христіанства съ его настоящимъ. Здѣсь прошлое живетъ въ настоящемъ и настоящее находится въ неразрывной связи съ прошлымъ. Такое объединеніе людей разныхъ временъ и народовъ, обращающее ихъ въ одно огромное цѣлое съ единствомъ жизненнаго процесса и входящее въ природу Церкви, само по себѣ способно дѣйствовать возвышающимъ и укрѣпляющимъ образомъ. Оно находитъ какое-то тайное сочувствіе въ нашей душѣ и, очевидно, удовлетворяетъ какимъ-то высокимъ потребностямъ нашей природы. Ничто такъ не радуется души, свидѣтельствуетъ одинъ изъ русскихъ ученыхъ проф. Осининъ, ничто не проливаетъ такой отрады въ сердцѣ, какъ идея гармоническаго, согласнаго движенія многочисленныхъ лицъ, разсѣянныхъ по разнымъ странамъ свѣта, безконечно различныхъ по своему образованію и настроенію, и которые тѣмъ не менѣе съ полнымъ сохраненіемъ личности и свободы составляютъ одну великую семью братьевъ, взаимно способствующихъ другъ другу въ достиженіи одной общей высшей цѣли, при помощи небесной благодати ¹⁾. Жизнь человѣка, сдѣлавшагося живымъ

¹⁾ Христіанское Чтеніе. 1862 г. ч. I.

членомъ церковнаго общенія, перестаетъ быть узко-эгоистичной и бессмысленной. Она, какъ мы уже говорили, наполняется высшимъ содержаніемъ черезъ хранящіяся въ Церкви высшія цѣнности жизни. Связывать свою дѣятельность съ Церковью это значитъ ставить ее въ тѣсную связь съ коллективной работой какъ прежнихъ, такъ и послѣдующихъ самыхъ отдаленныхъ отъ насъ поколѣній. Въ этомъ случаѣ человѣкъ какъ бы выступаетъ за предѣлы собственнаго бытія и приобщается къ тому великому дѣлу Церкви, которое уходитъ въ глубину прошлыхъ вѣковъ и находится пока еще въ таинственной для насъ связи съ будущимъ состояніемъ міра. Все это способно высоко поднимать человѣчскій духъ, поддерживать въ людяхъ энергію, двигать ихъ на великія подвиги и жертвы и не допускать соблазняться зломъ и разными недостатками свойственными условіямъ нашей жизни. Жизнь человѣка въ Церкви и дѣятельность на ея пользу оказываются связанными высшимъ синтезомъ, — при которомъ человѣкъ удовлетворяетъ своей потребности провести жизнь такъ, чтобы она имѣла абсолютный смыслъ, чтобы каждый ея моментъ освѣщался лучами вѣчности. Здѣсь дѣйствительно одна чаша воды, поданная во имя ученика, небольшая лепта вдовы, пожертвованная на храмъ, получаетъ не только личное, но и общественно-христіанское значеніе. Труды человѣка для Церкви стоятъ потраченныхъ на нихъ силъ. Они навѣрное не разсѣются бесплодно въ потокъ явленій и не потонутъ въ столь ужасной для многихъ безднѣ безцѣльности.

Среди живыхъ членовъ Церкви не возможны, на примѣръ, такъ называемые „лишніе люди“, которые столь нерѣдко признаютъ себя таковыми въ настоящее время и которыхъ такъ много было выведено въ литературѣ XIX вѣка.

Но всѣхъ этихъ благодѣтельныхъ вліяній, естественно, лишается человѣкъ, когда онъ удаляется отъ Церкви. Дѣлаясь вѣтвью отсѣченной отъ ствола дерева Церкви, человѣкъ переходитъ въ духовное состояніе, при которомъ процессъ христіанской жизни уже не затрагиваетъ его въ достаточной полнотѣ, а то и вовсе проходитъ мимо него. Необходимое для человѣка поддержаніе нравственно-духовной связи съ конкретнымъ религіознымъ началомъ и воплощенной въ немъ высшей цѣнностью бытія слабѣетъ, а то и вовсе прекращается.

Все это сопровождается пониженіемъ уровня религіозно-правственнаго сознанія человѣка, и самое пониманіе у него христіанства затемняется, принимая тотъ или другой односторонній характеръ и дѣлаясь болѣе внѣшнимъ. Христіанство, какъ и самая жизнь, не входитъ въ человѣка извнѣ, черезъ чувства или понятія разума. Поэтому подобно жизни христіанство и не можетъ быть представлено въ этихъ понятіяхъ, если оно уже не находится внутри человѣка. Если христіанство не сдѣлается содержаніемъ нашей собственной жизни, то оно выступаетъ передъ сознаніемъ людей лишь какъ что-то внѣшнее, хотя бы и очень великое, не болѣе, какъ одно религіозное ученіе. Если люди, лишеныя живого воспріятія христіанства, у которыхъ часто мысли, чувствованія и стремленія далеко отстоятъ отъ него, начинаютъ стараться уяснять его разумомъ, какъ всякія другія внѣшнія для насъ явленія и отношенія, то, естественно, что христіанство разлагается въ ихъ сознаніи на обычныя представленія и отношенія, нерѣдко кромѣ того еще оторванныя и отъ ихъ общей связи. Самая личность Христа Спасителя, явившаяся міру около 2000 лѣтъ тому назадъ и взятая отдѣльно отъ основанной Имъ Церкви, рассчитанной на живое вліяніе въ ней Христа, перестаетъ выступать въ ихъ сознаніи въ достаточной полнотѣ, и отъ людей нерѣдко ускользаетъ Ея Божественная природа. Нужно всегда имѣть въ виду, что „Слово стало плотью и обитало съ нами ¹⁾... что Божественное открылось людямъ въ человѣческомъ образѣ. Поэтому, когда Христось обращается для людей лишь въ отвлеченное понятіе или въ одно представленіе, образуемое по тѣмъ или другимъ личнымъ настроеніямъ или по одному его внѣшнему изученію, то не удивительно, если Христось легко низводится въ разрядъ обыкновенныхъ великихъ учителей. Тѣ неясныя мысли, которыя такимъ образомъ получаютъ о Христѣ, мы невольно дополняемъ своими впечатлѣніями, отъ окружающихъ людей, связанными съ понятіемъ обыкновенной человѣческой личности. Человѣческое во Христѣ въ ихъ глазахъ закрываетъ Божественное, которое не вмѣщается въ наши отвлеченныя понятія и обычныя представленія о вещахъ и во всякомъ случаѣ черезъ та-

¹⁾ Иоан. I, 14.

кія понятія и представленія очень мало усвояемо нашему духу.

Если увлеченіе рационализмомъ, какъ и свидѣтельствуеть опытъ, способно разрывать связь челоуѣка съ дѣйствительностью и вызывать въ немъ сомнѣніе въ существованіи даже окружающаго міра, то не удивительно, что одно рационализированіе относительно христіанства и личности Спасителя, достаточно открывающихся нашему сознанію лишь при извѣстныхъ условіяхъ, приводитъ людей къ отрицанію христіанской дѣйствительности.

Признаніе Божества Спасителя началось въ челоуѣчествѣ не рациональнымъ путемъ, а подъ вліяніемъ непосредственнаго воздѣйствія Его на людей, простирающагося на всю ихъ разумную природу.

При вопросѣ Христа своимъ ученикамъ, за кого они почитаютъ Его, въ душахъ учениковъ уже зарождался новый процессъ жизни, помогшій имъ возвыситься и до пониманія личности Учителя. Все пережитое апостолами около Христа всѣ полученныя отъ Него впечатлѣнія, охваченныя, такъ сказать, однимъ умственнымъ взоромъ, собранныя какъ бы въ одномъ фокусѣ, подняли ихъ мысль надъ областью „плоти и крови“, и въ лицѣ Петра заставили вполне сознательно и твердо сказать: „Ты—Христось, Сынъ Бога живого“. Самое произнесеніе исповѣданія было принято Спасителемъ, какъ доказательство силы духа апостоловъ и уже совершившагося въ лицѣ учениковъ поднятія разумной челоуѣческой природы на надлежащую высоту, при которой она оказывалась способной и къ образованію Церкви. Послѣ этого Спаситель высказалъ уже обѣтованіе и объ основаніи Церкви.

Апостольское исповѣданіе Божества Спасителя входитъ въ фундаментъ Церкви. Оно въ той или иной степени проникаетъ всю ея жизнь и тысячами путей стремится сохраниться въ душахъ ея членовъ и направлять ихъ на соответствующую дѣятельность въ мірѣ. Апостолы, какъ мы уже обращали вниманіе, категорически утверждаютъ, что они возвѣщаютъ то, что знаютъ непосредственно, путемъ личнаго общенія со Христомъ ¹⁾.

¹⁾ Юан. I, 1.

Человѣкъ, не имѣющій должной связи съ Церковью, обыкновенно замыкается въ своемъ ограниченномъ кругозорѣ и опытѣ и дѣлается склоннымъ выводить религіозную истину изъ самого себя. Христіанство уже не затрагиваетъ такого человѣка во всей своей полнотѣ и силѣ. Духъ его безъ опредѣленныхъ очертаній, безъ живого яснаго слова, обращеннаго къ человѣку, безъ положительнаго выраженія религіозныхъ мыслей и соотвѣтствующаго ему живого образа не можетъ быть вѣрно понятъ, не можетъ быть твердъ и дѣйственъ. Онъ можетъ оставаться для человѣка лишь на степени отвлеченнаго понятія, общей идеи, скорѣе даже призрака, чѣмъ дѣйствительности. А при такихъ условіяхъ христіанскій духъ легко можетъ смѣшиваться съ чуждыми ему духами и, невѣрно понятый въ самомъ себѣ, онъ будетъ даже невольно вводить въ заблужденіе. У человѣка порвавшаго связи съ Церковью самая религіозная мысль дѣлается обыкновенно не только безпочвенной, но и безпредметной. Не привязанная къ чему-либо твердому религіозная мысль расплывается въ отвлеченностяхъ, разсыпается въ разныхъ людяхъ на различныя представленія и понятія, теряетъ свою ясность и энергію и, конечно, становится бѣдной религіознымъ содержаніемъ и мало способной вліять въ этомъ отношеніи на человѣка. Присматриваясь ко внутренней жизни людей, заключающихъ религію въ предѣлѣ своего „я“, мы видимъ, что одни изъ нихъ легко усваиваютъ себѣ взглядъ на нее какъ на нѣчто прибавочное въ жизни, безъ чего можно или вовсе обойтись или относиться къ нему равнодушно. Другіе же, естественно, сосредоточиваютъ свое вниманіе и удовлетворяются тѣмъ небольшимъ кусочкомъ духовной жизни, которая выразилась лишь въ ихъ собственныхъ переживаніяхъ и соображеніяхъ. На этомъ кусочкѣ они и основываютъ свою религіозную вѣру. Но не говоря уже о другомъ, вѣрнѣе въ кусочекъ, въ то, что обнаруживается въ узкихъ предѣлахъ своего ограниченаго, а можетъ быть, еще и невѣрнаго, опыта, не значитъ, конечно, вѣрнѣе въ томъ смыслѣ, въ какомъ требуетъ христіанство.

При такихъ условіяхъ легко появляются лишь постоянные искатели религіозной истины, или богоискатели, какъ ихъ называютъ въ наше время. Обыкновенно это одинокіе мечтатели или мистически настроенные поэты и философы.

Религіозные интересы въ ихъ душѣ сосредоточиваются на богословскихъ вопросахъ или метафизическихъ построеніяхъ съ религіозной окраской. Многіе изъ нихъ склонны свои личныя переживанія выдавать за какіе-то новыя откровенія и приписывать имъ чуть-ли не обязательное значеніе. Вообще средствами своего индивидуальнаго сознанія, оторваннаго отъ полноты вселенскаго, богоискатели пытаются разрѣшить за всѣхъ важнѣйшіе вопросы религіи и нерѣдко путемъ преимущественно умственнаго процесса стараются открыть религіозную истину, очень часто пользуясь для этого разными обрывками уже существующихъ религіозныхъ и философскихъ ученій. У болѣе искреннихъ изъ нихъ процессъ отысканія истины обыкновенно не доходитъ до конца, какъ бы даетъ осѣчку. Расширеніе опыта жизни и знанія не позволяетъ имъ долго останавливаться на томъ, что они только что готовы были признать за истину. Неудовлетворенныя религіозныя стремленія, не имѣющія твердаго и яснаго объекта для познанія, все время влекутъ богоискателей въ какую-то неясную даль и иногда поддерживаютъ въ ихъ душѣ какое-то лихорадочное возбужденіе. Кажущаяся достигнутой истина въ сущности представляетъ лишь собственную мысль богоискателя, легко измѣняющуюся подъ разными дѣйствующими на него вліяніями. Истина точно бѣжитъ отъ него и, конечно, онъ никогда не найдетъ ее на такомъ пути. Въ этомъ отношеніи богоискатели нерѣдко уподобляются людямъ гонящимся за собственной тѣнью. Имъ особенно слѣдуетъ имѣть въ виду слова Тертулліана: „вы, ищущіе всегда и не находящіе ничего, знайте, что ищите тамъ, гдѣ нельзя найти ¹⁾...“

Религія, рассматриваемая лишь какъ субъективное явленіе, не связанная съ конкретнымъ воплощеніемъ во всей своей полнотѣ и не требующая нравственно-духовныхъ отношеній съ этимъ конкретнымъ началомъ, конечно, не можетъ доставить собой надлежащее удовлетвореніе человѣческому духу и выступить передъ его сознаніемъ, какъ нѣчто необходимое и могущественное въ жизни. Вѣдь если начало и критеріумъ религіи въ каждой отдѣльной человѣческой личности, то религія должна претерпѣть измѣненія

¹⁾ De prescrip. tiones C. X. 10. 11 t. II, col. 24. 25.

вмѣстѣ съ ея ростомъ, представлять изъ себя явленіе зависимое отъ насъ самихъ. Откуда же можетъ получить она силу, чтобы заставить человѣка духовно расти подъ своимъ собственнымъ вліяніемъ и преобразовывать его личность по обязательному для него идеалу, какъ это требуетъ христіанство?

Если религія представляетъ изъ себя только нѣчто субъективное, вполне зависящее отъ состоянія данной человѣческой личности, то никакой религіи, какъ реальности, не существуетъ, и религія есть лишь самообманъ, заставляющій насъ объективировать свои переживанія.

Подобное отношеніе къ религіи, какъ показываетъ опытъ, подготавливаетъ въ душѣ человѣка почву для отверженія высшаго бытія и обоготворенія себя. Человѣкъ начинаетъ отрицать Бога уже во имя своей представляющейся ему ни отъ чего независимой свободы. Все это особенно ясно и выступаетъ въ наше время въ крайнихъ проявленіяхъ индивидуализма.

Очевидно, что индивидуализмъ въ области религіи есть путь невѣрный и опасный для человѣчества. Онъ явно не согласенъ съ духомъ и ученіемъ христіанства. Забывая или намѣренно игнорируя, что христіанство дано міру въ готовомъ видѣ съ полнымъ его конкретнымъ воплощеніемъ, индивидуализмъ дѣлаетъ основаніемъ и мѣркой въ христіанской религіи замкнутую въ себѣ ограниченную человѣческую личность. Онъ не усматриваетъ необходимости для человѣка повѣрять себя и находиться въ нравственно-духовной связи съ тѣмъ объективнымъ и конкретнымъ цѣлымъ, какое хранится въ Церкви. Индивидуализмъ предоставляетъ каждому по своему разбираться въ вопросахъ христіанской жизни и тѣмъ, конечно, сразу подрываетъ возможность признанія какой-либо твердой и обязательной для всѣхъ истины и ведетъ къ разъединенію людей въ высшей области жизни. Съ индивидуализмомъ непримиримо ученіе апостоловъ о необходимости для христіанъ соблюденія единства вѣры и признаніе ими вреда отдѣленія себя отъ этого единства. Индивидуализмъ долженъ совершенно отвергнуть утвержденіе апостола Павла, что, еслибы даже мы или ангель съ неба стали благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали, да будетъ анаэема.

Въ существѣ индивидуализмъ направляется противъ христіанства. Онъ ведетъ къ отрицанію общественнаго церковнаго начала въ христіанствѣ и въ конечномъ результатѣ способствуетъ ослабленію и даже затемнѣнію религіи въ отдѣльныхъ людяхъ ¹⁾).

Замѣчательно, что многіе, занимавшіеся изученіемъ человѣческой природы независимо отъ ихъ религіозныхъ убѣжденій, въ той или другой степени обращаютъ вниманіе на важное соціальное значеніе Церкви въ области религіи. Съ одной стороны объ этомъ свидѣлствуютъ глубоко преданный Церкви общественный дѣятель и ученый А. С. Хомяковъ ²⁾ и достаточно понимавшій значеніе Церкви русскій философъ В. С. Соловьевъ ³⁾.

Съ другой стороны на великое значеніе Церкви именно въ соціальному отношеніи указываютъ, наприм., русскій ученый въ наукѣ государственнаго права Б. Н. Чичеринъ ⁴⁾ и современный датскій ученый Гефдингъ ⁵⁾. Къ сожалѣнію, недостатокъ мѣста не позволяетъ намъ привести здѣсь ихъ интересныя соображенія.

Послѣ сказаннаго становится вполне понятнымъ, что св. отцы нерѣдко сравниваютъ Церковь съ кораблемъ, плывущимъ по морю. Люди, находящіеся на кораблѣ, знаютъ, куда идутъ вмѣстѣ съ нимъ, и свободно переплываютъ море, несмотря на вздымающіяся кругомъ волны и случающіяся бури. Но стоитъ человѣку покинуть корабль и, положившись на свои силы и средства, одному пуститься въ бурное море, силы его скоро ослабѣваютъ, волны начинаютъ его заливать и онъ легко погибаетъ. Таково великое значеніе церковнаго начала въ христіанствѣ. Нравственно-духовная связь съ нимъ входитъ, какъ составная часть въ самое христіанское настроеніе человѣка.

Послѣ апостоловъ сознаніе этого настолько сильно было въ первые вѣка христіанства, что наприм., св. Кипріанъ Карфагенскій находилъ возможнымъ прямо заявлять „Chris-

¹⁾ Н. Д. Кузнецовъ. Законъ о старообрядческихъ общинахъ и связи ст. отношеніемъ Церкви и государства. С. П. 1910 г.

²⁾ Полное собраніе сочиненій, т. II.

³⁾ Собраніе сочиненій, т. III. Духовныя основы жизни гл. 2.

⁴⁾ Наука и религія. М. 1879 г. Кн. II гл. 5.

⁵⁾ Проф. Гефдингъ. Философія религіи. Спб., стр. 346.

tianus non est, qui in Christi ecclesia non est (Не христiанинъ тотъ, кто не въ Церкви Христа) ¹⁾. Единая Церковь, свидѣтельствуется проф. В. Мыщынъ, была однимъ изъ первыхъ и основныхъ понятiй христiанства ²⁾.

Поэтому для обращенiя кого-либо въ христiанство не достаточно ограничиться колебанiемъ или даже уничтоженiемъ въ душѣ прежнихъ одностороннихъ, а иногда и прямо низшихъ материалистическихъ взглядовъ, и пробужденiемъ у человѣка религiознаго интереса жизни съ его болѣе высокими мыслями, потребностями и стремленiями. Христiанство зиждется на единенiи человѣка со Христомъ, какъ члена съ главой. Поэтому необходимо способствовать, чтобы человѣкъ сдѣлался членомъ Тѣла Христова или, другими словами, чтобы вѣтка дикой маслины, какую обыкновенно представляетъ изъ себя человѣкъ внѣ христiанства, привилась къ стволу дерева Церкви и могла принять участiе въ ея общей жизни.

Выше мы предупреждали, что имѣемъ возможность рассмотреть церковную идею лишь съ одной стороны. Но это, конечно, не должно вести къ тому, чтобы забыть, что церковная идея, какъ и всякая другая, для полнаго существованiя въ окружающемъ насъ мiрѣ должна получить въ немъ достаточную реализацiю, въ извѣстномъ смыслѣ облечься въ плоть и кровь. Для людей не только трудно воспринимать, но даже и понять идею безъ формъ. Оставлять идею безъ формъ представляло бы то же самое какъ еслибы, кто сталъ наливать воду въ воздухъ. Разъ идея дана, хочешь не хочешь, а проводить ее нужно черезъ форму, которая по возможности соответствовала бы содержанiю идеи. Уже самое понятiе Церкви, основанной на землѣ, подразумевает реализацiю Церкви въ извѣстной внѣшней оболочкѣ. Отрицать необходимость этого значило бы не считаться съ условiями земной жизни и прежде времени выходить изъ предѣловъ плоти. Проф. В. В. Болотовъ, разбирая значенiе слова „ἐκκλησία“, утверждаетъ, что въ этомъ понятiи заключается сильный моментъ видимости. Въ выраженiи же „не-

¹⁾ Письма къ Антонiану о Новацiанѣ.

²⁾ Устройство Христiанской Церкви въ первые два вѣка. С. П. 1909 г. гл. VII, стр. 429.

видимая церковь“ по мнѣнію Болотова, заключается *contradictio in adjecto*. Никакой невидимой церкви быть не можетъ. Въ невидимомъ можно участвовать только духовно, въ *ἐκκλησία* не иначе какъ и тѣломъ ¹⁾. Поэтому естественно, что представитель христіанства начала второго вѣка, св. Игнатій Богоносець, убѣждаетъ христіанъ стараться, чтобы единеніе между ними было духовное и вмѣстѣ тѣлесное ²⁾.

Если Церковь, по ученію христіанства, есть единый организмъ съ основаніемъ во Христѣ, содержащій въ себѣ высшее бытіе, то, что принесено въ міръ Спасителемъ, воспринято апостолами и предназначено къ непосредственной передачѣ отъ одного поколѣнія къ другому, то ясно, что Церковь отнюдь не можетъ быть сводима къ обществу живущихъ въ данное время людей или быть вновь учреждена людьми или устраиваема по ихъ собственному желанію. По отношенію къ Церкви человекъ можетъ или присоединиться къ ней или отвергнуть ее, но создать ее не можетъ. Образовать новую Церковь значило бы не болѣе, не менѣе, какъ самимъ людямъ реализовать новое высшее бытіе, возсоздать снова весь процессъ христіанской жизни принесенный Христомъ и хранящійся только въ Церкви. Церковь, какъ и всякій живой организмъ, не равняется совокупности входящихъ въ него отдѣльныхъ членовъ и клѣтокъ. Въ организмѣ есть нѣчто большее и общее, нѣчто направляющее его развитіе и связывающее его отдѣльныя части въ живое единство. Въ этомъ общемъ обнаруживается самая жизнь организма. Если она пропадаетъ, организмъ умираетъ и его части распадаются. Точно также и Церковь, уподобляемая апостоломъ организму, включаетъ въ себѣ нѣчто большее чѣмъ сосуществованіе принадлежащихъ къ ней людей. Церковь поднимается надъ отдѣльными людьми и соединяетъ ихъ особымъ образомъ. Она представляетъ изъ себя нѣчто новое и самостоятельное по отношенію къ входящимъ въ нее членамъ. Церковь можетъ быть особымъ объектомъ нашего познанія и предметомъ нашихъ заботъ и дѣятельности.

1) Лекціи по исторіи древней церкви. Введеніе. Спб., 1907 г. отд. 1. § 2. стр. 13.

2) Посланіе къ Магнезіяцамъ гл. XIII. Писаніе мужей апостольскихъ въ русскомъ переводѣ. Спб. 1895 г.

При такихъ условіяхъ не удивительно, что затемнѣніе въ сознаніи людей понятія Церкви и ея значенія и ослабленіе нравственно-духовной связи съ нею скоро приводитъ и къ разрушенію христіанской вѣры.—Это мы можемъ наблюдать постоянно и въ исторіи, и въ окружающей жизни. Нужно прямо сказать, что распространяющійся въ мірѣ потокъ невѣрія и атеизма особенно поддерживается именно теченіями, колеблющими церковное начало въ христіанствѣ и разрывающими у людей живую связь съ Церковью. Естественно, что такіе великіе дѣятели христіанства, какъ, наприм., св. Іоаннъ Златоустъ, находили возможнымъ прямо утверждать, что ничто столь не оскорбляетъ Бога, какъ раздѣленія въ Церкви. Расторгать цѣлость Церкви и побуждать людей къ удаленію отъ нея, въ глазахъ Іоанна Златоуста, дѣло не меньшее, чѣмъ еслибы мы стали терзать Тѣло Христово и разрывать Его члены.

Н. Кузнецовъ.

1) Творенія св. І. Златоустаго. Бесѣда XI на посланіе къ Ефесіянамъ.

Экстазь и откровеніе въ системѣ бл. Августина.

Система бл. Августина характеризуется психологической постановкой и психологическимъ освѣщеніемъ философскихъ проблемъ и богословскихъ вопросовъ, входящихъ въ ея составъ. Тою же чертою отличается и его ученіе объ откровеніи,—о тѣхъ способахъ, посредствомъ которыхъ Богъ сообщаетъ Свою волю человѣку. Чтобы вѣрно понять и оцѣнить его теорію, необходимо хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ предварительно ознакомиться съ его гносеологіей вообще.

I.

Основные черты гносеологіи бл. Августина.

Со времени Платона греческая философія разсматривала всѣ виды познанія по аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ. Процессъ зрительнаго воспріятія представлялся наиболѣе яснымъ и отчетливымъ. Поэтому психологія того времени направляла свое вниманіе прежде всего на него и, давъ ему то или иное истолкованіе, пользовалась полученной схемой для выясненія дѣятельности какъ прочихъ чувствъ, такъ и самого ума. Черезъ Платона такая постановка гносеологической проблемы перешла и къ бл. Августину. Для послѣдняго всякое познаніе есть зрѣніе, но самое зрѣніе можетъ быть раздѣлено на три вида: тѣлесное, духовное и интеллектуальное. Свою мысль онъ поясняетъ нагляднымъ примѣромъ. Когда мы читаемъ въ Евангеліи слова: *возлюби ближняго твоего какъ самого себя*, то у насъ въ дѣятельномъ состояніи находятся всѣ три вида зрѣнія. Посред-

ствомъ тѣлеснаго зрѣнія мы воспринимаемъ кодексъ, страницы и самыя буквы, которыми написано это евангельское изреченіе. Посредствомъ духовнаго мы представляемъ себѣ образъ ближняго, который, не присутствуя здѣсь, не можетъ быть объектомъ воспріятія для тѣлеснаго зрѣнія. Наконецъ, интеллектуальное зрѣніе усматриваетъ, что такое любовь, которая должна соединять между собою всѣхъ людей. Эта послѣдняя, какъ сила духовная, неосязаемая и не имѣющая никакихъ очертаній, не только не можетъ быть видима тѣлесными очами, но не можетъ предстать и предъ воображеніемъ въ какой-нибудь наглядной формѣ. Итакъ, подъ тѣлеснымъ зрѣніемъ разумѣется дѣйствительное воспріятіе предмета посредствомъ органовъ чувствъ, подъ духовнымъ—дѣятельность воображенія, созерцающаго нематеріальные образы, хранимые памятью и произвольно измѣняемые фантазіей, а подъ интеллектуальнымъ—отвлеченное мышленіе ¹⁾. Терминологию этого раздѣленія бл. Августину подсказала XIV гл. I-го посл. ап. Павла къ Коринѳянамъ. Выясняя здѣсь сравнительную цѣнность дара языковъ и пророческаго дарованія, апостоль говоритъ, что молящійся на языкѣ молится духомъ, а умъ его не принимаетъ въ этомъ участія. (1 Кор. XIV, 14). По толкованію бл. Августина, апостоль называетъ въ этомъ случаѣ духомъ способность созерцанія внутреннихъ образовъ, а умомъ ихъ пониманіе ²⁾. Оправданіе же для такого наименованія онъ находитъ въ томъ, что все безтѣлесное, но дѣйствительно существующее, обыкновенно называется духомъ; между тѣмъ образы отсутствующихъ матеріальныхъ предметовъ, хотя подобны имъ, но сами нематеріальны и, слѣдовательно, духовны ³⁾. Впрочемъ бл. Августинъ, не желая спорить о словахъ, не прочь признать установленные имъ термины равнозначущими болѣе употребительнымъ у предшествующихъ экзегетовъ: тѣлесный, душевный и духовный ⁴⁾.

Богъ открываетъ Свою волю человѣку посредствомъ всѣхъ трехъ видовъ зрѣнія. Но чтобы понять сущность мистиче-

¹⁾ De Genesi ad litter. XII, 15. Рус. пер. Киев. Дух. Акад. ч. VIII, стр. 265—266.

²⁾ Ibid. XII, 19. Рус. п. VIII, 269—270.

³⁾ Ibid. XII, 16. Рус. п. VIII, 267.

⁴⁾ Ibid. XII, 70. Рус. п. VIII, 314—315.

скихъ состояній, въ которыхъ находится познающій субъектъ въ моментъ откровенія, необходимо составить себѣ ясное представленіе о дѣятельности познавательныхъ силъ чело-вѣка въ ихъ нормальномъ состояніи. Къ краткому очерку психологіи познанія мы теперь и должны обратиться.

Тѣлесное зрѣніе. Условіемъ возникновенія зрительнаго ощу-щенія служитъ прежде всего наличность предмета, способнаго отобразиться въ чувствѣ, и органа, способнаго воспри-нять его отображеніе. Извѣстное соприкосновеніе внѣ насъ находящагося тѣла съ принадлежащимъ намъ органомъ зрительныхъ воспріятій имѣетъ своимъ результатомъ видѣ-ніе (*visio*), т. е. зрительное ощущеніе. Отсюда послѣднее есть способность зрѣнія, опредѣлившаяся подъ влияніемъ внѣшняго предмета. Но такъ какъ зрительное ощущеніе обязано своимъ возникновеніемъ воздѣйствію предмета на органъ, то его дальнѣйшимъ условіемъ служитъ движе-ніе воли, которое фиксируетъ глаза на той или другой вещи и удерживаетъ ее въ полѣ зрѣнія. Такимъ образомъ, тѣлесное зрѣніе предполагаетъ три данныхъ: воспринимаемый объектъ, органъ воспріятія и волю, соединяющую тотъ и другой.

Внѣшній объектъ воздѣйствуетъ своею формой на физи-ческую сторону органа воспріятія, въ которомъ для общей дѣятельности соединяются душа и тѣло. Сущность этого воздѣйствія въ зрительномъ ощущеніи сводится къ отоб-раженію формы предмета въ глазу. Въ этомъ пунктѣ бл. Августинъ пользуется схемой Аристотеля, который предста-влялъ себѣ всѣ виды познанія по аналогіи съ образованіемъ субстанціи, перенося понятія матеріи и формы изъ области метафизики въ психологію и гносеологію. Какъ субстанція есть соединеніе матеріи и формы, такъ и каждый познаватель-ный актъ предполагаетъ, съ одной стороны, начало потенціаль-ное, воспринимающее, съ другой—начало активное, формую-щее. Въ ощущеніи зрѣнія матеріей служитъ прозрачная и без-цвѣтная влага, наполняющая внутреннюю полость глаза. Сама по себѣ лишена цвѣта, она содержитъ въ себѣ потенціи всѣхъ цвѣтовъ. Но для того, чтобы эта возможность обратилась въ дѣйствительность, необходимо воздѣйствіе на органъ воспрі-ятія формы внѣшняго предмета, передающейся ему чрезъ по-средство прозрачной среды—воздуха или воды. Такъ воз-никаетъ нематеріальной образъ цвѣта въ органѣ воспріятія.

Плотинъ устранилъ изъ теоріи Аристотеля ея подробности, касающіяся главнымъ образомъ значенія среды, но удержалъ ея основу. Какъ и Аристотель, онъ видитъ въ органѣ зрѣнія начало потенциальное, а въ формѣ объекта воспріятія начало активное. Соотвѣтственно этому и для него зрительное ощущение есть переходъ чувства зрѣнія изъ потенциальнаго состоянія въ актуальное подъ вліяніемъ отображенія въ немъ нематеріальной формы предмета, оказывающаго воздѣйствіе на глазъ. Отъ Плотина эта теорія перешла къ бл. Августину и была имъ подробно разработана въ слѣдующихъ чертахъ. Внѣ насъ находящееся тѣло, на которое воля поправляетъ нашъ взоръ, печатлѣваетъ свою форму въ глазу. Этотъ отпечатокъ можно было бы сравнить съ оттискомъ перстня на воскѣ, если бы онъ не былъ такъ непроченъ. Однако такая текучесть образа имѣетъ существенное значеніе, потому что въ противномъ случаѣ органъ, опредѣлившійся одной формой, былъ бы неспособенъ воспринимать всякую другую. Чтобы зрѣніе могло постоянно переходить отъ одного предмета къ другому, необходимо быстрое исчезновеніе отпечатковъ тѣлъ изъ глаза. Поэтому образъ, оставляемый внѣшнимъ объектомъ въ чувствующемъ органѣ, имѣетъ болѣе сходства съ отпечаткомъ, который дѣлаетъ перстень, приложенный къ поверхности какой-нибудь жидкости: рельефъ печати безъ сомнѣнія отпечатывается въ жидкомъ веществѣ, но этотъ оттискъ расплывается, какъ только печать удаляютъ ¹⁾). Наличность подобныхъ быстро исчезающихъ отпечатковъ въ глазу подтверждаетъ опытъ. Такъ, если мы слишкомъ долго и пристально смотримъ на окно и потомъ закрываемъ глаза, то въ теченіе нѣсколькихъ мгновеній продолжаемъ видѣть переплетъ оконной рамы. Это, очевидно, остатокъ очень непрочнаго и мимолетнаго отображенія рамы въ глазу ²⁾). Но физическій образъ вещи въ воспринимающемъ органѣ нужно отличать отъ ея психическаго образа въ душѣ, который также является необходимымъ слагаемымъ въ ощущеніи. Въ самомъ дѣлѣ, послѣдовательный образъ рамы, видимый съ закрытыми глазами, быстро улетучивается, но психическій образъ ея остается въ душѣ, и благодаря ему мы можемъ во всякое время представить

¹⁾ De Trinitate XI, 3.

²⁾ Ibid. IX, 3—4.

себѣ раму. Въ какомъ же отношеніи между собою находится тотъ и другой образъ? Служить ли физическій отпечатокъ вещи въ глазу причиною возникновенія ея психическаго образа? На этотъ вопросъ бл. Августинъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Понятно до нѣкоторой степени дѣйствіе тѣла на тѣло. Поэтому не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что причиною физическаго измѣненія воспринимающаго органа и физическаго отображенія въ немъ вещи служитъ форма этой послѣдней. Но нельзя допустить дѣйствія тѣла на духъ. Этотъ тезисъ съ необходимостью вытекаетъ изъ понятія Августина о душѣ и ея отношеніи къ тѣлу. Душа есть принципъ движенія тѣла. Вмѣстѣ со всею древностью бл. Августинъ раздѣлялъ убѣжденіе въ абсолютной пассивности матеріи. Съ этой точки зрѣнія тѣло само по себѣ неподвижно, инертно, мертво. Если же живому организму свойственны внутреннія и внѣшнія движенія, то этимъ онъ обязанъ исключительно душѣ. Какимъ же образомъ начало абсолютно пассивное можетъ дѣйствовать на начало активное и ставить его въ страдательное положеніе? Допустить возможность этого значитъ извратить естественный порядокъ вещей и признать, что матерія можетъ производить измѣненія въ формѣ, что низшее и менѣе совершенное бытіе пользуется какъ матеріаломъ высшимъ и болѣе совершеннымъ ¹⁾. Отсюда слѣдуетъ, что физическое измѣненіе органа зрѣнія, возникшее подъ вліяніемъ внѣшней вещи, отпечатлѣвшейся въ немъ, не можетъ служить причиною возникновенія психическаго образа ея въ душѣ. Этотъ послѣдній творитъ душа изъ себя самой независимо отъ тѣла.

Не довольствуясь простымъ утвержденіемъ, бл. Августинъ предлагаетъ остроумную психологическую гипотезу съ цѣлью выяснить, на чемъ основывается творческая дѣятельность души, и какимъ образомъ созданные ею психическіе образы вещей могутъ соответствовать формѣ этихъ послѣднихъ. Исходной точкой для него служитъ то же платоническое понятіе о душѣ, какъ движущемъ принципѣ тѣла, котораго однажды мы уже коснулись. Оживляя тѣло, душа относится къ нему активно во всѣхъ его частяхъ и членахъ. Во всѣхъ

¹⁾ De musica VI, 8. De Genesi ad litt. XII, 32—33. Рус. и. VIII, 281—282.

органахъ она непрестанно приводитъ въ движеніе матерію, такъ какъ это необходимо для питанія тѣла и сохраненія его жизни. Безостановочная дѣятельность души въ тѣлѣ остается незамѣчаемой ею, если не обращаемъ на себя ея вниманія. Но физическія измѣненія въ тѣлѣ могутъ или облегчать или затруднять дѣятельность въ немъ души, и эта переменна не можетъ ускользнуть отъ ея вниманія. Такъ рабочій, приводящій въ движеніе машину, можетъ думать о другомъ и не замѣчать привычнаго напряженія, но если безъ его вѣдома подлить въ колеса масла или бросить въ механизмъ какой-нибудь посторонній предметъ, онъ тотчасъ же это почувствуетъ, такъ какъ происшедшее отъ этого облегченіе или затрудненіе въ работѣ обратитъ на себя его вниманіе. Оживляя органы чувственныхъ воспріятій, душа производитъ въ нихъ извѣстныя движенія. Когда органъ терпитъ измѣненіе подъ вліяніемъ внѣшняго раздраженія, дѣятельность души въ немъ соотвѣтствующимъ образомъ измѣняется; эта переменна привлекаетъ къ себѣ вниманіе души, и отъ нея не укрывается состояніе органа. На основаніи этого душа и создаетъ безтѣлесный образъ вещи, отобразившейся физически въ воспринимающемъ аппаратѣ. Такимъ образомъ, когда душа чувствуетъ въ тѣлѣ, она не становится по отношенію къ нему въ страдательное положеніе, но лишь внимательнѣе дѣйствуетъ въ его страдательныхъ состояніяхъ ¹⁾. Такъ происходитъ тѣлесное зрѣніе.

Духовное зрѣніе. Память и воображеніе—вотъ та область, гдѣ проявляется духовное зрѣніе. По аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ бл. Августинъ выясняетъ способъ обогащенія памяти психическими образами тѣлѣ, которые въ ней хранятся. Глазу въ этомъ случаѣ соотвѣтствуетъ память, способность воспринимающая и сама по себѣ столь же неопредѣленная, какъ и чувство зрѣнія, поскольку оно разсматривается независимо отъ предмета, въ немъ отобразившагося. Роль объекта воспріятія играетъ психическій образъ вещи, данный въ ощущеніи. Какъ зрѣніе, опредѣлившееся формою внѣшняго предмета, становится зрительнымъ ощущеніемъ, такъ память, опредѣлившаяся нематеріальнымъ образомъ вещи, созданнымъ душой въ актѣ ощущенія, становится

¹⁾ De music. VI, 8—15.

запоминаніемъ. Для возникновенія зрительнаго ощущенія необходимо, чтобы воля фиксировала взглядъ на томъ или другомъ предметѣ и задержала его на немъ ¹⁾. Такое же значеніе имѣетъ воля и въ обогащеніи памяти образами тѣль: желаніе соединяетъ эту воспринимающую способность съ возникшемъ въ ощущеніи психическимъ образомъ, который становится послѣ этого ея достояніемъ. Эмпирическимъ подтвержденіемъ того, что ощущеніе можетъ и не оставить въ душѣ образа вещи, служатъ факты разсѣянности. Когда вниманіе души занято глубокимъ размышленіемъ, воля не обращаетъ памяти къ ощущеніямъ. Вслѣдствіе этого мы не слышимъ сказанныхъ намъ словъ, прочитываемъ цѣлыя страницы и ничего изъ нихъ не выносимъ, проходимъ мимо дачи, къ которой направлялись, на прогулкѣ безсознательно заходимъ въ незнакомыя намъ мѣста. Во всѣхъ этихъ случаяхъ ощущенія были на лицо, но они не оставили своихъ психическихъ образовъ въ душѣ. Если бы мы ничего не видѣли, то не могли бы читать слово за словомъ, въ особенности не могли бы смѣло и увѣренно ступать, идя по незнакомой дорогѣ. Поэтому было бы правильнѣе сказать, что въ состояніи разсѣянности мы видимъ и слышимъ, но не запоминаемъ, потому что воля не соединяетъ память съ образами вещей, отобразившихся въ чувствѣ ²⁾. Таковъ процессъ, посредствомъ котораго память наполняется содержаніемъ.

На основѣ матеріаловъ, собранныхъ памятью, развивается дѣятельность духовнаго зрѣнія. Оно имѣетъ двѣ функціи—припоминаніе и воображеніе. Первое точно воспроизводитъ образъ, однажды ставшій достояніемъ памяти, второе не только его воспроизводитъ, но и измѣняетъ по своему произволу.

Психологическій процессъ воспоминанія выясняется также по аналогіи съ ощущеніемъ и опять при помощи схемы матеріи и формы. Формѣ воспринимаемаго въ ощущеніи предмета здѣсь соответствуетъ его образъ, сохраняемый въ памяти, но еще не оживившійся. Чувству зрѣнія—*acies mentis* или *animi*, взоръ души, представляющій собою простую, еще

¹⁾ De Trinit. XI, 16.

²⁾ De Trinit. XI, 15 De musica VI, 21. De Genes. ad litt. VII, 26. Рус. и. VIII, 86—87.

не опредѣлившуюся способность воспроизведенія образа, хранящаго памятью. Воля, какъ и въ ощущеніи, обращается къ содержимому въ памяти, отыскиваетъ здѣсь нужный образъ и фиксируетъ на немъ взоръ души. Вслѣдствіе этого, образъ, ранѣ проникшій въ душу, и образъ, вновь появившійся во взорѣ воспоминающей души, сливаются и для непосредственнаго сознанія представляются однимъ образомъ ¹⁾. Ассоціація представленій даетъ возможность волѣ найти затерявшійся образъ. То, что забыто вполне и безъ остатка, не можетъ быть воспроизведено воспоминаніемъ, потому что не можетъ создать для воли даже импульса, побуждающаго ее вспомнить. Припоминаніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если часть образа не забыта. Тогда, на основаніи того, что еще имѣется на лицо, воля ищетъ недостающаго. Такъ встрѣчая знакомаго человѣка, мы стараемся припомнить его забытое имя, перебираемъ мысленно всевозможныя имена, пока не натолкнемся на настоящее, при появленіи котораго въ сознаніи тотчасъ же замѣчаемъ привычную связь и успокоиваемся ²⁾.

Дѣятельность фантазіи отличается необыкновенной свободой и произвольностью. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно остановиться на причудливыхъ фигурахъ вымышленныхъ животныхъ, которыя созданны поэтами и творцами всевозможныхъ мифовъ. Разсматривая ихъ, мы видимъ, что имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Однако, свобода творчества фантазіи не безгранична: ей не дано творить изъ ничего. Какъ бы ни были далеки отъ реальной жизни ея созданія, въ нихъ всегда можно открыть элементы дѣйствительныхъ воспріятій. Мы не могли бы представить себѣ черныхъ лебедей, если бы никогда не видѣли бѣлаго лебедя и чернаго ворона ³⁾. „Родившись и выросши на континентѣ, пишетъ Августинъ своему другу Небридію, мы съ тобой могли всеже представить себѣ моря и океанъ, хотя видѣли воду развѣ только въ небольшой чашкѣ, а вкусъ земляники и кизила не приходилъ намъ на умъ, пока мы не отвѣдали этихъ ягодъ въ Италіи“ ⁴⁾. Такимъ образомъ,

¹⁾ De Trinit. XI, 6. 11 Cp. In Ioan. Evang. Tr. XXIII, 11.

²⁾ Confes. X, 27—28. Рус. п. I, 289—290. De Trinit. XIV, 17; VI, 22; XI, 12

³⁾ De Trinit. XII, 17.

⁴⁾ Epist. VII, 6.

фантазія нуждается въ матеріалѣ, каковымъ для нея служатъ образы дѣйствительныхъ вещей, храняемые памятью. Но за то она совершенно свободно можетъ измѣнять и комбинировать эти образы. Безъ всякаго труда воображеніе ихъ дѣлитъ, умножаетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ, располагаетъ въ порядкѣ или безпорядкѣ, беретъ часть одного образа и соединяетъ его съ другимъ. Каждый изъ насъ видѣлъ на небѣ только одно круглое, блестящее, желтоватаго цвѣта солнце, но каждый можетъ представить по желанію два или болѣе солнца, заставить ихъ ходить въ какомъ угодно порядкѣ и направленіи, придать имъ четырехугольную форму, окрасить въ зеленый или иной цвѣтъ и т. д. ¹⁾ Эта измѣняющая воспоминаемые образы дѣятельность фантазіи управляется волею. Такъ голодные и томимые жаждой упорно грезятъ во снѣ о пищѣ и питѣ ²⁾. Соломонъ и во снѣ всему предпочиталъ мудрость и просилъ ее у Бога ³⁾. (3 Цар. III, 9—10).

Интеллектуальное зрѣніе. Объектомъ тѣлеснаго и духовнаго зрѣнія служатъ тѣла и ихъ образы. Посредствомъ ихъ человѣкъ познаетъ лишь то, что доступно его чувствамъ, что матеріально, что имѣетъ внѣшнюю форму. Интеллектуальное зрѣніе, наоборотъ, видитъ только умопостигаемое. Выясняя процессъ интеллектуальнаго познанія, бл. Августинъ проводитъ параллель между нимъ и зрительнымъ ощущеніемъ. Для послѣдняго необходимы: здоровый органъ воспріятія, внѣшній предметъ, доступный чувству зрѣнія, и свѣтъ, въ которомъ нашъ глазъ видитъ тѣла. Точно также для интеллектуальнаго зрѣнія нуженъ прежде всего здоровый умъ, затѣмъ предметъ познанія и, наконецъ, интеллектуальный свѣтъ, въ которомъ послѣдній созерцается. Предметомъ познанія для ума служитъ прежде всего умопостигаемое въ чувственныхъ вещахъ, а интеллектуальнымъ свѣтомъ принципы мышленія и оцѣнки вещей. Но какъ глазъ видитъ не только тѣла въ свѣтѣ солнца, но и самый свѣтъ, такъ и умъ созерцаетъ не только умопостигаемое въ вещахъ, но и самый свѣтъ, который служитъ условіемъ этого созерца-

¹⁾ De Trinit. XI, 13.

²⁾ De Genes. ad litt. XII, 58. Рус. п. VIII, 305.

³⁾ Ibid. XII, 31. Рус. п. VIII, 279—81.

нія ¹⁾. А отсюда въ дѣятельности ума можно различать, во-первыхъ, познаніе интеллигибельнаго въ тѣлесномъ и временномъ и, во-вторыхъ, познаніе интеллигибельнаго въ себѣ самомъ. Первое состоитъ въ оцѣнкѣ вещей и дѣйствій и сводится къ сужденіямъ цѣнности, второе—въ познаніи бытія и свойствъ интеллигибельной дѣйствительности и сводится къ экзистенціальнымъ сужденіямъ ²⁾.

Интеллектуальное познаніе чувственнаго и подлежащаго законамъ времени даетъ на основаніи вѣчныхъ и безтѣлесныхъ принциповъ оцѣнку тѣламъ, ихъ образамъ и человѣку съ его мышленіемъ, эстетическимъ творчествомъ, нравственной дѣятельностью. Не входя въ подробности гносеологій бл. Августина, мы ограничимся лишь нѣсколькими примѣрами, которые помогутъ читателю составить себѣ ясное понятіе о томъ, что разумѣетъ христіанскій мыслитель подъ этой формой интеллектуальнаго познанія. Глазъ человѣка, какъ и зрѣніе животнаго, видитъ въ окружающемъ мірѣ предметы всевозможныхъ формъ: здѣсь есть подобія шара, круга, трехугольника, линіи. Животное нисколько не интересуется правильностью этихъ фигуръ. Но человѣкъ способенъ судить, насколько арбузъ приближается къ шару, а нить паутины къ линіи. Возможность этого дана въ томъ, что онъ разсматриваетъ эти вещи въ интеллектуальномъ свѣтѣ, которымъ въ данномъ случаѣ служитъ созерцаемое умомъ понятіе истиннаго шара и истинной линіи, какъ одной чистой длины. Только производя мысленное сравненіе вещей съ этими геометрическими понятіями, онъ можетъ видѣть, насколько ихъ формы далеки отъ своей истины ³⁾. Окружающіе насъ предметы въ большей или меньшей степени отображаютъ въ себѣ красоту. Сущность красоты состоитъ не въ величинѣ, а въ соотвѣтствіи частей и ихъ упорядоченности ⁴⁾. Это соотвѣтствіе стремится къ единству и равенству или посредствомъ сходства равныхъ частей (симметрія) или посред-

¹⁾ De lib. arb. II, 36. Solit. I, 23. Рус. II, 252—253. In Ev. Ioan. XXXVI, 8, 3—4. De Genes. ad litt. XII, 57. Рус. п. VIII, 304—305.

²⁾ Epist. CLXII, 1—2.

³⁾ De quant. anim. 21. Рус. п. II, 360—361.

⁴⁾ Epist. III, 4. De ordin. II, 32. Рус. п. II, 204—205. De ver. rei. 80 Рус. п. VII, 69—70.

ствомъ пропорціональности неравныхъ ¹⁾. Но при этомъ необходимо еще соблюденіе извѣстнаго порядка. Соотвѣтствіе частей человѣческаго тѣла нисколько не пострадаетъ, если его повернуть внизъ головой, но порядокъ нарушится, потому что голова, самая благородная часть цѣлаго, окажется не на своемъ мѣстѣ ²⁾. Всѣ эти свойства красоты отображаются въ мірѣ въ большей или меньшей степени: Но какъ нѣтъ ни одной формы, совершенно чуждой единства и равенства, такъ нѣтъ ни одной, въ которой вполне осуществились бы тѣ единство и равенство, къ которымъ она стремится ³⁾. Тѣмъ не менѣе нашъ умъ оцѣниваетъ вещи со стороны достигаемой ими степени красоты. Слѣдовательно, въ себѣ самомъ онъ созерцаетъ законъ безусловнаго единства и равенства, идеальный образецъ прекраснаго, сравнивая съ которымъ вещи, судить на сколько онѣ изящны ⁴⁾. Ему присуща идея истинной красоты, по причастію которой прекрасны всѣ вещи.

Но человѣкъ способенъ оцѣнивать не только вещи, но и свою собственную дѣятельность во всѣхъ ея направленіяхъ. Для этого умъ также пользуется неизмѣнными принципами. Такъ мы не только считаемъ предметы, но и видимъ, правильно ли наше счисленіе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Возможность этой оцѣнки дана въ томъ, что умъ непосредственно усматриваетъ законы соотношенія чиселъ и при свѣтѣ ихъ понимаетъ, насколько данное вычисленіе, никогда не исключющее вѣроятность ошибки, соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ имъ ⁵⁾. Мышленіе слагается изъ сужденій и умозаключеній. Этипо слѣднія въ каждомъ данномъ случаѣ могутъ быть правильными или неправильными. Чтобы взвѣсить ихъ съ этой стороны, умъ пользуется принципами, при свѣтѣ которыхъ ему ясна становится степень приближенія познанія къ истинѣ. Въ качествѣ такихъ принциповъ мы располагаемъ законами логики и правилами діалектики, дающими возможность судить о правильности умозаключеній съ формальной стороны, и самоочевидными истинами, служащими мѣриломъ

¹⁾ De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

²⁾ De music. VI, 47.

³⁾ De ver. rel. 55. 60. Рус. п. VII, 46. 51.

⁴⁾ Ibid. 55. 56. 60. 81. Рус. п. VII, 46—47. 51. 70—71, De music. VI, 34 De lib. arb. II, 41.

⁵⁾ Confes. X, 19. Рус. п. I, 283. Enar. in Ps. CXLVII, 10. De lib. arb. II, 21.

правильности умозаключеній со стороны ихъ содержанія ¹⁾. Наконецъ, мы оцѣниваемъ нравственное достоинство своихъ и чужихъ поступковъ. Для этого у насъ есть внутренній масштабъ, вѣчный законъ нравственности, свѣтъ справедливости, которымъ мы руководимся. „Ты, говоритъ Августинъ, не сталъ бы порицать несправедливости, если бы не видѣлъ справедливости... Ибо откуда ты узналъ бы, что это несправедливо, если бы не зналъ, что такое справедливость?“ ²⁾ Созерцая правило справедливости и сравнивая съ нимъ свои поступки, мы опредѣляемъ ихъ моральную цѣнность. Такими самоочевидными нравственными истинами служатъ правила поведения: воздавай всѣмъ должное ³⁾, низшее подчиняй высшему, равному предоставляй равное ⁴⁾, не дѣлай другому того, чего не желаешь себѣ ⁵⁾.

Всю совокупность принциповъ, на основаніи которыхъ умъ оцѣниваетъ вещи и дѣятельность человѣка, бл. Августинъ называетъ интеллектуальнымъ свѣтомъ. Съ другой стороны онъ отождествляетъ ее съ истиной ⁶⁾. Подобно всѣмъ платоникамъ, онъ различаетъ истинное отъ истины. „Иное. говоритъ онъ, чистота и иное чистое, такъ же точно иное истина и иное то, что называется истиннымъ“. И изъ этихъ двухъ превосходнѣе истина, „ибо не отъ чистаго зависитъ чистота, а отъ чистоты чистое; такъ и то, что истинно, истинно въ силу истины“ ⁷⁾. Все истинно настолько, насколько причастно истинѣ и соотвѣтствуетъ ей. Такъ какъ тѣла являются въ той мѣрѣ истинными инами или истинно прекрасными, въ какой приближаются къ фигурѣ геометрически правильного шара или закону эстетическаго равенства, то послѣднія и служатъ для нихъ истиной, по причастію которой они становятся истинными. То же сохраняетъ силу и по отношенію ко всѣмъ другимъ принципамъ.

Второй видъ интеллектуальнаго познанія представляетъ

¹⁾ Contr. academ. III, 29 ср. 23. Pyc. п. II, 87—89. 81—82.

²⁾ Enar. in Ps. LXI, 21. ср. De Trinit. VIII, 9.

³⁾ Contra Faust. XXII, 27—28.

⁴⁾ De lib. arb. II, 28.

⁵⁾ De doct. christ. III, 22.

⁶⁾ Soliloq. I, 27. Pyc. п. II, 255—256. Ср. De divers. quaest. 1.

⁷⁾ De lib. arb. II, 33. 34. 36. De ver. rel. 57. 58. 72. Pyc. п. VII, 44—49. 61—62. De Trinit. VIII, 9. IX, 11. De doct. chr. I, 8.

собою созерцаніе самихъ принциповъ оцѣнки, самой истины или интеллектуальнаго свѣта. Какъ же познаются эти принципы?

Знаніе о нихъ не вытекаетъ изъ чувственныхъ воспріятій и не можетъ быть признано эмпирическимъ, потому что въ области бытія тѣлеснаго и временнаго мы находимъ лишь слабое отраженіе истины, но не самую истину. Въ самомъ дѣлѣ, въ природѣ нѣтъ геометрически правильнаго шара, плоскости, линіи, не имѣющей ширины. Мы не только никогда не видали круга съ безконечнымъ числомъ радіусовъ, соприкасающихся между собою только въ одной точкѣ центра, но не можемъ реализовать такой фигуры даже въ воображеніи ¹⁾. Числа состоятъ изъ единицъ. Но единица не есть образъ единичныхъ предметовъ, воспринимаемыхъ чувствами, потому что каждое тѣло, будучи до безконечности дѣлимо, лишь приближается къ единству. Въ его самонаимѣнѣйшей частицѣ непремѣнно есть множественность, потому что въ ней можно различать верхъ и низъ, право и лѣво, границы и средину. Между тѣмъ нашъ умъ созерцаетъ единство безусловное и недѣлимое ²⁾. Въ тѣлахъ нѣтъ и совершеннаго эстетическаго единства, какъ нѣтъ и единства математическаго ³⁾. Въ морали огромное значеніе имѣетъ понятіе блаженной жизни, но такъ какъ и необладающіе блаженной жизнью знаютъ и понимаютъ, въ чемъ она состоитъ, то понятіе о ней также не извлекается изъ опыта ⁴⁾.

Принципы мышленія и оцѣнки нельзя далѣе признать и свободнымъ твореніемъ человѣческаго духа, идеалами мышленія и поведенія, создаваемыми для себя самимъ умомъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить ихъ съ тѣмъ, что уже было признано результатомъ произвольной дѣятельности познавательныхъ силъ человѣка,—съ созданіями воображенія. Послѣднія съ величайшей легкостью возникаютъ, но съ такой же легкостью могутъ быть уничтожаемы и измѣняемы. А умъ не имѣетъ никакой власти надъ принципами мышленія. Вѣдь никакимъ напряженіемъ воли

¹⁾ De ordin. II, 42. Рус. п. II, 213—214. De quant. anim. 22. Рус. п. II, 350—351. Soliloq. II, 35. Рус. п. II, 296—297.

²⁾ De lib. arb. II, 22.

³⁾ De ver. rel. 55. 56. Рус. п. VII, 46—47.

⁴⁾ Confes. X, 29—30. Рус. п. I. 290—294.

нельзя сдѣлать, чтобы число, слѣдующее за единицей, не было ея удвоеніемъ. Никакія силы не могутъ заставить интеллигибельное число три дѣлиться на двѣ равныхъ половины ¹⁾. Такимъ образомъ, истина неизмѣняема, а если такъ, то она выше нашего измѣняющагося ума. Она выше его и потому, что, не будучи властенъ надъ нею, умъ не можетъ судить ее. Когда мы имѣемъ въ виду положеніе: вѣчное выше временнаго, то не можемъ сказать, что такъ должно или не должно быть. Познавая эту истину, умъ не исправляетъ ее, какъ судящій, а лишь радуется, какъ нашедшій. Наоборотъ, умъ судитъ себя самого на основаніи принциповъ мышленія, когда говорить, что понимаетъ хуже, чѣмъ должно. Но если судящій выше судимаго, то онъ ниже того закона, на основаніи котораго судить ²⁾. Все это приводитъ къ заключенію, что умъ не можетъ быть творцомъ принциповъ мышленія, такъ какъ въ противномъ случаѣ было бы необходимо признать, что въ дѣйствиіи можетъ быть больше, чѣмъ въ причинѣ ³⁾.

Принципы мышленія не зависятъ отъ познающаго духа. Они существуютъ какъ нѣкоторая единая и недѣлимая реальность, сообща созерцаемая всѣми умами, въ достаточной мѣрѣ къ этому подготовленными. Всѣ разумныя существа видятъ эту нераздѣльную истину, какъ глаза множества любителей живописи одновременно могутъ наслаждаться созерцаніемъ одной и той же картины ⁴⁾. Основное свойство истины показываетъ, что такое она по своему существу, и гдѣ именно ее созерцаетъ умъ. Все, созданное Богомъ, измѣняемо и подчинено законамъ времени. Только Самъ Богъ неизмѣняемъ и вѣченъ. Если же принципы мышленія такъ же неизмѣняемы и вѣчны, то они божественны, или находятся въ Богѣ. Въ Богѣ и созерцаетъ ихъ человѣческій умъ. Истина, какъ совокупность всѣхъ руководящихъ принциповъ, находится въ Премудрости Божіей, которая и есть тотъ вѣчный, неизмѣняемый интеллектуальный свѣтъ, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. ⁵⁾

¹⁾ De morib. II, 24. De music. VI, 35—36.

²⁾ De lib. arbitr. II, 34. De ver. rel. 55—58. Рус. п. VII, 46—49.

³⁾ De immortal. anim. 6. Рус. п. II, 305—306.

⁴⁾ De lib. arb. II, 15—19. 29. 33.

⁵⁾ De ver. rel. 57—58. Рус. п. VII, 47—49. De Trinit. XIV, 21. Epist. CXX.

Итакъ, въ познавательной дѣятельности человѣка можно различать при вида зрѣнія: тѣлесное, духовное и интеллектуальное. Ихъ взаимное отношеніе опредѣляется тѣмъ, что низшій видъ зрѣнія стоитъ въ извѣстной зависимости отъ высшаго и нуждается въ немъ, а наоборотъ, высшій не нуждается въ низшемъ и не зависитъ отъ него. Такъ какъ ощущаетъ не тѣло, а душа посредствомъ тѣла, которымъ она пользуется какъ вѣстникомъ, чтобы на основаніи его измѣненій создавать образы вещей, находящихся внѣ ея, то тѣлеснаго зрѣнія не можетъ быть безъ духовнаго. Въ тотъ самый моментъ, когда чувствующій органъ испытываетъ на себѣ воздѣйствіе объекта воспріятія, душа создаетъ въ себѣ самой его подобіе. Безъ этого психическаго акта не можетъ возникнуть ощущенія ¹⁾. Но духовное зрѣніе не нуждается въ тѣлесномъ, такъ какъ и при закрытыхъ глазахъ духъ созерцаетъ образы отсутствующихъ вещей или картины, созданныя воображеніемъ. Въ свою очередь духовное зрѣніе нуждается въ интеллектуальномъ, потому что независимо отъ послѣдняго оно не можетъ производить оцѣнку движущихся предъ нимъ образовъ, а слѣдовательно не можетъ распознать обманы чувствъ и даже отличить подобія тѣлъ, находящіяся въ духѣ, отъ самыхъ тѣлъ, существующихъ внѣ его, т. е., не прибѣгая къ помощи ума оно можетъ оказаться во власти иллюзій и галлюцинацій. Интеллектуальное же зрѣніе не зависитъ ни отъ тѣлеснаго, ни отъ духовнаго. Умственная дѣятельность тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе она свободна отъ вмѣшательства воображенія. Далѣе зрѣніе тѣлесное и духовное не могутъ судить интеллектуальнаго зрѣнія, а это послѣднее судить то и другое. Наконецъ, интеллектуальное зрѣніе никогда не ошибается, потому что оно или видитъ истину, и тогда оно дѣйствуетъ, или не видитъ истины, и тогда его вовсе нѣтъ ²⁾.

II.

Экстатическія состоянія познанія.

Откровеніе Божественной воли человѣкъ можетъ воспринимать посредствомъ всѣхъ трехъ видовъ зрѣнія. Такъ какъ

18—19. De Genes. c. manich. II, 24. De divers. quaest. LXV, 1. Confes. VII, 23. X, 52. 65. Рус. п. I, 187—188, 307—308, 317—318.

¹⁾ De Genes. ad litt. XII, 51. Рус. п. VIII, 296—298.

²⁾ Ibid. XII, 51—52. Рус. п. VIII, 296—299.

Богъ безтѣлесенъ, нематеріаленъ и потому невидимъ, то Онъ не можетъ стать предметомъ созерцанія для тѣлесныхъ органовъ. Открывая Свою волю человѣку чрезъ посредство тѣлеснаго зрѣнія, Онъ пользуется подчиненной Ему тѣлесной тварью, какъ знаками. При этомъ дѣятельность органовъ чувствъ остается нормальной и не испытываетъ никакихъ сверхъестественныхъ измѣненій. Въ противоположность этому, откровеніе чрезъ духовное и интеллектуальное зрѣніе иногда бываетъ связано съ отклоненіемъ дѣятельности этихъ силъ отъ ихъ нормы. Такимъ отклоненіемъ являются состоянія сна, бреда и экстаза. Это даетъ Августину поводъ углубиться въ изслѣдованіе природы этихъ явленій. Но для пониманія его ученія о мистическихъ состояніяхъ духовнаго и интеллектуальнаго зрѣнія, необходимо ясно представлять, въ какомъ положеніи⁴ находился этотъ вопросъ въ наукѣ и литературѣ того времени.

Экстатическія состоянія въ представленіи древнихъ.

Древняя философія стояла въ самой тѣсной связи съ религіей, которая очень часто не только выдвигала философскія проблемы, но и подсказывала ихъ рѣшеніе. Самыя сложныя и абстрактныя философемы древности при ближайшемъ знакомствѣ съ ихъ генезисомъ нерѣдко оказываются просто отвлеченнымъ выраженіемъ ходячихъ религіозныхъ понятій. Связь ученія объ экстазѣ съ религіей особенно очевидна. Въ основѣ его лежитъ религіозный опытъ, а неодинаковость самаго опыта естественно приводила и къ различію теорій. Намъ извѣстно двѣ формы ученія объ экстазѣ. Первая разви-лась на почвѣ мантики и дивинаціи, вторая—на почвѣ мистики.

Экстазъ какъ условіе дивинаціи и пророчества. Въ естественномъ стремленіи разгадать тайны будущаго, древній человѣкъ прибѣгалъ къ многочисленнымъ приемамъ. Онъ видѣлъ знаки боговъ въ нѣкоторыхъ объективныхъ явленіяхъ внѣшняго міра и старался посредствомъ нихъ угадать, что его ожидаетъ впереди. Отсюда возникли всѣ виды гаданій: по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ, по трунамъ дѣтей, по полету птицъ и т. п. Но гораздо болѣе поражали его воображеніе вѣщія сновидѣнія, таинственныя и загадочныя

слова, произносимыя въ бреду больными и безумными, прорицанія людей, охваченныхъ религіознымъ восторгомъ. Древность объединяла эти явленія въ одну группу, замѣчая ихъ сходство. Изъ нихъ экстазь съ особенной силой привлекалъ къ себѣ вниманіе мыслящихъ людей. Впервые греческій міръ познакомился съ нимъ въ культѣ Діониса. Празднества въ честь этого божества совершались ночью на вершинахъ горъ. Вся ихъ обстановка была разсчитана на то, чтобы приводить участниковъ, въ большинствѣ женщинъ, въ величайшее возбужденіе. Темнота ночи, колеблющееся пламя факеловъ, дребезжащій звукъ мѣдныхъ чашъ, глухіе удары въ бубны, пѣніе флейтъ, дикіе танцы и круженіе, опьяняющія куренія и напитки — все это вмѣстѣ взятое производило нѣчто подобное одержимости и бѣснованію, которыя считались священнымъ безуміемъ. Охваченные религіознымъ энтузіазмомъ чувствовали въ себѣ присутствіе бога, овладѣвшаго ихъ душой и тѣломъ. Въ этомъ состояніи они слышали голоса, находились во власти видѣній. Вода, которую они черпали изъ обыкновенныхъ источниковъ, представлялась имъ молокомъ или медомъ. Они видѣли удаленное по времени и пространству. Людямъ того времени казалось, что душа въ этихъ случаяхъ оставляетъ тѣло, вступаетъ въ общеніе съ духами ¹⁾, переносится въ другія мѣста и эпохи и становится свидѣтельницей того, что тамъ происходитъ. Культъ Діониса съ теченіемъ времени слился съ культомъ Аполлона, сообщивъ послѣднему первоначально ему несвойственный оргіастическій характеръ, хотя и въ очень смягченной формѣ. Такъ возникъ общеизвѣстный оракуль въ Дельфахъ. Пифія, дѣвственная жрица бога, садилась на треножникъ, поставленный надъ отверстіемъ скалы, изъ котораго выходили одуряющія испаренія, и подъ вліяніемъ ихъ впадала въ экстатическое состояніе. Тѣло ея подергивалось конвульсивными движеніями, на губахъ показывалась пѣна, изъ устъ исходили прорицанія въ формѣ гексаметровъ. Подобныя необычныя явленія считались доказательствомъ того, что душа пророчицы отдѣлилась отъ тѣла, а ея мѣсто заняло божество, чтобы пользоваться голосовыми органами человѣка, какъ своими соб-

¹⁾ *Er. Rohde. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Aufl. Freiburg i. B. 1898. B. II, S. 4—22. 47, not. 3.*

ственными. Не прорицательница передаетъ слушателямъ откровеніе, сообщаемое ей богомъ, а онъ самъ говоритъ ея устами, такъ что, когда она произносятся „я“, то это мѣстоимѣніе обозначаетъ не ея личность, а личность бога ¹⁾. Нервное потрясеніе, которое испытывала служительница и вмѣстѣ жертва этого возбуждающаго культа, иногда было настолько велико, что кончалось, послѣ непродолжительной болѣзни, смертью ²⁾. Тѣмъ же характеромъ отличались прорицанія сивиллъ и бакидовъ. Это были странствующие прорицатели, не связанные съ какимъ-либо опредѣленнымъ культомъ или храмомъ. По народнымъ понятіямъ, въ порывѣ энтузіазма, охваченные священнымъ безуміемъ, они были орудіемъ бога, вселявшагося въ нихъ и насильственно принуждавшаго ихъ произносить тѣ или другія изреченія ³⁾.

Экстатическія состоянія духа, игравшія такую важную роль въ религіозной жизни древнихъ, послужили предметомъ теоретическаго изслѣдованія для мыслителей. Трудно было бы указать хотя одного изъ нихъ, который не пытался бы опредѣлить своего отношенія къ мантикѣ ⁴⁾. Для нашихъ цѣлей достаточно коснуться лишь того направленія греческой философіи, которое, признавая дѣйствительность фактовъ дивинаціи, создало опредѣленную философскую теорію, дающую ей рациональное объясненіе и оправданіе. Въ этомъ направленіи самое выдающееся значеніе принадлежитъ Платону. Исходной точкой для его философскихъ разсужденій о пророческомъ экстазѣ служатъ уже приведенные нами факты религіознаго быта древнихъ: изступленіе дельфійской пифіи, жрецовъ Додоны, сивиллъ и пророковъ, выступавшихъ съ указаніемъ средствъ очищенія въ годину общественныхъ бѣдствій ⁵⁾. Философъ раздѣляетъ народныя воззрѣнія и утверждаетъ, что боги никогда не даютъ человѣку дара про-

¹⁾ *E. Rohde*. Ibid. II, 56—61, особ. 60—61 not. *A. Bouche-Leclercq* Histoire de la Divination dans l'antiquite. T. I Paris 1879. P. 354—359.

²⁾ *Bouche-Leclercq*. III, p. 203.

³⁾ *E. Rohde*. Op. cit. II, S. 68—69. Ср. вообще 62—69. *A. Bouche-Leclercq*. Op. cit. T. II, 134—135 О сивиллахъ вообще Ibid. II, 133—214.

⁴⁾ *Cicero*, De divinatione. Lib. I, 3. *Ed Nisard*, Oeuvres complètes de Cicéron avec la traduction en français. T. IV, p. 183. *A. Bouche-Leclercq*. T. I, 28—91.

⁵⁾ *Plat.* Phaedr. 244. *Ed. Im. Bekkeri*. Berolini 1816, T. I, 35—36.

рицанія, если онъ владѣеть своимъ умомъ. Они внушаютъ свою волю только тогда, когда сила мышленія или бываетъ связана, какъ, напр., во время сна, или совсѣмъ оставляетъ человѣка по причинѣ болѣзни или священнаго безумія. 1). Въ этихъ случаяхъ избранникъ боговъ говоритъ много истиннаго, но самъ онъ не знаетъ, что и почему говоритъ 2). Поэтому прорицатель нуждается въ истолкователѣ, который, пользуясь всею ясностью разсудка, обсуждаетъ смыслъ изреченій, произнесенныхъ имъ въ экстазѣ, или значеніе видѣній, которыя его посѣтили 3). Такъ какъ умъ и его дѣятельность исключаются самымъ понятіемъ изступленія, то Платонъ признаетъ органомъ дивинаціи низшую часть души, связанную съ тѣломъ и воспринимающую воздѣйствіе боговъ чрезъ печень 4). Однако, такая временная потеря разсудка не есть зло, а напротивъ, даръ боговъ и источникъ величайшихъ благъ 5). Подобнымъ же характеромъ отличается ученіе стоиковъ о дивинаціи. Взявъ подъ свою защиту народную религію, они оправдывали всѣ виды мантики и, подобно Платону, признавали сонъ, безуміе и экстазъ условіемъ откровеній, получаемыхъ свыше. Взглядъ стоиковъ на мантику изложенъ подробно въ первой книгѣ діалога Цицерона *De divinatione* отъ лица его брата и собесѣдника Квинта 6). Отъ Платона и стоиковъ ученіе объ экстазѣ перешло въ систему Филона, сложившуюся изъ этихъ двухъ элементовъ. Вотъ, напр., объясненіе, которое даетъ Филонъ словамъ Писанія: *При заходженіи солнца изступленіе овладѣло Авраамомъ* (Быт. XV. 12). Въ душѣ человѣка солнцу соотвѣтствуетъ умъ. Пока это солнце освѣщаетъ всю душу, пророческое откровеніе невозможно. Но когда свѣтъ ума склоняется къ западу, душу охватываетъ божественное изступленіе и пророческое безуміе. Когда восходитъ божественный свѣтъ, человѣческій заходитъ, и обратно, пбо невозможно совмѣщеніе смертнаго и бессмертнаго 7).

1) Tim. 71, T. IV, p. 101.

2) Menon. 99.

3) Tim. 72, T. IV, p. 102.

4) Ibid. 71, T. IV, p. 100—101.

5) Phaedr. 244, T. I, p. 36—37. Ср. Bouche-Leclercq, T. I, pp. 47—55.

6) О снахъ и экстазѣ Lib. I, 20—32. Ed Nisard. T. IV, pp. 192—200. Bouche-Leclercq. T. I, p. 57—64.

7) Philo. Quis rer. div. heres. 263—266. Ed Cohn, Vol. III, p. 60. Ср. De spec.

Мышечскія понятія о дивинаціи и мантикѣ были совершенно чужды Ветхому Завету и первоначальному христіанству. Правда, въ харизматическихъ явленіяхъ, которыми была такъ богата древняя церковь, могли встрѣчаться факты экстаическихъ состояній, но они были единичны, не имѣли принципиальнаго значенія и не опредѣляли собою религіознаго быта ¹⁾. Въ ранней христіанской литературѣ встрѣчаются также выраженія, дающія мысль о пассивности пророка въ моментъ вдохновенія ²⁾, но они представляютъ собою механическое усвоеніе языка и стила Филона, сочиненіями котораго усердно пользовались, и не свидѣтельствуютъ о существованіи богословской теоріи, на которой считали бы необходимымъ настаивать. Практика оргіастическихъ культовъ и соотвѣтствующая теорія проникли въ церковь лишь въ монтанистическомъ движеніи, вспыхнувшемъ во Фригии, странѣ изувѣрнаго служенія Кибелѣ, подъ заразительнымъ вліяніемъ нервной неуравновѣшенности бывшаго жреца этой богини—Монтана ³⁾. По свидѣтельству современниковъ, Монтанъ внезапно впалъ въ экстаическое состояніе, имѣлъ видъ одержимаго и выступилъ съ странной пророческой проповѣдью, по своей формѣ совершенно несвойственной обычаямъ церкви ⁴⁾. Сохранившіяся изреченія монтанистическихъ пророковъ даютъ возможность судить о характерѣ ихъ экстаза. „Вотъ человекъ, какъ лира, гласитъ одно изъ нихъ, и я касаюсь его, какъ плектръ; человекъ спитъ, а я бодрствую; вотъ Господь приводитъ въ изступленіе сердца людей и даетъ (другія) сердца людямъ“ ⁵⁾. Человекъ совершенно пассивенъ. Онъ какъ бы спитъ, а въ немъ дѣйствуетъ посторонняя

leg. L. I, 64—65. IV, 49. Ed. *Cohn*. Vol. V, pp. 16. 219—220. См. подр. *P. Heinisch*, 'Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster i. W. 1908. S. 42—44. *E. Brehier*, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908 Pp. 180—196.

¹⁾ *P. de Labriolle*. La crise montaniste. Paris 1913. P. 168—172.

²⁾ *Pseudo-Iust.* Cohort. ad gentes, c. VIII. Ed. *Otto*. Corp. apolog. III, p. 38 *Athenagoras*, Suppl. pro christ. c. VII, IX. *Hippolytus*, De Christo et Antichristo, c. II. *Clemens Alex.* Protrept. I, 5; Strom. VI, 18, 168. VII, 11. Cp. *G. N. Bonwetsch*, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. 63—66. *Heinisch*, op. cit. s. 44—47. *Labriolle*, op. cit. p. 172—175.

³⁾ *Didymus Alex.* De Trinitate, III, 41, 3. *Bonwetsch*, op. cit. 149.

⁴⁾ *Eusebius*. Hist. eccles. V, 16, 7. 9.

⁵⁾ *Epiphanius*, Advers. haeres. XLVIII, 4.

сила, которая пользуется его голосовыми органами для произнесения звуковъ. Поэтому мѣстоименіе „я“ относится не къ личности пророка, а къ личности говорящаго его устами. Это ясно видно изъ приведенныхъ уже словъ и еще яснѣе изъ слѣдующаго изреченія: „Меня прогоняють какъ волка отъ овецъ; а я не волкъ, я—слово, духъ, сила“¹⁾). Находясь въ экстастичекомъ состояніи монтанистическіе пророки видѣли видѣнія и слышали голоса²⁾).

Вмѣстѣ съ возникновеніемъ монтанизма вопросъ о формѣ пророчества и объ экстазѣ становится животрепещущимъ въ христіанской средѣ. Ему посвящаетъ два сочиненія Мелитонъ сардійскій³⁾; по поводу экстаза пишутъ Климентъ александритскій⁴⁾, Мильтіадъ⁵⁾, анонимъ, приводимый Епифаніемъ⁶⁾. Вся эта литература погибла, за исключеніемъ небольшихъ фрагментовъ изъ сочиненій Мильтіада и анонима. Со стороны монтанистовъ экстастическую форму пророчества защищаль Тертуллианъ въ обширномъ сочиненіи *Объ экстазѣ*, къ сожалѣнію не сохранившемся⁷⁾. Возрѣній Тертуллиана намъ необходимо коснуться, такъ какъ его сочиненія, хорошо знакомыя Августину, въ значительной степени опредѣлили собою его отношеніе къ данному вопросу. Трудъ Тертуллиана, посвященный специально экстазу, повидимому, не былъ извѣстенъ Августину, можетъ быть потому, что былъ написанъ на греческомъ языкѣ, мало доступномъ японскому епископу. Но послѣдній несомнѣнно пользовался и имѣлъ въ виду сочиненіе Тертуллиана *О душѣ*, въ которомъ послѣдній также касается вопроса о пророчествѣ и откровеніяхъ⁸⁾.

Слѣдуя основному догмату монтанистовъ, Тертуллианъ признаетъ экстазъ необходимымъ условіемъ божественнаго наитія. Когда человѣкъ находится подъ вліяніемъ Духа Божія, или созерцаетъ славу Божію, или когда Богъ говоритъ его устами, онъ по необходимости отрѣшается отъ чувствъ⁹⁾.

¹⁾ Eusebius Hist. eccles. V, 16, 17. Ср. Tertullianus, De pudicit. XXI.

²⁾ Tertullian. De exhortat. castit. X. Ср. Bonwetsch. Op. cit. S. 57—59.

³⁾ Eusebius, Hist. eccles. IV, 26, 2.

⁴⁾ Clemens Alex. Strom. IV, 13, 91.

⁵⁾ Eusebius, Hist. eccles. V, 19, 1.

⁶⁾ Epiphanius, Adv. haeres. XLVIII, 1—13.

⁷⁾ Hieronymus, De viris illust. 24. 40. 53.

⁸⁾ August. De Genesi ad litt. X, 41—42. Рус. и. VIII, 205—207.

⁹⁾ Tertul. Advers. Marc. IV, 22.

Природа экстаза опредѣляется его тѣснымъ отношеніемъ къ сну. Въ самомъ началѣ бытія Богъ соединилъ въ лицѣ Адама сонъ съ экстазомъ. Съ тѣхъ поръ эта связь стала обычной ¹⁾. Тертуллианъ до такой степени сливаетъ ихъ, что иногда трудно бываетъ различить, о какомъ изъ этихъ двухъ состояній онъ говоритъ. По своему существу экстазъ есть отрѣшеніе отъ чувствъ и подобіе сна или безумія ²⁾. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Его тѣло нуждается въ покоѣ и потому можетъ впадать во время сна и экстаза въ бездѣятельное, пассивное состояніе. Напротивъ, душа есть субстанція вѣчно дѣятельная, поэтому она и во время сна продолжаетъ свои движенія. Она путешествуетъ по сушѣ и морю, производитъ торговлю, думаетъ, работаетъ, шутитъ. Возможность этой независимой отъ тѣла дѣятельности души обусловлена тѣмъ, что она снабжена своими собственными членами. Сновидѣнія являются результатомъ ея ³⁾. Исходя изъ представленія о душѣ, какъ началѣ дѣятельномъ, Тертуллианъ не допускаетъ возможности сна безъ сновидѣній. Мы помнимъ ихъ или забываемъ, но они никогда ни покидаютъ насъ въ состояніи усыпленія ⁴⁾. Экстазъ отличается отъ сна лишь тѣмъ, что душа, охваченная имъ, при своемъ отрѣшеніи отъ тѣла, находится въ болѣе интенсивномъ движеніи. „Сонъ приходитъ къ тѣлу для покоя, а экстазъ приходитъ къ душѣ для противодѣйствія покою“ ⁵⁾. Поэтому экстазъ часто называется силой, овладѣвающей душой ⁶⁾. Ни сновидѣнія, ни экстазъ съ его видѣніями не зависятъ отъ воли человѣка. Нельзя произвольно вызвать то или другое сновидѣніе ⁷⁾ Нельзя самому себя повергнуть въ экстатическое состояніе. Даже постъ не производитъ экстаза, а лишь, дѣлая человѣка угоднымъ Богу, побу-

1) Sic in primordio, somnus cum ecstasi dedicatus (Gen. II) et misit Deus ecstasin in Adam, et obdormivit. Somnus enim corpori provenit in quietum; ecstasis animae accessit adversus quietem; et inde jam forma somnum ecstasi miscens, et natura de forma. De anim. 45.

2) Hanc vim ecstasin dicimus, excessus sensus, et amentiae instar. Ibid.

3) Ibid. 43. 45.

4) Ibid. 49.

5) Ibid. 45.

6) Ibid. 9. 11. 45. Adv. Marc. IV, 22; V, 8.

7) Ibid. 47.

ждаетъ Его послать экстазь ¹⁾. Поэтому мы не отвѣтственны въ своихъ видѣніяхъ: прелюбодѣяніе, совершенное во снѣ, не осуждается, какъ и мученичество, перенесенное во снѣ, не награждается ²⁾. Если сновидѣнія не зависятъ отъ произвола, то ихъ причиной можетъ быть или Богъ, Который во исполненіе пророчества Іоіля, посылаетъ своимъ рабамъ и рабынямъ сны святыя, пророческія, призывающіе къ истинной религіи, такъ что большая часть людей знаютъ Его изъ сновидѣній, или демоны, проникающіе въ спальни и навѣвающіе сны нечистыя, лукавыя, или различные обстоятельства, воздѣйствующія на душу ³⁾. Точно такъ же и экстазь производится или Богомъ ⁴⁾ или темными силами ⁵⁾.

Экстазь есть своего рода безуміе. Онъ связанъ съ бездѣятельностью чувствъ, самозабвеніемъ, омраченіемъ самосознанія ⁶⁾. Однако память не покидаетъ человѣка, и это указываетъ на то, что экстазь не болѣзненное, а естественное состояніе души ⁷⁾. Содержаніе экстатическихъ откровеній связано съ видѣніями и голосами, слѣдовательно съ конкретными и наглядными образами. Такъ во время преображенія Господня апостолы, находясь въ экстазѣ, видятъ Моисея и Ілію ⁸⁾. Очень яркое представленіе о томъ, что разумѣль Тертулліанъ подъ экстазомъ, даетъ его рассказъ объ одномъ случаѣ, описанномъ съ натуры. Защитникъ монтизма имѣлъ возможность познакомиться съ экстазомъ на примѣрѣ одной „сестры“ т. е. одной монтианистической визионерки, которая впадала въ экстатическое состояніе обыкновенно во время богослуженія и сообщала потомъ ему о своихъ видѣніяхъ. Находясь въ Духѣ, она созерцала ангеловъ и Самого Господа, видѣла и слышала тайны, т. е. картины и звуки символическаго значенія, угадывала сокровенныя помысленія окружающихъ, давала медицинскіе совѣты. Исходной точкой для ея грезъ служили дѣйствительныя впечат-

1) Ibid. 48.

2) Ibid. 45.

3) Ibid. 46—47.

4) Adv. Marc. IV, 22. V, 8.

5) De anim. 46.

6) Ibid. 45. Adv. Marc. IV, 22.

7) De anim. 45.

8) Adv. Marc. IV, 22.

лѣнія—содержаніе прочтеннаго отрывка изъ Св. Писанія, пропѣтаго псалма, произнесенной проповѣди или возглашенной молитвы. Когда однажды Тертуллианъ произносилъ проповѣдь о душѣ, она впала въ экстазъ и увидѣла душу въ человѣческомъ образѣ, облеченную въ воздушное, нѣжное и лучезарное тѣло ¹⁾, т. е. такой именно, какой ее описывалъ самъ Тертуллианъ, потому что ея видѣніе вполне соотвѣтствуетъ понятію о душѣ, раскрытому въ *De anima*.

Въ заключеніе нужно отмѣтить, что Тертуллианъ признаетъ эти видѣнія объективными. Находя въ только что описанномъ видѣніи достаточное доказательство тѣлесности души, онъ признаетъ, что сестра видѣла въ состояніи экстаза не символъ души, а самую душу со всѣми ея физическими свойствами ²⁾. Точно такъ же относится онъ къ видѣніямъ умирающихъ. Душа постепенно выходитъ изъ тѣла. Ея часть, освободившаяся отъ оковъ плоти, видитъ ангеловъ и демоновъ. А такъ какъ душа едина, то видимое одной ея частью передается той, которая еще связана съ тѣломъ. и человѣку кажется, что онъ видитъ духовныя силы тѣлесными очами ³⁾.

Экстазъ безмыслія. Первые слѣды зарождающагося ученія объ экстазѣ этого рода мы находимъ въ діалогахъ Платона Федръ, Пиръ, Республика. Существуетъ два міра: идеальный и чувственный. Совокупность идей есть подлинно сущее. Это—вѣчные, безотносительные первообразы вещей. Міръ чувственный—отображеніе этихъ первообразовъ. Задача философа—восходить діалектически отъ конкретныхъ вещей къ понятіямъ, отъ частныхъ понятій къ болѣе общимъ, отъ нихъ къ всеобщимъ принципамъ бытія и мышленія и въ этомъ черпать высшее и благородное наслажденіе. Платонъ не зналъ ничего выше идей. Ихъ упорядоченная система существуетъ сама по себѣ и не принадлежитъ никакому носителю. Поэтому задача познанія не можетъ итти далѣе созерцанія идей въ ихъ разнообразіи, и такъ какъ все познается подобнымъ, то она вполне осу-

¹⁾ De anim. 9.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. 53. Cp. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians. Paderboru 1893 S. 135—141. P. de Labriolle, op. cit. p. 365—270.

ществима для обычнаго мышленія, сущность котораго состоитъ въ анализѣ, соединеніи или разъединеніи понятій. Позднѣйшіе платоники пошли дальше. Они приняли ученіе Платона объ идеяхъ, но выше ихъ поставили источникъ, изъ котораго онѣ вытекаютъ и которымъ обуславливаются въ своемъ бытіи. Они исходили изъ антропологической аналогіи. Какъ въ умственной дѣятельности человѣка можно отличать содержаніе мышленія отъ силы мышленія, совокупность понятій отъ ума, которымъ они порождаются, такъ выше идеальныхъ первообразовъ вещей нужно допустить бытіе нѣкотораго начала, изъ котораго они рождаются. Какъ умъ, понимаемый въ смыслѣ силы мышленія и логически отдѣляемый отъ своего содержанія, лишень всякой опредѣленности, такъ безкачественъ первыи принципъ, изъ котораго возникаетъ сама система идей, этихъ первообразовъ вещей и вмѣстѣ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Такова общая схема, легшая въ основу космологіи Филона и Плотина, но разработанная каждымъ оригинально въ своихъ подробностяхъ. Для того и другого мыслителя, Первое Начало не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, что извѣстно намъ чрезъ чувственное или интеллектуальное познаніе. Оно выше пространства, времени, абсолютно просто, выше мышленія, воли, дѣятельности. Оно безкачественно и потому непознаваемо для нашего ума. Дискурсивное мышленіе все разлагаетъ на элементы, оперируетъ съ понятіями, содержаніемъ которыхъ служить опредѣленное. движется отъ одного элемента къ другому. Первое Начало просто, безгранично, безкачественно. Между его простотой и множественностью ума нѣтъ никакого соответствія, никакого подобія. Поэтому, если только оно вообще можетъ стать достояніемъ нашей души, то для этого долженъ существовать какой-нибудь иной способъ познанія. Таковымъ служить экстазъ. Филонъ и неоплатоники удержали ученіе Платона о познаніи идей, но присоединили къ нему новый гносеологическій принципъ — непосредственное интуитивное созерцаніе Бога. Въ восхожденіи познанія къ Богу они указывали три ступени. Сначала нужно освободиться отъ обмановъ чувствъ, потому что ощущенія, страсти и воображеніе мѣшаютъ дѣятельности мышленія. Чтобы созерцать безплотныя идеи, нужно освободиться отъ тираніи наглядныхъ образовъ. Когда мышленіе очищено отъ всего этого, оно безпрепятственно

вращается въ области идей. Но Богъ выше самихъ идей и ума. Чтобы познать Его, нужно отрѣшиться отъ дискурсивнаго мышленія въ такой же степени, въ какой для созерцанія идей необходимо освободиться отъ чувственности. Тогда душа, достигая возможной для нея простоты, уподобляется Единому, непосредственно соприкасается съ Первымъ Началомъ и черпаетъ въ этомъ неизъяснимое блаженство. Въ ней умираютъ не только чувства, но и самое мышленіе, и въ этомъ состояніи безмыслія она входитъ въ таинственно-общеніе съ Богомъ ¹⁾. Вотъ въ самыхъ общихъ чертахъ сущность экстаза, съ которымъ, по ученію Филона и Плотина, связано мистическое созерцаніе Бога.

Не трудно указать черты различія между двумя намѣченными нами формами экстаза. Первый удовлетворяетъ потребностямъ практической религіозности, второй мистики. Первый достигается возбужденіемъ дѣятельности фантазіи, служить спутникомъ религіознаго энтузіазма и бурныхъ религіозныхъ движеній, второй обусловленъ успокоеніемъ и требуетъ для своего возникновенія одиночества, неподвижнаго положенія тѣла, молчанія, отсутствія рѣзкихъ зрительныхъ и звуковыхъ впечатлѣній ²⁾. Содержаніемъ перваго служатъ видѣнія, голоса, слѣдовательно наглядныя представленія или опредѣленныя теоретическія положенія. Содержаніемъ втораго такое состояніе сознанія, которое не имѣетъ ничего общаго ни съ воображеніемъ, ни съ мышленіемъ. Въ экстазѣ перваго вида пассивность чувства открываетъ просторъ для воображенія, въ экстазѣ мистическаго созерцанія мышленіе уступаетъ свое мѣсто какому-то сверхсознательному состоянію,

Бл. Августинъ въ своемъ ученіи объ экстазѣ примыкаетъ

¹⁾ *Em. Brehier*. Op. cit. P. 196—205. *H. Windisch*. Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Eine religionsgeschichtliche Studie. Leipzig. 1909. S. 60—62. *E. Vacherot*, Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris 1846. T. I, p. 579—599. *A. Dreus*. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena. 1907. S. 271—290. *H. Koch*. Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa. (Theol. Quartalschr. B. LXXX, 1898. S. 397—420.) *H. Koch*. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz. 1900. S. 135—174.

²⁾ Таковы условія экстаза, указанные, вѣроятно, по собственному опыту. Филономъ. См. *Migr. Abr.* 191. Ср. *Brehier*, Op. cit. p. 190.

къ первому направленію, ближайшимъ образомъ къ Тертуллиану, котораго имѣеть въ виду даже тамъ, гдѣ съ нимъ расходится. Наоборотъ, экстазъ мистическаго созерцанія мало привлекаеть къ себѣ его вниманіе. А въ томъ немногомъ, что можно извлечь изъ его сочиненій по этому вопросу, понятіе объ экстазѣ въ значительной степени отличается отъ неоплатоническаго и приближается къ платоновскому.

Экстатическія состоянія по ученію бл. Августина.

Какъ было отмѣчено въ первомъ отдѣлѣ, низшій видъ зрѣнія стоитъ въ подчиненномъ отношеніи къ высшему и зависитъ отъ него, но не наоборотъ. Духовное зрѣніе хотя и можетъ не сопровождаться интеллектуальнымъ, однако, нуждается въ немъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ человѣкъ не можетъ правильно понимать свои собственныя состоянія и отличать внутренніе образы вещей отъ самыхъ вещей. Наоборотъ, интеллектуальное зрѣніе можетъ сопровождать духовное зрѣніе и разъяснять его, но можетъ обходиться и безъ него. Исходя изъ этой мысли, бл. Августинъ различаетъ три формы экстаза: экстазъ духовнаго зрѣнія, экстазъ интеллектуальнаго зрѣнія и экстазъ, въ которомъ совмѣщается та и другая форма. Первый является низшей ступенью, второй—вышей, третій—переходной.

Экстазъ духовнаго зрѣнія. Исслѣдованія древнихъ философовъ о мантикѣ и дивинаціи выдѣляли сонъ, душевныя болѣзни и экстазъ въ одну группу, какъ явленія однородныя. Тертуллианъ настолько сближаетъ сонъ и экстазъ, что иногда не легко бываетъ провести разграничительную черту между тѣмъ, что относится къ первому и что ко второму. Бл. Августинъ слѣдуетъ за ними. Желая выяснитъ психологическую природу экстаза, онъ постоянно сопоставляетъ его съ душевными болѣзнями и сномъ, стараясь понять пророческія видѣнія по аналогіи съ сновидѣніями здоровыхъ и бредомъ больныхъ ¹⁾.

Двѣ черты роднятъ между собою эти явленія. Первая состоитъ въ томъ, что спящій, находящійся въ бреду или въ экстазѣ, прія въ себя и возвратившись къ нормальному и

¹⁾ De Genes. ad lit. XII, 25. 26. 39. Рус. п. VIII, 274—276. 285—286. Ч. II.

бодрственному состоянію, иногда помнить о томъ, что испытать, и рассказываетъ объ этомъ, а иногда совершенно забываетъ ¹⁾. Второй чертой служитъ большая или меньшая бездѣятельность внѣшнихъ чувствъ и связанная съ нею особая яркость внутреннихъ образовъ, вслѣдствіе которой спящій, больной или изстуженный теряютъ возможность отличать ихъ отъ дѣйствительныхъ тѣлъ и вещей, замѣщаемыхъ ими въ сознаніи. Во снѣ прекращается притокъ внѣшнихъ впечатлѣній, а взамѣнъ этого мы относимся къ своимъ грезамъ какъ къ дѣйствительности и только по пробужденіи убѣждаемся въ нереальности своихъ видѣній. Тоже характеризуетъ бредъ и экстазъ. Однако, нужно имѣть въ виду, что усиленіе чувствъ и отождествленіе внутреннихъ состояній съ внѣшней дѣйствительностью не всегда бываетъ полнымъ, но имѣетъ степени. „Со мной бывало, рассказываетъ бл. Августинъ, а потому не сомнѣваюсь, что случилось и съ другими, когда во снѣ, пораженный несообразностью видимаго, я чувствовалъ, что сплю и вижу сонъ“. Возможно даже часть сновидѣнія отождествлять съ внѣшней дѣйствительностью, а другую часть сознавать въ качествѣ собственнаго субъективнаго состоянія. Для поясненія этого бл. Августинъ рассказываетъ объ одномъ своемъ сновидѣніи. Видя однажды во снѣ своего друга, онъ старался убѣдить его, что представляющія ему картины не дѣйствительныя тѣла, а грезы спящаго, что даже самый разговоръ ихъ есть не болѣе, какъ сновидѣніе, что другъ его въ этотъ моментъ тоже спитъ и видитъ во снѣ совсѣмъ другое, однако у него оставалось сомнѣніе, дѣйствительно ли онъ разговариваетъ съ другомъ или и это ему только такъ кажется ²⁾. Но тоже самое случается и въ бреду и въ экстазѣ. Самъ Августинъ наблюдалъ простолюдина, который, находясь во власти внутреннихъ видѣній, воспринималъ посредствомъ чувствъ и дѣйствительные предметы и отчетливо различалъ одно отъ другого. Это, говорилъ онъ, видитъ душа моя, а не глаза ³⁾. Онъ наблюдалъ также случаи экстатическихъ состояній, когда внутреннія состоянія не уступали по своей яркости

¹⁾ Ibid. XII, 25. Рус. п. VIII, 274—275.

²⁾ Ibid. XII, 3. Ср. 43. Рус. п. VIII, 259—291

³⁾ Ibid. XII, 4. Рус. п. VIII, 259—260.

дѣйствительнымъ воспріятіямъ, но не исключали и этихъ послѣднихъ, такъ что человѣкъ разговаривалъ „и съ присутствующими и съ отсутствующими, но какъ съ присутствующими“ 1). Въ томъ и другомъ случаѣ экстазъ не былъ полнымъ. Высшая степень экстаза характеризуется совершенною бездѣятельностью тѣлесныхъ чувствъ. Въ этомъ случаѣ душа человѣка бываетъ всецѣло погружена въ созерцаніе или образовъ тѣль посредствомъ духовнаго зрѣнія или вещей безтѣлесныхъ посредствомъ интеллектуальнаго зрѣнія, но даже съ открытыми глазами ничего не видитъ посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія, равно какъ ничего не воспринимаетъ и чрезъ другія тѣлесныя чувства.

Установивъ отличительныя черты экстаза и его родство съ бредомъ и сновидѣніями, бл. Августинъ дѣлаетъ попытку объяснить психологически эти явленія. Гдѣ находится причина того, что въ этихъ состояніяхъ внутреніе образы тѣль или съ трудомъ отличаются отъ дѣйствительныхъ тѣль или вовсе не различаются? Разгадки нужно искать въ томъ. благодаря чему вообще душа отличаетъ ощущеніе отъ представленія, и это обращаетъ насъ къ сказанному о возникновеніи чувственныхъ воспріятій. Тѣлесное зрѣніе обусловлено тѣмъ, что внѣшній предметъ производитъ физическое измѣненіе въ чувствующемъ органѣ, которое облегчаетъ или затрудняетъ движеніе въ немъ души и этой перемѣной привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе. Душа относитъ къ внѣшней дѣйствительности лишь тотъ психическій образъ, возникновеніе котораго связано съ извѣстнымъ напряженіемъ въ чувствующемъ органѣ, возбуждающимъ ея вниманіе. Если этотъ элементъ по той или другой причинѣ исчезаетъ, то душа не располагаетъ никакимъ признакомъ, который позволилъ бы ей отличить образъ, созданный подъ вліяніемъ внѣшняго объекта, отъ образа, родившагося въ душѣ самопроизвольно. Это какъ разъ и происходитъ въ томъ случаѣ, когда ея дѣятельность и вниманіе направляются не въ сторону органовъ внѣшнихъ чувствъ. Съ другой стороны, когда энергія души не расходуется на движеніе въ органахъ чувственныхъ воспріятій, то она съ особенной интенсивностью дѣйствуетъ въ области чисто психическихъ образовъ.

1) Ibid. XII. 25. Рус. и. VIII, 274—275.

сообщая имъ яркость дѣйствительныхъ воспріятій. Итакъ отрѣшеніе души отъ внѣшнихъ чувствъ — вотъ основная причина осязательности внутреннихъ образовъ. Что же касается самого отрѣшенія души отъ тѣла, то оно въ свою очередь можетъ быть обусловлено двоякой причиной: или психической, или физической.

Подъ вліяніемъ психическихъ причинъ душа, совершая свои движенія въ органахъ съ переменнымъ характеромъ и интенсивностью, можетъ не обращать на нихъ вниманія и не замѣчать переменъ, происходящихъ въ ея дѣятельности. Тогда образы, творимые подъ воздѣйствіемъ тѣлъ, не будутъ доходить до сознанія, и душа утратитъ возможность отличать отъ нихъ образы, возникающіе независимо отъ тѣлъ. Такъ дѣйствительно и происходитъ, когда душа тратитъ весь запасъ вниманія на свою внутреннюю дѣятельность, когда она бываетъ вся поглощена или глубокимъ размышленіемъ, или страстью ¹⁾. Въ этихъ случаяхъ не только внѣшнія возбужденія не достигаютъ сознанія, но и внутренніе образы получаютъ осязательность дѣйствительныхъ воспріятій. Такъ люди, утраченные картинами собственной фантазіи, иногда издають крики, какъ будто и въ дѣйствительности они подвергаются тѣмъ непріятностямъ, о которыхъ думаютъ ²⁾.

Но причина отрѣшенія души отъ внѣшнихъ чувствъ можетъ лежать не только въ ней самой, но и въ физическомъ состояніи самыхъ органовъ, въ силу котораго душа утрачиваетъ возможность дѣйствовать въ нихъ съ вниманіемъ, т. е. замѣчать свои движенія въ нихъ, хотя бы ея вниманіе и не было отвлечено въ другую сторону, какъ она не можетъ ощущать своей дѣятельности въ ногтяхъ, костяхъ и волосахъ ³⁾. Такія измѣненія въ органахъ происходятъ или вслѣдствіе усыпленія тѣла, или отъ его общаго расслабленія, или подъ вліяніемъ болѣзненнаго расстройства центральныхъ органовъ, какъ у френетиковъ, душевно-больныхъ, стра-

¹⁾ Ibid. XII, 25. 49. Рус. п. VIII, 274—275. 295—296. De Trinit. XI, 7.

²⁾ De Trinit. XI, 7. Et memini me audisse a quodam, quod tam expressam et quasi solidam speciem feminei corporis in cogitando cernere soleret ut ei se quasi misceri sentiens etiam genitalibus flueret. Ibid. Enar. in Ps. XXXI, 1. LXVII, 36. CXV, 3.

³⁾ De music. VI, 15.

дающихъ лихорадкой ¹⁾). Однако, не всякое разстройство органовъ чувствъ влечетъ за собою такую массивность образовъ, при которой они съ трудомъ отличаются отъ тѣлъ. Такъ хотя у слѣпыхъ и глухихъ органы внѣшнихъ чувствъ поражены и вслѣдствіе этого дѣйствительныя ощущенія невозможны, однако представленія о тѣлахъ и звукахъ они сознаютъ въ качествѣ своихъ внутреннихъ состояній. Это происходитъ потому, что глазъ и ухо представляютъ собою лишь часть соотвѣствующихъ органовъ, ихъ оконечность. Органъ зрѣнія въ цѣломъ состоитъ изъ глаза, зрительнаго нерва и зрительнаго центра въ мозгу. Если пострадалъ только самый входъ или дверь, чрезъ которую поступаютъ зрительныя ощущенія, то утрачивается лишь возможность послѣднихъ, но вниманіе души можетъ всеже распространяться отъ мозга по всему зрительному органу до самой его оконечности, и это даетъ возможность душѣ распознать, что образы тѣлъ возникли въ ней не подъ вліяніемъ внѣшняго возбужденія. Съ другой стороны это мѣшаетъ ей сосредоточить всю свою энергію и вниманіе на движеніи внутреннихъ образовъ. Если же органъ ощущенія разстроенъ въ цѣломъ, тогда душа лишается орудій самаго вниманія и не можетъ удѣлять часть его своимъ движеніямъ въ соотвѣствующемъ центрѣ мозга и нервахъ. Но отъ этого она не теряетъ своего стремленія къ чувственному познанію вещей, а все это стремленіе и все свое вниманіе отдаетъ внутренней работѣ образованія подобій тѣлъ. Вслѣдствіе этого созданные ею образы и получаютъ такую яркость ²⁾.

Таково значеніе термина отрѣшеніе души отъ тѣла и таковы психологическія и фізіологическіе причины этого явленія. Чѣмъ полнѣе дѣйствіе этихъ причинъ, тѣмъ болѣе утрачивается способность дѣйствительныхъ воспріятій и усиливается осязательность внутреннихъ образовъ.

Дальнѣйшій вопросъ, разсматриваемый бл. Августиномъ, касается причинъ возникновенія въ сознаніи спящихъ и изступленныхъ тѣхъ или другихъ образовъ. Чѣмъ обусловленъ характеръ и содержаніе ихъ грезъ?

Ближайшая причина находится въ самомъ человѣкѣ, въ

1) De Genesi ad litt. XII, 25—26. 41. Рус. п. VIII, 274—276. 287—288.

2) Ibid. XII, 42—43. 44. Рус. п. VIII, 289—292.

дѣятельности его фантазіи, при чемъ законы ея творческой работы остаются неизмѣнными какъ въ часы бодрствованія, такъ и во время сна, бреда, экстаза. Въ нормальномъ состояніи фантазія или воспроизводитъ образы дѣйствительныхъ вещей, хранимые въ памяти, или создаетъ новые образы, соединяя, разъединяя, уменьшая, увеличивая элементы, поступившіе въ хранилище памяти, какъ результатъ дѣйствительныхъ воспріятій ¹⁾. Самый же подборъ воспроизводимыхъ и вновь создаваемыхъ образовъ опредѣляется желаніями и страстями. Движеніе образовъ въ фантазіи спящихъ или находящихся въ болѣзненномъ бреду подчиняется тѣмъ же законамъ. Это или воспоминанія о прошедшемъ и испытанномъ ранѣе или произвольная комбинація наличныхъ образовъ, руководимыя импульсами воли и ея общимъ направленіемъ ²⁾. Какъ во время бодрстванія люди чѣмъ-либо озабоченные только о томъ и думаютъ, чего имъ не достаешь, такъ и во снѣ страсть къ приобрѣтенію обнаруживается въ сновидѣніяхъ дѣловаго характера, а уснувшіе съ пустымъ желудкомъ грезятъ о вкусныхъ блюдахъ и напиткахъ ³⁾. Съ трудомъ выработанное высокое нравственное состояніе отражается и въ сновидѣніяхъ: Соломонъ и во снѣ всему предпочелъ мудрость и, оставивъ съ презрѣніемъ прочее, просилъ ее у Бога ⁴⁾.

Однако случаи предвидѣнія будущаго въ бодрственномъ состояніи, вѣщихъ сновидѣній, зрѣнія на разстояніи и чтенія мыслей не позволяютъ остановиться на однихъ естественныхъ причинахъ видѣній, но вынуждаютъ признать вмѣшательство въ дѣятельность воображенія духовныхъ, свѣтлыхъ или темныхъ силъ, ангеловъ и демоновъ. Бл. Августинъ рассказываетъ нѣсколько такихъ удивительныхъ происшествій. Собранными фактами онъ былъ обязанъ или собственной любознательности, или рассказамъ друзей, въ правдивости которыхъ былъ увѣренъ. Такъ онъ наблюдалъ лично просто-

¹⁾ Ibid. XII. 49. Рус. п. VIII, 295—296.

²⁾ Sicut etiam vigilantes et sani et nulla alienatione moti, nullorum corporum quae non adsunt sensibus corporis, cogitatione imagines versant. Verum hoc interest, quod eas a praesentibus verisque corporibus constanti affectione discernunt. Ibid. XII, 26. Рус. п. VIII, 275—276.

³⁾ Ibid. XII, 58. Рус. п. VIII, 305.

⁴⁾ Ibid. XII, 31. Рус. п. VIII, 279—281.

людина, охваченнаго экстазомъ, и больныхъ, не отличавшихъ присутствующихъ отъ отсутствующихъ, о чемъ уже было упомянуто ¹⁾. То, что ему сообщали другіе, онъ старался провѣрить всѣми доступными ему средствами. Замѣчательна исторія Курмы, о которой рѣчь будетъ далѣе. Хотя этотъ случай очень близко касался самого Августина, но онъ узналъ о немъ два года спустя послѣ происшедшаго отъ своего друга, который находился въ дружественныхъ отношеніяхъ и съ Курмой. Заинтересованный фактомъ, бл. Августинъ настоялъ, чтобы ему рассказалъ обо всемъ самъ Курма. Не довольствуясь этимъ, онъ разспрашивалъ свидѣтелей событія, чтобы установить, насколько показанія, данныя этимъ человѣкомъ теперь, согласуются съ его разказами подъ впечатлѣніемъ только что пережитого ²⁾. Однако не всегда онъ былъ настолько остороженъ; иногда онъ оказывалъ слишкомъ много довѣрія тому, что ему передавали другіе. Самъ въ высшей степени правдивый, онъ считалъ непозволительнымъ отказывать въ довѣрїи своимъ друзьямъ, единовѣрцамъ и вообще людямъ почтеннымъ. Къ сожалѣнію, этотъ благородный порывъ заслонялъ собою предъ нимъ возможность самообмана тѣхъ, кому дѣйствительно было бы неблаговидно не вѣрить ³⁾. Вслѣдствіе этого онъ принималъ на вѣру ходячіе рассказы о сношенїи съ женщинами инкубовъ — Сильвановъ и Фавновъ, и о превращенїи людей во вьючныхъ животныхъ ⁴⁾. Такимъ образомъ, факты, на которые опирается бл. Августинъ, не одинаково цѣнны со стороны своей достовѣрности. Вотъ нѣсколько такихъ фактовъ.

Уже въ бодрственномъ состоянїи, люди совершенно здоровые и не бѣсноватые по какому-то таинственному внушенїю могутъ предсказывать будущее или ненамѣренно, какъ Каіафа (Іоан. XI, 51), или же выдавая себя за прорицателей въ видѣ шутки. Такъ нѣсколько юношей, остановившись на своемъ пути въ гостиницѣ и желая пошутить надъ своимъ легковѣрнымъ хозяиномъ, назвалиcя астрологами и стали наудачу говорить ему объ обстоятельствахъ его прошедшей

¹⁾ Ibid. XII, 4, 25. Рус. п. VIII, 259—260. 274—275.

²⁾ De cur. pro mort. ger. 17.

³⁾ Ibid. 12.

⁴⁾ De civ. Dei XV, 23, 1. Рус. п. V, 121—122.

жизни. Къ ихъ удивленію хозяинъ подтвердилъ ихъ слова, какъ чистѣйшую правду. Тогда, ободренные успѣхамъ въ раскрытіи тайнъ прошедшаго, они перешли къ предсказанію будущаго. Между прочимъ хозяинъ, обезпокоенный продолжительной отлучкой сына, спросилъ ихъ объ его здоровьѣ и времени возвращенія. Мистификаторы, увѣренные въ томъ, что хозяинъ не станетъ догонять ихъ на другой день, если ихъ пророчество и не сбудется, успокоили его на счетъ здоровья сына и пообѣщали его возвращеніе въ тотъ же день. Но ихъ предсказаніе сбылось: лишь только они собрались уходить, сынъ хозяина возвратился ¹⁾. Другой подобный случай произошелъ на одномъ языческомъ празднествѣ. По принятому обычаю одинъ юноша плясалъ предъ оркестромъ, въ шутку подражая умоизступленнымъ, и всѣ окружающіе хорошо это понимали. Остановившись среди пляски, чтобы передохнуть, смѣясь и окруженный смѣющейся толпой, онъ предсказалъ, что наступающей ночью въ ближайшемъ лѣсу львомъ будетъ растерзанъ человѣкъ, смотрѣть на трупъ котораго съ наступленіемъ дня сбѣжится большая толпа, и мѣсто празднества опустѣетъ. Такъ дѣйствительно и случилось. Этому предсказанію всѣ очень удивлялись и болѣе другихъ самъ юноша, потому что всѣ были убѣждены, что это—шутка ²⁾.

Еще удивительнѣе ясновидѣніе больныхъ. Бл. Августинъ зналъ мальчика, страдавшаго болѣзнію половыхъ органовъ, причинявшей ему неимоверныя мученія. Приступы острыхъ болей оканчивались обыкновенно глубокимъ обморокомъ, во время котораго больной не чувствовалъ внѣшнихъ раздраженій и своимъ духомъ уносился въ область видѣній. Придя въ себя, онъ могъ ихъ припомнить и рассказать. Почти всегда ему являлись два лица—пожилой мужчина и мальчикъ, которые говорили и показывали ему то, что, по его словамъ, онъ слышалъ или видѣлъ. Однажды они показали ему мѣсто райскаго блаженства съ сонмомъ ликующихъ въ неизреченномъ свѣтѣ святыхъ и мѣсто мученій грѣшниковъ. Они же дважды давали ему медицинскіе совѣты, которые всякій разъ приносили нѣкоторое облегченіе, хотя окончатель-

¹⁾ De Genes ad. litter. XII, 46. Рус. п. VIII, 293.

²⁾ Ibid. XII, 47. Рус. п. VIII, 293—294.

но его излечили всеже врачи ¹⁾. Одинъ больной лихорадкой въ припадкахъ бреда, напоминающаго сумасшествіе, обнаруживалъ удивительное ясновидѣніе. Онъ говорилъ окружающимъ, когда посѣщавшій его и имѣвшій на него большое вліяніе пресвитеръ выходилъ изъ дома, гдѣ находился на своемъ пути, какъ приближался и когда входилъ въ домъ. Это обстоятельство дало поводъ домашнимъ признать больного за одержимаго нечистой силой, и пресвитеръ творилъ надъ нимъ заклинанія. Но экзорцизмъ оказалъ свое дѣйствіе лишь вмѣстѣ съ выздоровленіемъ больного отъ лихорадки, картина котораго ничѣмъ не отличалась отъ обычнаго въ такихъ случаяхъ теченія болѣзни ²⁾. Зналъ бл. Августинъ несомнѣннаго душевно-больного, который предсказалъ смерть одной женщины и не въ видѣ прорицанія, а какъ бы припоминая о случившемся и прошедшемъ. Когда при немъ упомянули объ этой женщинѣ, еще совершенно здоровой, онъ сказалъ: „Она умерла. Я видѣлъ, какъ ее вынесли и прошли съ ея тѣломъ вотъ здѣсь“. Черезъ нѣсколько дней она внезапно скончалась, и процессія съ ея тѣломъ прошла по тому мѣсту, о которомъ говорилъ больной ³⁾.

Для объясненія подобныхъ фактовъ бл. Августинъ вводитъ сверхъестественный элементъ—внушеніе добрыхъ или злыхъ ангеловъ ⁴⁾. Впервые Аристотель высказалъ мысль, въ послѣдствіе подхваченную и разработанную стоиками, что душа по природѣ обладаетъ способностью предвидѣть будущее. Бл. Августинъ не подвергаетъ ее подробной критикѣ, а лишь замѣчаетъ, что даже признаніе этого положенія не исключаетъ вмѣшательства духовныхъ силъ. Если душа и обладаетъ способностью предсказывать будущее, то все же необходимо допустить, что требуются извѣстныя условія, при которыхъ эта способность можетъ проявляться. Въдѣ человекъ всегда хочетъ знать будущее, но не всегда, а очень рѣдко, можетъ его предвидѣть. Слѣдовательно, душа можетъ пользоваться своей дивинаторской способностью только въ томъ случаѣ, если получаетъ помощь. Но мы уже знаемъ,

¹⁾ Ibid. XII, 37—38. Рус. п. VIII, 284—285.

²⁾ Ibid. XII, 35. Рус. п. VIII, 283—284.

³⁾ Ibid. XII, 36. Рус. п. VIII, 284.

⁴⁾ Ibid. XII, 26. Рус. п. VIII, 275—276.

что бл. Августинъ признавалъ тѣло началомъ абсолютно пассивнымъ, не оказывающимъ никакого вліянія на душу, поэтому онъ не могъ допустить, чтобы сила предвидѣнія, свойственная душѣ, могла приходиться въ дѣятельное состояніе подъ вліяніемъ тѣла. Дѣйствующей причиной можетъ быть только высшее по отношенію къ низшему. Отсюда вытекало, что, признавая спеціальную одаренность души, условій ея проявленія нужно искать въ дѣятельности безплотныхъ духовъ ¹⁾.

Способъ воздѣйствія духовъ на человѣческую душу, посредствомъ котораго они внушаютъ ей свои представленія или мысли, неизвѣстенъ, но бл. Августинъ намѣчаетъ нѣсколько возможныхъ рѣшеній этого вопроса. Прежде всего фактъ вліянія духовъ на воображеніе предполагаетъ прозрачность для нихъ человѣческой души. Чтобы вліять на теченіе образовъ въ фантазіи человѣка, они должны непосредственно видѣть содержаніе его сознанія. Бл. Августинъ приписываетъ добрымъ ангеламъ неограниченную способность чтенія мыслей. Въ нѣсколько болѣе слабой степени онъ оставляетъ ее и за демонами. Злые духи безъ сомнѣнія видятъ дурныя движенія воли въ душѣ человѣка. Въ этомъ убѣждаютъ случаи обнаруженія тайныхъ помысловъ бѣсноватыми. Но они не видятъ добродѣтелей человѣка, иначе дьяволъ не сдѣлалъ бы безнадежной попытки склонить къ ропоту на Бога терпѣливаго Іова ²⁾. Человѣкъ также можетъ видѣть мысли добрыхъ и злыхъ духовъ, однако не всегда, а лишь въ томъ случаѣ, если сами они пожелаютъ ихъ обнаружить. Бл. Августинъ полагаетъ, что у нихъ есть какой-то духовный способъ скрывать свои мысли отъ человѣческой души, подобно тому, какъ человѣкъ, пользуясь физическими средствами, можетъ скрывать отъ другихъ свое тѣло ³⁾. Итакъ

¹⁾ Nonnulli quidem volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa. Sed si ita est, cur non semper potest, cum semper velit? An quia non semper adjuvatur ut possit? Cum ergo adjuvatur, numquid a nullo, aut a corpore ad hoc adjuvari potest? Proinde restat ut a spiritu adjuvetur. *ibid.* XII, 27. Рус. п. VIII, 274. Si enim demonstrantur haec, nec utique a corpore demonstrari possunt, quid restat, nisi ut ab alio spiritu demonstrentur? *Ibid.* XII, 26. Рус. п. VIII, 276.

²⁾ *Ibid.* XII, 34. 48. Рус. п. VIII, 283, 294.

³⁾ *Ibid.* XII, 48. Рус. п. VIII, 294.

главной причиной, открывающей для духовъ возможность вліянія на фантазію и мысль человѣка, служитъ прозрачность и проникаемость духовныхъ субстанцій другъ для друга. Но на этомъ бл. Августинъ не останавливается, а старается проникнуть глубже въ тайну воздѣйствія одного духа на другой. Здѣсь открывается тройкая возможность. Образы, внушаемые духами и созерцаемые подъ ихъ вліяніемъ, могутъ лишь извлекаться ими изъ нѣдръ самой души, въ которой они находились и ранѣе въ потенциальномъ видѣ, подобно полузабытымъ представленіямъ, дремлющимъ въ памяти, пока какая-нибудь причина не вызоветъ ихъ въ свѣтлое поле сознанія ¹⁾. Возможно далѣе, что духи какимъ-то неизвѣстнымъ намъ способомъ примѣшиваютъ къ нашей душѣ и вѣдряютъ въ нее тѣ образы, которые созерцаютъ сами ²⁾. Наконецъ, не исключена возможность, что душа непосредственно видитъ эти образы не въ себѣ самой, а въ томъ духѣ, который пожелалъ обнаружить предъ ней свои помыслы ³⁾. Непререкаемое рѣшеніе этихъ вопросовъ во всякомъ случаѣ бл. Августинъ признаетъ недоступнымъ нашему познанію ⁴⁾. Представляется довольно страннымъ, почему въ данномъ случаѣ бл. Августинъ не воспользовался послѣдовательно проведенной имъ въ психологіи познанія схемой матеріи и формы и не сказалъ того, что договорилъ за него Тома Аквинскій своимъ ученіемъ объ *informatio symbolica*. Если психическій образъ, возникшій въ связи съ физическимъ раздраженіемъ органовъ воспріятія, информируетъ память, какъ потенциальное начало, если образъ, хранимый въ памяти, информируетъ способность воспоминанія и воображенія, то естественно было предположить, что и психическій образъ вещи, находящейся въ одномъ духѣ, проникаемомъ для другого, можетъ информировать воспринимающую способность этого послѣдняго.

Отъ психологіи экстаза духовнаго зрѣнія бл. Августинъ переходитъ къ вопросу о пророческомъ значеніи видѣній. Болѣе всего вниманія онъ удѣляетъ мысли, высказанной Тертуллианомъ. Мы уже отмѣтили, что кармагенскій пресви-

¹⁾ Ibid. XII, 27. 48. Рус. п. VIII, 276—277. 294.

²⁾ Ibid. XII, 26. 48. 58. 28. Рус. п. VIII, 275—276. 294. 305. 277—278.

³⁾ Ibid. XII, 27. 58. Рус. п. VIII, 276—277. 305.

⁴⁾ Ibid. XII, 27. 48. Рус. п. VIII, 276—277. 294.

теръ, исходя изъ представленія о тѣлесности души, полагають, что экстастики и умирающіе видятъ души и ангеловъ въ ихъ собственной субстанціи. Онъ пользовался видѣніемъ монтанистической визионерки для выясненія физическихъ свойствъ души, опредѣленія ея формы, внѣшняго вида, цвѣта. Бл. Августинъ имѣетъ въ виду это мѣсто изъ сочиненія Тертуллиана *De anima*, и направляетъ противъ него свои возраженія ¹⁾.

Бл. Августинъ не раздѣлялъ мнѣнія о тѣлесности души. Душа—нематеріальная, непространственная, неосязаемая субстанція. Но когда во снѣ или въ экстазѣ видятъ умершихъ, то воображеніе рисуетъ себѣ образъ человѣческаго тѣла, какъ субстанціи протяженной, заключенной въ пространственную и осязаемую форму. Слѣдовательно, видимое въ этомъ случаѣ не есть сама душа, а только безтѣлесный образъ ея тѣла, который созданъ воображеніемъ на основаніи матеріаловъ, полученныхъ раннѣе путемъ чувственныхъ воспріятій. Поэтому эѳіопъ всегда видитъ себя во снѣ чернымъ, и очень удивился бы, если бы увидѣлъ окрашеннымъ въ какой-нибудь другой цвѣтъ. Монтанистическая пророчица, о которой рассказываетъ Тертуллианъ, созерцала въ духѣ воздушный и лучезарный образъ души. Этого, конечно, не могло бы быть, если бы она никогда не слыхала или не читала о такомъ цвѣтѣ ²⁾.

Во снѣ, въ бреду и въ экстазѣ часто видятъ умершихъ, загробное блаженство праведныхъ и наказанія грѣшныхъ. Иногда подобныя видѣнія оказываются пророческими. Мертвые даютъ такія указанія и совѣты живымъ, къ которымъ послѣдніе не могли бы прійти естественнымъ путемъ. Какъ смотрѣть на эти факты? Посѣщаютъ ли усопшіе тѣхъ, кого оставили на землѣ, чтобы принять участіе въ ихъ дѣлахъ? Покидаетъ ли душа сновидцевъ свое тѣло и уносится въ страну умершихъ, чтобы взглянуть на обитатели блаженныхъ и темницу злыхъ? Нисходятъ ли на землю мученики

¹⁾ Ibid. X, 41—43. Рус. VIII, 287—291.

²⁾ Quis enim aethiops non pene semper nigrum se vidit in somni: aut si in alio colore se vidit, non magis miratus est, si fuit cum illo memoria? Aethiops tamen colore ac lucido nescio utrum se unquam vidisset, si nunquam istum legisset, aut audisset. Ibid. X, 42. Рус. II, VIII, 206.

для исцѣленія у своихъ гробницъ одержимыхъ, устами которыхъ демоны кричатъ объ ихъ приближеніи? Бл. Августинъ отвѣчаетъ на всѣ эти вопросы отрицательно. Души умершихъ получаютъ по смерти желанное успокоеніе и не заботятся о дѣлахъ человѣческихъ. По слову Писанія, отецъ и мать оставляютъ насъ, не оставляетъ только Богъ (Пс. XXVI, 10), Авраамъ и Израиль не знаютъ народа вѣрующихъ, происшедшаго отъ нихъ (Ис. LXIII, 16), благочестивому царю Іосіи было въ видѣ особой милости обѣщано Богомъ, что онъ умретъ ранѣе, чѣмъ народъ его будетъ наказанъ, чтобы не видѣть его бѣдствій (IV Цар. XXII, 18—20). Если бы, продолжаетъ бл. Августинъ, души умершихъ интересовались тѣмъ, что происходитъ на землѣ, то „моя благочестивая мать, слѣдовавшая за мною по сушѣ и морю, чтобы только не разставаться со мною, посѣщала бы меня каждую ночь. Не могла же она стать настолько черствой вслѣдствіе болѣе счастливой жизни, чтобы, когда какое-нибудь обстоятельство угнетаетъ мое сердце, не утѣшить сына, котораго она любила исключительнымъ образомъ, котораго никогда не хотѣла видѣть унылымъ“ ¹⁾.

Свое мнѣніе бл. Августинъ старается доказать анализомъ содержанія видѣній, которыя представляются необъяснимыми при отрицаніи вмѣшательства мертвыхъ въ дѣла живыхъ. Его методъ состоитъ въ томъ, чтобы на основаніи тѣхъ элементовъ видѣній, которые допускаютъ возможность провѣрки, судить о тѣхъ, которые провѣркѣ подлежатъ не могутъ. При всякомъ отрѣшеніи души отъ тѣла человѣкъ видитъ не только умершихъ, но и живыхъ, не только рай и адъ, но и реальныя мѣстности. Ясно, что о томъ и другомъ нужно утверждать одно и тоже. Если визионеръ видитъ самыя души и дѣйствительно посѣщаетъ ихъ обитатели, то онъ видитъ и отсутствующихъ живыхъ и переносится въ ихъ жилища. Если же онъ созерцаетъ только образы отсутствующихъ живыхъ и мѣсть ихъ жительства, то такъ же слѣдуетъ смотрѣть и на видѣнія душъ. „Но такова человѣческая слабость, восклицаетъ бл. Августинъ, если кто видитъ во снѣ мертваго, то полагаетъ, что видѣлъ душу его, а когда подобнымъ же

¹⁾ De cur. pro mort. gerend. 16.

образомъ видить живого, то не сомнѣвается, что ему явилась не душа его и не тѣло, а подобіе человѣка“ ¹⁾. Для иллюстраціи примѣненія этого метода, мы позволимъ себѣ привести два-три факта, подвергнутыхъ Августиномъ подробному анализу.

Когда Августинъ жилъ въ Миланѣ, одному молодому человѣку было предъявлено требованіе объ уплатѣ долга, выданнаго подъ расписку его умершаго отца, отъ котораго по завѣщанію къ нему перешло все имущество. Это требованіе показалось подозрительнымъ въ виду того, что покойный ни словесно, ни въ завѣщаніи не оговорилъ долговъ. Возникающее судебное дѣло. очень обезпокоило наслѣдника. Въ такомъ состояніи онъ увидѣлъ во снѣ отца, который указалъ ему, гдѣ спрятана квитанція, погашающая предъявленную расписку. На основаніи этого недобросовѣстный кредиторъ былъ изобличенъ во лжи и вынужденъ былъ возвратить заемное письмо, не истребованное должникомъ при окончательномъ расчетѣ. Какъ не подумать, что душа умершаго въ своихъ заботахъ о сынѣ явилась къ нему ночью и сообщила то, чего онъ не зналъ? Однако этому случаю Августинъ противопоставляетъ другой, совершенно такой же, но допускающій провѣрку. Онъ произошелъ почти одновременно съ первымъ. Когда Августинъ былъ еще въ Миланѣ его ученикъ, Евлогій, занялъ мѣсто преподавателя риторики въ Карфагенѣ. Готовясь къ лекціи, которую онъ долженъ былъ читать три дня спустя, молодой и самолюбивый преподаватель натолкнулся на такое мѣсто въ очередномъ чтеніи изъ Цицерона, котораго самъ не могъ прокомментировать. Ожидаемая непріятность до такой степени его озабочивала, что онъ едва могъ уснуть. „Въ эту ночь, продолжаетъ свой рассказъ Августинъ, явился ему во снѣ я и истолковалъ, что онъ не понималъ, или лучше не я, а образъ мой безъ моего вѣдома, такъ какъ въ это время далеко за моремъ я или занимался чѣмъ-нибудь другимъ, или самъ что-нибудь видѣлъ во снѣ и вовсе не заботился объ его тревогахъ. Какъ это происходитъ, я не знаю, но какъ бы оно ни происходило, почему мы не думаемъ, что видѣніе мертваго происходитъ такъ же, какъ и видѣніе живого, во всякомъ случаѣ такъ,

¹⁾ Ibid. 13. 15.

что ни тотъ ни другой не знаетъ и не заботится, кто, гдѣ и когда видитъ во снѣ его образъ“¹⁾).

Другой примѣръ сложнѣе. Обстоятельства дѣла таковы. Въ Туллиенской городской общинѣ, отстоявшей недалеко отъ Иппона, было два гражданина съ именемъ Курмы—одинъ дуумвиръ, но бѣдный и необразованный, другой кузнецъ. Первый, подвергшись тяжелой болѣзни, впалъ въ летаргію. Нѣсколько дней онъ лежалъ безъ движенія, безъ пищи, ничего не чувствовалъ, не реагировалъ на внѣшнія возбужденія и только потому не былъ погребенъ живымъ, что рука, поднесенная къ его ноздрямъ, ощущала едва замѣтное дыханіе. Когда онъ очнулся, то едва открывъ глаза, сказалъ: „Пусть кто-нибудь сходитъ въ домъ Курмы кузнеца и посмотритъ, что тамъ дѣлается“. Оказалось, что кузнецъ умеръ въ тотъ моментъ, когда пробудился дуумвиръ. Во время обморока больной находился во власти видѣній, о которыхъ подробно разсказалъ окружающимъ. Сначала онъ видѣлъ себя въ одномъ помѣстьѣ въ обществѣ мѣстныхъ клириковъ, изъ которыхъ одинъ пресвитеръ очень убѣждалъ его креститься въ Иппонѣ у Августина. Затѣмъ ему казалось, что онъ дѣйствительно отправился въ Иппонъ и тамъ принялъ крещеніе. Послѣ этого онъ перенесенъ былъ въ страну мертвыхъ, встрѣтилъ тамъ души ранѣе этого умершихъ знакомыхъ, видѣлъ райское блаженство праведныхъ и получилъ совѣтъ креститься у Августина, если хочетъ быть вмѣстѣ съ святыми. На это онъ возразилъ, что уже крестился, но голосъ сказалъ ему: „Иди, крестись истинно, а то было въ видѣніи“. Наконецъ, его отпустили, но удаляясь, онъ слышалъ, какъ кто-то сказалъ, что привели не того Курму, какого было приказано. Обсуждая этотъ случай, бл. Августинъ признается, что, пожалуй, и самъ повѣрилъ бы, что Курма былъ среди умершихъ и видѣлъ ихъ души, если бы вмѣстѣ съ почившими онъ не видѣлъ и живыхъ и если бы его посѣщенію рая не предшествовало посѣщеніе помѣстья, гдѣ пресвитеръ убѣждалъ его креститься, и Иппона, гдѣ, какъ ему казалось, онъ дѣйствительно крестился. Если живые, которыхъ онъ видѣлъ, не находились при немъ и ничего не знали объ его видѣніяхъ, если въ помѣстьѣ и въ Иппонѣ онъ несомнѣнно

¹⁾ Ibid. 13.

не былъ даже духомъ, потому что ничего не зналъ о томъ, что тамъ въ это время происходило, то гдѣ основаніе иначе смотрѣть на тѣ грезы, которыя имѣли отношеніе къ умершимъ и принимать ихъ за дѣйствительное общеніе души съ міромъ загробнымъ ¹⁾?

Доказательствомъ общенія душъ умершихъ съ живыми многіе считали чудеса, происходившія у гробницъ мучениковъ. Бѣсноватые или, по всеобщему мнѣнію, демоны ихъ устами просили какъ бы приближающихся мучениковъ оставить ихъ и не мучить. Бл. Августинъ примѣняетъ къ этимъ фактамъ тоже правило, вспоминая, что въ Миланѣ у мощей мучениковъ Гервасія и Протасія одержимые просили пощады, какъ у присутствующаго, и у св. Амвросія, когда онъ находился дома, былъ занятъ совсѣмъ другими дѣлами ²⁾ и вовсе о нихъ не думалъ.

Итакъ какъ во снѣ, такъ и въ экстазѣ человѣкъ видитъ не самыя реальности, а образы людей, мѣстъ и вещей. Эти образы внушаются ему добрыми или злыми ангелами. Божественное провидѣніе пользуется въ этихъ случаяхъ свѣтлыми и темными силами, чтобы чрезъ нихъ умы человѣческіе или получали наставленіе, или вводились въ заблужденіе, или находили утѣшеніе, или подвергались устрашенію, смотря по заслугамъ каждаго ³⁾. Такъ рассказываютъ, что иногда умершіе, тѣла которыхъ остались не погребенными, являлись во снѣ своимъ близкимъ, указывали, гдѣ лежитъ ихъ трупъ, и просили погребенія. Все это внушалось спящимъ не душой умершаго, для которой погребеніе тѣла не имѣетъ никакого значенія, а добрыми или злыми ангелами. Первые могли дѣлать это съ цѣлью утѣшить живыхъ или освятить добродѣтель заботы объ усопшихъ, вторые для того, чтобы посѣять суевѣрное убѣжденіе, будто не погребенный не можетъ достигнуть той степени загробнаго покоя, которая, по законамъ подземнаго міра, доступна только погребеннымъ ⁴⁾.

¹⁾ Ibid. 15.

²⁾ *Nam Mediolani apud sanctos Protasium et Gervasium martyres, expresso nomine, sicut defunctorum quos eodem modo commemorabant, adhuc vivum daemones episcopum confitebantur Ambrosium, atque ut sibi parceret obsecrabant, illo aliud agente, atque hoc cum ageretur omnino nesciente.* Ibid. 21.

³⁾ De Genes. ad litt. XII, 16. Рус. п. VIII, 267.

⁴⁾ De cur. pro mort. ger. 12.

Образы вещей, которые человекъ видитъ въ состояніи отрѣшенія отъ тѣла, могутъ служить знаками какихъ нибудь мыслей. Для выраженія мысли можно пользоваться всевозможными символами: тѣлодвиженіями, звуками, предметами, образами предметовъ ¹⁾. Внутренніе образы, внушаемые человекъ духами, служатъ языкомъ, на которомъ ангелы и демоны объясняются съ существами, облеченными въ плоть. Но, какъ было выяснено, подборъ образовъ во время всевозможныхъ грезъ зависитъ или отъ произвольной дѣятельности воображенія или отъ воздѣйствія духовныхъ силъ. Въ первомъ случаѣ видѣнія ничего не обозначаютъ. Во второмъ они имѣютъ какую-нибудь цѣль и значеніе, потому что въ противномъ случаѣ духамъ не было бы причины внушать ихъ. Съ особеннымъ вниманіемъ поэтому нужно относиться къ экстазу, который охватываетъ душу человекъ въ то время, когда онъ бодрствуетъ и совершенно здоровъ. Независимость этого состоянія отъ органическихъ причинъ указываетъ на то, что оно возникло подъ вліяніемъ духовъ, которые не имѣли бы надобности прибѣгать къ нему, если бы не хотѣли сообщить чего-либо человекъ ²⁾. Для своихъ цѣлей духи пользуются такими состояніями, въ которыхъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ умолкаетъ и оставляетъ просторъ для духовнаго зрѣнія, созерцающаго внушаемые образы съ необычайною яркостью ³⁾.

Смѣшанная форма экстаза. Отрѣшаясь отъ тѣла и уносясь въ область видѣній, душа человекъ вращается среди безтѣлесныхъ образовъ матеріальныхъ вещей, не отличая подобій отъ дѣйствительности, потому что духовное зрѣніе само по себѣ для этого недостаточно. Такъ ап. Петръ, видя въ экстазѣ спускающуюся съ неба плащаницу, наполненную нечистыми животными, принялъ ее за дѣйствительный предметъ, и далеко былъ отъ мысли, что это только образъ вещи. Съ другой стороны, освобожденный ангеломъ изъ темницы, онъ счелъ дѣйствительность за видѣніе ⁴⁾. Далѣе, такъ какъ наглядные образы вещей, внушаемые ангелами, служатъ знаками ка-

¹⁾ Вопросу о знакахъ для выраженія мыслей посвященъ трактатъ De magistro.

²⁾ De Genes. ad litt. XII, 26—27. 45. 49. Рус. п. VIII, 275—277. 292. 295—296.

³⁾ De div. quaest. ad Simpl. Lib. II, qu. 1, 1.

⁴⁾ De Genes. ad. litt. XII, 53. Рус. п. VIII, 299—300.

кихъ-нибудь мыслей, то духовное зрѣніе само по себѣ не способно понять не только значенія этихъ символовъ, но и того, что они—символы и знаки. Наконецъ, если видѣнія обозначаютъ нѣчто будущее, то въ экстазѣ одного только духовнаго зрѣнія, человѣкъ считаетъ ихъ дѣйствительнымъ событіемъ настоящаго времени, а придя въ сознаніе, рассказываетъ объ этомъ, какъ о прошедшемъ. Такъ душевно-больной, о которомъ уже была рѣчь, созерцалъ въ своемъ воображеніи будущее событіе—смерть женщины и ея погребальную процессію—какъ настоящее, а послѣ окончанія видѣнія отнесъ все это къ прошедшему. Но если экстазъ духовнаго видѣнія соединяется съ интеллектуальнымъ зрѣніемъ, то человѣкъ понимаетъ, что онъ видитъ лишь образы вещей, какъ нѣкоторые знаки, уразумѣваетъ ихъ смыслъ и, если они имѣютъ пророчественное значеніе, относитъ ихъ къ будущему. Таково именно было состояніе св. Іоанна Богослова во время экстаза на Патмосѣ, описаннаго имъ въ Апокалипсисѣ ¹⁾. Мысли, служащія истолкованіемъ образовъ, внушаются пророку ангелами тѣмъ же способомъ, какимъ и самые образы, какъ это было съ тайнозрителемъ Іоанномъ ²⁾. Это—смѣшанный видъ экстаза, въ которомъ одновременно дѣйствуетъ и духовное и интеллектуальное зрѣнія.

Экстазъ интеллектуальнаго зрѣнія. Экстазъ интеллектуальнаго зрѣнія связанъ съ усыпленіемъ не только тѣлеснаго зрѣнія, но и воображенія. Въ этомъ состояніи умъ очищается отъ всѣхъ тѣлесныхъ подобій и переносится какъ бы въ страну разумныхъ и умопостигаемыхъ предметовъ, въ которой истина созерцается безъ всякихъ тѣлесныхъ покрововъ и не омрачается ошибками ложныхъ мнѣній ³⁾. Ему открывается тогда безтѣ-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur. Ibid. XII, 54. Руч. II, VIII, 300. Per fructum autem mentis ad intelligentiam uno modo, cum haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significant et quo pertineant revelatur... Cum vero ita mens afficitur, ut non rerum imagines conjecturali examinatione intelligat, sed res ipsas intueatur, sicut intelligitur sapientia et justitia omnisque incommutabilis et

лесная дѣйствительность и все, что относится къ міру интеллигибельному. Но и на этой высшей ступени экстаза сохраняется общій законъ интеллектуальнаго познанія, въ силу котораго для него необходимъ интеллектуальный свѣтъ. Поэтому, освободившись отъ власти тѣла и навязчивости фантазіи, душа созерцаетъ не только умопостигаемую дѣйствительность, но и свѣтъ, въ которой она можетъ быть видима, т. е. Самого Бога ¹⁾. Она видитъ тогда славу Божию не такъ, какъ ее видѣлъ на Синаѣ народъ Израильскій, т. е. не въ физическихъ явленіяхъ грома и молніи, и не въ духовныхъ образахъ, какъ Исаія, а въ ея безтѣлесной сущности ²⁾. Созерцаніе Бога не подъ символами, а подъ той формой, въ которой Онъ существуетъ Самъ по Себѣ, обѣщано чистымъ сердцемъ на небѣ, но и въ условіяхъ земного существованія оно возможно, хотя имѣетъ мѣсто въ чрезвычайно рѣдкихъ случаяхъ. Его удостоился Моисей и ап. Павелъ, можетъ быть, и другіе апостолы. Богъ открывалъ Себя Моисею посредствомъ тѣлесной твари (Исх. XIX, 18 и XXXIII, 9), являлся Ему и въ видѣніяхъ, но пророкъ, въ своей пламенной любви къ Создателю, не удовлетворялся этимъ, а желалъ видѣть Бога безъ покрова символовъ, въ Его собственной сущности (Исх. XXXIII, 12). И Богъ исполнилъ его молитву. Въ книгѣ Числь Моисей противопоставляется прочимъ пророкамъ. Тѣмъ Богъ являлъ Себя во снѣ, въ видѣніи, въ гаданіи, а съ Моисеемъ бесѣдовалъ „усты къ устамъ“ и показалъ ему славу Свою (Числь XII, 6—8). Онъ говорилъ къ нему неизреченнымъ образомъ, тою формою, въ которой Самъ существуетъ и которую никто не можетъ видѣть, пока его умъ не освободится

divina species, ad prophetiam de qua nunc agimus non pertinet. De div. quaest. ad Simpl. l. II, qu. 1, 1.

¹⁾ *In illo genere intellectualium visorum alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vita sunt contraria... Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet... Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt illud, quo adjuncta videt quidquid etiam in se intelligendo videt. Ibid XII, 59.* Рус. п. VIII, 306.

²⁾ *Ibid. XII, 54. Рус. п. VIII, 300.*

отъ тираніи чувствъ или по отдѣленіи души отъ тѣла въ смерти, или въ такомъ глубокомъ экстазѣ, во время котораго человѣкъ, подобно Апостолу, не можетъ сказать, въ тѣлѣ ли онъ находится, или внѣ тѣла ¹⁾. Подъ третьимъ небомъ, на которое былъ восхищенъ ап. Павелъ, и разумѣется третій, интеллектуальный видъ зрѣнія. Апостоль созерцалъ Бога умомъ, ставшимъ выше не только тѣлеснаго, но и духовнаго зрѣнія ²⁾. Конечно, и на этой высшей степени богопознанія человѣкъ не можетъ постигнуть Бога вполне адекватно, потому что умъ твари никогда не можетъ въ полной мѣрѣ уподобиться своему Творцу, однако это есть все же познаніе существа Божія, хотя и несовершенное ³⁾.

Мы видѣли, что по ученію бл. Августина человѣкъ и въ обычномъ состояніи видитъ интеллектуальный свѣтъ, т. е. Истину или Бога. Но въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія познаніе Бога несравнено совершеннѣе. Чтобы видѣть интеллектуальный свѣтъ и въ обычномъ состояніи нужно по возможности очистить свою мысль отъ вмѣшательства воображенія. Привычка облекать отвлеченную мысль въ конкретные образы и искать опоры для ея пониманія въ наглядныхъ представленіяхъ мѣшаетъ уму реализовать въ сознаніи даже истинную геометрическую линію, потому что мы всегда представляемъ ее тончайшей нитью, слѣдовательно не одной только чистой долготой. Вторженіе фантазіи въ область мышленія

1) *Concupiverat enim, sicut in Exodo legimus, videre Deum; non utique sicut viderat in monte, nec sicut videbat in tabernaculo, sed in ea substantia qua Deus est, nulla assumpta corporali creatura, quae mortalis carnis sensibus praesentetur: neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum; sed per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis et intellectualis potest, sevocata ab omni corporis sensu, et ab omni significativo aenigmate spiritus.* Ibid. XII, 55. Рус. и. VIII, 301.

2) *Quapropter si hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spirituali, quo similitudines corporum spiritu et non mente cernuntur, tertium coelum appellavit Apostolus; in hoc videtur claritas Dei, cui videndae corda mundantur.* Ibid. XII, 56. Рус. и. VIII, 303. Ср. Epist. CXLIV, 31—32.

3) *Per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest.* De Genes. ab litt. XII, 56. Рус. и. VIII, 303.

есть источникъ всѣхъ религіозныхъ заблужденій. Подъ вліяніемъ его люди не могутъ понять непротяженности, непространственности, чистой духовности Бога. Такъ, напр., манихеи, не зная ничего лучше матеріальнаго свѣта, берутъ его образъ, позволяютъ своему воображенію расширить его до безконечности и думаютъ, что эта фантазма, это произвольное созданіе фантази, которому ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, и есть Богъ ¹⁾. Поэтому до истиннаго понятія о Богѣ возвышается лишь тотъ, кто устраняетъ всѣ чувственные образы и мыслить Бога только въ категоріяхъ разума. Однако идеаль этотъ неосуществимъ въ обыкновенныхъ условіяхъ умственной дѣятельности, потому что при всемъ желаніи человекъ не можетъ преградить нагляднымъ представленіямъ доступъ къ своему мышленію. Въ экстазѣ же интеллектуальнаго зрѣнія всѣ они сами отпадаютъ, способность, поражающая ихъ, какъ бы засыпаетъ, и дѣятельность ума становится чистой и свободной отъ всякихъ инородныхъ примѣсей ²⁾. Какъ для яркости и наглядности образовъ въ экстазѣ духовнаго зрѣнія нужно усыпленіе тѣлеснаго зрѣнія, такъ для чистоты мышленія въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія нужно усыпленіе духовнаго зрѣнія.

Въ связи съ познаніемъ Существа Божія въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія стоитъ возможность видѣть въ Богѣ будущее. Въ смѣшанной формѣ экстаза знаніе будущаго внушаютъ пророку ангелы, въ чистой—самъ пророкъ видитъ грядущія событія тѣмъ же способомъ, какимъ о нихъ узнаютъ ангелы ³⁾. Предсказаніе будущаго было бы немислимо, если бы оно такъ или иначе не существовало въ настоящемъ, потому что нельзя ни видѣть ни познавать того, чего совсѣмъ нѣтъ ⁴⁾. Хотя будущее въ полномъ смыслѣ еще не наступило, но оно уже существуетъ въ своихъ причинахъ и признакахъ. Такъ восходящее солнце до нѣкоторой степени уже дано въ предвозвѣщающей о немъ зарѣ ⁵⁾. Опытъ про-

¹⁾ *Contr. Faust.* XX, 7.

²⁾ *Epist.* CXLIV, 31. *De Genes. ad litt.* XII, 55. Рус. п. VIII, 301.

³⁾ О двухъ способахъ откровенія будущаго см. *De Trinit.* IV, 22, *De civ. Dei* XI, 4, 1. Рус. п. IV, 177—178

⁴⁾ *Confes.* XI, 22. 25. Рус. п. I. 345—346. 348—349.

⁵⁾ *Ibid.* XI, 24. Рус. п. I, 347—348.

шедшаго позволяет догадываться о будущемъ, и на этомъ основывается предвидѣніе врачей, земледѣльцевъ, моряковъ. Но ихъ наблюденіе улавливаетъ лишь ближайшія и низшія причины явленій, которыя иногда могутъ не согласоваться съ высшими и отдаленными. Отсюда предсказанія, опирающіяся на обычную связь явленій, не всегда сбываются и представляютъ собою лишь догадку ¹⁾. Причиною, съ необходимостью обусловливающей будущее, служатъ вѣчныя основанія вещей, которыя находятся въ Премудрости Божіей: не въ видѣ прошедшаго или будущаго, а въ видѣ настоящаго и пребывающаго. Это—свитки времени, которыя въ Ней „существуютъ и вѣчно существуютъ, а въ нашемъ мірѣ будутъ существовать, чтобы не существовать“. Произнести истинное пророчество можетъ только тотъ, кто видитъ не признаки будущихъ событій, а самыя событія, поскольку идеально они уже совершились въ вѣчной и неизмѣняемой Премудрости Божіей ²⁾. Въ обычномъ состояніи человѣкъ познаетъ интеллигибельное въ свѣтѣ вѣчной Истины, но онъ не можетъ познавать въ вѣчныхъ основаніяхъ Премудрости матеріальнаго бытія. „Умъ нашъ не способенъ созерцать (тѣла) у Бога въ тѣхъ идеяхъ, по которымъ они сотворены, чтобы, и не видя тѣлесными чувствами, знать ихъ число, величину, качества“ ³⁾. Поэтому все, относящееся къ природѣ, ученые познаютъ не въ вѣчныхъ основаніяхъ, а путемъ опыта, описанія мѣстъ и времени ⁴⁾. Но ангелы могутъ познавать тѣлесное не только способомъ, подобнымъ человѣческому, но и непосредственно въ божественныхъ идеяхъ, и этотъ второй способъ гораздо совершеннѣе перваго ⁵⁾. Поэтому они безошибочно видятъ будущее твари. Человѣческой умъ, возвысившись до созерцанія Существа Божія, становится подобенъ имъ, получаетъ возможность заглянуть въ горнило, гдѣ первообразы кипятъ, и видѣть будущее непосредственно въ его вѣчныхъ основаніяхъ ⁶⁾.

¹⁾ De div. demon. 10. De Trinit. VI, 21—22. Contr. Faust. XXVI, 4.

²⁾ De Trinit. IV, 22, 23.

³⁾ De Genes. ad litt. V, 34. Рус. п. VIII, 24—25.

⁴⁾ De Trinit. IV, 21.

⁵⁾ De Genes. ad litt. IV, 40—42. 46—52. Рус. п. VII, 264—166. 269—275. De Civ. Dei IX, 22. XI, 7. 29. Рус. п. IV, 96—97. 184—185. 222—223.

⁶⁾ De Trinit. IV, 22. De Civ. Dei XI, 4, 1. Рус. п. IV, 177—178.

Ученіе бл. Августина о чистой формѣ экстаза интеллектуальнаго зрѣнія приближается къ мистикѣ Филона, Плотина и восточныхъ христіанскихъ писателей—Григорія Нисскаго и автора Ареопагитикъ,—но отнюдь съ нею не совпадаетъ. Черты различія достаточно отмѣтишь кратко. Экстазь, по воззрѣнію восточныхъ писателей, есть отрѣшеніе не только отъ чувствъ и наглядныхъ представленій, но и отъ дискурсивнаго мышленія съ его понятіями. Это—состояніе безмыслія, которое не даетъ никакого опредѣленнаго познанія о существѣ Божіемъ. Умъ не познаетъ Его, а непосредственно соприкасается съ Нимъ и убѣждается въ Его бытіи и непознаваемости. По ученію бл. Августина, созерцаніе Бога въ экстазѣ обусловлено прекращеніемъ дѣятельности тѣлеснаго и духовнаго зрѣнія, но не дискурсивнаго мышленія, которое, напротивъ, у него отождествляется съ интеллектуальнымъ зрѣніемъ и, слѣдовательно съ самимъ созерцаніемъ. Экстазь, о которомъ онъ говоритъ, не есть безмысліе, а мышленіе, но очистившееся отъ примѣси наглядныхъ образовъ. Онъ сравниваетъ его съ познаніемъ справедливости и мудрости ¹⁾. Это—познаніе *rerum intellectualium et intelligibilium* ²⁾. Онъ утверждаетъ, что Моисей позналъ сущность Бога, насколько это доступно тварному уму ³⁾. Наконецъ, экстазь, по ученію бл. Августина, даетъ возможность видѣть будущее. Такимъ образомъ, познаніе, свойственное ему, имѣетъ опредѣленное содержаніе. Въ своей гносеологіи бл. Августинъ стоялъ подъ большимъ вліяніемъ Плотина, но онъ не заимствовалъ у послѣдняго его понятія объ экстазѣ. Чѣмъ объяснить это расхожденіе? Въ своемъ мѣстѣ мы отмѣтили, что идея экстаза, какъ безмыслія, стоитъ въ необходимой логической связи съ ученіемъ о безусловной простотѣ и безкачественности Бога. Она можетъ имѣть мѣсто въ системѣ, которая или противопоставляетъ вторую ипостась, какъ содержаніе божественнаго мышленія, первой, какъ безкачественной и неопредѣлившейся силѣ мышленія (Филонъ, Плотинъ), или различаетъ въ Богѣ непознаваемую сущность и познаваемая энергіи и свойства (Григорій Нисскій, Ареопагитики).

¹⁾ De div. quaest. ad Simpl. L. II, 1, 1.

²⁾ De Genes. ad litt. XII, 54. Рус. п. VIII, 300.

³⁾ Ibid. XII, 55. 56. Рус. п. VIII, 301—304.

Въ системѣ бл. Августина отсутствуетъ то и другое. Онъ очень настойчиво отрицаетъ и опровергаетъ ученіе, которое въ Лицѣ Премудрости Божіей видѣло совокупность божественныхъ идей, безъ которой Отець не могъ бы быть разумнымъ и сознательнымъ Существомъ ¹⁾. Съ меньшей настойчивостью онъ доказываетъ, что въ Богѣ сущность и свойства тождественны ²⁾. Такимъ образомъ, въ кругъ его идей не доставало данныхъ для усвоенія ученія Плотина объ экстазѣ, и его отклоненіе въ этомъ пунктѣ отъ неоплатониковъ далеко не случайно.

III.

Способы откровенія воли Божіей тварямъ.

Ученіе бл. Августина объ откровеніи Бога тварямъ стоитъ въ тѣсной связи съ психологической теоріей трехъ видовъ зрѣнія и иллюстрируетъ ее. Богъ открывается или чрезъ тѣлесную тварь, или чрезъ духовную, или непосредственно. Въ первомъ случаѣ Онъ обращается къ тѣлесному зрѣнію, во-второмъ—къ духовному, въ третьемъ къ интеллектуальному.

Откровеніе чрезъ тѣлесное зрѣніе. Свящ. Писаніе очень часто говоритъ объ откровеніяхъ чрезъ дѣйствительныя чувственныя воспріятія. Адамъ видѣлъ Бога, ходящаго въ раю въ образѣ челоуѣка ³⁾, Авраамъ принималъ у себя трехъ странниковъ, Моисей слышалъ голосъ изъ пылающей купины ⁴⁾, Валтасаръ былъ устрашенъ видѣніемъ пишущей руки и непонятныхъ словъ, начертанныхъ на стѣнѣ ⁵⁾, многіе не только видѣли, но и осязали анге-

¹⁾ De Trinitat. VI, 1—3.

²⁾ Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Ibid. VI, 6. Если же нѣтъ различія между сущностью Бога и каждымъ изъ Его свойствъ, то не можетъ быть различія и между самими свойствами Его. Eadem magnitudo ejus est, quae sapientia... et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia. Ibid. VI, 8.

³⁾ De Genes. ad litt. XI, 46. Рус. п. VIII, 245—246.

⁴⁾ Contr. Adim. XXVIII, 2.

⁵⁾ De Genes ad litt. XII, 23. Рус. п. VIII, 273.

ловъ 1). Иногда Богъ являлъ Себя въ громѣ и молніи, какъ на Синаѣ 2), иногда съ неба звучала членораздѣльная рѣчь, какъ во время крещенія Господа 3). Сюда же относится сошествіе Духа Св. на Іисуса Христа въ видѣ голубя и на апостоловъ въ видѣ огненныхъ языковъ 4), звѣзда, указавшая волхвамъ мѣсто рожденія Спасителя 5). Во всѣхъ этихъ случаяхъ, въ качествѣ знаковъ, выражающихъ волю Божію, Самимъ Богомъ или ангелами были созданы матеріальныя субстанціи. Когда народъ слышалъ звучащее съ неба свидѣтельство Отца о Сынѣ, это было дѣйствительное сотрясеніе воздуха и членораздѣльный звукъ, хотя онъ не издавался какимъ-нибудь живымъ существомъ, а былъ произведенъ силою Божіей. Звѣзда, за которою слѣдовали волхвы, не была изъ числа созданныхъ въ началѣ, но вновь была сотворена для того, чтобы указать колыбель Христа 6). Голубь, явившійся при крещеніи Господа, былъ дѣйствительной матеріальной субстанціей. Силою Божіей изъ матеріи было создано тѣло, по формѣ подобное голубю и совершающее движенія, свойственныя этой птицѣ. Поэтому Евангеліе и говоритъ: *въ видѣ какъ-бы голубя* 7). Ангелы являлись людямъ въ дѣйствительныхъ матеріальныхъ тѣлахъ. Поэтому ихъ можно было не только видѣть, но и осязать 8). Потому же они дѣйствительно вкушали пищу подъ гостепріимной кущей Авраама. Съ Товіей также ангелъ раздѣлялъ трапезу 9). Для того, чтобы быть доступными чувствамъ человѣка, ангелы по данной имъ отъ Бога власти надъ матеріальной тварью, создавали себѣ на время изъ элементовъ дѣйствительное тѣло, которое, по минованіи надобности, снова разрѣшали въ стихіи 10).

Откровеніе чрезъ духовное зрѣніе. Второй способъ откровенія

1) Ibid. XI, 43. Рус. п. VIII, 244—245.

2) Enchirid. LIX. Рус. п. XI, 46. De civ. Dei XV, 23, 1. Рус. п. V, 121—123.

3) Genes. ad litt. IX, 3. Рус. п. VIII, 143—144.

4) Epist. CLXIX, 9.

5) Contr. Faust. II, 5.

6) Ibid.

7) Epist. CLXIX, 10. De agon. christ. 24.

8) Enchirid. LIX. Рус. п. XI, 46. De Civ. Dei, XV, 23, 1. Рус. п. V, 121—123.

9) Serm. CCCLXII, 10. De Civ. Dei XIII, 22. Рус. п. IV, 322—323.

10) Serm. XII, 9.

состоить въ томъ, что Богъ чрезъ ангеловъ воздѣйствуетъ на фантазію живыхъ тварей и внушаетъ имъ образы тѣлесныхъ предметовъ, чтобы побудить ихъ къ какому-нибудь дѣйствию или выразить имъ свою волю чрезъ эти знаки. Если видѣніе психическихъ образовъ не сопровождается ихъ пониманіемъ, то къ духовному зрѣнію не присоединяется ни какой высшей формы откровенія. Въ совершенно изолированномъ видѣ это имѣетъ мѣсто только въ отношеніи къ животнымъ, когда Провидѣніе побуждаетъ ихъ творить Свою волю. Писаніе говоритъ, что Богъ привелъ безсловесныхъ къ Адаму для нареченія имъ имени. Нельзя, конечно, думать, что Богъ пригналъ ихъ къ Адаму или приказалъ имъ притти звуками голоса, потому что животное ихъ не понимаетъ. Какъ разумныя, такъ и неразумныя существа приводятся въ движеніе представленіями, которыя, затрогивая чувство, возбуждаютъ къ дѣятельности волю. Но разумное существо, оцѣнивая свои побужденія, производитъ между ними выборъ, а животное находится всецѣло во власти образовъ фантазіи и приводится ими въ движеніе чисто механически. Ангелы и заставляютъ неразумныя твари служить волѣ Провидѣнія, внушая имъ соотвѣтствующія представленія. Такъ было въ раю, черезъ ангеловъ же повелѣніе Божіе достигло кита, поглотившаго Іону (Іоан. II, 1), и червя, подточившаго корень тыквы (Ibid. IV, 6—7) ¹⁾. При посредствѣ ангеловъ Богъ открывался въ духовномъ зрѣніи какъ праведнымъ, такъ и грѣшнымъ. Онъ запретилъ во снѣ обижать Авраама царямъ Герарскому и Египетскому (Быт. XII, 17—20. XX, 3), а другого царя убѣждалъ не трогать Исаака (Быт. XXVI, 8—11). Этимъ же способомъ онъ призывалъ Лавана быть справедливымъ къ Іакову (Быт. XXXI, 24). Фараону во снѣ было открыто грозившее странѣ наступленіе голода (Быт. XII), а Навуходносору его болѣзнь (Дан. II—IV). Въ экстазѣ духовнаго зрѣнія ап. Петръ видѣлъ спускающуюся съ неба плащаницу, подвѣшенную за четыре угла (Дѣян. X, 11), пророкъ Исаія видѣлъ Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ ²⁾.

¹⁾ De Genes. ad litt. IX, 24—25. Рус. п. VIII, 159—160.

²⁾ Enar. in Ps. CIV, 9. Serm. VI, 1; XII, 4; De div. quaest. ad Simpl. L. II. Qu. I, 1. Contra Adim. XXVIII, 2.

Откровеніе чрезъ духовное и интеллектуальное зрѣніе. Вещи, чрезъ посредство которыхъ Богъ изъявляетъ Свою волю, и внутренніе образы, внушаемые живымъ существамъ чрезъ ангеловъ, суть знаки или какъ бы языкъ, на которомъ Онъ говорить съ тварями. Но для пониманія знака недостаточно его одного; нужно еще знаніе его истиннаго смысла. Поэтому точно постигаетъ волю Божию не тотъ, кому Богъ показываетъ дѣйствительныя вещи чрезъ тѣлесное зрѣніе, и не тотъ, кому Онъ внушаетъ образы вещей чрезъ духовное зрѣніе, а тотъ, кому Онъ открываетъ значеніе этихъ знаковъ чрезъ интеллектуальное зрѣніе. Валтасаръ видѣлъ пишущую руку. Въ слѣдствіе возбужденія органа зрѣнія этой матеріальной субстанціей въ душѣ его тотчасъ же возникъ образъ руки. Онъ догадывался, что это необычайное явленіе—какой-то знакъ, но не могъ понять, что онъ обозначаетъ. Даніиль не присутствовалъ при видѣніи чудесной руки, но, просвѣщенный Духомъ, открылъ царю смыслъ этого знака ¹⁾. Навуходоносоръ во снѣ видѣлъ образъ истукана, символизировавшій судьбу его царства, но не только не понялъ значенія этого образа, но забылъ и самое сновидѣніе, отъ котораго у него сохранилось только смутное воспоминаніе о чемъ-то важномъ и страшномъ. Даніилу же было открыто не только значеніе сновидѣнія царя, но и самое это сновидѣніе. Если Навуходоносоръ получилъ откровеніе только чрезъ духовное зрѣніе, то пророку истина была сообщена и чрезъ духовное и чрезъ интеллектуальное зрѣніе. Такимъ образомъ, не Валтасаръ и не Навуходоносоръ были пророками, а Даніиль, потому что откровеніе, соединенное съ пониманіемъ, ап. Павелъ называетъ пророчествомъ (1 Кор. XIII, 2) ²⁾. Точно также тайнозритель Іоаннъ не только видѣлъ духомъ картины будущаго, но и умъ его получалъ разъясненіе касательно внутренняго смысла этихъ видѣній ³⁾.

Откровеніе чрезъ одно интеллектуальное зрѣніе. Гораздо выше и совершеннѣе послѣдній способъ откровенія, когда Богъ

¹⁾ De Genes. sed litt. XII, 23. Рyc. п. VIII, 273. Contr. Adim. XXVIII, 2.

²⁾ De div. quaest. ad Simpl. L. II, 1. 1 De Genes. ad litt. XII, 24. Рyc. п. VIII, 273—274.

³⁾ De Genes. ad litt. XII, 53. Рyc. п. VIII, 299—300.

непосредственно формуеть умъ разумныхъ существъ и говорить къ нимъ внутренно. Таково небесное созерцаніе ангеловъ. Богъ бесѣдуетъ съ ними, просвѣщая ихъ умы непреложною Истинной, такъ что имъ дано знать разомъ все, что во времени происходитъ не одновременно ¹⁾. До грѣхопаденія первыхъ людей Богъ могъ и съ ними говорить такимъ же образомъ, хотя и съ меньшимъ удѣленіемъ мудрости, соотвѣтственно меньшему совершенству природы человѣка въ сравненіи съ природой ангеловъ ²⁾. Онъ говорилъ тогда къ самой лучшей части человѣческаго существа, къ его уму, который является преимущественно образомъ Божиимъ ³⁾. Но послѣ грѣхопаденія чувственная природа человѣка возстала противъ его духовной природы и омрачила умъ фантазмами. Вслѣдствіе этого люди въ большей или меньшей степени утратили способность воспринимать интеллектуальное откровеніе. За исключеніемъ нѣкоторыхъ святыхъ, они не могутъ уже понимать непосредственнаго обращенія Бога къ уму ⁴⁾. Поэтому Богъ сталъ говорить съ человѣкомъ посредствомъ твари тѣлесной или духовной ⁵⁾. Но и теперь съ святыми Онъ бесѣдуютъ непосредственно обращаясь къ ихъ интеллекту ⁶⁾.

¹⁾ De div. quaest. ad Simp. L. II, qu. VI. De Civ. Dei X, 15. Pyc. п. IV, 130—131. De Genes. ad litt. VIII, 47. XII, 69. Pyc. п. VIII, 137—138. 313—314.

²⁾ De Genes. ad litt. XI, 43, VIII, 47. 50. IX, 3. Pyc. п. VIII, 244—245. 137—138. 139—140. 143—144.

³⁾ De Civ. Dei XI, 2. Pyc. п. IV, 175—176.

⁴⁾ De Civ. Dei XI, 2 Pyc. п. IV, 175—176. De Genes. ad litt. XI, 43. Pyc. п. VIII, 244—245.

⁵⁾ De Genes. ad litt. VIII, 49—50. XI, 46. Pyc. п. VIII, 139—140. 245—246.

⁶⁾ De Civ. Dei VII, 30. XVI, 6, 1 Pyc. п. III, 386—387. V, 150—151. De agon. christ. 9. De Trin. III, 14.

Греческое монашество въ Южной Италиі.

(Схематическіе очерки.)

Эмиграція греческихъ монаховъ въ Италию въ иконоборческую эпоху.

VIII вѣкъ былъ несчастнымъ для Византіи: императорь-иконоборецъ Левъ III потерялъ Италию, какъ монофизиты потеряли Сирію и Египеть ¹⁾.

Внутреннія неурядицы, раздоры изъ-за-престола постепенно ослабляли имперію въ VIII вѣкѣ. Она нуждалась въ социальныхъ реформахъ, чтобы выйти изъ той путаницы понятій, въ какой она находилась, начиная съ V вѣка. Левъ Исавръ, воинственный, грубый, съ жесткимъ, по опредѣленію папы Григорія II, умомъ, который приложимъ только къ дѣламъ управленія ²⁾, началъ слишкомъ смѣло и круто проводить свои реформы. И съ первыхъ же шаговъ вмѣшался въ церковную политику, которая всегда признавала право непосредственнаго императорскаго контроля, но требовала осторожнаго обращенія съ средой, несвязанной прямо съ областью свѣтской политики. Левъ III оказался не въ состояніи понять этого, и, отсюда, причину трудности въ

¹⁾ См. Baronne Diane de Guldencrone. *L'Italie byzantine. Etude sur le haut moyen-âge (400—1050)*. Paris, 1914, p. 163; ср. Fr. Lenormant. *La grande—Grèce. Paysages et histoire*. T. II. Paris, 1881, pp. 386 sv.

²⁾ См. у Терновскаго. *Греко-восточная Церковь въ періодъ вселенскихъ соборовъ*. Кіевъ, 1883, стр. 438.

проведеніи соціальныхъ реформъ увидѣлъ тамъ, гдѣ ея не было. Лишенный религіознаго чутья, почтенія къ Церкви своихъ предшественниковъ VI вѣка, онъ поставилъ ей въ вину слишкомъ сильное вліяніе на подданныхъ, ея большія земельныя и имущественныя богатства, которыя лишали государство громадныхъ доходовъ. Понятно, что уже здѣсь онъ противопоставилъ себя, свою политику церковному управленію, представители послѣдняго оказались врагами государства. Отсюда и вылилась та страшная борьба правительства Исавровъ съ византійской церковью, которая постепенно разрушала государство въ теченіе цѣлаго столѣтія. Это раздѣленіе византійской имперіи на два враждебныхъ лагеря нашло свой откликъ и въ Италіи.

Тамъ давно уже началась трещина въ отношеніяхъ папъ и равеннскихъ экзарховъ ¹⁾. Послѣдніе, не ограничиваясь только общественно-административными и политическими функціями въ Италіи, часто старались вмѣшиваться въ церковную политику папъ, открыто осуждали нѣкоторыя ихъ мѣропріятія, которыя казались слишкомъ самостоятельными, противорѣчившими византійскому взгляду на императоровъ, какъ на полноправныхъ вершителей судебъ государства и Церкви. Всѣ такія попытки вмѣшаться въ политику папъ всегда встрѣчали энергичный отпоръ со стороны выразителей политики Рима. Это, понятно, поселяло недружелюбныя отношенія экзарховъ къ Риму, желаніе найти поводъ къ умаленію авторитета и престожа папъ. Но особенно ухудшали отношенія стремленія византійскаго правительства контролировать избраніе главы римской Церкви съ цѣлью—имѣть въ его лицѣ покорное орудіе. Какъ извѣстно, подобныя попытки выражались даже въ низложеніи военной силой папъ, какъ это, напр., имѣло случай 17 іюня 653 года, когда экзархъ Теодоръ Калліюпа лично схватилъ папу *Мартина I* въ соборѣ, отправилъ въ Византію, откуда тотъ былъ посланъ въ Херсонесъ и тамъ умеръ ²⁾.

Подобныя, явнія для Рима, нарушенія принципа церков-

¹⁾ Cp. Ch. Diehl. Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne (568—751). Paris, 1888, pp. 380—400.

²⁾ Anastasii Bibliot. Historia de vitis roman. pontific.—y Migne. Patrol. curs. c. ser. lat., t. CXXVIII, col. 948 (171).

ной власти намѣстника ап. Петра способствовали нарушенію отношеній между Византіей и Римомъ, который всегда съ опасеніемъ смотрѣлъ на византійское вліяніе въ Италіи.— Такъ, нужно было какое-нибудь событіе, болѣе крупное, чтобы окончательно отношенія порвались. Такимъ *raison d'agir* послужила, въ концѣ концовъ, неосновательная, грубая политика Льва Исавра. Если полное игнорированіе имъ церковныхъ интересовъ, нарушеніе самыхъ основныхъ устоевъ и правъ Церкви подняло противъ него разнообразныя круги населенія Византійской имперіи ¹⁾, то, естественно, еще острѣе и сильнѣе выразилось это въ области вліянія римскаго понтификата. На эдиктъ Льва Исавра съ запрещеніемъ почитанія свв. иконъ папа Григорій II отвѣтилъ горячими посланіями, въ которыхъ указывалъ императору на всю неумѣстность его дѣйствій и тяжесть послѣдствій для имперіи и св. вѣры. Имп. Левъ приказалъ равеннскому экзарху заставить папу Григорія II подчиниться эдикту, угрожая ему участію Мартина I. Понтификатъ отвѣтилъ на это отлученіемъ экзарха отъ Церкви. Попытка силой подѣйствовать на Григорія не удалась, потому-что войско оказалось солидарно съ народомъ, возставшимъ на защиту своего духовнаго вождя. Такимъ же безрезультатнымъ оказалось обращеніе экзарха Евтихія къ лонгобардскому правителю *Лютпранду* за помощію противъ Григорія: всемогущему папѣ легко было убѣдить вождя варваровъ, христіанина, поднять свой мечъ на защиту римской церкви ²⁾.

Эта сильная поддержка могущественнаго тогда *Лютпранда*, глубоко преданнаго Церкви ³⁾, позволила папѣ выступить съ требованіемъ, чтобы занявшій послѣ незаконно, насильно удаленнаго патріарха Германа, въ Константинополѣ, мѣсто патріарха синкелль Анастасій отказался отъ него ⁴⁾.

Преемникъ Григорія II папа Григорій III также горячо осуждалъ поведеніе Льва Исавра и отлучилъ отъ Церкви всѣхъ сторонниковъ иконоборческой ереси ⁵⁾. Императоръ

¹⁾ См. *Ioannis Malalae Chronographiae lib. XVI (407) у Migne. Patr. Gr., t. XCVII, col. 602.*

²⁾ *Anast. Bibl., coll. 979—982.*

³⁾ *Guldencrone, cit. ouvr., pp. 162, 164.*

⁴⁾ *Anastas. Bibl., col. 983 (188).*

⁵⁾ *Anast. Bibl., col. 1026 (192).*

отвѣтилъ на это посылкой въ Италію флота, который былъ разбитъ бурей, и объявленіемъ собственностью константинопольскаго патріархата папскихъ владѣній въ Калабріи и Сициліи ¹⁾.

Вслѣдъ за этимъ, Люитпрандъ занялъ войсками равеннскій экзархатъ ²⁾.

Съ этого, собственно, момента фактически кончилась политическая зависимость средней Италіи отъ Византіи. Преемники Григорія III умѣло пользовались претензіями ломбардцевъ и франковъ на Италію, чтобы окончательно аннулировать тамъ политическое вліяніе Византіи ³⁾.

Однако было бы ошибочно заключать, что съ исаврійской династіи кончилась эллинизация Италіи вообще и, въ частности, Сициліи, Калабріи, области Отранто. Какъ извѣстно, частичныя мѣропріятія нѣкоторыхъ римскихъ папъ противъ членовъ греческаго духовенства и монашества диктовались обычно соображеніями отнюдь не строго церковными, а боязнью усиленія свѣтской власти императора, которая могла коснуться и скрытыхъ пока desiderata понтификата. Отсюда становится понятнымъ, что именно въ иконоборческую эпоху мирная эллинизация всей Италіи развивалась очень успѣшно.

Здѣсь сказался протестъ противъ нечестивой политики, съ одной стороны, и чувство самосохраненія, желаніе соблюсти свою вѣру, свои церковно-бытовые традиціи, съ другой. Обстоятельства вынудили многихъ византійцевъ бѣжать въ Италію, нести съ собою свв. иконы, которыми полонъ, доселѣ, напр., Римъ ⁴⁾.

Безотрадное, тяжелое впечатлѣніе производила Византія въ иконоборческую эпоху. Игумень Авксентіевой горы Іоаннь, около Виенни, принимая юнаго Стефана, будущаго знаменитаго св. Стефана Новаго, такъ привѣтствовалъ его намѣреніе дать монашескіе обѣты: „блаженъ ты, Стефанъ, что пророчески избралъ за лучшее смириться въ домъ Бо-

¹⁾ Diehl, p. 411; Guldenchrone, p. 167.

²⁾ Guldenchrone, pp. 166 sv., 168.

³⁾ См. у Diehl, pp. 413—417.

⁴⁾ Guldenchrone, p. 166. О бѣгствѣ изъ Византіи вообще см. у S. Nicaephorii Patriarchae Breviarium historicum de rebus gestis post imper. Mauricii. Migne, P. Graeca, t. C, col. 971 (70).

жіемъ, чѣмъ жить въ палатахъ въ *государствѣ еретиковъ, противниковъ Христа*“¹⁾).

Эдикты императоровъ-иконоборцевъ противъ почитанія свв. иконъ, мощей и пр. явились слѣдствіемъ ихъ личнаго невѣжества, непониманія самыхъ основъ, психологіи отношеній человѣка къ Высшему Началу. Эти эдикты лишній разъ показывали, насколько опасно приложеніе обычной мѣрки, мѣрки человѣческой къ предметамъ высшаго порядка. Возможно, конечно, предполагать, что эти эдикты въ началѣ были вызваны желаніемъ *уязвить* Церковь, церковную власть, которая, какъ было выше сказано, оказалась, совершенно безъ вины съ своей стороны, врагомъ государственныхъ предпріятій. Секуляризація церковныхъ и монастырскихъ имѣній, зданій была началомъ, — требованіе — молиться безъ видимаго посредства свв. изображеній — результатомъ грубаго вмѣшательства въ церковную сферу. Первой жертвой этого гоненія былъ св. Германъ, отказавшійся подчиниться дерзкому посягательству императора-еретика на Святое-Святыхъ религіи Христіанской. Характернымъ, напр., для личности Льва Исавра и пути, которымъ онъ слѣдовалъ въ проведеніи своей церковной реформы, служить то обстоятельство, что впервые онъ началъ обсуждать ее не среди іерарховъ или вообще представителей Церкви, какъ-то бывало при другихъ императорахъ, но въ собраніи своихъ *чиновниковъ* и *придворныхъ* въ 726 году²⁾. Это служить показателемъ того, что онъ считалъ себя виолнѣ равноправнымъ и компетентнымъ, наравнѣ съ патріархомъ и другими блюстителями церковныхъ каноновъ. И если онъ послѣ выражалъ желаніе рѣшить поднятый вопросъ на соборѣ, то въ этомъ случаѣ говорила скрытая надежда — найти поддержку себѣ, противъ всеобщаго народнаго протеста, въ лицѣ епископовъ, которыхъ можно было, казалось, привлечь на свою сторону внѣшними мѣрами.

Игнорированіе съ самыхъ первыхъ шаговъ церковно-административной среды при рѣшеніи столь важнаго догматическаго вопроса, какъ иконопочитаніе, опредѣлило все послѣ-

¹⁾ Vita sancti Stephani Junioris, monachi et martyris. Migne, P. Gr. t. C, col. 1089, B.

²⁾ Терновскій, ук. соч., стр. 440.

дующее отношеніе иконоборцевъ къ духовенству вообще и къ монашеству, въ частности. Вытекало это уже изъ того положенія, какое занимало, напр., послѣднее при прежнихъ императорахъ, создавшихъ ему особо привилегированное положеніе. Съ нимъ считались иногда въ самыхъ незначительныхъ государственныхъ мѣропріятіяхъ, ничего общаго неимѣвшихъ съ церковной сферой.

Вполнѣ естественно, что политика иконоборцевъ, не считавшихся съ этимъ могущественнымъ въ Византіи элементомъ, даже *намѣренно* отрицавшая его прерогативы, вызвала въ лучшихъ, честныхъ представителяхъ духовенства и монашества протестъ, публичное прямое осужденіе императорь-иконоборцевъ.

Это и послужило причиной гоненія на нихъ. Составитель „житія св. Стефана Новаго“ говоритъ: „отверженный служителями благочестія *монашескаго чина* онъ (импер. Константинъ V Копронимъ) объявляетъ имъ войну“ ¹⁾. Съ презрѣніемъ, страшной ненавистью третируетъ монашескій образъ жизни, обличаетъ монаховъ въ неразумѣніи, невѣжествѣ, называетъ идолопоклонниками и т. д. ²⁾. Самые монастыри и ихъ церкви оскверняли, опустошали огнемъ и мечемъ, не оставляя въ цѣлости даже пола въ храмѣ ³⁾; насельниковъ монастырей разгоняли или же цѣлыми сотнями томили въ тюрьмахъ ⁴⁾, отправляли въ ссылку ⁵⁾.

Такой участи подвергся, напр., св. Стефанъ Новый, игумень монашеской общины Авксентіевой горы въ Вивиніи. Брошенный въ тюрьму, онъ нашель тамъ 342 инока, заклю-

¹⁾ Vita s. Stephani, col. 1111. A.

²⁾ Ibid., A, B, C.

³⁾ Ibid., col. 1166, B сл.

⁴⁾ Ibid., col. 1138, C. Ср. также S. Nicaephorii Patriarchae Antirreticus III adver. Constant. Copron. Migne, P. Gr, t. C, col. 523 A.

⁵⁾ Въ 832 г. все монахи константинопольскаго монастыря св. Авраама были высланы въ Понть Евксинскій и тамъ замучены: „urbe etiam in exilium relegati sunt. Qui cum ad fanum Ioannis Baptistae, quod Terribile cognomento dicitur, fragellorum plagis prorsus confecti, in Coelum coetum adierunt“. Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur ex latinis et graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis collecta, digesta, illustrata a Ioanne Stiltingo, Const. Suyskeno, Ioanne Periero, Ioanne Cleo. Jul., t. 11, col. 629.

ченыхъ изъ разныхъ мѣстъ имперіи, куда были разосланы императорскіе эдикты, воспрещавшіе иконопочитаніе. Почти всѣ они были жестоко изувѣчены; отрѣзаны носы, уши, выколоты глаза, отсѣчены руки, опалены смолой лица ¹⁾. Ихъ силой заставляли надругаться надъ Распятіемъ, свв. иконами, съ военной силой нападали на монастыри, въ моменты совершенія литургіи нагло входили солдаты въ алтарь, прерывали богослуженіе, сжигали монастырь, церковь ²⁾, живыми зашивали монаховъ въ мѣшокъ и бросали въ море ³⁾. Нѣтъ возможности перечислить и описать всѣ издѣвательства и поруганія, какія чинились иконоборцами, по почину самихъ императоровъ, монахамъ, этимъ истиннымъ борцамъ за независимость св. Церкви, чистоту вѣры и святость каноновъ ⁴⁾.

Однако, не всѣ иноки оказывались способными къ подобнымъ страшнымъ испытаніямъ. Многіе изъ нихъ, не надѣясь на свои силы, искали выхода изъ создавшагося положенія, задавались вопросомъ, какъ сохранить чистоту вѣры. Однажды нѣсколько иноковъ обратились съ такимъ вопросомъ къ св. Стефану Новому. Св. исповѣдникъ повялъ ихъ настроеніе и посовѣтовалъ удалиться изъ области непосредственнаго надзора византійскаго императора на окраины имперіи и за ея предѣлы: въ скивскую провинцію на берега Чернаго моря, въ Херсонесъ, Никопею, Готію, въ Иллирію, въ область древняго Рима, Неаполя, въ Пропонтиду, Ликію, Фригію, на Эгейскіе острова, въ Палестину ⁵⁾.

И много монаховъ изъ Византіи, дѣйствительно, въ эти „loca securissima profecti sunt“ ⁶⁾.

Для настоящаго изложенія, конечно, особый интересъ имѣетъ упоминаніе св. Стефаномъ въ числѣ мѣстъ, гдѣ иконопочитатели не подвергались прямому гоненію, области Рима,

¹⁾ Vita s. Stephani, col. 1159, C сл.

²⁾ Ibid., col. 1166, A, B.

³⁾ Ibid., D.

⁴⁾ См. интересный и достаточно полный очеркъ— „les moines et les empereurs iconoclastes“ у L' Abbe Marin. Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330—398). Paris, 1897, pp. 311—369.

⁵⁾ Vita s. Stephani, col. 1118, C, D.

⁶⁾ Ibid., col. 1119, B.

Неаполя. Несомнѣнно, онъ зналъ о горячихъ выступленіяхъ папы Григорія II и его преемниковъ въ защиту иконопочитанія, и, поэтому, уже теоретически могъ быть увѣренъ въ хорошемъ приѣмѣ тамъ, на западѣ, гонимыхъ грековъ.

Но является вопросъ, почему св. Стефанъ не упомянулъ о Сициліи, Калабріи и др. областяхъ южной Италіи?

Отвѣтъ ясенъ самъ собою.

Левъ III подчинилъ епархіи Сициліи, Калабріи и др. Константинопольскому патріархату, и власть римскихъ папъ въ этихъ областяхъ кончилась въ 732 г. ¹⁾ Это воссоединеніе съ греческой Церковью особенно облегчалось преобладаніемъ греческаго элемента въ населеніи, который всегда тяготѣлъ къ Византіи и признавалъ власть византійскаго императора. Съ этого времени патріархатъ назначалъ туда *греческихъ* епископовъ, старательно слѣдилъ за состояніемъ греческаго ритуала, и, слѣдовательно, эти области Италіи освобождались отъ латинскаго вліянія ²⁾. Вполнѣ естественно, что иконоборчество и здѣсь должно было оказывать свое давленіе ³⁾, и греческіе монахи не могли, повидимому, найти здѣсь того покоя, какой былъ нуженъ имъ. Однако нужно имѣть въ виду, что южная Италія была слишкомъ удалена отъ своей митрополіи, такъ—что распоряженія иконоборцевъ примѣнялись не съ такой строгостью, какъ въ сферѣ непосредственнаго надзора василевсовъ. Это относительное спокойствіе и вѣрность православію доказывается особенно тѣмъ обстоятельствомъ, что именно въ эпоху иконоборчества началась усиленная эмиграція греческихъ монаховъ въ южно-итальянскія области, которая превратила послѣднія, какъ бы, въ одинъ греческій монастырь ⁴⁾. И возможно, что зная о такомъ *оффициальномъ* положеніи областей южной Италіи, св. Стефанъ и не указалъ ихъ.

Въ эпоху иконоборчества существенно измѣнились отношенія римскихъ церковныхъ властей къ греческому духовенству и греческому монашеству. Если до этого времени

¹⁾ Старшій. Византійскія епархіи въ южной Италіи—въ Труд. Кіевск. Дух. Акад. 1907, янв., стр. 34.

²⁾ Ibid., стр. 35 сл.

³⁾ О *волеміяхъ*, вызванныхъ иконоборчествомъ, въ *Taranto* см. у F. Lenormant. La gr.—Grèce t. 1, p. 67. Paris, 1881.

⁴⁾ Cp. Fr. Lenormant. La gr.—Gr. t. II, p. 387.

члены того и другого были только терпимы въ латинской церковной средѣ, которая, естественно, опасалась ихъ, какъ нѣкоторыхъ агентовъ византійской политики, и иногда официально возставала противъ нихъ, то теперь было уже не то. Гоненія на греческихъ монаховъ, не желавшихъ измѣнить православію, ставило ихъ, въ данномъ отношеніи, на одну доску съ римскимъ понтификатомъ, который такъ энергично воставалъ противъ изувѣрной политики Исавровъ. Съ этого момента они не могли уже разсматриваться, какъ агенты этой послѣдней, и римскіе папы, съ Григорія II, открыли у себя широко двери гостепримства.

Папа Григорій III (731—741) устроилъ въ Римѣ монастырь въ память свв. Стефана, Лаврентія и Хрисогона, около древней церкви св. Хрисогона, для греческихъ монаховъ ¹⁾.

Папа Павелъ I (757—768) основываетъ монастырь св. Стефана, приписываетъ къ нему земельныя владѣнія и устраиваетъ общежитіе для греческихъ монаховъ съ греческимъ уставомъ ²⁾.

Папа Адрианъ (772—795) произвелъ реставрацію древней

¹⁾ Anast. Bibl., col. 1027 (197): „construxitque monasterium erga eundem titulum sanctorum martyrum Stephani, Laurentii atque Chrisogoni, constituens ibidem abbatem et monachorum congregationem“ etc. Принадлежность этого монастыря съ понтификата Григорія III признаетъ и O. Marucchi. См. *ergo Basiliques et eglises de Rome* e. Paris, 1909, p. 455; ср. *ergo* же *L'antica basilica di s. Crisogono in Trastevere* въ *Nuov. Bullet. di archeol. crist.* 1911, 1, pp. 7 ст. 17. Однако уже въ XI в. церковь св. Хрисогона была расписана сценами изъ жизни св. Бенедикта, что, вѣроятно, указываетъ на переходъ къ тому времени монастыря въ завѣдываніе *латинскихъ* монаховъ. Ср. *Nuovo Bull.* 1914, p. 131.

²⁾ Anast. Bibl., col. 1138 (260): „hic sanctissimus praesul in sua propria domo monasterium a fundamentis in honore sancti Stephani... aedificans... corpora magna cum veneratione condidit... In eodem... monasterio plurima contulit praedia et possessiones ac loca urbana vel rustica, superflue atque abundanter ditans auro et argento aliisque rerum speciebus et omnibus utilitatibus, ubi et monachorum congregationem construens, Graecae modulationis psalmodiae coenobium esse decrevit“. См. къ этому „notae variorum“ Binii et Labbei—ib. col. 1141 и „notae chronolog.“ Bencini—ib. coll. 1147 и 1148, гдѣ ученые комментаторы Анастасія Библиотекаря говорятъ о бѣгствѣ монаховъ изъ Византіи при Копронимѣ и приѣмѣ ихъ въ Римѣ. Интересно, что самое бѣгство ставится въ зависимость отъ санкціи св. Стефана Нового, какъ говорилось выше (стр. 515).

церкви s. *Mariae Scholae Graecae*, которая была известна подъ названіемъ *Cosmedin*. До него она была почти разрушена ¹⁾.

Папа Левъ III (795—816) реставрировалъ церковь s. *Maria Antiqua* на римскомъ форумѣ, которая всегда принадлежала грекамъ ²⁾. Эта церковь составляла предметъ заботъ и его преемниковъ ³⁾.

Папа *Пасхалисъ I* (817—824), этотъ знаменитый реставраторъ старыхъ и строитель новыхъ церквей, основалъ греческій монастырь s. *Prassede* съ греческимъ уставомъ и прислалъ къ нему земельныя владѣнія ⁴⁾. Объ этомъ монастырѣ заботились папы Валентинъ II (827) и Левъ IV (847—855) ⁵⁾.

Удаленіе клириковъ и монаховъ изъ Византіи въ центральную Италію, гдѣ, послѣ паденія равеннскаго экзархата, собственно было положено начало будущей Церковной области въ вѣдѣніи римскаго понтификата, было общеизвѣстнымъ тогда фактомъ. Однако византійское правительство не препринимало никакихъ мѣръ *противъ него* ⁶⁾. Это объяснялось нѣкоторыми опредѣленными расчетами Византіи.

¹⁾ Anast. Bibl., col. 1191 (341): „Diaconiam vero sanctae Dei Genitricis semperque virginis Mariae Scholae Graecae, quae appellatur Cosmedin, dudum brevem in aedificiis existentem sub ruinis positam restauravit“. etc. Въ раннихъ документахъ эта церковь называется „Ecclesia graecorum“. по кварталу, населенному греками. См. H. Marucchi — *Basiliques et eglises*, p. 272.

²⁾ Anast. B., coll. 1226 (391); 1231 (401).

³⁾ *Ibid.*, coll. 1351 (568—569); 1366 (592).

⁴⁾ Anast. Bibl. coll. 1261—1262 (434): „construxit... a fundamentis coenobium, quod et nomine Sanctae Praxedis virginis titulavit. In qua et sanctam graecorum congregationem aggregans, quae die noctuque graecae modulationis psalmodiae laudes omnipotenti Deo, sanctisque illius ibidem quiescentibus, sedulo persolveret, introduxit. Siquidem in eodem venerabili monasterio plurima conferens praedia, et possessionem, loca urbana vel rustica, superflue atque abundanter ditavit. Quinimo et in eadem ecclesia fecit oratorium beati Zenonis Christi martyris, ubi et sacratissimum ejus corpus ponens musivo ampliantur ornavit“. До настоящаго времени мозаики апсиды церкви и oratorium'a сохраняются въ почти неповрежденномъ видѣ.

⁵⁾ Anast. Bibl., coll. 1287 (473); 1307—1308 (502).

⁶⁾ Cp. Fr. Lenormant. *La gr.—Gr.*, 11, 391: „les magistrats imperiaux. dans l'Italie méridionale, eurent pour instructions... de laisser liberté entiere aux orthodoxes de ne pas inquiéter les fugitifs, et de leur faire trouver dans ces provinces un asile paisible.“ Къ сожалѣнію, французскій археологъ не указываетъ основаній своего вывода.

Съ одной стороны, власть избавлялась отъ очень безпокойнаго элемента, который своими протестами противъ иконоборческихъ эксцессовъ доставлялъ слишкомъ много хлопотъ, съ другой—и это главное—выходцы изъ Византіи содѣйствовали мирной эллинизациі латинской страны. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи византійское правительство не ошибалось, потому-что греческіе выходцы не могли скоро *ассимилироваться* съ чуждымъ по духу населеніемъ центральной Италіи, оставались всегда вѣрны своей родинѣ, ея политикѣ и традиціямъ. Отсюда, они, быть можетъ, и несознательно для себя, являлись орудіемъ византійской политики и, такимъ образомъ, подготавливали почву для новаго реванша, а, которомъ, естественно, не переставала мечтать Византія послѣ занятія Равенны Люитпрандомъ. Мечтать о такомъ возвращеніи Италіи заставляло особенно то обстоятельство, что уже при папѣ Григоріѣ II и послѣ него сѣверная и центральная Италія продолжала быть яблокомъ раздора между лонгобардами, франками и др. Сами папы поддерживали это неопредѣленное положеніе страны, очевидно, высматривая болѣе выгоднаго и удобнаго, въ своихъ цѣляхъ, *патрона*.

Если бѣженцы направлялись въ центральную Италію, имѣя въ виду, главнымъ образомъ, *отрицательное* отношеніе Рима къ политикѣ иконоборцевъ и вытекавшее отсюда *сочувствіе* къ тѣмъ, кто спасался отъ тиранніи въ религіи и искалъ *заступничества*, то *иное* привлекало въ *южной Италіи*. Сицилія, Калабрія и область Отранто къ VIII вѣку были давно населены греками, находившимися въ постоянныхъ сношеніяхъ съ Византіей, признававшими ея власть, языкъ и пр. Паденіе равенскаго экзархата не отразилось на этихъ областяхъ, которыя, въ сущности, представлялись, какъ-бы частью самой Византіи. До Григорія II власть римскаго понтификата сказывалась здѣсь, между прочимъ, въ томъ, что епископы принимали *посвященіе въ Римѣ*, и папы строго слѣдили за церковно-богослужебной практикой въ Сициліи и Калабріи, карая за отступленіе отъ латинскихъ традицій ¹⁾. Здѣсь были большія земельныя владѣнія римскаго понтифекса, служившія, какъ-бы, видимымъ знакомъ неполной

1) Старицкій, стр. 20 сл.

самостоятельности южной Италии. Въ VIII вѣкѣ Левъ Исавръ объявилъ собственностью Византіи эти послѣднія и подчинилъ всѣ области въ церковномъ отношеніи константинопольскому патриархату. Эта мѣра еще сильнѣе оторвала южную Италію отъ Рима и закрѣпила ее за Византіей. Константинопольскіе патриархи ставили и посылали сюда епископовъ или-же посвящали туземныхъ епископовъ, являвшихся въ новую митрополию ¹⁾.

Однако, несмотря на политическую и церковную зависимость отъ Византіи, южно-итальянскія области возстали противъ попытки Льва III ввести ересь. Ни посылка императоромъ флота, ни повышение налоговъ не могли поколебать вѣрности православію ²⁾.

Византійское правительство оставило въ покоѣ Сицилію и Калабрію, опасаясь, конечно, перехода недовольства въ прямое признаніе патронажа римскихъ епископовъ ³⁾, что грозило Византіи вторженіемъ въ ея провинціи какого-нибудь лонгобардскаго или франкскаго короля. Географическая близость Рима, постоянныя сношенія съ нимъ, торговыя, техническо-индустріальныя, литературно-художественныя и пр., все это было постоянной угрозой Византіи, и естественно, что ея правители должны были осторожно обращаться съ населеніемъ южно-итальянскихъ провинцій ⁴⁾.

Исторія показала, что такія опасенія не были напрасны...

Самостоятельность южной Италии въ религіозно-церковномъ отношеніи, ея вѣрность *православнымъ канонамъ* обусловили притокъ изъ Византіи большого числа клириковъ, монаховъ и вообще всѣхъ, кто не хотѣлъ и не могъ измѣ-

¹⁾ Старицкій, стр. 37—38.

²⁾ Ibid., стр. 35. Дѣло доходило до того, что населеніе открыто возстало противъ своихъ правителей, которые хотѣли быть иконоборцами и жестоко расправлялось съ ними. Ср. Fr. Lenormant, II, 389.

³⁾ Интересно въ этомъ случаѣ обращеніе въ 824 г. визант. имп. Михаила II къ Людовику Благочестивому съ предложеніемъ—изгнать изъ Рима византійскихъ бѣженцевъ. Очевидно, онъ опасался сильной агитации противниковъ иконоборчества, результатомъ которой могло возникнуть тяготѣніе къ западной Церкви въ самой Византіи. Текстъ обращенія помѣщенъ у Mansi. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XIV, Venetiis, MDCCLXIX, coll. 417—422.

⁴⁾ Lenormant, II, 389 sv.

нить своему церковному настроенію, кто искалъ полного мира душъ. Въ одну область Бари переселились *тысячи* монаховъ грековъ; по даннымъ византійскихъ и итальянскихъ хронистовъ, въ южную Италію, съ момента запрещенія иконопочитанія и вплоть до Константина Копронима, переселилось около 50,000 клириковъ, монаховъ. Въ одной Калабріи было основано за этотъ промежутокъ времени 87 греческихъ монастырей; еще большее количество, конечно, осталось незафиксированнымъ въ документахъ ¹⁾.

Всѣ эти выходцы несли съ собою свой языкъ, свою богослужебную практику, свои обычаи и пр. Они-же принесли сюда драгоценныя реликвіи, которыя на родинѣ подвергались такимъ страшнымъ оскорбленіямъ. И до сихъ поръ въ рѣдкой церкви южной Италіи нѣтъ особо-уважаемой *иконы*, которая, по преданію, перенесена изъ Византіи въ иконоборческую эпоху. Такъ, напр., въ криптѣ собора въ Бари хранится, какъ святыня, образъ Богоматери Одигитріи, написанный св. ев. Лукой; до 733 года эта икона находилась въ Константинополѣ. Въ этомъ году Левъ Исавръ приказалъ сжечь ее; два монаха спасли ее, унеся въ Италію ²⁾.

Помимо чисто-политическаго значенія орудія для закрѣпленія южной Италіи за Византіей, эта монашеская эмиграція имѣла большое культурно-бытовое значеніе, внося восточныя формы монашеской жизни въ латинскую среду. Еще за три вѣка до этого Италія знала формы общежительнаго монашества, какъ ихъ установилъ въ *Monte Cassino* св. Бенедиктъ, воспользовавшійся для своихъ *Regula* наставленіями и разъясненіями св. Василія Великаго ³⁾.

Со времени иконоборчества греческіе монахи приносятъ въ Италію свои принципы киновитства и анахоретства. Топографическія особенности южной Италіи особенно способствовали послѣдному: въ горныхъ пещерахъ и по долинамъ высохшихъ рѣкъ они устраиваютъ свои келліи, небольшія церковочки и проводятъ жизнь, подобно еивандскимъ от-

¹⁾ Ibid., p. 387.

²⁾ Эта икона небольшая—приблизительно 5×7 вв.; отъ времени такъ сильно почернѣла, что нѣтъ возможности рассмотреть ея стилистическія особенности.

³⁾ Ср. F. Cabrol—Bénédictins въ Dictionnaire d'archéologie et de liturg., fasc. XIV, col. 668.

шельникамъ. Къ X вѣку, напр., Калабрія представлялась новой Оиваидой, страной греческихъ анахоретовъ ¹⁾. И до сихъ поръ въ Сициліи, Калабріи, Базиликатѣ и Апуліи сохраняется масса такихъ пещеръ, которыя носятъ всѣ слѣды приспособленія для жизни восточныхъ анахоретовъ ²⁾. Такъ, въ однихъ пещерахъ въ стѣнахъ *вырублены* грубыя скамьи, *нишеобразныя* отверстія, въ которыхъ можно помѣститься только въ согнутомъ положеніи; въ другихъ—подобныя лежа устроены въ видѣ углубленій въ самомъ полу пещеры ³⁾.

Невзгоды греческихъ монаховъ въ южной Италіи въ IX и сл. вв.

Гоненіе на монаховъ въ Византіи въ первую половину иконоборнаго періода опредѣлило начало монашеской колонизаціи Сициліи и всего морского побережья южной Италіи. Разъ данный импульсъ, остановившійся на фактѣ переселенія въ Италію, больше не возобновлялся: послѣ VIII вѣка постоянно прибывали новыя группы монаховъ-грековъ сюда подъ защиту толерантнаго отношенія византійскаго правительства къ этимъ провинціямъ. Здѣсь постепенно крѣпла монашеская жизнь восточнаго типа съ греческимъ языкомъ, греческой церковно-богослужебной практикой и пр. Какъ и на родинѣ, монашескія общежитія привлекали многихъ и изъ туземныхъ жителей, и изъ выходцевъ съ востока. Основывались монастыри съ многочисленной братіей, келліоты населяли пустынные мѣста, около группировались послѣдователи, ученики.

Однако, не всегда и не повсюду эта монашеская среда находила нужный покой. Если ее не безпокоилъ жестокій надзоръ иконоборцевъ, то стѣсненія были съ другой стороны. Сицилія, Калабрія и пр. жили подъ постояннымъ страхомъ *мусульманскихъ* нашествій, которыя подчасъ совершенно опустошали эти византійскія провинціи, заставляя насельниковъ перемѣнять свое мѣстожительство. Это обстоятельство

¹⁾ Gay. L'Italie méridionale et l'empire byzantine depuis l'avènement de Basile I-er jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867—1071). Paris, 1904, p. 254.

²⁾ Подробнѣе объ этомъ будетъ рѣчь въ специальномъ изданіи.

³⁾ См. мои Письма изъ Апуліи въ Богосл. Вѣст, 1914, IX, 30.

сыграло большую роль въ исторіи греческаго монашества южной Италіи; возможно, что оно-то и опредѣлило, какъ наиболѣе *удобный и возможный*, типъ именно анахоретства тамъ ¹⁾. Нельзя было строить монументальныхъ, въ собственномъ смыслѣ, *лаверъ*, когда каждый моментъ сарацинская волна могла разрушить результаты многихъ лѣтъ: приходилось упрощать жизнь, довольствоваться небольшими ски-тами, разбросанными по горамъ и лѣсамъ.

Какъ увидимъ далѣе, обстоятельства этой эпохи вынудили многихъ монаховъ бѣжать изъ Сициліи въ Калабрію, изъ Калабріи далѣе на сѣверъ, въ настоящую Апулію, въ лонгобардскія герцогства. Эти бѣдствія южно-итальянскаго монашества совпали именно съ періодомъ окончательнаго торжества иконопочитанія въ Византіи въ 842 году: въ 832 году Сицилія была завоевана сарацинами, которые съ страшной ненавистью обрушились на христіанское населеніе острова и, въ частности, на монаховъ ²⁾.

Исторію греческаго монашества южной Италіи въ эту эпоху лучше всего характеризуютъ житія нѣкоторыхъ подвижниковъ, которымъ пришлось испытать всѣ послѣдствія мусульманскаго нашествія. Это послѣднее, можно сказать, и опредѣлило, главнымъ образомъ, типъ ихъ подвижничества и самый характеръ *монашеской культуры* періода IX—XII вв.

Типичнымъ для анализируемой эпохи является *житіе Іліи Сицилійскаго* (Новаго), родившагося, за нѣсколько лѣтъ до нашествія сарацинъ, въ *Castrogiovani* ³⁾. Послѣднее заставило его родителей покинуть родной городъ и переселиться въ сосѣднюю крѣпость. Здѣсь настигли ихъ враги, юнаго Ілію продали въ рабство одному христіанину изъ Африки. По счастливой случайности, корабль, на которомъ отправлялся отрокъ, былъ настигнутъ византійской флотиліей, и Ілія возвращенъ родителямъ. Однако, скоро онъ опять оказался проданнымъ въ Африку ⁴⁾. Тамъ онъ начинаетъ свою проповѣдническую дѣятельность, которая была прервана обвиненіемъ его арабами въ пропагандѣ, и онъ былъ осуж-

¹⁾ Ср. Соколовъ. Состояніе монашества въ византійской Церкви съ половины IX в. до начала XIII в. (842—1204). Казань, 1894, стр. 57.

²⁾ Соколовъ. Состоян. монаш. стр. 56 прим.

³⁾ См. Lancia di Brolo. Storia d. chiesa in Sic., II, 365.

⁴⁾ Acta Sanctorum cit. op. August., t. III, coll. 489—491.

день на смерть, но помилованъ эмиромъ подь условіемъ покинуть Африку. Отсюда Илія посѣтилъ Синай, Палестину и тамъ, увлеченный *палестинскими анахоретами*, принялъ постриженіе ¹⁾. Послѣ непродолжительнаго пребыванія въ Александріи, Антиохіи, Эпирѣ Илія возвращается въ *Палермо*. Однако, въ этой столицѣ арабовъ было невозможно найти пріюта христіанскому подвижнику, и онъ съ своимъ спутникомъ и ученикомъ Данииломъ удаляется въ Пелопонесъ, задерживается въ Спартѣ, Эпирѣ. Это совпало съ морской компаніей Византіи противъ сарацинъ, утвердившихся на Ионическихъ островахъ (880 г.) ²⁾. Въ этихъ греческихъ областяхъ сицилійскіе подвижники не могли оставаться долго, потому-что постоянныя столкновенія византійцевъ съ сарацинами сопровождались эксцессами противъ христіанъ. Илія съ Данииломъ долженъ былъ, въ концѣ концовъ, перейти въ *Калабрію*, гдѣ, недалеко отъ Reggio, въ мѣстечкѣ *Salina*, около *Seminara*, основываетъ свой монастырь ³⁾.

Итакъ, греческое населеніе Сициліи, несомнѣнно, усилившееся съ эпохи иконоборческихъ волненій, монашескими выходцами изъ Византіи, должно было часто покидать свою область, подь вліяніемъ сарацинъ, и спасаться въ сосѣднюю Калабрію. Здѣсь, по крайней мѣрѣ, до начала X вѣка греческіе пришельцы чувствовали себя сравнительно спокойно подь властью Византіи. Съ другой стороны, сицилійскіе монахи находились въ сношеніяхъ съ греческимъ восточнымъ монашествомъ, посѣщали наиболѣе извѣстные палестинскіе монастыри, въ которыхъ и принимали постриженіе. Этотъ фактъ самъ по себѣ очень важенъ для исторіи южно-итальянскаго монашества IX сл. вв., такъ—какъ представляетъ опредѣленныя данныя для генезиса этого послѣдняго въ отношеніи его *быта*. Увлеченный примѣромъ *палестинскихъ* подвижниковъ, принявшій у нихъ постриженіе, сицилиецъ Илія, естественно, долженъ былъ перенести къ себѣ въ *Салинскій* монастырь укладъ жизни *палестинскаго* монашества. Слѣдовательно, онъ былъ далекъ отъ вліяній со стороны *латинской* монашеской среды, которая съ VI вѣка своимъ центромъ

¹⁾ Ibid., coll. 492—493.

²⁾ Подробно объ эт. см. у Gay, cit. ouvr., p. 111. suiv.

³⁾ Acta SS. cit. op. coll. 493—495.

имѣла Monte Cassino, хотя и не порывалъ съ Римомъ: съ Данииломъ онъ былъ въ Римѣ ¹⁾ на поклоненіи свв. мощамъ при папѣ Стефанѣ VI (885—891), который, между прочимъ, возобновилъ церковь свв. апп. Іакова и Филиппа и подарилъ туда золоченное блюдо съ своимъ именемъ по *гречески* ²⁾.

Подобное стремленіе къ *восточному* греческому монашеству характеризуетъ *житіе св. Іліи Пещерника* (род. между 860—870 гг.), который происходилъ изъ самаго города Reggio въ Калабріи. Онъ также удалялся въ *Патрасъ*, гдѣ жилъ въ пещерѣ около 8 лѣтъ и снискалъ своими подвигами всеобщее уваженіе ³⁾. Характернымъ служитъ тотъ фактъ, что въ концѣ своей жизни св. Ілія Пещерникъ также жилъ довольно долго въ Римѣ, и, однако, удалился опять въ Калабрію, какъ-бы чувствуя себя чужимъ въ латинской церковной средѣ ⁴⁾.

Высокая *подвижническая* жизнь *калабрійскихъ* монаховъ создавала имъ извѣстность даже при константинопольскомъ императорскомъ дворѣ. Такъ, составитель *житія* Іліи Новаго говоритъ, что имп. Левъ Философъ пожелалъ видѣть великаго подвижника; тотъ согласился отправиться на кораблѣ съ императорскимъ чиновникомъ. Однако, въ Салоникахъ Ілія умеръ, не доѣхавъ до Константинополя ⁵⁾. Согласно завѣщанію покойнаго, его тѣло было погребено въ Rossano, въ основанномъ имъ *Авлинскомъ* монастырѣ, въ 45 верстахъ къ сѣверу отъ Reggio.

Достаточно бѣгло знакомства съ *житіями* Іліи Новаго и Іліи Пещерника, что-бы видѣть, что уже къ IX вѣку населеніе южно-итальянскихъ областей было знакомо съ формами *восточнаго* подвижничества. Формы эти, какъ видно, практиковались здѣсь издавна и привлекали къ себѣ не однихъ выходцевъ изъ Византіи, но и туземцевъ. Оба калабрійскіе подвижники съ дѣтства были увлечены наиболѣе строгимъ типомъ греческаго подвижничества—анахоретствомъ. Это стремленіе къ нему не охладѣло у Іліи Пе-

¹⁾ AA. SS. A g. t. III, col. 497.

²⁾ Anast. Bibl., col. 1402 (648).

³⁾ Acta Sanctor., Septemb., t. III, coll. 865 sq., 863.

⁴⁾ Ibid., coll. 850 sq.

⁵⁾ AA. SS. Aug. III, coll. 500, 505, 506 sq.

щерника даже послѣ долгаго пребыванія въ Римѣ: онъ переселяется въ Реджіо, принимаетъ постриженіе отъ *пещерника* Арсенія, и они подвизаются вмѣстѣ ¹⁾). Послѣ смерти Арсенія Илія сначала приходитъ въ *Салинскій* монастырь, основанный Иліей Новымъ, однако не остается долго здѣсь. Онъ удаляется въ пустынное мѣсто около *Семинары*, поселяется въ простой пещерѣ и ведетъ строгую жизнь отшельника. Его подвиги привлекли къ нему многихъ послѣдователей, которые не могли помѣщаться въ его пещерѣ; Илія устраиваетъ въ болѣе *просторной небольшой монастырь*, строить храмъ свв. апп. Петра и Павла.

Подобными-же чертами—продолжительнымъ *странствованіемъ*, изъ за желанія найти удобное мѣсто для подвиговъ, и стремленіемъ вести *отшельнической* образъ жизни—отмѣчены *житія* греческихъ монаховъ сѣверной части Калабріи. Болѣе интересными и значительными, въ бытовомъ отношеніи, являются *греческія житія*: свв. Христофора, его двухъ сыновей Макарія и Саввы ²⁾ и *латинскія*: Луки Арментскаго и Виталія.

Всѣ эти подвижники происходили изъ *Сициліи*, гдѣ проходили послушаніе въ извѣстномъ тогда монастырѣ св. Филиппа Агирскаго, къ западу отъ *Acireale*, у южнаго подножія Этны ³⁾. Здѣсь св. Христофоръ принялъ постриженіе отъ Никифора, игумена монастыря ⁴⁾, здѣсь-же долгое время подвизался съ своими сыновьями и многими, пришедшими изъ его родного города *Colassei* ⁵⁾. Многіе изъ посѣщавшихъ его также надѣвали монашеское платье, и, въ частности, его жена Калія ⁶⁾. Интересно, что игуменъ Никифоръ, видя

1) A. A. SS. Sept., t. III, col 827.

2) Открыты абб. I. Cozza—Luzi въ Ватиканской бібліотекѣ среди манускриптовъ изъ многихъ греческихъ монастырей, теперь совершенно разрушенныхъ, и изданы въ 1892 г. Эти греческія житія для настоящаго вопроса имѣютъ кардинальное значеніе. См. P. Batiffol. Vier Bibliotheken von alten basilicanischen Klöstern in Unteritalien въ Romisch. Quartalchr., 1889, 3, ss. 31 ff.

3) Gay, cit. ouvr., p. 262 sv.

4) *Ὁρεστον πατριάρχον Ἱεροσολυμῶν βίος καὶ πολιτεία τῶν οὐσίων πατέρων ἡμῶν Χριστοφορον καὶ Μακαρίου*—изд. J. Cozza—Luzi въ Studi e documenti di storia e diritto. An. XIII, fasc. 4, Roma, 1892, pp. 378 sqq.

5) Ibid., p. 383 sq.

6) Ib., p. 384.

рвеніе и стараніе сына Христофора Саввы, удаляетъ его изъ своего монастыря въ мѣстечко *Ктисма* и повелѣваетъ ему, близъ часовни св. арх. Михаила, жить анахоретомъ. Савва устраиваетъ тамъ предварительно храмъ и ведетъ строгую отшельническую жизнь, вмѣстѣ съ своимъ отцомъ ¹⁾. Съ теченіемъ времени вокругъ Христофора и Саввы образовался цѣлый кругъ послѣдователей, подъ руководствомъ Саввы ²⁾.

Однако подвижническая жизнь въ *Ктисма* скоро была нарушена вторженіемъ въ Сицилію сарацинъ, избивавшихъ христіанское населеніе ³⁾. Остаться здѣсь было невозможно, и подвижники должны были переселиться въ сосѣднюю Калабрію. Однако, южная оконечность Калабріи, область Реджіо, также постоянно тревожилась сарацинами, и Христофоръ съ сыновьями и своими учениками остановилъ свой выборъ на мѣстности, извѣстной подъ названіемъ *Меркурія* ⁴⁾, которую нужно помѣщать сѣвернѣе *Palmi*, по южнымъ и западнымъ склонамъ массива, надъ которымъ возвышается *Monte Pollino* ⁵⁾.

Въ области *Меркурія* въ моментъ прибытія сицилійскихъ подвижниковъ подвизалось множество монаховъ и монахинь, жившихъ небольшими группами, въ простыхъ келліяхъ.

¹⁾ *Βίος και πολιτεία του οσίου πατρος ημων Σαβα του Νεου*, изд. J. Cozza-Luzi въ Stud. e docum. di storia e dirit., An. XII, fasc. I, p. 40; *Βίος... Χριστοφορου*, ed. cit., p. 380.

²⁾ *Βίος... Σαβα*, cit. op., pp. 43—44.

³⁾ *Βίος Σαβα*, p. 45 ср. *Βίος Χριστοφ.*, 384 sqq.

⁴⁾ См. *Βίος Σαβα*, p. 46: „διαποντίω πορεία μετὰ τῶν αὐτοῦ γεννητόρων τὴν Καλαβρίαν καταλαμβάνει. Καὶ τῇ τῶν Καρονιτῶν ἐπιφοιτήσας κόμη“ и т. д. „Καὶ ἡμερῶν παρηκουσῶν οὐ συχνῶν τοὺς τεκόντας παρὰ ταῖς συγγενέσι ἐάσας. σὺν ἅμα τῷ ἰδίῳ ἀδελφῷ (Μακάριος οὗτος ἦν ὁ Θεοφιλῆς μοναχός) ἐν τῇ τοῦ Μερκουρίου ἐπαρχίᾳ γίνεται, Καλαβρίας μεταξὺ καὶ Λαγοβαρίας κειμένη.“ *Βίος Χριστοφ.*, p. 386: „κακῆθεν αὐτίς τὴν διαπόντιον τρίβον ὁ δεῦσας τὴν τῶν Καλαβρῶν χώραν κατέλαβεν καὶ τὸ μὲν πλῆθος τοῦ λαοῦ (очевидно—не монаховъ, которые также спасались отъ сарацинъ) πρὸς τοὺς ἐκεῖσε οἰκοῦντας καταλιπὼν ἀπέρει τοῦ εἰρημένου χώραν μετὰ τῶν προσόντων αὐτῶν μοναχῶν, καὶ τοῖς προβραχέως ᾄθηεῖσι δυσὶν νύεσιν αὐτοῦ σὺν τῇ τεκούσῃ αὐτοῖς. Καὶ πρὸς τὴν τοῦ Μερκουρίου ἐπαρχίαν ἀφίκετο“.

⁵⁾ См. Gay, cit. ouv., p. 263 sv. и pl. 2-e въ концѣ книги; Fr. Lenormant, кажется, неосновательно считать эту мѣстность около *Palmi*—ср. его *La gr.—Gr.*, I, p. 349.

пещерахъ и пр. ¹⁾. Христофоръ съ подвижниками, послѣ молитвы объ освященіи ихъ подвига въ новой мѣстности, дѣятельно принялся за вырубку лѣса, что-бы очистить нужную для келлій площадь. Былъ воздвигнуть храмъ св. арх. Михаила, какъ въ *Ктисма*, и устроены жилища для монаховъ ²⁾. Монастырь былъ общежительный (*κοινοβιον*), каждый приносилъ труды своихъ рукъ на пользу братіи ³⁾. Подвижники вели жизнь самую простую, трудовую, довольствуясь самымъ малымъ, насущнымъ; это *подвижническое* настроеніе сказывалось даже въ одеждѣ. Такъ, самъ Савва, служившій образцомъ для другихъ, ходилъ всегда съ непокрытой головой, босой, довольствовался однимъ *хитономъ*, т. е. длинной рубашкой съ рукавами и поясомъ ⁴⁾.

Подвижническая жизнь этихъ *греческихъ* монаховъ, выходящая изъ Сициліи, привлекала многихъ почитателей, которые приходили въ монастырь Христофора за совѣтами, наставленіями и т. п. ⁵⁾.

Изъ *Меркурія* Христофоръ, подобно Іліи Новому, предпринималъ, въ сопровожденіи нѣсколькихъ своихъ учениковъ, паломничество въ Римъ для поклоненія свв. мощамъ ⁶⁾.

Монастырь постепенно возрасталъ количествомъ братіи и расширялся площадью. Возможно, что ранѣе на этомъ-же мѣстѣ былъ монастырь, оставленный съ теченіемъ времени своими насельниками. Данныя на этотъ счетъ представляютъ *житіе* Христофора, упоминающее о полуразрушенномъ храмѣ (*ναος*) св. Стефана на площади, занятой новыми насельниками ⁷⁾. Это было вполне возможно, такъ-какъ всѣ

¹⁾ *Βιος Σαβα*, р. 46: „ἐνθα... πλείστοι κατώκων μοναχοί, πόνοις ἀσκήσεως εὐτόνωσ, ἐγγυμνάζομενοι οἱ μὲν τὸν ἐρημικὸν πάντη καὶ ἀμικτον μετερχόμενοι βιον, καὶ τῷ θεῷ προσλαλοῦντες μόνῳ, οἱ δὲ οἰκίακοις ἡσυχίαν ἱκανοῖς παρέχειν ἐγκραταμινόντες, ἕτεροι δὲ μιγάδι στοιχοῦντες κανόνι καὶ τὸν τῆς ὑποταγῆς ἄθλον ἀνύοντες“. *Βιος Χριστοφ.*, р. 386 sq.: „ἐν ἧ (т. е. τοῦ Μερκουρίου ἐπαρχία—см. выше) ὑπῆρχον δούμονες πολλοὶ καὶ ἀμφιλαφεῖς, ἐν οἷς κατώκων πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν δάσιων τὴν ἐγγυλικὴν ἀσπαζόμενοι πολιτεία“.

²⁾ *Βιος Χριστ.*, р. 387; *Βιος Σαβα*, р. 47.

³⁾ *Βιος Χριστοφ.*, р. 388.

⁴⁾ *Βιος Σαβα*, р. 47 sq.

⁵⁾ *Βιος Χρισт.*, р. 389; *Βιος Σαβα*, р. 48.

⁶⁾ *Βιος Χρισт.*, р. 389—391.

⁷⁾ *Βιος Χρισт.*, р. 391.

области южной и средней Калабрии въ то время часто посѣщались варварами, мусульманами, отъ которыхъ туземное и пришлое греческое население спасалось въ сѣверныя области. Храмъ св. Стефана былъ возобновленъ братіей монастыря Христофора.

Однако не очень долго продолжалось мирное существованіе монашескихъ поселеній въ Меркуріи. Сарацины вторглись сюда, убили византійскаго патриція *Малакена* и начали опустошать все на своемъ пути ¹⁾. По даннымъ *Gay*'я, это убійство произошло около 952 года, слѣдовательно, этимъ временемъ и нужно датировать настоящее вторженіе сарацинъ ²⁾.

Христофоръ съ своими сподвижниками долженъ былъ покинуть свой монастырь съ его двумя храмами и переселиться далѣе на сѣверъ, въ область рѣки *Sinni* (*Σιννον*), называвшаяся тогда *Латиніаномъ* (*Λατινιανον*) ³⁾.

Здѣсь, по смерти Христофора, Савва вновь организовала изъ многихъ монаховъ (*μοναχούς πολλούς*) общежитіе, около найденнаго тамъ храма св. Лаврентія, покинутого, очевидно, прежними насельниками ⁴⁾. Подъ руководствомъ Саввы, монахи очистили часть лѣсной площади, устроили новый храмъ св. муч. Лаврентія и келліи ⁵⁾. Здѣсь, въ Латиніанѣ, монастырь скоро опять расцвѣлъ, приобрѣлъ вліяніе вокругъ, и его ближайшій руководитель, второй сынъ Христофора Савва пользовался уваженіемъ подвижниковъ въ областяхъ *Латиніана*, *Меркурія*, *Лагонегро*, и др. ⁶⁾. Такимъ-же уваженіемъ и вліяніемъ пользовался и его братъ Макарій ⁷⁾.

Греческій укладъ монастырской жизни и быта проводился здѣсь очень строго, начиная съ церковно-богослужебной стороны, общаго распорядка дня и кончая самымъ характеромъ подвижничества. Такъ, когда монастырь былъ достаточно организованъ, общежитіе не нуждалось въ постоян-

¹⁾ *Βιος Σαβα*, р. 49; *Βιος Χριστ.*, р. 392.

²⁾ *Gay*, cit. ouv., р. 214.

³⁾ *Βιος Σαβα*, р. 49; *Βιος Χριστ.*, р. 393.

⁴⁾ *Βιος Σαβα*, р. 49: „καὶ οἶκον ἐκχέριον ἐν τούτῳ τοῦ μάρτυρος εἰρηκῶς Ἰαβερτίου“ и т. д. Ср. *Βιος Χριστ.*, р. 393.

⁵⁾ *Βιος Σαβα*, р. 50.

⁶⁾ *Βιος Χριστ.*, р. 396.

⁷⁾ *Βιος Χριστ.*, р. 398 сл.

номъ надзорѣ Саввы, онъ передалъ игуменство нѣкому, изъ братіи, Макарію, а самъ удалился въ одиночество и проводить жизнь молчальника. Цѣлую недѣлю онъ проводитъ одинъ, только въ субботу приходитъ въ монастырь къ вечерней службѣ и на слѣдующій день, послѣ принятія св. Причастія, опять удаляется въ затворъ ¹⁾). Конечно, помимо личной потребности въ такомъ уединеніи, св. Савва слѣдовалъ практикѣ востока, подтвержденной и 21 правиломъ *Гангрскаго* собора. Весьма возможно, что подобное отшельничество практиковалось и другими сподвижниками Саввы.

Минувшимъ лѣтомъ мнѣ удалось обследовать въ Апуліи массивъ около *Massafra* и *Palagiano-Mottola* (къ *Taranto*). Въ одной долинѣ, на мѣстѣ высохшей рѣчки, тамъ сохраняется масса пещеръ, группирующихся вокругъ одной большой пещеры съ слѣдами *иконостаза*, *фрагментами фресокъ* и пр. Около этого, общежительнаго, несомнѣнно, монастыря, подобнаго монастырю Саввы, по периферіи, довольно далеко отъ него, разбросаны отдѣльныя пещеры съ слѣдами жилья: такъ, напр. въ одной пещерѣ ниже ниши, на половинѣ человѣческаго роста, сохранились интересные слѣды частыхъ *стояній*—въ полу вытерты, какъ-бы колѣнями, двѣ *выемки* въ величину *подошвы*. Несомнѣнно, что такія пещеры занимались отшельниками, поддерживавшими связь съ братіей монастыря только за церковными службами.

Съ теченіемъ времени сарацинскія нашествія начали беспокоить и эту мѣстность, въ которой находился Саввинъ монастырь ²⁾). Савва принужденъ былъ удалиться изъ предѣловъ *Латиніана* въ область лонгобардскихъ герцогствъ, къ *Амальфи* ³⁾). Тамъ, въ области *Lagonegro*, онъ основалъ новый монастырь съ храмомъ въ память св. ап. Филиппа. Скоро здѣсь образовалось большое общежитіе ⁴⁾).

Въ такихъ-же, приблизительно, чертахъ рисуются внѣшнія условія и другихъ греческихъ монашескихъ общежитій въ южной Италіи въ X вѣкѣ по *житію Луки Арментскаго*.

¹⁾ *Βίος Σαβα*, p. 50 sq.

²⁾ *Βίος Σαβα*, 135 sq.

³⁾ *Ibid.*, p. 140 sq.

⁴⁾ *Βίος Σαβα*, *ib.*, p. 150 sq.

Ученикъ и постриженникъ св. Иліи Новаго, онъ подвизался въ *Салинскомъ* монастырѣ въ окрестностяхъ *Seminara*. Вторженія сарацинъ въ половинѣ X вѣка заставили его бѣжать на сѣверъ, за область рѣки *Crati*, гдѣ подвизалось тогда множество греческихъ монаховъ. Здѣсь, въ мѣстечкѣ *Noia* (теперь—*Noeroli*), недалеко отъ *Sermento*, притока р. *Sinni*, онъ основался первое время. Послѣ поднялся въ долину р. *Agri*, нашелъ здѣсь полуразрушенный монастырь св. Юліана, реставрировалъ его, нѣсколько расширилъ, и скоро образовался большой общежительный монастырь.

Около 968 года *германскія* полчища Оттона I обрушились на Апулію и на сѣверъ Калабріи ¹⁾. Лука долженъ былъ удалиться съ своими послѣдователями изъ монастыря, перейти р. *Agri* и поселиться въ хорошо укрѣпленномъ самой природой мѣстечкѣ *Armento*, гдѣ онъ устраиваетъ храмъ въ честь Богоматери и св. ап. Петра, собираетъ вокругъ себя иноковъ и основываетъ общежительный монастырь ²⁾.

Одновременно съ Лукой Арментскимъ, быть можетъ, подъ его влияніемъ, сициліецъ Виталій основываетъ нѣсколько монастырей по теченію рѣкъ *Agri* и *Sinni*. Затѣмъ, спускается къ подножію *Monte Pollino* и здѣсь, въ мѣстечкѣ *Petra Rosetti*, къ сѣверу отъ *Castrovillari*, также основываетъ монастырь. Однако скоро покидаетъ этотъ послѣдній, прибываетъ въ *Луканію*, въ окрестности s. *Chirico Raparo* и живетъ здѣсь въ одной *пещерѣ* отшельникомъ. Затѣмъ, переходитъ ближе къ *Арменто*, въ *Misanelli*, живетъ въ *пещерѣ* около разрушенной ц. свв. Адріана и Наталіи, вокругъ которой скоро возникаетъ монастырь. Приближеніе сарацинъ вынуждаетъ Виталія переселиться далѣе на сѣверъ, къ *Monte Volturmo*, гдѣ онъ нашелъ остатки греческихъ-же монашескихъ поселеній ³⁾. Виталій нѣкоторое время жилъ въ *Raparo*, сѣвернѣе *M. Volturmo*, гдѣ также основалъ монастырь и здѣсь умеръ ⁴⁾.

¹⁾ См. объ этомъ у D. Guldencrone, cit. ouvr. pp. 395—417 и у Gay. p. 304 sv.

²⁾ Act. Sanct. Octob., t. VI, coll. 340—341.

³⁾ E. Bertaux открылъ въ этой мѣстн. гроты съ визант. фресками, которыя, по его предположенію, можно датировать XI в. См. его *L'art dans l'Italie meridionale*, t. I, Paris, 1904, p. 122.

⁴⁾ Acta Sanct. Mart. t. II, coll. 31—32.

О подобныхъ же частыхъ *перемещеніяхъ* изъ-за внѣшнихъ причинъ свидѣтельствуеъ и *житіе св. Нила Россанскаго*, этого наиболѣе типичнаго изъ греческихъ подвижниковъ въ южной Италіи второй половины X и начала XI в. Это житіе уже достаточно оцѣнено въ литературѣ въ отношеніи агиографическихъ и чисто бытовыхъ подробностей, характеризующихъ современную мѣстную монашескую жизнь ¹⁾. Въ настоящемъ случаѣ мы остановимся на немъ для характеристики только случайности монашескихъ поселеній въ южной Италіи той эпохи.

Скитальческая жизнь *св. Нила* собственно начинается съ момента его поселенія, въ довольно зрѣломъ возрастѣ, около извѣстныхъ тогда подвижниковъ Іоанна, Захаріи и Фантина въ области *Меркурія*, этого истиннаго монашескаго центра X вѣка. Здѣсь Ниль живетъ частью въ самомъ монастырѣ, частью въ уединенной пещерѣ, которая была извѣстна подъ именемъ св. Михаила. Нашествіе сарацинскихъ бандъ въ 950—952 гг. ²⁾ въ область *Меркурія* заставляеъ его долгое время скрываться въ сосѣднихъ горахъ, дикихъ и неприступныхъ, и вернуться въ свою пещеру лишь послѣ того какъ сарацины ушли, оставивъ занятыя ими монастыри. вмѣстѣ съ Ниломъ, вернулись и разогнанные мусульманами насельники монастырей ³⁾. Новое появленіе сарацинъ опять разгоняеъ монаховъ Меркурія, и Ниль уходитъ въ долину рѣки *Crati*. Тамъ, въ одной изъ горъ, онъ устраиваетъ небольшой храмъ св. Адріана, къ которому собирается множество его почитателей ⁴⁾. Однако скоро, подъ угрозой подвергнуться насиліямъ вновь появившихся сарацинъ, Ниль оставляетъ свой монастырь и ищетъ убѣжища въ *римской Кампаньѣ* ⁵⁾.

Итакъ, въ X вѣкѣ, въ эту эпоху церковнаго мира въ самой Византіи, тяжелыя испытанія выпали на долю греческихъ иноковъ въ южно-итальянскихъ областяхъ. Ни постоянныя попытки Рима политически абсорбироваться отъ Ви-

¹⁾ См. напр. Schlumberger. *L'epopée byzantine à la fin du dixième siècle*. T. I, Paris, 1896, pp. 456 sv. 462 sv.; Gay, p. 269.

²⁾ См. Gay, p. 213 sv.; Lenormant, I, 351 sv.

³⁾ Acta Sanctor. Sept. VII, coll. 279—282.

⁴⁾ Ibid. col. 283.

⁵⁾ Acta SS. Sept. t. VII, col. 302.

зантіи, приводившія обычно къ вмѣшательству въ дѣла Италіи франковъ, германцевъ и др., ни внутреннія нестроенія въ самой имперіи не отражались такъ тяжело на состояніи итало-греческаго монашества, какъ варварскія, полныя ужаса, нашествія сарацинъ изъ Сициліи и вообще изъ области Средиземнаго моря.

Приблизительно съ половины IX вѣка все побережныя области Италіи отъ *Siponto* (заливъ *Manfredonia*) до римской Кампаньи почти регулярно подвергались нашествіямъ мусульманъ, утвердившихся къ тому времени на африканскомъ побережьи и въ Сициліи. Уже къ 860 году они овладѣли почти всею Сициліей и пытаются распространить сферу своего вліянія на южно-итальянское побережье ¹⁾.

Утвердившись въ Палермо, сарацины почти ежегодно, какъ только кончалась ненастная пора, совершали съ своимъ флотомъ набѣги на южную Италію. Нерѣдко въ этомъ участвовали и негритянскіе эмиры съ африканскаго побережья ²⁾. Съ страшною ненавистью къ христіанскому населенію опустошали мусульмане все на своемъ пути, предавая огню и мечу города, поселки, не щадя ни произведеній искусства, ни земледѣльческой культуры. Въ этомъ сказывалось отнюдь не желаніе укрѣпить за собою византійскія области, на это у сарацинъ не было нужнаго войска, а только страсть къ *пиратству*, оправдывавшаяся отчасти основнымъ требованіемъ *ислама* истреблять „невѣрныхъ“ ³⁾. Военная слабость Византіи того времени и постоянныя неурядицы въ лонгобардскихъ герцогствахъ способствовали сарацинамъ ⁴⁾.

Эти внезапные, стремительные набѣги сильно отражались прежде всего на финансовыхъ интересахъ Византіи, къ тому времени слишкомъ обезсиленной внутренними нестроеніями, борьбой партій, церковными неурядицами и пр. Это и вызвало обращеніе энергичнаго имп. Теофила, преемника Мпхаила II, къ франкамъ для заключенія оборонительнаго союза для очищенія Италіи отъ сарацинъ. Насколько слаба

¹⁾ Gay, p. 49.

²⁾ Fr. Lenormant. La gr.—Gr., I, p. 342.

³⁾ Ср. Н. Боголюбскій. Исламъ, его происхожденіе и сущность по сравненію съ христіанствомъ. Самара, 1885, стр. 237, 243—250.

⁴⁾ Gay, pp. 49—58.

была къ тому времени Византія, доказываетъ обращеніе въ 840 г. патриція Θεодосія къ венеціанцамъ за флотомъ для отраженія набѣговъ африканцевъ ¹⁾. Къ 850 г. сарацины, между тѣмъ, обрушиваются на Апулію, строятъ крѣпости и т. д. Бари дѣлается, послѣ Палермо, ихъ второй столицей. Такъ, сарацины какъ-бы сдавливаютъ византійскія провинціи желѣзными тисками, тогда какъ сама Византія, повидимому, забыла о своихъ провинціяхъ въ Италіи ²⁾.

Съ Василія I Македонянина положеніе измѣняется.

Утвержденіе иконопочитанія въ 842 году принесло миръ имперіи; силы организуются, крѣпнеть сознаніе своей мощи, желаніе вернуть бывшее величіе, исправить ошибки предшествующаго періода. Выразителемъ всего этого является имп. Василій I. Свое вниманіе онъ обращаетъ также на византійскія провинціи въ Италіи. Однако на эту политическую *реабилитацию* нужны были средства, какихъ не было у Византіи: зарождается мысль о союзѣ съ франками. Въ результатъ соглашенія съ послѣдними было отобраніе Бари у сарацинъ и очищеніе, хотя неполное, Апуліи ³⁾.

Смерть Людовика II (875) и нѣкоторыя несогласія между франками и лонгобардскими герцогами средней Италіи позволяютъ Византіи освободиться отъ союза съ франками и дѣйствовать болѣе самостоятельно въ южной Италіи. Византійскія войска понемногу вступаютъ въ *Апулію* и закрѣпляютъ за собою Бари ⁴⁾. Рѣшительные успѣхи въ сторону возвращенія прежняго вліянія въ южной Италіи начинаются при Никифорѣ Фокѣ, полководцѣ имп. Льва VI. Никифоръ беретъ одно за другимъ укрѣпленія сарацинскія въ Калабріи, искусно пользуется обстоятельствами для византійскаго протектората надъ лонгобардскими герцогствами южной Италіи. Окончательно освободилась послѣдняя отъ мусульманъ послѣ побѣды при *Garigliano* въ 915 г. ⁵⁾. Только Сицилія еще оставалась въ рукахъ сарацинъ.

Вслѣдъ за этимъ, южная Италія была раздѣлена, въ адми-

¹⁾ *Ib.*, p. 58 sv.

²⁾ *Ib.*, pp. 66—76.

³⁾ *Gay*, pp. 89—98.

⁴⁾ *Ibid.*, pp. 109—131.

⁵⁾ См. подробно объ этомъ у *Gay*, pp. 132—162.

нистративномъ отношеніи, на двѣ ѳемы: Лонгобардію и Калабрію, подчиненныя византійскимъ чиновникамъ ¹⁾).

Итакъ, византійцы, сдѣлавшись послѣ 915 года вновь обладателями Апуліи и Калабрій, однако должны были чувствовать себя въ нѣсколько неопредѣленномъ положеніи, такъ-какъ сицилійскіе сарацины, сносившіеся съ Африкой, служили постоянной угрозой византійскимъ провинціямъ. Дѣйствительно, уже въ 918 году *Reggio* была разграблена ими. Правда, это было единственнымъ случаемъ *массоваго* нашествія; но, во всякомъ случаѣ, даже и въ періодъ съ 915—922 г., когда южная Италія, въ общемъ, наслаждалась миромъ, мусульманскіе сосѣди всегда грозили нападеніями. Реальность этого и обусловливала, главнымъ образомъ, необходимость для калабрійцевъ откупаться отъ непріятнаго и безпокойнаго сосѣда почти регулярными подачками ²⁾).

Въ 922—929 гг. начинаются новыя попытки сарацинъ вернуть Италію; къ нимъ на помощь являются венгерцы съ сѣвера и болгары, царь которыхъ Симеонъ заключаетъ прямое соглашеніе съ арабами противъ Византіи ³⁾. Это было началомъ новыхъ испытаній для населенія южной Италіи. Гроза разразилась въ 950—952 гг., послѣ того, какъ въ 947 г. закончилось объединеніе мусульманскихъ партій Сициліи, подъ сильной рукой африканскаго *межди* Аль-Мансура, извѣстнаго подъ именемъ эмира Эль-Гасана. Свое выступленіе противъ византійскихъ провинцій онъ началъ съ требованія стратегу Калабрій—продолжать платить прежнюю контрибуцію. Византія отвѣтила на это приготовленіемъ экспедиціи противъ Сициліи. Эль-Гасанъ занимаетъ Реджію, атакуетъ Гераче, но отступаетъ подъ условіемъ контрибуціи съ жителей. Разбивъ авангарды грековъ, сицилійцы доходятъ до рѣки Крати, все сметая на своемъ пути. Въ концѣ концовъ византійцы заключаютъ съ ними договоръ, по которому соглашаются на постройку въ Реджію мечети и свободное проживаніе тамъ сарацинъ.

Кончилось это предпріятіе Эль-Гасана довольно благопріятно для Византіи: сарацины должны были вернуться въ

¹⁾ Ib., pp. 167—183.

²⁾ Ib., pp. 201 sv.

³⁾ Ib., pp. 206—208.

Палермо, потерявъ свое вліяніе и въ Реджіо. Новый миръ продолжался до Никифора (958—963) ¹⁾.

Въ 70-хъ годахъ X вѣка сарацины опять поднимаются, захватываютъ Отранто, атакуютъ Тарентъ, Орію и др. Вплоть до 80-хъ годовъ они продолжаютъ свои періодическіе набѣги, и Византія, занятая на востокъ, не обращаетъ, повидимому, вниманія на свои провинціи въ южной Италіи ²⁾.

Только съ появленіемъ Оттона II во главѣ германскихъ полчищъ сарацины успокаиваются и ограничиваются Сициліей ³⁾.

Н. Протасовъ.

¹⁾ Gay pp. 212—218; Lenormant, I, p. 351 sv.

²⁾ Schlumberger, cit. ouvr., I, p. 459 sq.; Gay, p. 324 sv.; Lenormant, I, p. 355 sv.

³⁾ Gay; p. 337 sv.

Пророкъ послѣднихъ дней перваго Іерусалима.

Если грѣхъ предплѣннаго Іуды желѣзнымъ рѣзцомъ, алмазнымъ остріемъ былъ написанъ не только на скрижали сердца жестоковѣйнаго народа (Іер. 17, 1), но и на скрижаляхъ исторіи его, то не менѣе рѣзко запечатлѣно на нихъ имя великаго современника паденія царства Іудейскаго — пророка Іереміи. Могучая личность пророка неотдѣлима отъ предплѣнной эпохи и вмѣстѣ дѣлаетъ ее *своею*, хотя Іеремія былъ поставленъ на служеніе противъ Іудейскаго народа (Іер. 1. 18—19). Наше вниманіе приковывается къ себѣ, конечно, обликъ скорбнаго пророка, но именно поэтому-то и слѣдуетъ хотя немного присмотреться къ той исторической перспективѣ, на фонѣ которой ярко выдѣляется обособленная фигура Іереміи.

Эпоха Іереміи падаетъ на время рѣшительныхъ событій внѣшней исторіи Израиля, на время внутренняго перелома жизни его. Это—послѣднія десятилѣтія 7-го вѣка и первыя 6-го, отъ лѣтъ Іосіи до дней Годоліи, эпоха паденія царства Іудейскаго. Эти годы умиранія Іудейскаго государства были временемъ великаго внутренняго кризиса и вмѣстѣ эпохою, когда зародилось обновленіе и очищеніе народа Іудейскаго. Рушилось царство Давида, и годъ его совершеннаго паденія, когда іудеи окончательно утратили свою политическую независимость, былъ годомъ катастрофы необходимой наслѣдію Іуды, чтобы не погибло оно совсѣмъ: остатокъ Израиля отшатнулся отъ прошлаго и началъ новую жизнь. Іудейскій народъ всколыхнулся, бывъ потрясенъ въ самыхъ основаніяхъ жизни своей.—и предъ нимъ встала великая задача—

воспитанія себя и языческаго міра во имя Новаго Завѣта. Эту задачу поставилъ предъ Божиимъ народомъ Іеремія.

Имя великаго пророка связано съ болѣзненнымъ кризисомъ исторіи Іудейскаго народа, отмѣтили мы, тѣснѣйшимъ образомъ. Пророкъ пережилъ всѣ ужасы и тяжесть смерти государственнаго организма Іудей въ своемъ сердцѣ, онъ непосредственно участвовалъ въ событіяхъ своего времени. И книга его, помимо цѣнности объективно-исторической имѣетъ огромную субъективно-психологическую цѣнность. Исследователя поражаетъ яркая непосредственность переживаній ея священнаго писателя. Книга Іереміи автобіографична: переживанія пророка — ея содержаніе. Пророкъ откровенно вскрываетъ въ ней свой душевный міръ, и книга его есть книга его жизни, одна изъ драгоцѣннѣйшихъ „Исповѣдей“, которыми немногія великія поистинѣ души обогатили сокровищницу міровой литературы. Этимъ сужденіемъ мы указываемъ на особенно интимный, внутренній характеръ книги Іереміи. Его книга даетъ драгоцѣнный и довольно значительный историческій матеріалъ, но даетъ какъ бы невольно, потому что написана ради иныхъ цѣлей, подъ инымъ угломъ зрѣнія.

Конечно, изъ исторіи пророчество получаетъ средства къ представленію и ограниченію горизонта,¹⁾ но, съ другой стороны, надо принять во вниманіе и то, что „ни одна человѣческая личность не есть всецѣло продуктъ историческаго процесса“,²⁾ при чемъ о великихъ людяхъ это необходимо особенно подтвердить. А такимъ-то и былъ Іеремія, о которомъ мало сказать то, что онъ былъ однимъ изъ звеньевъ золотой цѣпи тѣхъ, кто былъ „устаами Іеговы“. „лика пророческаго“. Не весь Израиль былъ пророкомъ, а лишь немногіе въ немъ; изъ среды этихъ немногихъ лишь единичныя личности оставляли особенно глубокой слѣдъ въ религіи Вѣтхозавѣтной (вѣдь, съ точки зрѣнія психологіи религіи, колыбель религіи — въ немногихъ великихъ душахъ).

1) König F. Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments, B. 2, S. 307 (Leipzig 1882).

2) Кн. Трубецкой С. Н. Собраніе сочиненій, т. 4 (Ученіе о Логосѣ въ его исторіи), стр. 377 (Москва 1906).

Великій Іеремія пророчествовалъ въ великіе и вмѣстѣ печальныя дни жизни народа Божія. Современники пророка укоренились въ грѣхѣхъ отцовъ своихъ—оставивъ путь правды Господней, они ходили волею сердець своихъ (Молитва Манассіи). Теократія не мила была сердцу избраннаго народа, который предпочиталъ вѣками утвердившееся въ его жизни противное Іеговѣ начало упорнаго человѣческаго самоутвержденія. Мало научился Іуда изъ того, что рядомъ погибло единокровное царство вслѣдствіе отпаденія своего отъ Господа и нравственнаго растлѣнія: оно погубило себя тѣмъ, что оставило единственную опору свою — Іегову (Ос. 13, 9). Не научился упорный Іуда ничему доброму и въ своей прошедшей исторіи, а научиться можно было многому.

Господь постоянно, отъ лѣтъ Моисея, указывалъ Своему народу путь жизни (Вт. 30, 19): народъ Завѣта долженъ непрестанно ходить предъ Іеговою (Пс. 114, 9), во свѣтѣ лица Его (Пс. 88, 16). Но Израиль съ послѣдовательностью и стойкостью, достойными лучшаго примѣненія, оправдывалъ это укрѣпившееся за нимъ имя одного изъ отцовъ его. Съ самаго начала своей исторической жизни этотъ народъ заслужилъ своимъ поведеніемъ классическій эпитетъ „жестокыйнаго“ и удержалъ его до конца своей національной жизни (Исх. 32, 9; Дѣян. 7, 54): его грѣхи постоянно оскорбляли Господа и привлекали на его грозныя обличенія, прощенія и кары отъ лица Божія (Исх. 32, 34; Числ. 14, 34; Вт. 32, 16; Пс. 38, 32—33; 105, 43; Ис. 42, 24; 65, 7; Іер. 16, 18; 30, 14, 15; Пл. 4, 13; Іез. 39, 23; Ос. 8, 13; Ам. 3, 2; Авв. 1, 4). Народъ Божій былъ привязанъ къ внѣшнимъ цѣнностямъ, искалъ внѣшнихъ успѣховъ. Евреи жадно стремились быть въ водоворотѣ международной жизни — быть „какъ другіе народы“ (1 Ц. 8, 15). Мощные сосѣдніе народы быстро подчинили евреевъ своему обаятельному религіозно-культурному вліянію и заразили ихъ своею изощренною, утонченною развращенностью. Пророки до самаго Вавилонскаго плѣна боролись во имя Іеговы, Бога Завѣта, съ народомъ за его историческое призваніе—быть народомъ Божиимъ. Изъ нихъ именно Іеремія пришлось дѣйствовать особенно сильно и рѣшительно въ тяжелые, страшные годы—въ послѣдніе дни перваго Іерусалима.

Мы совсѣмъ не задаемся цѣлью — дать исчерпывающій

очеркъ жизни и дѣятельности пророка Іереміи, равно какъ и не ставимъ своею задачею изобразить состояніе народа Божія во дни Іереміи. И то и другое могло бы послужить предметомъ солидныхъ монографій, очень желательныхъ въ нашей богословской литературѣ. Мы хотимъ совсѣмъ не-многого—попытаемся дать хотя нѣсколько штриховъ къ характеристикѣ **внутренняго облика** „многобѣдственнаго“ ³⁾ пророка.

Съ глубокимъ напряженіемъ своихъ нравственныхъ силъ несъ Іеремія пророческій жребій служенія. Исслѣдователи преклоняются предъ силою и значительностью вскрытыхъ пророкомъ его душевныхъ страданій. *La zagus* назвалъ Іеремію „величайшимъ трагическимъ героемъ, какой когда-либо выступалъ въ исторіи“. ⁴⁾ Дивнотрогательная личность Іереміи всегда привлекала къ себѣ вниманіе, хотя не всегда вѣрно представляли ее себѣ тѣ, кто знакомился съ его книгою. Пророку Іереміи, кажется, болѣе, чѣмъ кому-либо въ исторіи человечества, принадлежитъ слава грознаго обличителя. Одинъ изслѣдователь даже сравниваетъ съ нимъ Савонароллу. ⁵⁾ Но мы позволимъ себѣ, не возражая противъ этого, утверждать, что въ книгѣ пророка Іереміи, а, значить, и въ его личности ярче, красочнѣе запечатлѣны иныя черты его духовнаго облика. Для насъ важно отмѣтить, что въ книгѣ Іереміи, этой, какъ мы говорили, „Исповѣди“ его сердца, предъ нами—человѣческая сторона переживаній пророка. Невольно приходитъ на память классическое изреченіе Златоуста объ Ап. Павлѣ; его умѣстно приложить къ нашему пророку. Въ Іереміи мы видимъ великую нравственную и религіозную личность, великаго человѣка, но все-таки только человѣка, человѣка великихъ душевныхъ бореній, тяжкихъ внутреннихъ страданій. Достаточно внимательно вчитаться въ книгу Іереміи, чтобы замѣтить, что пророкъ не былъ твердой, крѣпкой, стальной натурой. Іеремія не былъ и женственной натурой, сентиментальнымъ человѣкомъ. Какимъ хочется представить его *Cornill*ю, ⁶⁾ но вѣдь вся книга

³⁾ Выраженіе Пр. Исидора Пелусіота. *Migne*, PG. t. 78, col. 213 A; рус. пер. ч. I, стр. 33 (М. 1859).

⁴⁾ *Der Prophet Jeremia*, S. 24 (Breslau 1894).

⁵⁾ *Cheyne* T. K. *Jeremiah: his life and times*, p. 203—204 (London).

⁶⁾ *C. H. Cornill*. *Das Buch Jeremia*, S. XLVII (Leipzig 1901).

нашего пророка по тону и содержанию—и въ цѣломъ и въ мельчайшихъ подробностяхъ -- свидѣтельство мягкости его характера. Книга Іереміи, при обилии въ ней историческаго матеріала, даетъ право назвать ея богодухновеннаго автора священнымъ лирикомъ, тѣмъ болѣе, что ему принадлежитъ также и чистая элегія—книга Плачь. Въ Іереміи поразительна ярко выраженная индивидуальность его натуры воспримчивой, мягкой и вмѣстѣ очень глубокой.⁷⁾ Для него весьма чувствительны были его постоянныя страданія внѣшнія и внутреннія, общественныя бѣдствія и личныя скорби. Правъ одинъ современный изслѣдователь „ученія пророковъ“, назвавъ жизнь Іереміи сплошнымъ мученичествомъ,⁸⁾ подобно тому какъ повѣсть объ его многострадальной жизни въ нашихъ „Четіяхъ-Минеяхъ“ названа просто и точно: „Житіе и страданія Святаго Пророка Божія Іереміи“. Мало того, что Іеремія груститъ и плачетъ,—его скорбныя думы граничатъ временами съ воплями отчаянія. Онъ горячо любитъ родную страну, но долженъ возвѣщать ей бѣдствія (14, 10, 18; 15, 7), хотя хотѣлъ бы ходатайствовать за нее (14, 10; 15, 1). Вопреки характеру своему, онъ, кроткій, какъ агнецъ, долженъ со всѣми препираться, всѣхъ обличать, осуждать, всѣмъ угрожать, онъ, ко всѣмъ довѣрчивый, никому не долженъ довѣрять, даже братьямъ своимъ (18, 20). Тѣмъ тяжелѣе ему было переносить за это непріязнь соотечественниковъ. „Горе мнѣ, мать моя, печалуется пророкъ, что ты родила меня человекомъ, который споритъ и ссорится со всею землею! Никому ни давалъ я въ ростъ, и мнѣ никто не давалъ въ ростъ, а всѣ проклинаятъ меня“ (15, 10). Подъ бременемъ внѣшнихъ и внутреннихъ страданій пророкъ проклинаятъ, подобно Іову, день своего рожденія и самое рожденіе свое. „Для чего вышелъ я изъ утробы, чтобы видѣть труды и скорби, и чтобы дни мои исчезали въ поношеніи?“ (20, 14—18). Пророкъ колебался, не прекратить ли ему свою мучительную для него дѣятельность, какъ колебался и ранѣе, боясь выступленія на отвѣтственное служеніе пророка (1, 6; 17, 18).

⁷⁾ Св. Григорія Богослова можно бы назвать натурой родственной пророку Іереміи.

⁸⁾ Kirkpatrick A. F. The Doctrine of the Prophets, p. 291 (London 1907); Cornill, op. cit., S. XXXVIII.

Но Господь *избираетъ* его на служеніе себѣ, плачущаго, колеблющагося, робкаго, нерѣшительнаго. И какъ избирать?! О немногихъ подчеркнута это въ Библии—до рожденія, даже до сформированія въ утробѣ матери (1, 5; ср. Суд. 13. 15: 16, 17; Ис. 49, 1; Лк. 1, 15; Гал. 1, 15). Такъ въ лицѣ Іереміи Господь избираетъ слабое и немощное человѣческое, показывая этимъ, что предъ Нимъ нецѣнны *сами по себѣ* ни твердость воли, ни безстрашность въ дѣйствіяхъ: все—отъ Него, Имъ подается. Іеремія искалъ помощи у Господа съ надеждою (17, 17), и Господь самъ укрѣпляетъ пророка (1, 7—8: 2, 2; 19, 14; 26, 12, 15), чтобы тотъ не малодушествовалъ (1, 17), былъ твердъ въ словѣ своемъ, хотя и не по сердцу будетъ оно его нечестивымъ соотечественникамъ (15, 20). Твердость грозныхъ обличеній пророка—даръ Божій: Іеремія чувствовалъ съ собою Господа, какъ сильнаго ратоборца (20, 11); съ помощью Его онъ былъ неодолимою, крѣпкою стѣною (15, 20; 1, 18—19). Сила Божія возгрѣла духъ Іереміи, сердце его горѣло ревностью по Богѣ (20, 9) и изливался изъ устъ всепожирающій пламень слова Господня (5, 14).—Но пророкъ былъ не только возвышенъ Богомъ, — онъ былъ Имъ и испытанъ (12, 3). Много онъ перенесъ горя (3, 1—14)—до пресыщенія (3, 15). Прежде онъ недоумѣвалъ, зачѣмъ ему приходится терпѣть такъ много (12, 1—2). Но потомъ онъ понялъ, что Господь, смиряя, воспитывалъ его: Онъ стѣснилъ его во благо (15, 11) для того, чтобы приучить его къ терпѣнію. Пророкъ научился предаваться Богу (15, 19; 26, 14—15), благодушно переносить бѣды, несправедливости и огорченія, краткость обиды соразмѣряя съ вѣчною блаженства. ⁹⁾ Вся жизнь пророка въ ея постоянномъ чередованіи между дѣйствіемъ горящаго огня силы Божіей (20, 9) и реакціей человѣческихъ чувствованій ¹⁰⁾ завершилась побѣдою въ духѣ Іереміи Бога надъ смиренно открытымъ предъ нимъ сердцемъ пророка (12, 3). Признаніе его: „Ты влекъ меня, Господи, и я увлеченъ; Ты сильнѣе меня и потому превозмогъ меня“ (20, 7) даетъ право на поучительный выводъ. Іеремія пророкъ неразрывно связанъ съ

⁹⁾ Блаж. Іеронимъ. Migne, PL. t. 24, col. 805 B; ср. 855 C.

¹⁰⁾ H. D. M. Spence and J. S. Exell (Ed.). The Pulpit Commentary. Jeremiah, vol. I, p. XI (London 1883).

Иеремію человѣкомъ. Пророческое служеніе требовало отъ Иереміи преданія имъ всѣхъ своихъ силъ на служеніе дѣду Завѣта Господня, и онъ ощущалъ особенно глубоко, остро и живо нужду въ непосредственномъ укрѣпленіи его духа Господомъ.

Таковы были постоянныя переживанія нашего пророка. Въ пророческомъ служеніи Иереміи создалось на ихъ основѣ много горькаго для него. Любвеобильное сердце пророка предано было Иеговѣ и родному Іудѣ. Оба эти чувствованія могли гармонически сочетаться, но практически они создали въ духѣ его глубокое противорѣчіе. Жизни Иереміи современны какъ разъ такіе дни жизни народа Іудейскаго, когда любовь къ нему была бы враждою къ Богу. И вотъ силу своей любви пророкъ долженъ и хочетъ отдать двумъ враждующимъ сторонамъ—Богу и Іудейскому народу. А вѣдл. Іуда былъ пророческимъ удѣломъ Иереміи, къ нему пророкъ былъ посланъ, для него несъ свое служеніе. Болѣе того, Иеремія былъ вѣрнымъ сыномъ своего народа. Объ его пламенномъ и глубокомъ патріотизмѣ¹¹⁾ свидѣтельствуютъ тѣ мѣста его книги, гдѣ онъ трогательно выражаетъ скорбь объ язвахъ и бѣдствіяхъ народныхъ (2, 13; 9, 1; 30, 12—14). Ему хотѣлось бы говорить о своихъ соотечественникахъ доброе предъ Господомъ, чтобы отвратить отъ нихъ гнѣвъ Его (18, 20). Но Иеремія не былъ понятъ своими современниками. Его ненавидѣли, какъ врага народа, самыми разнообразными способами проявляли неприязнь къ нему (18, 18; 20, 2—3, 8, 10; 26, 8—9, 11; 38, 6). И это понятно. Пророку было дорого сохранить драгоцѣннѣйшія блага духовной жизни народа. А народъ тѣшилъ себя несбыточной надеждой на политическую самостоятельность. Пророкъ сознавалъ, что дальнѣйшее сопротивленіе маленькой ослабѣвшей и беззащитной Іудеи могущественной Вавилонской державѣ напрасно, бесполезно; упорство можетъ только ухудшить въ будущемъ положеніе народа, увеличить число бесполезныхъ жертвъ (21, 9; 27, 12; 8, 16—17). Но напрасно онъ предостерегалъ своихъ соотечественниковъ отъ ложнаго патріотизма: „Не будьте горды, иначе, будете оплакивать свои

¹¹⁾ Renan называетъ Аввакума патріотомъ, а Иеремію—фанатикомъ. Histoire du peuple d'Israël, t. 3, p. 296 (Paris 1891).

гордость“ (13, 15—17: ср. 12, 12; 13, 8—9; 18, 18). Народъ во главѣ съ вельможами (20, 4; 27, 1—15; 37, 38) при легкомысленномъ **потворствѣ священниковъ** (10, 21; 5, 8—10) и **преступномъ ободреніи** со стороны ложныхъ пророковъ (5, 31; 14, 14) вѣрилъ въ возможность отстоять свою самостоятельность (27, 14 и сл.; 28, 1—4). Поэтому современники обвиняли Іеремію въ недостаткѣ и даже **отсутствіи патріотизма**. И только въ эпоху послѣднюю симпатіи къ Іереміи глубоко проникли въ сознание народное. Личность Іереміи была окружена ореоломъ проникновенной любви къ родинѣ. Іуда Маккавей созерцалъ „братолюбца“—Іеремію Божія пророка, много молившагося о людяхъ и святомъ градѣ и укрѣплявшаго его (Іуду) на подвигъ сокрушенія супостатовъ (2 Макк. 15, 13—14).

Другое еще болѣе тяжелое переживаніе доставляла пророку противоположность религіознаго состоянія Израиля тому, что должно бы быть по идеальному теченію жизни. Пророку приходится констатировать фактъ нарушенія Израилемъ Завѣта съ Богомъ. Вѣрность Божія Израилю для пророка была несомнѣнна (Іер. 11, 20; Пс. 3, 23, 55—59); столь же несомнѣнна, къ огорченію пророка, была невѣрность народа Іеговѣ Богу своему. Напрасно умолялъ Іеремія своихъ соотечественниковъ не учиться у язычниковъ кланяться бесполезнымъ и безвреднымъ идоламъ, сраму безумному (Іер. 10, 2—5, 8, 9, 11). Но народъ Іудейскій, какъ никто изъ сосѣднихъ народовъ, тяготѣлъ вслѣдъ боговъ иныхъ—не своихъ. „Ни на востокѣ, ни на западѣ народъ боговъ не мѣнялъ, хотя они и не боги“, говоритъ Господь устами Іереміи, „а Мой народъ промѣнялъ славу свою на то, что не помогаетъ“ (2, 10—11). Пророкъ удивлялся такой необычайной измѣнчивости народа и призывалъ небеса удивиться, содрогнуться и ужаснуться (ср. Вт. 31, 1; 32 1; Ис. 1, 2), что народъ Божій по привычкѣ птти за водой въ Египеть и Ассирію (ср. Ос. 7, 11; 12, 1) и пренебрегать тихо текущими водами Силоама (Ис. 8, 6), отъ живой воды обратился къ разбитымъ водоемамъ (2, 12, 13, 18). Разнообразные окрестные культы были богатою сферою заимствованія Іуды. Въмѣсто традиціоннаго единобожія и единства Богослуженія процвѣтала въ Іудейскомъ царствѣ религіозный **синкретизмъ** и **разнообразіе служеній многимъ богамъ**. „У тебя, Іуда, сколько

городовъ, столько и боговъ, и сколько улицъ въ Иерусалимѣ, столько ты поставилъ жертвенниковъ для кажденія Ваалу“ (11, 13, 2, 28). Съ животною страстностью предаваясь идолопоклонству, народъ въ лучшемъ случаѣ пытался соединить съ нимъ **вышше формальное** служеніе Іеговъ (7, 9—10), а вмѣстѣ съ тѣмъ безнаказанно хотѣлъ предаваться **порочной жизни** (7, 4; 5, 1—2). Практически Іуда въ чувствѣ гордаго самоутвержденія забывалъ о *своемъ* Богѣ—Богѣ, народомъ Котораго онъ былъ, и не хотѣлъ знать Его (9, 4—5). Лишь изрѣдка во время бѣдствій, внимая призыву Іереми, обращался народъ ко Господу, моля о спасеніи, обычно же сыны Іуды обращались къ Богу спиной (2, 27; 7, 8, 10). И пророку слышится горделивый возгласъ современниковъ, дерзко обращенный къ Іеговѣ: „Мы—сами себѣ господа, мы уже не придемъ къ Тебѣ“ (2, 31). „Не надѣйся, нѣтъ! ибо я люблю чужихъ и буду ходить въ слѣдъ ихъ“ (2, 25). Такъ народъ съ легкомысленностью (34, 15—16) гласа Господня не слушалъ и не принималъ наставленія (7, 28); этимъ онъ весьма огорчалъ Господа (11, 17).

Эти печальныя наблюденія, эти горькія мысли ставили предъ сознаніемъ Іереми рѣшительный вопросъ: можетъ ли быть таковымъ отношеніе къ Богу народа завѣта? Народъ вѣдь совсѣмъ и не жилъ въ сферѣ завѣта. Отъ него требовалась безраздѣльная преданность, отданность Богу (3, 24), такъ чтобы вся жизнь была богослуженіемъ. Но такія отношенія Израиля къ Іеговѣ—только въ области лучшаго прощлаго (2, 1—3). Объ этомъ прошломъ пророкъ воспоминаетъ съ нѣжностью. Но къ современникамъ своимъ Іеремиа говоритъ присполненный ярости, не могущій удержаться отъ нея (6, 11). Пророкъ противопоставляетъ отношенія Іеговы и народа. Іегова относится къ народу Іудейскому, какъ отецъ къ милымъ ему дѣтямъ, а народъ отвѣчаетъ на это измѣнчивостью вѣроломной женщины (3, 19—20). Безстрашно и безпощадно обличаетъ пророкъ невѣрность народа Іеговѣ (2, 20). Въ этомъ упорномъ и негодномъ (13, 10) народѣ нѣтъ даже и одного праведника (ср. 18, 26—32): отъ простого народа до аристократовъ (5, 4—5) всѣ они—упорные отступники (6, 28), беззаконники до безмѣрности (5, 25, 28), не стыдящіеся своихъ мерзостей (6, 15; 8, 5, 12). Злое сердце ихъ огрубѣло (5, 3), они упорны и непослушны (7, 24; 9, 9—11;

25, 4; 36, 23—24), и не перемѣнятся злые нравы (13, 23), пятна преступности съ себя не смоешь (2, 22). За это жестоко будетъ наказанъ Иудейскій народъ разрушительнымъ нашествіемъ сурового завоевателя (11, 11—13 и мн. др.). Срамомъ и смертью заплатитъ Иуда за свою религіозную безсовѣстность и нечестивую безнравственность (2, 21—22; 26—27; 13, 25; 22, 13). Пламя гнѣва Божія не погаснетъ (7, 20).— И пророкъ плачетъ о томъ, что томится и страдаетъ родная страна подъ тяжестью бѣдствій (Пл. 1, 1, 8, 12, 13, 14; 2, 11—19). Господь отвратилъ лице свое отъ недостойнаго народа и не хочетъ слышать ни его мольбы о милости (14, 2, 12), ни ходатайствъ за него со стороны самого пророка Іереміи (7, 16; 11, 14; Пл. 3, 8), ни даже великихъ печальниковъ за Израиля—Моисея и Самуила (15, 1). И нѣтъ, дѣйствительно, для пророка иного облегченія въ этомъ великомъ горѣ (9, 20—21), какъ непрестанно оплакивать родного любимаго Иуду (8, 17, 22; 9, 1—2; 14, 17—19).

Но Господь не оставилъ своего многострадальнаго пророка безъ утѣшенія. Предъ глазами пророка рушилась старая жизнь, полная беззаконія и неправды, палъ Іерусалимъ, и Іеремія съ горечью долженъ былъ признать справедливость суда Божія надъ всѣмъ тѣмъ, что недостойно было существовать. Предъ его духовнымъ взоромъ Господь приподнялъ завѣсу надъ грядущимъ, и пророкъ узрѣлъ новую жизнь, жизнь не прежняго, попораннаго невѣрнымъ народомъ Завѣта, а иного—Новаго Завѣта. Мрачна и тяжела была бы книга пророчествъ Іереміи полная обличеній грозныхъ и грустныхъ думъ, если бы не свѣтилось за ними, лучезарно проникая ихъ, вдохновенное чаяніе Новаго Завѣта. Горькія переживанія Іереміи имѣли глубочайшій смыслъ, потому что они были колыбелью великой идеи Новаго Завѣта: съ великими бореніями духа выносили ее въ своемъ сердцѣ пророкъ. Въ крушеніи всѣхъ человѣческихъ надеждъ и стремленій глубокая созерцательная натура Іереміи ищетъ любви Творца,¹²⁾ и Господь, единственное утѣшеніе пророка и оплотъ его, не оставляетъ пророка, — Онъ не оставитъ и Израиля. „Благословенъ человѣкъ, который надѣется на Господа и котораго упованіе—Господь“ (17, 7).

¹²⁾ S. Paterii expositio Veteris et Novi Testamenti. pars II, lib. IV, cap. 1: Migne, Pl. t. 79, col. 967 A.

Вѣра пророка въ промыслъ Божій воспринимаетъ великое радостное будущее въ печальномъ настоящемъ. Намѣренія Божіи— „во благо, а не на зло, чтобы дать Израилю будущность и надежду“ (29, 11). Бѣды народныя и оставленіе народа Богомъ приобрѣтаютъ такимъ образомъ положительную значимость: не къ погибели ведутъ они Израиля, а къ исправленію, спасенію (4, 27; 5, 10—18; 30, 11; 46, 27—28; ср. 10, 24), и прежде всего они должны научить народъ плазу и опознанію своей грѣховности, страху и смиренію предъ Богомъ (3, 13; 4, 8; 18, 11; 30, 15; 36, 3).

Если къ катастрофѣ жизни внѣшней и внутренней привело Иудейскій народъ удаленіе отъ Бога, то, конечно, и возродиться, обновиться безъ Бога оставленный имъ народъ не можетъ. Но начать ему все-таки нужно съ себя самого. Нужно позаботиться объ исправленіи сердца своего—объ его обрѣзаніи духовномъ (4, 4). Тогда, въ отвѣтъ на стремленіе къ спасенію, Господь исцѣлитъ прежнее упорство непокорныхъ дѣтей своихъ (3, 22—23; ср. Ос. 14, 5) и заключитъ съ Израилемъ и Іудею Новый Завѣтъ, Завѣтъ внутренняго обновленія ихъ, Завѣтъ богообщенія, боговѣдѣнія и прощенія (31, 31—33). Вѣчная любовь Божія дастъ избранному народу всякія духовныя и внѣшнія блага.¹³⁾ Всѣ народы, всѣ люди устремятся въ Іерусалимъ и при свѣтѣ лица Господня, въ общеніи съ Господомъ не будутъ болѣе поступать по упорству злого сердца своего (3, 16; ср. 24, 7). Личность каждаго будетъ цѣниться очень высоко, — каждый лично отвѣтствененъ, не отвѣчая за грѣхи отцовъ (31, 29—30). Таковъ, по прозрѣнію Іереми, Новый Завѣтъ Іеговы съ народомъ своимъ, Завѣтъ единенія всѣхъ съ Богомъ и между собою, Завѣтъ непреходящій, вѣчный (32, 38—40).

При всеї глубинѣ и проникновенности своихъ прозрѣній¹⁴⁾ пророкъ Іеремія въ представленіи о Новомъ Завѣтѣ не отрѣшился отъ ветхозавѣтнаго партикуляризма. Идеаль грядущаго завѣта у него данъ для Ізраиля. Но все-же не разъ Іеремія созерцаетъ „всѣхъ“, „всѣ народы“ (2, 17) причастными благамъ Завѣта; это — значительный шагъ, прорывъ къ свѣту Христову, просвѣщающему всякаго человека (Іоан. 1, 9).

¹³⁾ Объ этомъ пророкъ говоритъ много, особенно въ 30—33 главахъ.

¹⁴⁾ Сужденіе блж. Геронима. Migne, PL. t. 24, col. 866 D.

Чаяніе Новаго Завѣта—самое дорогое и самое характерное для Іереміи *посль скорбей его*. Свѣтозарному сердцу великаго пророка и мученика ¹⁵⁾ это чаяніе несло миръ и удовлетвореніе, утѣшеніе, грустныя думы претворяя въ радостное восхищеніе духа.

Таковъ былъ пророкъ Іеремія. Вѣтхій Завѣтъ, этотъ показатель усилій подзаконнаго человѣчества къ богооправданности, къ богочеловѣчеству, являетъ многихъ героевъ духа, которыхъ **не былъ достоинъ и весь міръ** (Евр. 11, 38). Въ нихъ сознаніе насъ, бѣдныхъ внутренними, духовными силами, **находитъ людей богатыхъ внутреннимъ содержаніемъ жизни**. Предъ высотой нравственнаго облика Іереміи благоговѣютъ даже представители критическаго направленія библейской науки. ¹⁶⁾ Но зачѣмъ намъ иное слово объ Іереміи, когда Евангеліе свидѣтельствуетъ, что даже Господа Іисуса Христа нѣкоторые изъ современниковъ Его земной жизни почитали за Іеремію (Мѡ. 16, 14)?!...

Іером. Варѡоломей.

¹⁵⁾ Выраженія кондака Св. Пророку Божію Іереміи. Служба ему въ Миневѣ 1-го мая.

¹⁶⁾ D u h m B. Die Theologie der Propheten, S. 230 (Bonn 1875).

Брачныя молитвы и благословенія древней церкви (I—X в.).

Еще полторы тысячи лѣтъ тому назадъ бл. Августинъ назвалъ бракъ „самымъ темнымъ и запутаннымъ вопросомъ“ (*questi-one obscurissimam et implicatissimam*); но и до сихъ поръ этотъ его отзывъ не потерялъ своего значенія и силы. Въ наши дни, пожалуй, даже больше, чѣмъ когда-либо вопросы брака и развода носятъ характеръ остро волнующей проблемы, интересной не для однихъ только ученыхъ специалистовъ и практиковъ брачнаго права, но чувствительно задѣвающей также и самые широкіе общественные круги, жизненно заинтересованные въ болѣе цѣлесообразномъ и правильномъ разрѣшеніи многихъ больныхъ вопросовъ нашего современнаго брака.

Само собою понятно, что въ постановкѣ и изслѣдованіи проблемы брака, и именно, христіанскаго, да еще церковнаго брака—такъ какъ у насъ дѣйствуетъ онъ въ этой послѣдней своей формѣ—рѣшающее значеніе принадлежитъ голосамъ ученыхъ специалистовъ—гражданскихъ юристовъ, церковныхъ историковъ и канонистовъ, догматистовъ, литургистовъ и проч., трудами которыхъ уже значительно выяснены и освѣщены многія принципиальныя и историческія стороны брака.

До сихъ поръ главную тяжесть труда въ этой сложной и отвѣтственной работѣ, безспорно, выносили на своихъ плечахъ церковные историки и канонисты, которымъ принадлежитъ крупная заслуга отчетливаго разграниченія въ христіанскомъ бракѣ двухъ его сторонъ—юридической и сакраментальной, съ указаніемъ для востока двухъ, а для запада

даже трехъ историческихъ эпохъ ихъ различнаго взаимоотношенія (сначала, до конца IX и даже XI в. онѣ существовали обособленно, затѣмъ слились вмѣстѣ, а съ XVI в. на западѣ снова начали раздѣляться) ¹⁾.

Однако, работа канонистовъ имѣеть, конечно, свои спеціальныя, болѣе или менѣе, ограниченныя задания и цѣли, почему одна она и не можетъ дать полнаго, всесторонне исчерпывающаго разрѣшенія проблемы церковнаго брака. Въ послѣдней видное мѣсто занимають, напримѣръ, догматическій и литургическій элементы, которые лежатъ внѣ поля зрѣнія церковнаго канониста, хотя результаты научной обработки ихъ могутъ оказать существенную помощь и для него. Особенно полезно, важно и нужно такое церковно-археологическое и историко-литургическое обследованіе *восточнаго* брака, исторія котораго, въ общемъ, много запутаннѣе и темнѣе, для насъ-же, какъ членовъ православно-восточной же церкви, гораздо ближе и цѣннѣй.

А между тѣмъ, этой исторіи до сихъ поръ не удѣлялось должнаго вниманія. Она, насколько намъ извѣстно, не только въ нашей русской, но и въ западной литературѣ не служила предметомъ спеціальнаго изслѣдованія. Ее затрогивали лишь подутно и мимоходомъ въ болѣе общихъ работахъ по церковной археологіи и литургикѣ, по исторіи церковныхъ таинствъ и по древне-бытовому фольклору. Лучшимъ изъ того, что даетъ намъ въ этомъ смыслѣ западная литература, чуть-ли не является небольшая глава (Cap. XIV) *La bénédiction nuptiale* въ извѣстномъ, солидномъ церковно-археологическомъ трудѣ аббата L. Duchesne'a „*Origines du culte chrétien*“. Но и она буквально состоитъ только изъ семи страничекъ, довольно крупной и разгонистой печати. На русскомъ-же языкѣ по данной темѣ существуютъ двѣ, достаточно уже устарѣвшихъ статьи—изъ нихъ одна съ миссіонерско-полемическимъ а другая съ догматическимъ

¹⁾ При составленіи настоящаго очерка въ распоряженіи автора была слѣдующая литература:

Συμεῶν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς τὰ ἔκτατα. Περὶ τῆς τάξεως τοῦ τιμῶν καὶ τοιμῶν γάμων; 252—257. 2 ed. Venedig. 1820.

Jacobi Goar „*Ἐυχολόγιον, sive Rituale Græcorum complectens ritus et ordines*“. Ed. 2. Venetiis, M. DCC. XXX (1730).

Du Cange „*Glossarium*“. Ed. nova. 1885. Art. „*Matrimonium*“ etc.

характеромъ ¹⁾—и одна, сравнительно новая и свѣжая, это именно, статья проф. А. В. Петровскаго „Къ исторіи развитія обрядовой стороны чина вѣнчанія“, помѣщенная въ Хр. Чтеніи, за Декабрь 1908 г.

Къ сожалѣнію, вся только-что названная спеціальная литература, за исключеніемъ лишь краткаго очерка Duchesn'a, относится главнымъ образомъ, ко второму періоду въ историческомъ развитіи церковнаго брака, т. е. къ тому времени, когда онъ получилъ всю полноту юридическихъ послѣдствій и сталъ обособляться въ самостоятельное церковно-обрядовое

Собраніе древнихъ литургій восточныхъ и западныхъ. I—V в. Изданіе редакціи Христ. Чтенія. СПб. 1874—1878.

Прот.-проф. М. И. Орлова „Литургія св. Василія Великаго“. СПб. 1909

Проф. А. П. Голубцова „Литургія въ первые вѣка христіанства“. (Посмертное изданіе его лекцій). Бог. Вѣсти. 1913. Июль-Августъ и Октябрь.

Проф. И. Карабинова „Евхаристическая молитва“ (анафора). СПб. 1908.

Проф. Алексѣя Дмитріевскаго „Богослуженіе въ русской церкви въ XVI в.“ Казань 1884.

Сергѣя Муретова „Историческій обзоръ чинослѣдованія проскомидіи“. Москва 1895.

Dr. Jos. Zhischmann „Das Eherecht der orientalischen Kirche“. Wien 1864.

Mg. L. Duchesne „Origines du culte chrétien.“ 3 ed. Paris. 1903.

И. М. Громогласовъ „Опредѣленія брака въ Кормчей“. Вып. 1. Сергіевъ-Посадъ. 1908.

Курсы церковнаго права профессоровъ: Павлова, Суворова, Бердичкова и Горчакова.

Еп. Никодимъ (Милашъ) „Православное церковное право“. Перев. съ сербскаго Милана Петровича. Спб. 1897.

Его-же „Правила (канѳны) православной церкви, съ толкованіями“. Т. 1. Спб. 1911 г.

Esmein „Le mariage en droit canonique“ I. t. Paris. 1891.

Пляшкевичъ „О бракѣ, какъ таинствѣ въ древней христіанской церкви“. Прав. Обзор. 1883, I. 199—237 и 674—725.

„О церковномъ благословеніи и вѣнчаніи браковъ“ (противъ новоженовъ). Приб. къ тв. св. оо. ч. 17. М. 1858.

Проф. А. Катанскій „Къ исторіи литургической стороны таинства брака“. Хр. Чт. 1880 г. I ч.

А. В. Петровскій „Къ исторіи развитія обрядовой стороны чина вѣнчанія“ Хр. Чт. 1908. Декабрь.

Статьи „Anaphora“, „Anamnese“, „Benedictiones“ etc. изъ „Dictionaire d. Archeologie chrétienne et de Liturgie“ Cabrol-Leclercq'a.

Проф. Л. И. Писарева „Бракъ и дѣвство при свѣтѣ древне-христіанской святоотеч. письменности“. Прав. Собес. 1904 г. I.

¹⁾ Первая статья—аноним. автора въ Приб. къ тв. св. о. ч. 17; вторая—статья проф. А. Катанскаго Хр. Чт. 1880, I.

чинопослѣдованіе, что имѣло мѣсто уже довольно поздно, приблизительно съ начала IX в. и до конца XVI или даже до второй половины XVII в. Весь-же предыдущій, для историка наиболѣе интересный, а для канониста и наиболѣе важный, періодъ въ эволюціи брака, по прежнему продолжаетъ оставаться настолько неразработаннымъ и темнымъ, что авторъ послѣдней изъ выше указанныхъ нами статей—о. Петровскій, напримѣръ, категорически заявляетъ такъ: „начальные моменты даннаго процесса остаются почти неизвѣстными“¹⁾.

Вотъ, для борьбы съ этой-то „неизвѣстностью“, для того, чтобы пролить хотя какой-либо научный свѣтъ на древнѣйшій и во всѣхъ отношеніяхъ (особенно, въ каноническомъ) интереснѣйшій и важнѣйшій періодъ въ исторіи церковнаго брака, мы и беремся за настоящій очеркъ, въ которомъ своей задачей ставимъ: подборъ всѣхъ, оброненныхъ исторіей крупицъ древнѣйшихъ фазъ христіанскаго брака, ихъ правильное прагматическое освѣщеніе и ихъ систематическую сводку въ небольшой, но цѣлостно-связный канонико-литургическій этюдъ.

I.

Что такое церковный бракъ по его внутреннему существу и по его внѣшнему обнаруженію, или, говоря техническимъ языкомъ каноники, по его матеріи и формѣ? Къ отвѣту на поставленный вопросъ можно идти двумя методами или путями: дедуктивнымъ, исходящимъ изъ готоваго уже опредѣленія и лишь ищущимъ своего подтвержденія въ фактахъ, и индуктивнымъ, основаннымъ на предварительномъ анализѣ фактовъ, и только отсюда выводящимъ то или иное общее, синтетическое сужденіе.

Мы лично всегда предпочитаемъ послѣдній путь, т. е. индуктивный методъ изслѣдованія, который въ данномъ случаѣ обязывалъ-бы насъ постепенно прослѣдить различные историческіе этапы бракозаключительнаго процесса, начиная съ самыхъ раннихъ и восходя до современныхъ. Но, къ сожалѣнію, такой нормальный и логическій путь оказывается для насъ здѣсь серьезно затрудненнымъ, чтобы не сказать вовсе закрытымъ: намъ нельзя начинать съ первичныхъ

¹⁾ А. В. Петровскій—Хр. Чт. 1908. Декабрь. стр. 1599-ая.

фазъ христіанско-церковнаго брака, такъ какъ онѣ-то, именно, и являются тѣмъ искомымъ искомымъ, ради котораго мы предпринимаемъ и самое свое изслѣдованіе. Поэтому *volens-potens* мы вынуждены на этотъ разъ перевернуть индуктивную скалу и начать ее не съ низшихъ и древнѣйшихъ ступеней исторической лѣстницы христіанскаго брака, а съ высшихъ и современныхъ, чтобы отъ нихъ, какъ лучше знакомыхъ, постепенно спускаться внизъ, къ древнѣйшимъ, гораздо менѣе извѣстнымъ, или даже „почти (вовсе) неизвѣстнымъ“, по выраженію о. Петровскаго.

Въ соотвѣтствіи съ только что сказаннымъ, мы и самый вопросъ, поставленный въ началѣ настоящаго отдѣла, должны нѣсколько видоизмѣнить и предложить его въ такомъ видѣ: что-же представляетъ изъ себя *нашъ современный* церковный бракъ, какъ по его внутренней, моральной основѣ, такъ и по его внѣшней, обрядовой формѣ? На это всѣ наши наиболѣе авторитетные канонисты даютъ совершенно опредѣленный и вполне согласный отвѣтъ, что современный церковный бракъ не является какимъ-либо новымъ, специальнымъ продуктомъ христіанской почвы, а представляетъ собой не что иное, какъ репрестинацію стараго, римско-гражданскаго правового брака, лишь пересаженнаго на новозавѣтную почву и eo ipso, такъ сказать, христіанизированнаго.

Можно-бы, конечно, идти еще дальше вглубь культурной исторіи человѣчества и находить, что и римскій античный бракъ, въ свою очередь, былъ своеобразной юридической оправой того, что существовало гораздо раньше него, что было выработано самой жизнью и что, въ значительной степени, записано на языкѣ общечеловѣческой символики, почему въ своей основѣ и имѣетъ такъ много общаго у большинства культурныхъ народовъ и во всѣ періоды ихъ исторіи. Но такое путешествіе завело-бы насъ слишкомъ далеко, да и отклонило-бъ отъ прямой задачи ¹⁾. Поэтому ограничимся лишь послѣднимъ этапомъ этого длиннаго, историческаго пути, т. е. римскимъ правовымъ бракомъ, тѣмъ бо-

¹⁾ Рядъ интересныхъ страницъ на тему о параллелизмѣ церковно-обрядовыхъ и древне-бытовыхъ формъ смотри въ посмертномъ изданіи лекцій литургиста Московской-дух. академіи проф. А. П. Голубцова: „Введеніе въ церковную археологію“. Бог. Вѣстникъ, Январь, 1912, стр. 204 и сл.

лѣе, что въ немъ дана наиболѣе отчетливая схема античнаго брака и, именно, онъ непосредственно повліялъ на теорію и практику христіанскаго брака.

А что такое вліяніе, дѣйствительно, существовало и было даже достаточно сильно, объ этомъ краснорѣчивѣе всего говоритъ извѣстная брачная формула Модестина, цѣликомъ рецепированная каноническимъ правомъ ¹⁾ и до сихъ поръ сохраняющая въ немъ значеніе „наилучшаго“ ²⁾ опредѣленія идейно-правовой стороны брака, „непревзойденнаго ни однимъ изъ послѣдующихъ канонистовъ“ ³⁾. О томъ-же, насколько широко и полно отразилась на христіанскомъ бракѣ и *внѣшняя*, обрядово-бытовая сторона античнаго (греко-римскаго и еврейскаго) брака, убѣдительноѣе всего свидѣтельствуется уже одно простое сопоставленіе нашего современнаго чина церковнаго вѣнчанія съ юридически-бытовымъ ритуаломъ древняго до-христіанскаго брака. Въ особенности, если мы нашу наличную современность дополнимъ и расцвѣтимъ нѣкоторыми историко-археологическими и этнографическими подробностями, взятыми хотя-бы изъ сравнительно недалекаго прошлаго нашей родной старины (XV—XVII в.).

Нашъ современный чинъ браковѣнчанія довольно замѣтно дѣлится на двѣ составныхъ половины, совершаемыя и по-

¹⁾ Подлинный текстъ формулы Модестина (перв. полов. III в. по Р. X.) читается такъ: „Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio“. Славянскій переводъ ея въ 48 гл. нашей Кормчей: „бракъ есть мужеви и женѣ сочетаніе, и сбытіе во всей жизни, божественныя-же и человѣческія правды общеніе“. Греческій переводъ, по тексту Прохирона: „γάμος ἐστὶν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συζυγίησις τοῦ βίου παντός, θείου καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία“. По русски все это должно быть передано такъ: „бракъ есть союзъ мужины и женщины, соглашеніе на всю жизнь, общеніе въ божескомъ и человѣческомъ правѣ“. Специальнымъ, подробнымъ анализомъ и комментариемъ этой формулы является магистерская диссертация проф. И. М. Громогласова „Опредѣленія брака въ Кормчей и значеніе ихъ при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго браказаключенія“. Вып. I. Сергіевъ-Посады, 1908.

²⁾ Фотій, Номоканонъ XIV тит. „τὰ μάλιστα τὸν γάμον ὀρίζομενος“. Тит. XII, гл. 13.

³⁾ Zhischmann: „Sie (форм. Модестина) an Wahrheit und Würde alle sonst noch versuchten Definitionen übertrifft nicht nur von Kanonisten der orientalischen Kirche ohne Unterschied gebilligt“...—93. Op. cit.

сейчасъ въ различныхъ частяхъ храма (первая—въ притворѣ, вторая—въ средней части храма); въ древности-же, по большей части даже и въ совершенно разное время, отдѣляемое промежуткомъ не только многихъ мѣсяцевъ, но иногда и нѣсколькихъ лѣтъ¹⁾. Первая изъ этихъ половинокъ, совершаемая въ притворѣ, и до сихъ поръ сохранила свое древнее имя: „обрученіе“, *sponsalia, nuptiales*. А если мы добавимъ къ ней два непосредственно предвѣряющихъ ея брачныхъ акта—одинъ чисто юридической природы, а другой—договорно-экономическаго характера, т. е. нашъ современный „обыскъ“ и древне-русскій „рядъ“ или „зарядъ“ („рядныя записи“, перечень приданаго съ договоромъ о неустойкѣ, въ случаѣ разрыва брачнаго сговора), то получимъ форменное древне-римское *sponsalium*, со всѣми образующими его элементами: изволеніемъ родителей, взаимнымъ соглашеніемъ самихъ брачующихся (*mutuus consensus*), гласнымъ изслѣдованіемъ законности предполагаемаго брака (предвар. оглашеніе и поручители при обыскѣ), предбрачными обручальными кольцами и дарами (*annulus pronubus, donatio ante nuptias*) и договорнымъ, публично-правовымъ характеромъ всего этого. Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что при христіанскомъ церковномъ бракѣ центральное значеніе въ актѣ обрученія придается символическому обмѣну „перстнями“, имѣвшему прежде, въ римскомъ и еврейскомъ бракахъ, скорѣй, экономическое значеніе (значеніе цѣннаго дара, хотя нелишеннаго и извѣстной правовой символики). Такимъ образомъ, чинъ современнаго церковнаго „обрученія“ сохранилъ въ себѣ почти весь остовъ древне-римскаго „сponsальнаго“ брака, въ которомъ, въ свою очередь, заложены и болѣе древніе элементы первой фазы сакральнаго, семейно-патріархальнаго брака—его *ἐγγύησις* или *traditio*, состоявшей въ религіозно-правовомъ моментѣ отрѣшенія женщины отъ культа своего родительскаго очага и передачи права на нее отъ ея отца къ ея будущему мужу (*potestas patris, manus maritis*).

Анализъ второй части нашего современнаго брачнаго чина,

¹⁾ Указомъ 1702 г. Петр. Великій запретилъ писать рядныя записи съ неустойками и запретилъ совершать церковное обрученіе раньше, чѣмъ за шесть недѣль до вѣнчанія. А указомъ 1775 г. и вовсе повелѣно было объединить обрученіе съ вѣнчаніемъ вмѣстѣ. Павловъ „Курсъ церк. права“ 369 стр. 1902 г.

т. е. такъ называемаго, „вѣнчанія“ (*στεφάνωμα*), въ собственномъ смыслѣ слова, вскрываетъ намъ довольно ясныя слѣды двухъ другихъ фазъ античнаго брака — такъ называемаго, *κόμμη* или *deductio in domum*, т. е. торжественныхъ проводовъ невѣсты изъ дома родителей въ домъ ея жениха, и заключительной церемоніи брака, имѣвшей мѣсто въ самомъ домѣ жениха, — *τέλος* или *confarreatio*, состоявшей въ рядѣ молитвъ, благословеній и жертвенно-очистительныхъ дѣйствій, совершавшихся предъ очагомъ новой семьи и заключавшихся символическимъ вкушеніемъ новобрачными отъ одного хлѣба и отпitiемъ изъ одной чаши. Здѣсь особенный интересъ для насъ имѣютъ тѣ религіозно-бытовыя детали, которыми обставлялись обѣ этихъ фазы античнаго брака. Судя по описаніямъ Поллукса, Плутарха, Гезіода и Гомера, церемонія *κόμμη* или *deductio in domum* происходила такъ. Родители невѣсты выводили ее за порогъ своего дома и торжественно вручали ее или самому жениху, или посланнымъ отъ него его друзьямъ. Сама невѣста наряжалась при этомъ въ свой лучшій свадебный нарядъ, предпочтительно, бѣлаго цвѣта, на свое лицо набрасывала особое покрывало, ярко-краснаго, огненнаго цвѣта (откуда у латинянъ называлось *flammeum, velamen flammeum*), голову свою украшала вѣнкомъ изъ оливковыхъ вѣтвей или цвѣтотвъ и сама она садилась на пышную брачную колесницу. Впереди процессіи, или свадебнаго поѣзда, шествовалъ особый глашатай (*κέρυξ*), несшій брачный факель, а по сторонамъ шли многочисленныя друзья жениха и невѣсты, шумно и весело распѣвая приличные случаю брачныя гимны. Въ послѣднемъ-же актѣ брачной церемоніи — *τέλος* или *confarreatio*, кромѣ уже отмѣченныхъ молитвъ и благословеній около жертвеннаго аналоя и совмѣстнаго вкушенія новобрачными отъ одного хлѣба и питья отъ единой чаши, заслуживаетъ особаго упоминанія еще и та шкура свѣже-убитаго въ данный день жертвеннаго животнаго, которая служила общей подстилкой для новобрачныхъ, когда они садились за свою символическую трапезу (прототипъ нашихъ „подножекъ“). Если ко всему этому добавить еще нѣкоторыя, сравнительно, недавно бытовавшія у насъ подробности брачныхъ церемоній, съ которыми на примѣръ, боролся Стоглавъ ¹⁾, то аналогія нашего

¹⁾ Стоглавъ гл. 14 вопр. 16: „въ мірскихъ свадьбахъ играютъ глумо-

церковно-бытового брака съ римскимъ, гражданско-античнымъ получается самая полная и несомнѣнная.

Итакъ, мы стоимъ теперь передъ тѣмъ безспорнымъ фактомъ, что нашъ современный церковный бракъ, въ особенности, его внѣшняя литургическо-обрядовая форма, представляетъ собой не что-либо иное, какъ христіанизацию древняго религиозно-гражданскаго брака, гдѣ элементы патріархальнаго строго-сакральнаго брака перемѣшаны съ болѣе поздними тенденціями римскаго экономическаго, или такъ называемаго, „спонсальнаго“ брака, и все это, по примѣру и образцу древне еврейскаго брака, обильно растворено соотвѣтствующими брачными молитвами и благословеніями, причемъ не забыты и чисто бытовые обычаи, преимущественно, изъ категоріи универсально-человѣческихъ, т. е. написанныхъ на языкѣ міровой символики ¹⁾).

Наша главная задача состоитъ теперь въ томъ, чтобы вскрыть и выяснить самый процессъ этой христіанизации, указать тотъ мостъ, по которому римскій гражданскій бракъ былъ переведенъ въ сферу чисто церковной юрисдикціи и, по возможности, кратко освѣтить главные историческіе этапы, или вѣхи такого постепеннаго и довольно медленнаго перехода, совершавшагося въ теченіе ряда вѣковъ. При этомъ мы еще разъ повторяемъ, что свою задачу преимущественно ограничиваемъ лишь *внѣшней*, литургически-обрядовой стороною брака, которая въ данномъ случаѣ только спеціально насъ и интересуетъ.

II.

На прямо и рѣшительно поставленный вопросъ, какимъ путемъ шла рецепція гражданскаго бытоваго брака христіанскимъ правосознаніемъ и его богослужебной литургикой?

Герцы и органики, смѣхотворцы и гусельники бѣсовскія пѣсни поютъ. И какъ къ церкви вѣнчаться пойдутъ, священникъ съ крестомъ ѣдетъ (одеждѣмъ, какъ древній *жѳорѣ* съ брачнымъ факеломъ), а передъ нимъ со всѣми тѣми играми бѣсовскими рыщутъ, а священники имъ о томъ не возбраняютъ“.

1) Къ числу такихъ универсально-человѣческихъ символовъ относятся, на примѣръ, бѣлая одежды невѣсты, какъ символъ ея невинности и чистоты, звѣнки на головахъ, свѣчи въ рукахъ, публично распѣваемые гимны, какъ выраженія радости и торжества и т. п.

мы даемъ столь-же ясный и категорическій отвѣтъ, что то былъ путь „брачныхъ церковныхъ молитвъ и благословеній“. Эти брачныя благословенія, сначала, имѣли только факультативный, необязательный характеръ, были дѣломъ личнаго усердія немногихъ; затѣмъ, онѣ стали усиленно рекомендоваться и получать, какъ болѣе широкое распространеніе, такъ и болѣе сложную форму; далѣе, такимъ путемъ, онѣ вошли въ обычай, а наконецъ, получили и силу закона, сдѣлались *conditio sine qua non* самой дѣйствительности и правомѣрности христіанскаго брака.

Что въ первые три вѣка своей исторіи христіанство, какъ гонимая государствомъ, запрещенная религія (*religio illicita*) не могло имѣть своего церковнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ законнаго, т. е. признаваемого государственными законами брака (*matrimonium justum, ratum*), это конечно, ясно само собою и ни въ какихъ доказательствахъ еще не нуждается. Поэтому-то, какъ справедливо подчеркиваетъ извѣстный знатокъ брачнаго права недавно скончавшійся еп. Никодимъ (Милашъ) „Церковь сама предлагала своимъ вѣрнымъ гражданскій бракъ, ради правильности ихъ гражданскихъ отношеній“¹⁾. Но что тотъ-же порядокъ продолжался довольно долго и потомъ, въ теченіе всей эпохи вселенскихъ соборовъ и даже еще столѣтіемъ или вѣрнѣй двумя позже нихъ, на это ясно указываютъ спеціальныя брачныя эдикты императоровъ Льва Мудраго (около 893 г.) и Алексѣя Комнина (эд. 1084 и 1092 г.), которыми церковный бракъ изъ факультативно рекомендуемаго превращался во всеобще обязательный и единственно законный. Въ самой мотивировкѣ этихъ новыхъ законовъ, какъ разъ и дается признаніе того факта, что раньше-то т. е. до изданія названныхъ законовъ, церковное благословеніе брака не считалось дѣломъ обязательнымъ и необходимымъ, и практиковалось далеко не всѣми, какъ это, быть можетъ, даже съ нѣскольکو преувеличенной силой, выставляется на видъ въ текстѣ 89-й новеллы Льва Мудраго: „прежде—читаемъ мы въ ней—все дѣлалось безъ благословенія, ибо думали, что поступая такъ, ничему не нанесуть оскорбленія:

¹⁾ Еп. Никодимъ Милашъ „Правосл. церковное право“—575. Duchesne—„Tout le rituel nuptial romaine a été conservé dans l'usage chrétien“.—434.

безъ благословенія совершали усыновленіе, *безъ благословенія приступали и къ брачному сожитію*“¹⁾. Такой порядокъ заключенія этихъ важныхъ морально-житейскихъ отношеній христіанскій законодатель находигь неотвѣчающимъ духу государственной религіи, а потому и требуетъ непременно заключать все это, при условіи особыхъ „священныхъ благословеній“, безъ чего, напримѣръ, „супружество будетъ считаться какъ бы не начавшимся и самое сожитіе — не правильнымъ“.

Названный эдиктъ императора Льва VI (Мудраго) отмѣчаетъ собою уже одинъ изъ сравнительно позднихъ этаповъ церковнаго брака, когда, онъ настолько сложился и окрѣпъ, что въ состояніи былъ вытѣснить собой прежній, гражданскій бракъ и стать на его мѣсто. Но раньше, чѣмъ это окончательно случилось, церковный бракъ, или, точнѣе, благословеніе брака церковью не только существовало, но и конкурировало съ юридическимъ, гражданскимъ бракомъ: такъ обстояло дѣло, напримѣръ, въ „эклогѣ“ Льва Копронима, VIII в., гдѣ для нѣкоторыхъ категорій населенія (низшихъ и болѣе бѣдныхъ) церковный бракъ (болѣе доступный и дешевый) дозволялся на однихъ правахъ съ гражданскимъ²⁾. А еще раньше, въ особенности, въ первые три вѣка гонимаго христіанства, церковный бракъ былъ еще въ зачатномъ состояніи: онъ не пытался даже и конкурировать съ гражданскимъ бракомъ; но мирно уживался съ нимъ, влетаясь своими молитвами и благословеніями въ различные моменты гражданско-бытоваго брака.

И въ этой своей формѣ, въ формѣ *добавочныхъ* брачныхъ молитвъ и благословеній, церковный бракъ, безъ сомнѣнія, очень древень, едва ли даже не современенъ самому началу христіанства. Хотя извѣстный евангельскій примѣръ участія Самого Господа на бракъ въ Канѣ галилейской (Ю. II, 1-11) прямого отношенія къ церковному браку и не имѣетъ (то былъ не христіанскій, а еврейскій бракъ, и даже не самый бракъ, а послѣбрачное пиршество), однако онъ,

¹⁾ Н. Поповъ „Императоръ Левъ VI Мудрый и его царствованіе въ церковно-историческомъ отношеніи“. 211—212 стр. Москва. 1892. Курсивъ нашъ.

²⁾ Эклога II, 8: „*εἴτε ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦτο δι' εὐλογίας ἢ καὶ ἐπὶ φιλῶν γυναικῶν*“: По изданію Zachariae „Collectio librorum ineditorum“ 51—52 Ср. Zhischmann—158.

конечно, не лишень важнаго идейнаго значенія и смысла, поскольку фактически удостовѣряетъ сочувственно-положительное отношеніе І. Христа къ данному жителско-бытовому институту и даетъ ему высокое религіозное освященіе. Недаромъ это евангельское повѣствованіе занимаетъ такое видное мѣсто и въ чинѣ нашего современнаго вѣнчанія.

Не менѣе важное значеніе для уясненія дѣла имѣетъ и та возвышенная трактовка брака, которая проходитъ чрезъ всѣ новозавѣтныя писанія, гдѣ идеальный образъ брачнаго союза возводится даже въ достоинство лучшей аналогіи для выясненія истинной природы новозавѣтнаго союза Христа съ основанной Имъ церковью (Мр. X, 6, Еф. V, 23—24. 32. 1 Корин. VII, 10—11; Евр. XIII, 4 и др.).

Но рѣшающая роль принадлежитъ здѣсь той исключительной религіозной настроенности, тому высокому религіозному подъему, духомъ котораго была насыщена вся бытовая атмосфера первенствующихъ христіанъ и каждый шагъ ихъ жизни, какъ это прекрасно и выразилъ еще св. ап. Павелъ въ его извѣстной заповѣди: „аще ясте, аще-ли пиете, аще-ли ино что творите, вся во славу Божію творите“ (1 Корин. X, 31), т. е. все дѣлайте съ мыслию о Богѣ и для прославленія Его святаго имени самымъ вашимъ поведеніемъ. Вполнѣ естественно, даже прямо неизбѣжно предположить, что при такой своей настроенности древніе христіане *психологически* не могли совершать столь важнаго жизненнаго шага, какъ начало семейной жизни, безъ соотвѣтствующаго религіознаго его освященія. И все это должно было происходить тѣмъ естественнѣй и легче, что вѣдь даже и въ представленіи римскаго язычника бракъ (*matrimonium*) имѣлъ тѣсную связь съ *ius sacrum* и предполагалъ участіе не только въ человѣческомъ, но и въ божескомъ правѣ (*divini et humani juris communicatio*, по формулѣ Модестина); я не говорю уже о томъ, что римскій гражданскій бракъ, по своему изначальному корню, былъ учрежденіемъ религіознымъ, поскольку онъ выросъ изъ культа семьи и религіи домашняго очага.

Что требованіе *религіознаго* освященія брачнаго союза даже и совершаемаго по нормамъ языческаго, римскаго права было для христіанъ не однимъ только благимъ желаніемъ, но и дѣйствительнымъ историческимъ фактомъ, объ этомъ мы имѣемъ рядъ болѣе или менѣе ясныхъ свидѣ-

тельствъ, которыя говорятъ о молитвахъ и благословеніяхъ брака (*εὐχή, εὐλογία*) и указываютъ на активную роль при этомъ епископа, или пресвитера. Первоначально всѣ такія церковныя молитвы и благословенія не носили особаго, самостоятельнаго характера, а присоединялись къ различнымъ моментамъ юридическо-бытоваго брака, или предваряя, или, чаще, заключая и какъ-бы скрѣпляя его собою. Поэтому и ознакомленіе съ такими добавочными церковными благословеніями брака удобнѣе и цѣлесообразнѣе всего вести, именно, въ порядкѣ послѣдовательныхъ ступеней римскаго гражданскаго брака, какимъ путемъ пойдемъ и мы.

III.

Первой ступеню римскаго брака была, какъ извѣстно, „помолвка“, или „обрученіе“ будущихъ жениха и невѣсты, совершаемая, главнымъ образомъ ихъ родителями и родственниками. Здѣсь, наряду съ изъясненіемъ взаимнаго согласія самими обручающимися (*mutuus consensus*), выяснялось также и соизволеніе на бракъ ихъ родителей, или опекуновъ. А такъ какъ у христіанъ, кромѣ плотскихъ родителей, существовалъ и духовный отецъ, въ лицѣ епископа, то очень рано вошло въ благочестивый обычай заручаться еще и согласіемъ епископа на предстоящій бракъ. Классическимъ свидѣтельствомъ этого рода справедливо считается слѣдующая цитата изъ письма св. Игнатія Богоносца († ок. 107 г.) къ св. Поликарпу Смирнскому: „женящимся и выходящимъ замужъ прилично устраивать это единеніе сообразно съ мнѣніемъ епископа, чтобы бракъ былъ о Господѣ, а не по страсти. Пусть все дѣлается въ честь Господа“¹⁾. Какъ-бы мы не ограничивали и не сужали смыслъ имѣющагося здѣсь центрального указанія на „мнѣніе“ (*μετὰ γνώμης*) епископа, во всякомъ случаѣ мы не можемъ не признать того, что рѣчь идетъ тутъ о какомъ-то *предварительномъ* обращеніи желающихъ обручиться къ епископу, за полученіемъ отъ него согласія и, такъ сказать, его напутственнаго благосло-

¹⁾ Ignat. Ep. ad Polycarp. cap. 5: „πρέπει δὲ τοῖς γαμιῶσι καὶ ταῖς γαμιον-
μενάς μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἑνωσιν ποιῆσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ
Κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Πάντα εἰς τιμὴν Θεοῦ γινέσθω“.

венія на самое начатіе брачнаго дѣла ¹⁾). Отсюда, догадка проф. Катанскаго о томъ, что въ словахъ Игнатія Богоносца, какъ и въ другихъ, аналогичныхъ ему текстахъ Тертуліана и Климента Александрійскаго ²⁾, говорится, именно, о церковномъ благословеніи предбрачнаго договора (*sponsalium*), получаетъ свою полную убѣдительность и для насъ ³⁾).

Договоръ этотъ совершался у свѣтской власти и по всѣмъ правиламъ римскаго гражданскаго брака, т. е. при наличности жениха и невѣсты, въ присутствіи ихъ свидѣтелей, при написаніи *tabulae nuptiales* (Тертул.), при дареніи брачнаго кольца (Кл. Алекс.), при обмѣнѣ обручающихся предбрачными дарами (*donatio ante nuptias*) и при соблюденіи всѣхъ другихъ бытовыхъ подробностей этого житейско-юридическаго акта. Но у христіанъ въ процессъ этого гражданскаго обрученія игралъ замѣтную роль и епископъ, съ мнѣніемъ котораго въ данномъ вопросѣ христіане весьма считались.

Къ какому моменту „обрученія“ приурочивалось содѣйствіе епископа—предшествовало-ли оно началу обрученія, сопутствовало-ли оно ему (епископъ—одинъ изъ почетныхъ свидѣтелей брачнаго контракта), или слѣдовало за нимъ (въ формѣ одобренія или неодобренія епископомъ брачнаго

¹⁾ *Грѣмиза* епископа (въ особенности, въ отрицательной формѣ *ἀνευ ἐπίσκοπου*) получило въ канонической терминологіи свой особый техническій смыслъ (39 ап. прав.), указывающій на епископа, какъ на источникъ духовной власти и пастырскаго душепопеченія. Небезызвѣстный преоборный канонистъ Н. П. Аксаковъ занимался спеціальнымъ историко-каноническимъ экзегезисомъ даннаго термина и установилъ три основныхъ его смысла: „повелѣніе, вѣдѣніе и соизволеніе“ епископа. „Преданіе церкви и преданія школы“—91 стр. Сер.-Посадъ. 1910.

²⁾ Tertull. *Ad uxorem*, I, 11, 3: „Nunquid tabulas nuptiales de illo apud tribunal Domini proferemus? Et matrimonium rite contractum allegabimus, quod vetuit ipse“? И еще—*Apolog.* с. 6: „cum aurum nulla norat praeter unico digito, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo“. Ср. Clem. Alex. *Strom.* VII, 11. *Paidag.* I, 8.

³⁾ „Правда, первенствующіе христіане, привыкшіе ничего не дѣлать безъ благословенія церкви, епископа и пресвитеровъ, по всей вѣроятности, весьма скоро начали обращаться къ священнослужителямъ съ просьбами—благословить тотъ свадебный контрактъ, какой онѣ, по греко-римскимъ законамъ, обязаны были совершить въ присутствіи гражданскихъ чиновниковъ“. Проф. А. Л. Катанскій „Къ исторіи литургич. стороны таинства брака“. Хр. Чт. 1880, I, 119 стр.

контракта), категорически отвѣтить на это, очень трудно, если только вообще возможно. Да это, въ сущности, и не такъ важно. Безусловно, важенъ лишь самый фактъ того или иного участія епископа въ актѣ обрученія, который, къ счастью, засвидѣтельствованъ достаточно твердо, не только отдѣльными, болѣе или менѣе, случайными замѣчаніями авторитетныхъ древне-церковныхъ писателей, но и общей исторіей церковныхъ каноновъ, гдѣ мы наблюдаемъ постепенный ростъ церковно-дисциплинарныхъ правилъ, относящихся, именно, къ до-брачному обрученію.¹⁾ Наиболѣе-же яснымъ доказательствомъ того, что въ составъ „обрученія“, заключавашагося христіанами, входило и благословеніе епископа, служить ясное свидѣтельство о томъ римскаго папы Сириція, считавшаго какъ-бы святотатствомъ нарушать то благословеніе, какое давалось священникомъ невѣстѣ при ея обрученіи.²⁾ И мы вполне соглашаемся съ мнѣніемъ неразъ уже упоминавшагося авторитетнаго канониста—Еп. Никодима Милаша, который въ толкованіи на 98 пр. Трулльскаго собора говорить: „какъ церковь требовала отъ своихъ вѣрующихъ заключать браки только съ ея благословенія, такъ требовала она этого и относительно обрученія, и какъ она подчинила своей юрисдикціи бракъ, такъ подчинила она и обрученіе той-же юрисдикціи“.³⁾

Что касается самой формы, въ которой выражалось это обручальное благословеніе епископа, то она, безъ сомнѣнія, долгое время была очень примитивна и не сложна—едва ли буквально не состояла изъ одного священническаго благословенія, сопровождаемаго развѣ только самымъ краткимъ молитвеннымъ благожеланіемъ. Потому, напримѣръ, Goar, въ его *Notae* къ чину „обрученія“, хотя и говоритъ, что „отъ древности существовалъ обычай (*consuevit ab antiquo*) освящать брачное кольцо собственнымъ благословеніемъ священника (*sacerdoti*)“, однако тутъ-же добавляетъ, что это благословеніе было отлично отъ тѣхъ, какія встрѣчаются въ латинскихъ служебникахъ; и въ качествѣ образца первыхъ

¹⁾ См. Анкпр. с. пр. 11. VI в. с. 98. Вас. Вел. 22, 37 и 69 и др.

²⁾ *Siric. Ep. ad Himerium*, с. III et XIII.

³⁾ Еп. Никодимъ „Правила правосл. церкви съ толкованіями“, I, 595. Спб. 1911.

т. е. наиболѣе древнихъ благословеній, онъ приводитъ одно, извлеченное Новариномъ изъ древнихъ литургій, слѣдующаго содержанія: „Благослови, Господи, кольцо это и корону ту: ибо какъ кольцо вѣнчаетъ палець человѣка, и корона — его голову; такъ благодать св. Духа пусть окружаетъ жениха и невѣсту (*sponsum et sponsam*, обручника и обручницу), чтобы они видѣли сыновей и дочерей до третьяго и четвертаго рода, которые да восхвалятъ имя Твое“. 1) Вообще, если искать какихъ либо сближеній и аналогій для изначальной формы священническаго (также и епископскаго) благословенія, при заключеніи предбрачнаго, спонсальнаго договора (т. е. обрученія), то, повидимому, больше всего оно напоминаетъ наше современное „благословеніе“, которое въ благочестивыхъ семьяхъ практикуется еще и теперь, при официалномъ объявленіи помолвки. Но извѣстно, что никакой ни юридической, ни сакраментальной силы наше „благословеніе“ не имѣетъ, какъ не имѣло его и древнѣйшее священное благословеніе, добровольно соединявшееся большинствомъ христіанъ съ юридически-договорными, предбрачными актами гражданскаго характера. 2)

IV.

Второй и собственно совершительный моментъ античнаго брачнаго процесса носилъ названіе самаго „брака“ (*matrimonium, nuptiae*) и состоялъ въ осуществленіи тѣхъ обязательствъ, которыя давались при обручальномъ сговорѣ (*sponsalium*), и въ дѣйствительномъ началѣ брачнаго сожительства, подтвержденномъ фактами (*mutuus consensus* и *copula carnalis*). При чемъ, все это облекалось въ болѣе или менѣе торжественную форму и сопровождалось особымъ бытовымъ ритуаломъ,

1) Goar—Op. cit., 313 p.: „Benedic, Domine, annulum istum, et coronam istam: ut sicut annulus coronat digitum hominis et corona caput: ita gratia Spiritus S. circumdet sponsum et sponsam, ut videant filios et filias, usque ad tertiam et quartam generationem, qui collaudent nomen tuum“.

2) Поэтому, напримѣръ, проф. Катанскій выражается о древне-церковномъ обрученіи очень осторожно: „нельзя съ увѣренностью утверждать, что съ этого времени (папа Сиридій, кон. IV вѣка) церковное обрученіе было для всѣхъ христіанъ обязательно, а не предоставлено было ихъ свободѣ рѣшеніе вопроса: завершать-ли гражданскій актъ церковнымъ благословеніемъ, или же ограничиваться только гражданскимъ“. Цитов. статья, 121 стр.

слагавшимся изъ различныхъ символическихъ обрядовъ и церемоній, которые, въ главной своей части, представляли культурно - историческіе пережитки древнѣйшей патриархально-сакральной формы брака (бѣлыя одежды, вѣнки, факелы, вкушеніе хлѣба и т. п.).

Такимъ образомъ, по своей юридической сторонѣ *matrimonium* во многомъ напоминало собой предварительное *sponsalium*, поскольку оно состояло изъ фактическаго осуществленія договорныхъ обязательствъ послѣдняго. Поэтому - то здѣсь опять снова фигурировали и брачные дары (*donatio propter nuptias, dos*) и соединеніе рукъ брачующихся (*dextrarum junctio*) и брачный поцѣлуй (*osculo interuentione*) и главное— формально-юридическая запись всего этого (*Pactum de nuptiis*). Вотъ почему, повидимому, и въ позднѣйшемъ церковномъ чинѣ браковѣчанія элементы *sponsalii* и *matrimonii* различались недостаточно строго и нерѣдко взаимно перемѣшались (соединеніе рукъ брачующихся, брачный поцѣлуй, обмѣнъ кольцами и пр.).

Нашъ вопросъ теперь въ томъ, какъ рано началось вмѣшательство церкви въ эту вторую, назовемъ его „матримониальную“, (въ отличіе отъ первой „спонсальной“) стадію бракозаключительнаго процесса, и въ какой формѣ оно первоначально выражалось?

Уже *apriori* совершенно логично заключить, что разъ умѣстнымъ признавалось вмѣшательство церкви въ начальную фазу брака—въ *sponsalium*, то тѣмъ болѣе законно и необходимо было ея участіе въ завершительномъ его моментѣ, т. е. въ самомъ *matrimonium*. И однако, до конца 2-го вѣка мы не имѣемъ никакихъ фактическихъ слѣдовъ того, чтобы церковь активно участвовала и въ совершеніи *matrimonii*. Да и тѣ, нельзя сказать чтобы многочисленныя свидѣтельства, которыми мы располагаемъ отъ конца 2-го вѣка или даже начала 3-го в., еще не настолько ясны и безспорны, чтобы исключать возможность ихъ иного пониманія, безъ непремѣннаго приложенія ихъ, именно, къ церковной формѣ брака. Большинство такихъ древнихъ, случайныхъ замѣтокъ (Кл. Алек. Тертул. Оригенъ) касается рѣчи о вѣнцахъ, кольцѣхъ, о тайнѣ соединенія мужа и жены въ одну плоть и т. п. элементахъ брачнаго союза, которые, какъ это видно и изъ контекста, непосредственно-то относятся къ

естественно-природной, психо-физической сторонѣ брака и характеризуютъ различные моменты гражданскаго брака, раскрывая ихъ глубокое морально-психологическое значеніе и ихъ, такъ сказать, внѣшнюю, натуральную символику.

Однако, наряду съ углубленіемъ въ смыслъ гражданскаго брака, мы находимъ уже и нѣкоторыя, въ началѣ, правда, довольно еще слабыя, упоминанія и о добавочномъ церковномъ благословеніи гражданскаго matrimonii, какъ бы объ его церковномъ „запечатлѣніи“ и „скрѣпѣ“.

Едва-ли не самое раннее свидѣтельство о священно-церковномъ благословеніи „брака“ (matrimonii) принадлежитъ Клименту александрійскому († ок. 216 г.), который, въ отличеніе невѣсть, небрезговавшихъ такимъ сомнительнымъ украшеніемъ, какъ чужіе волосы, говоритъ: „на кого-же пресвитеръ возлагаетъ руку? Кого благословляетъ? Не жену, вступающую въ бракъ, но чужіе волосы и слѣдственно чужую голову“. Тому-же древне-церковному учителю принадлежитъ еще и слѣдующая характеристика христіанскаго брака: „бракъ, совершаемый словомъ (молитвы?), освящается, когда супружество предаетъ себя Богу и совершается съ чистымъ сердцемъ въ искренности вѣры“. ¹⁾ Не подлежитъ сомнѣнію, что *возложеніе рукъ* пресвитера и произнесеніе *словъ молитвы* мыслятся здѣсь, въ качествѣ существенныхъ составныхъ элементовъ христіанскаго брака. ²⁾

Еще опредѣленнѣе удостоверяетъ такое церковное запечатлѣніе брака современникъ Кл. Александрійскаго, извѣстный церковный писатель *Тертуллианъ* († 220 г.), который въ одномъ изъ своихъ сочиненій, сѣтуя на то, что еретики во всемъ копируютъ православныхъ, упоминаетъ также и о поставленіи у нихъ „верховнаго жреца при бракѣ“. Въ специальномъ-же трактатѣ къ женѣ Тертуллианъ такими вы-

¹⁾ Clement. Alexand. Paidag. III, XI. И еще—Strom. IV, 12 и 20: sanctificitur itaque etiam, quod per Logon seu Verbum perficitur matrimonium, si conjugium se Deo submittat et cum vero corde administretur in fidei certitudine“.

²⁾ О „возложеніи рукъ“, какъ символическо-благодатномъ актѣ еще ветхозавѣтной церкви, перешедшемъ съ тѣмъ-же значеніемъ и въ новозавѣтную, очень обстоятельный экскурсъ данъ Н. П. Аксаковымъ въ его интересной, но у насъ мало оцѣненной, работѣ „Преданіе церкви и преданія школы“ стр. 159 и сл. Сер.-Пос. 1910.

сокими чертами изображаетъ христіанскій бракъ: „какъ могу описать счастье моего брака, который церковь утверждаетъ, жертва скрѣпляетъ, благословеніе запечатлѣваетъ, ангелы возвѣщаютъ, Отець (небесный) утверждаетъ“? ¹⁾ Въ полную параллель съ послѣднимъ текстомъ должно быть поставлено свидѣтельство св. *Іоанна Златоустаго*, который говоритъ: священники скрѣпляютъ брачный союзъ благословеніями, да усугубится любовь жениха, да возрастетъ скромность невѣсты, и все да устроится такъ, чтобы жили пріятно“. ²⁾

Рядъ аналогичныхъ указаній на церковное благословеніе брака и участіе въ немъ священника даютъ и другіе древніе отцы и учителя церкви. Такъ, *Василій Вел.*, напримѣръ, называетъ бракъ „шгомъ, возложеннымъ съ благословенія“, ³⁾ *Григорій Богословъ*, самого себя именуетъ „сочетателемъ и невѣстоводителемъ“, ⁴⁾ *Амвросій Медиолан.* говоритъ объ освященіи супружества „священническимъ покровомъ и благословеніемъ“.⁵⁾

¹⁾ Tertull. „De praescr. heretic. c. 40: „qui (diabolus) ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum misteriiis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit... celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit... Quid? quod et summum Pontificem unius nuptiis statuit“. „Ad uxorem“, II, c. 9: „unde sufficimus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renunciunt. Pater ratum habet“?

²⁾ Злат. Бесѣда на XXV гл. кн. Бытія. Совершенно то же самое и даже еще опредѣленнѣе говоритъ западный современникъ Іо. Зл. папа Иннокентій I, особенно подчеркивающій значеніе „церковнаго благословенія“, какъ извѣстной формы христіанскаго брака: „Benedictio quae per sacerdotem super nubentes imponitur, non materiam delinquendi dedisse, sed formam tenuisse legis a Deo antiquitus institutae doceatur“. Epistol. ad Wictr. c. X.

³⁾ Вас. Вел. Бесѣды на Шестодневъ. 7-ая бес. „мужіе любите жены (Еф. V, 25). Хотя вы чужды были другъ другу, когда вступали въ брачное общеніе! Сей узелъ естества, сіе иго, возложенное съ благословеніемъ“. 3 изд. 1 ч. III гл. Москва 1891. Взглядъ на бракъ, какъ на добровольно принятый conjugium подробнѣе всего развитъ бл. Августиномъ въ специальномъ трактатѣ „De bono conjug“. PL. t. VI, col. 370 sq.

⁴⁾ Григ. Бог. „Я на себя беру отвѣтственность: я сочетатель, я невѣстоводитель“ Тв. св. Отц. т. 3 стр. 488. Ср. его-же письмо къ Олимпіадѣ, 57-ое.

⁵⁾ Амврос. Медиол. Письмо 70-ое къ Виталію: „когда самое супружество должно было освящаемо священническимъ покровомъ

папа *Левъ Великій* упоминаетъ объ особой литургіи для брачующихся, послѣ которой имъ преподавалось „церковное благословеніе и брачныя молитвы“. ¹⁾

Особенно ясными и выразительными, рисующими какъ-бы цѣлую картину церковнаго вѣнчанія брака, считаются два древнихъ свидѣтельства—*Мееодія*, еп. Патарскаго (конецъ III в.) и *Павлина*, еп. Нолянскаго (V в.). Въ первомъ изъ нихъ значится: „вотъ награда за чистый подвигъ цѣломудрія! Обручаюсь слову и приѣмлю въ даръ вѣчный вѣнецъ нетлѣнія; возложивъ вѣнецъ на главу, украшаюсь свѣтлыми и неувядающими цвѣтами мудрости. Обхожу со Христомъ, воздающимъ награду на небеси, окрестъ безначальнаго и безсмертнаго царя, становлюсь свѣщеносицею непреступныхъ свѣтовъ и воспѣваю новую пѣснь съ ликомъ ангеловъ“. ²⁾ Мѣста, подчеркнутыя нами, ясно указываютъ, что всѣ главные, знакомые намъ элементы гражданско-бытового брака, практиковались также и христіанами, причемъ отмѣчается и какая-то ихъ связь со Христомъ и съ ангельскими ликами. Связь эта еще больше проясняется у другого изъ вышеназванныхъ авторовъ—*Павлина Нолянскаго*, какъ это очевидно изъ его специальной рѣчи, которую онъ держалъ предъ новобрачными: „чета нерасторжимая! живи, всегда вспоминая обо мнѣ; да будетъ игомъ твоимъ досточтимый крестъ! Да связуетъ васъ та любовь, какою церковь объемлетъ Христа и какою Христосъ взаимно любитъ свою церковь! Пусть благословитъ васъ самъ отецъ-епископъ (новобрачный былъ сыномъ епископа); пусть онъ самъ преднач-

(sacerdotali velamine) и благословеніемъ (benedictione), то какъ можно назвать супружествомъ то, гдѣ нѣтъ согласія вѣры?“

¹⁾ „Св. Левъ I папа римскій (V в.) свидѣтельствуемъ, что въ его время для брачующихся совершаема была литургія, и послѣ причащенія ихъ преподаваемо имъ было церковное благословеніе и читаемы были брачныя молитвы“. Изъ статьи—„О церкв. благ. и вѣнчаніи брака“. Прпб. къ тв. св. оо. 17 ч. 226 стр.

²⁾ Мееодій Патарскій „Пиръ десяти дѣвъ“. Рус. перев. подъ ред. проф. Ловягина, Спб. 1877 г. Проф. Катанскій придаетъ этому свидѣтельству особенно важное значеніе, такъ какъ находитъ въ немъ отображеніе тогдашняго чина церковнаго вѣнчанія. „Къ исторіи литургіи, стороны таинства брака“. Хр. Чт. 1880, I. 107. Но въ его отзывѣ нельзя не видѣть преувеличенія: здѣсь дается, если угодно, вообще, картина брака у христіанъ; но не обязательно церковнаго, а скорѣе просто бытового.

нетъ священныя пѣснопѣнія прежде ликовъ пѣснословящихъ. Веди, честнѣйшій отецъ Меморъ, чадъ твоихъ къ алтарю Господню, и *съ молитвой передай ихъ* святительской рукою... Помня свои обязанности, *сообразно съ законнымъ порядкомъ*, Меморъ передаетъ дорогихъ дѣтей въ руки Эмилиа. А тотъ, подклоняя главы обоихъ подъ мирное иго супружеское, десницею *возлагаетъ на нихъ покровъ* и освящаетъ ихъ молитвою. Христе! услыши священниковъ молящихся, и благочестивые *обѣты утверди молитвеннымъ священнодѣйствіемъ*. *Напой, Христе, новую чету, сопряженную святымъ предстоятелемъ и помогай* сердцамъ цѣломудреннымъ, пріавъ воздѣянія рукъ чистыхъ“.¹⁾

Мы проявили-бы недостатокъ критической осторожности, если бы въ рядѣ послѣднихъ свидѣтельствъ усмотрѣли-бы безспорные слѣды существованія особаго чина церковнаго вѣнчанія въ такой глубокой древности, какъ эпоха Тертуллиана, Мееодія Патарскаго и Павлина Ноланскаго. Никакого особаго, чисто церковнаго чина здѣсь еще нѣтъ; а на лицо все тѣ-же хорошо знакомые намъ элементы античнаго, юридическо-сакральнаго и бытового брака, лишь получившіе теперь христіанскую окраску, благодаря активному участию при совершеніи ихъ христіанскаго священнослужителя, и тѣмъ новымъ священнымъ гимнамъ и молитвамъ, которые, очевидно являлись на смѣну старыхъ, языческихъ. Соотвѣтственно новой христіанской атмосферѣ, измѣнилась вся обстановка и характеръ гражданско-бытоваго брака. Но его основныя, юридическо-конститутивныя нормы и даже привычныя внѣшне-бытовыя формы остались тѣми-же самыми, хотя и получили новую, уже христіанскую символику. Бракъ, по прежнему, оставался институтомъ гражданскаго права,

¹⁾ Павлинъ еп. Ноланскій († 431 г.). Выдержка взята изъ процитованной статьи приб. къ твор. свв. оо. см. 226—228 и дополненій къ ней у Катанскаго, стр. 105—106. Подлин. текстъ у Mign. LXI. Какъ не выразительна нарисованная здѣсь картина христіанскаго брака и какъ не великъ соблазнъ отождествить ее, именно, съ чиномъ церковнаго вѣнчанія. Однако полнаго права на это мы не имѣемъ, такъ какъ все здѣсь сказанное съ одинаковымъ успѣхомъ можетъ быть отнесено и къ бытовому браку христіанъ, лишь восполняемому послѣдующимъ благословеніемъ церкви. Несомнѣнно, что и гражданско-бытовой бракъ у христіанъ этого времени получилъ уже ярко христіанскую окраску, проходящую черезъ всѣ привычныя, стародавнія церемоніи гражданскаго брака.

но церковь, въ лицѣ своихъ предстоятелей, выступала въ качествѣ дѣятельнаго агента при совершеіи этого важнѣйшаго жизненнаго акта и какъ бы, такъ сказать, прикладывала къ нему свою печать: сообщала ему христіанскую окраску, скрѣпляла и сакціонировала его своимъ авторитетомъ. Здѣсь еще нѣтъ мѣста рѣчамъ о самостоятельномъ церковномъ бракѣ, въ отмѣну и въ замѣнъ гражданскаго брака; а на лицо только *добавочная церковная скрѣпка* законно-совершаемаго гражданскаго брака. Такой характеръ древне-христіанскаго брака вѣско и подтверждается всѣми вышеприведенными свидѣтельствами, въ особенности, цитатами изъ Тертулліана и Іо. Златоуста, гдѣ такъ часты характерные термины объ „*утвержденіи, запечатлѣніи и скрѣпкѣ*“ брака, чѣмъ само собою устанавливается предварительное заключеніе (государствомъ) того, что потомъ и скрѣплялось (церковью). Да даже и въ послѣднемъ свидѣтельствѣ еп. Павлина Ноланскаго, рисующемъ наиболѣе выразительную картину церковнаго брака, говорится о необходимости помнить и выполнять обязательства, „сообразно съ законнымъ порядкомъ“. подѣ чѣмъ, на нашъ взглядъ, разумѣются именно, „*обязательства передъ государствомъ*“ и юридически-правовыя нормы „*законнаго, т. е. гражданскаго брака*“, уваженіе къ которымъ, такимъ образомъ, ограждали и сами церковныя каноны ¹⁾.

Такой свой характеръ—характеръ добавочнаго благословенія, послѣдующаго освященія и скрѣпки—церковный бракъ имѣлъ не только въ первые три вѣка, что ясно само собою, (ибо языческое правительство гнало церковь и не признавало ея учрежденій), но продолжалъ довольно долго сохраняться и потомъ, при христіанскихъ императорахъ, какъ это очевидно изъ историческихъ источниковъ гражданскаго права—„*эклоги*“ (впервые, въ видѣ изъятія допускающей нѣкоторое юридич. значеніе и за церковной формой брака) и новеллы Льва Мудраго (89-й, узаконяющей церковный бракъ и ставящей его на мѣсто гражданскаго) ²⁾. Не менѣе ясно открывается это и изъ памятника церковнаго права, конца IV в.—изъ такъ называемыхъ „*каноническихъ отвѣтовъ свѣтѣйшаго патр. Тимофея*“. На вопросъ, обращенный къ патриарху,

¹⁾ Ап. пр. 48. Трулльск. 87 и 93. Карѣ. 102.

²⁾ См. объ этомъ выше, стр. 558 и сл.

долженъ-ли священнослужитель идти на совершение такого брака, который происходилъ съ нарушеніемъ законовъ (*τὸν γάμον παράνομον*), тотъ отвѣчаетъ: „рѣшительно скажите: еще священнослужитель услышитъ о незаконности брака (слѣдовательно, самый-то бракъ совершался помимо него) и еще бракъ подлинно незаконенъ, то не долженъ священнослужитель приобщаться чужимъ дѣламъ“, т. е. не долженъ предлагать и своей церковной печати къ такому незаконному (очевидно, съ гражданско-юридич. точки зрѣнія, совпадающей и съ морально-христіанской) бракозаключенію ¹⁾. Изъ начальной строки вопроса: „еще кто звати будетъ клирика на сочетаніе брака“ (*εἰς τὸ ζεῦξαι γάμον ἐάν τις καλέσῃ κληρικόν*), болѣе или менѣе ясно, что клириковъ *приглашали* на церемонію брака; а изъ конечной фразы отвѣта еще яснѣе, что они иногда и уклонялись, не только отъ участія въ этой церемоніи, но и отъ церковнаго признанія ея законности, какъ это подробнѣе поясняетъ Вальсамонъ, говоря, что клирики, въ подобныхъ случаяхъ, не должны „ни ходить, ни молиться, ни приносить за нихъ (безкровной жертвы) ²⁾“. Но отсюда слѣдуетъ такъ-же и то, что гражданскій и церковный бракъ еще не совпадали между собою и первый могъ существовать безъ наличности втораго.

V.

Мы подошли теперь къ послѣднему и самому важному для насъ пункту,—къ отвѣту на вопросъ, какимъ-же литургійно-богослужебнымъ актомъ древняя церковь выражала свое участіе въ процессѣ гражданско-бытоваго *matrimonii*? ³⁾.

Первый и наиболѣе, повидимому, убѣдительный отвѣтъ на него тотъ, что все это *происходило*, во всякомъ случаѣ, гдѣ либо *внѣ* стѣнъ церковнаго храма и вообще мѣсть, предназначенныхъ для отправления специально христіанскихъ службъ. Разъ основа брака была гражданской и совершалась или въ муниципальных учрежденіяхъ или въ домахъ гражданъ, но тамъ-же, конечно, умѣстнѣе всего было наростать и

¹⁾ Канонич. отвѣты святѣйшаго Тимофея, отвѣтъ 11-й. Изд. Об. Л. Д. Пр. 526 стр. М. 1884.

²⁾ Тамъ-же е, стр. 526—527.

³⁾ Рѣчь идетъ здѣсь, такъ-же какъ и раньше, лишь о періодѣ первыхъ IX—X вѣковъ христіанской исторіи, пока всей полнотой юридической силы обладать, только одинъ гражданскій правовой бракъ.

всѣмъ тѣмъ наслоеніямъ на эту основу, которыя привносила съ собой христіанская церковь. Да этому, повидимому, благопріятствуетъ и только что приведенное выше правило патріарха Тимофея, начинающееся съ упоминанія о *приглашеніи клирика* на какое-то постороннее и внѣшнее для него сочетаніе брака, чего разумѣется, не могло-бы быть, если-бы бракъ совершался, такъ сказать, внутри христіанской ограды, въ мѣстахъ богослужебныхъ собраній самихъ христіанъ, гдѣ присутствіе клириковъ не нуждалось въ приглашеніи, такъ какъ являлось необходимымъ *ex officio*. Текстъ правила Тимофея заставляетъ заключать, что „совершеніе брака“ имѣло мѣсто, или въ какомъ-либо правительственномъ учрежденіи, или гдѣ либо въ частномъ домѣ, напримѣръ, у одного изъ родителей новобрачующихся ¹⁾. Однако, и въ эту диллему необходимо внести серьезныя разъясненія и ограниченія. Для эпохи первыхъ трехъ вѣковъ христіанства, когда церковь Христова находилась въ сильной опалѣ у языческаго правительства, не возможно было положительно никакое, т. е. ни домашне, ни тѣмъ болѣе, муниципальное объединеніе гражданскаго брака съ церковными благословеніями. Выходъ изъ этого только одинъ— что гражданскій бракъ и его церковное освященіе совершались въ разное время и, именно, въ такой послѣдовательности, что сначала совершался юридическій актъ брака, а затѣмъ онъ „скрѣплялся или запечатлѣвался“ и церковной его санкціей, которая въ условномъ смыслѣ можетъ быть названа церковной рецепціей гражданскаго брака.

Гдѣ-же и какъ происходила эта рецепція? Очевидно, она могла совершаться или въ *частномъ домѣ* (самихъ новоженсовъ или ихъ родителей), или въ храмѣ, т. е. въ *мѣстѣ общественнаго собранія* вѣрующихъ той церковной общины, къ которой принадлежали новожены. Не вовсе исключена воз-

¹⁾ О приглашеніи священника родителями невѣсты въ свой домъ для соответствующихъ предбрачныхъ молитвъ и благословеній, опредѣленно говорить и св. Іо. Зл. Homil. XLVIII. ср. 6, in Genes. с. 24. Такъ что Z h i s c h m a n, основываясь на древне-церковныхъ свидѣтельствахъ, заключаетъ, что „der Ort, an welchen diese Handlung (Ehe) in den ersten christlichen Jahrhunderten erfolgen durfte, war nicht ausschliesslich die Kirche, weil mehrfache Zeugnisse dafür sprechen dass zur Vornahme derselben die Geistlichen von den Brautleuten in da Haus gerufen wurden“. Op. cit. 690.

возможность перваго предположенія, такъ какъ ей, повидимому, благопріятствуетъ текстъ каноническаго правила патр. Тимоѳея. Но гораздо больше и теоретическихъ шансовъ и фактическихъ основаній имѣть за себя второе предположеніе, говорящее о мѣстахъ общественнаго богослуженія. За него, прежде всего, ручается общій характеръ древне-христіанской жизни, имѣющей ярко выраженный общественный колоритъ. Самая первая христіанская община (іерусалимская) была даже какъ-бы своеобразной коммуной, выражавшейся не только въ крѣпкой внутренней связи всѣхъ членовъ („одно сердце и одна душа“), но и въ единствѣ внѣшняго устройства (общеніе имущества, жилищъ и трапезъ Дѣян. I, 13—14; II, 42, 44—46; IV, 32 и др.). Правда, такой коммунальной строй христіанской общины продержался въ ней недолго, такъ какъ при дальнѣйшемъ ея количественномъ и качественномъ ростѣ, сталъ неудобенъ и невозможенъ. Но самая тенденція къ общинной сплоченности неизмѣнно характеризуетъ собою каждую мѣстную приходскую еkkлeсiю, или „парикію“ (*παροικία*), которая долгое время представляла собою не что иное, какъ крѣпко сплоченную общину христіанъ, жившихъ въ предѣлахъ того или другаго города, со всѣми тяготѣвшими къ нему окрестными пригородами. Такой сплоченности христіанъ, по крайней мѣрѣ, въ первые три вѣка, немало способствовало и ихъ гонимое, бѣдственное положеніе въ государствѣ. Христіанская колонія того или другаго города представляла собою, какъ-бы спасательный островъ среди бушующаго и враждебнаго ей моря язычества. Естественно, что члены этой колоніи крѣпко держались другъ за друга и всѣ христіанскіе нужды и интересы были для нихъ ихъ общимъ, а не частнымъ дѣломъ. Несомнѣнно, потому-то мы довольно долго не видимъ въ христіанской общинѣ никакихъ слѣдовъ частнаго богослуженія. Даже такія, по нашему современному ихъ пониманію, наиболѣе частныя, даже какъ-бы интимныя богослужебныя дѣйствія, какъ, на примѣръ, чинъ исповѣди и тотъ совершался гласно и открыто (*ἐξομολόγησις* публичная исповѣдь эпохи Тертуліана и Кипріана). Всякое богослужебное священнодѣйствіе, уже какъ-бы по самой своей природѣ, было публичнымъ дѣломъ всей общины, которая, по возможности, объединялась для него *in corpore*, во главѣ со своимъ „пред-

стоятелемъ“ и окружавшимъ его клиромъ. Недаромъ, самая главная часть христіанскаго богослуженія и его первооснова такъ прямо и была названа „публичнымъ или общимъ дѣломъ“=„литургіей“ (*λετικός ἔργον*). Все это, слѣдовательно, исключаетъ гипотезу домашняго, частнаго освященія брака; а требуетъ его публичнаго, общественно-церковнаго оглашенія и признанія, совершавшагося въ обычномъ мѣстѣ общественно-богослужебныхъ собраний, т. е. первоначально, въ катакомбахъ, а затѣмъ въ специальныхъ храмахъ. Въ частности, на связь церковнаго брака съ усыпальницами христіанскихъ мучениковъ (катакомбами) не указываетъ-ли сохранившееся и до сего времени въ чинѣ нашего вѣнчанія упоминаніе „святыхъ мученикахъ, добръ страдальчествовавшихъ и вѣнчавшихся“ вѣнцомъ смерти за Господа?

Такимъ образомъ, мы пришли къ убѣжденію, что преимущественнымъ или, вѣрнѣе сказать, даже единственнымъ мѣстомъ церковнаго освященія и благословенія брака могли быть только мѣста общественно-богослужебныхъ собраний. Но здѣсь насъ встрѣчаетъ новое и очень серьезное затрудненіе. Дѣло въ томъ, что дошедшіе до насъ древніе литургическіе памятники не знаютъ самостоятельнаго и полнаго чина церковнаго вѣнчанія, почти до конца эпохи средневѣковья (XV—XVI в). Исторія образованія отдѣльнаго чинопослѣдованія церковнаго вѣнчанія въ греко-восточной церкви теперь значительно изслѣдована и освѣщена, главнымъ образомъ, трудами еп. Порфирія Успенскаго, профессора Красносельцева и, въ особенности, извѣстнаго литургиста проф. А. А. Дмитріевскаго. Главные результаты такого изученія искусно скомбинированы въ небольшой, но содержательной статьѣ проф. А. В. Петровскаго „Къ исторіи развитія обрядовой стороны чина вѣнчанія“, къ которой мы и отсылаемъ всѣхъ тѣхъ, кто интересуется познакомиться съ этимъ вопросомъ по подробнѣе ¹⁾. Мы же, для своихъ цѣлей, ограничимся экстрактомъ только слѣдующихъ выводныхъ изъ нея тезисовъ.

Послѣдованіе самаго „вѣнчанія“ (а не „обрученія“) дѣлится на двѣ части: первая состоитъ изъ предначинательнаго 127

¹⁾ А. В. Петровскій „Къ исторіи развитія обрядовой стороны чина вѣнчанія“. Хр. Чт. 1908 г. Декабрь.

псалма, съ припѣвомъ „слава Тебѣ Боже нашъ, слава Тебѣ“, изъ великой эктеніи, трехъ пространныхъ молитвъ священника, изъ возложенія вѣнцовъ на брачущихся и изъ троекратнаго ихъ осѣненія, съ произнесеніемъ совершительной формулы: „Господи Боже нашъ, славою и честію вѣнчай я“. Вторая часть начинается чтеніемъ апостола и евангелія, возглашеніемъ сугубой эктеніи, затѣмъ, идетъ молитва священника, эктенія просительная, пѣніе молитвы Господней „Отче нашъ“, молитва общей чаши и преподаваніе самой этой чаши брачущимся, троекратный обводъ священникомъ брачущихся вокругъ аналая, съ пѣніемъ хвалебныхъ тропарей, молитва на снятіе вѣнцовъ, двѣ заключительныхъ краткихъ молитвы и отпустъ.

Развитіе чина церковнаго вѣнчанія началось, очевидно, съ первой его половины, какъ позволяютъ о томъ судить его древнѣйшіе слѣды, сохранившіеся въ литургическихъ памятникахъ IX в. (Барбериновъ евхологій) и X в. рукп. Синаиск. биб. № 957.—Самый чинъ вѣнчанія въ названныхъ памятникахъ еще очень несложенъ и имѣетъ слѣдующую однообразную схему: эктенія, молитва „Боже святыи, создавшій челоуѣка“ (3-я современная), возложеніе вѣнцовъ на брачущихся; соединеніе ихъ рукъ и молитва главопреклоненія „Господи Боже нашъ“ (современная предъ эктеніей „Заступи, спаси“). Вся вторая половина чина еще отсутствуетъ. Вскорѣ эта первичная форма распалась на двѣ редакціи, изъ которыхъ одна воспроизведена, т. н. Кристоферратскимъ спискомъ (X—XI в.), а другая—рукописью Синайской бібліотеки № 958 (X в.) и евхологіемъ Порфирія Успенскаго (того же времени). Въ первой редакціи къ основѣ сдѣланы лишь два добавленія: предначинательный псаломъ и формула „Господи Боже нашъ, славою и честію вѣнчай ея“; а вторая—значительно расширена приложеніемъ цѣлаго ряда молитвъ и чтеніемъ апостола съ евангеліемъ. Въ періодъ съ XI—XV в. господствовала первая, болѣе краткая редакція (криптоферратская); но съ XV в. въ общій обиходъ входитъ вторая (синайская редакція). Сначала она, впрочемъ, имѣетъ довольно неустойчивый видъ, по составу и числу молитвъ; но къ исходу XVI в. эта половина вѣнчанія окончательно принимаетъ свою современную, устойчивую форму.

Вторая половина чинопослѣдованія вѣнчанія развивалась сравнительно медленно и дольше. Начало ей положено чтеніемъ молитвы „Боже нашъ“ и произнесеніемъ возгласа „Преждеосвященная святая святымъ“, первое указаніе на что имѣемъ мы въ Синайской рукописи конца X в. (№ 958). Центральная же часть этой половины—тремякратное обведеніе брачущихся вокругъ аналоя, при пѣніи брачныхъ тропарей, и вовсе начинается встрѣчаться лишь съ памятниковъ XIV—XV в. (Симеонъ Солунскій и Аѳонскія рукописи.). Окончательное же сформированіе всего чина вѣнчанія въ его сохраняющейся и у насъ формѣ произошло лишь къ XVII в. какъ это видно изъ евхологія Гоара и рукописи Москов. синодальной библіотеки (№ 454).

Итакъ, мы имѣемъ теперь два, твердо установленныхъ и какъ бы взаимноисключающихъ другъ друга тезиса. Съ одной стороны, доказано, что христіанская церковь очень рано, не позже, какъ съ начала 2-го вѣка, имѣла какое-то и даже довольно близкое отношеніе къ браку: на первыхъ порахъ, она его только какъ бы контрастировала; а затѣмъ, съ конца IX в. получила и монополію на его совершеніе. Съ другой, еще болѣе несомнѣнно, что церковный чинъ браковѣнчанія возникъ довольно поздно (съ конца VIII в. или начала IX в.) и развивался крайне медленно и туго, получивъ свою окончательную редакцію лишь къ концу XVII в. Это видимое несоотвѣтствіе, чуть ли даже не прямое противорѣчіе, двухъ указанныхъ положеній, являлось камнемъ преткнанія и соблазна для многихъ, въ особенности, для отвергающихъ таинства протестантовъ и непризнающихъ брака разныхъ бракоборовъ¹⁾. Тѣ и другіе склонны были утверждать, что разъ христіанская церковь обходилась безъ спеціальнаго чинопослѣдованія брака во всю эпоху вселенскихъ соборовъ и даже еще позже, то не ясно ли отсюда, что такой своей практикой церковь доказывала свое непризнаніе брака за дѣйствительное и необходимое таинство, въ особенности, если принять во вниманіе продолжительную неясность и

¹⁾ См. напримѣръ объ этомъ въ статьѣ „О церковномъ благословеніи и вѣнчаніи брака (противъ новоженцовъ)“ Приб. къ тв. свв. оо. 17 ч. 204 стр. и сл. Москва 1858. О протестантахъ—у *Пляшкевича* и *Прав. Обоз.* 1883. I, 228 стр.

неопредѣленность догматическаго признанія этого таинства ¹⁾.

VI.

Выходъ изъ того историческаго тупика, который мы только что сейчасъ охарактеризовали, въ дѣйствительности совсѣмъ не такъ ужъ труденъ. Говоря пока въ самой сжатой и общей формѣ, онъ состоитъ въ томъ, что церковный бракъ долгое время, въ теченіе почти всего перваго тысячелѣтія христіанской эры, не имѣлъ самостоятельнаго, особаго чинопослѣдованія, а былъ нераздѣльно слитъ съ совершеніемъ божественной литургіи.

Объясненіе такого факта лежитъ, съ одной стороны, въ самой исторіи церковнаго брака, съ другой—въ томъ значеніи, какое имѣла литургія въ развитіи всего христіанско-богослужебнаго цикла. Мы уже видѣли, что до конца IX в., вѣрнѣе, до послѣдняго десятилѣтія XI в., церковный бракъ не являлся самодовлѣющимъ, юридическимъ институтомъ, а представлялъ изъ себя не иное что, какъ добавочное благословеніе, присоединявшееся къ гражданско-юридическому акту брака. Поэтому, юридическая основа брака совершалась безъ прямого и обязательнаго участія церкви, которая лишь дополнительно присоединяли къ ней свои благословенія и молитвы, сравнительно не многочисленныя и не длинныя, легко укладываемыя въ объемъ литургіи ²⁾. Когда-же церковь получила, сначала, частично, а затѣмъ и полностью, монополію совершенія брака, когда безъ прямого посредства церкви законное совершеніе брака стало невозможнымъ, то почти вся тра-

¹⁾ Формула семи церковныхъ таинствъ окончательно установилась довольно поздно: на востокѣ—къ эпохѣ Θ. Вальсамона (XII-в.) или даже Симеона Солунскаго (XV-в.), а на западѣ—не раньше Θомы Аквината (XIII-в.). Изъ нихъ таинство брака позднѣе всѣхъ нашло свое постоянное мѣсто. См. у Катанскаго „Догм. уч. о таинствахъ Приложенія“ и Zhischan'a—127 sq.

²⁾ Плещевичъ: „Что образъ совершенія брака дѣйствительно былъ не многосложенъ, видно изъ того, что бракъ совершался не отдѣльно, а за литургіей, начинался молитвою и заканчивался причащеніемъ“. Прав. Об. 1883, I, 676. Заключение автора—совершенно правильное и оно подкрѣплено ссылкой на источникъ (Тертул. Ad ioh. II, 9). Необходимо только дополнить его указаніемъ на то, что здѣсь говорится лишь о церковной сторонѣ брака, которой предшествовала его юридическая сторона, заключавшаяся въ другомъ мѣстѣ.

диционно-бытовая основа брака была также перенесена въ церковь, и церковный бракъ, благодаря сему, настолько осложнился и разросся, что соединеніе его съ какимъ-либо другимъ богослуженіемъ стало неудобнымъ, вслѣдствіе чего и почувствовалась настоятельная нужда въ его обособленіи. Вотъ почему и древнѣйшіе слѣды такого обособленія брака начинаютъ встрѣчаться лишь съ памятниковъ позднѣе X—XI в., т. е. послѣ того, какъ церковный бракъ получилъ всю полноту юридическихъ послѣдствій и разросся въ сложный чинъ, составленный изъ элементовъ стараго (гражданско-бытового) и новаго (христіанско-церковнаго) брака.

Еще менѣе нуждается въ подробныхъ разьясненіяхъ и доказательствахъ слияніе первичной (дополнительно-краткой) формы церковнаго брака, именно, съ *литургіей*, а не съ какимъ-либо другимъ христіанскимъ богослуженіемъ. Вѣдь, литургія и до сихъ поръ занимаетъ центральное, доминирующее положеніе въ циклѣ дневнаго христіанскаго богослуженія: всѣ прочія церковныя службы имѣютъ или прѣдварительный къ литургіи характеръ (утреня, часы), или благодарственно-заключительный по отношенію къ ней (вечерня). Исторически-же, какъ это общеизвѣстно, литургія была, сначала, не только главнымъ (какъ и теперь), но и единственнымъ христіанскимъ богослуженіемъ, такъ что всѣ остальные виды и формы повседнежнаго, да многія и спеціальнаго богослуженія, возникли и развились, именно, изъ литургіи. Литургія, или, точнѣе, центральная ея часть—евхаристія, была основнымъ зерномъ христіанскаго богослужебнаго культа, изъ котораго выросъ весь сложный его циклъ, при дополнительномъ вліяніи еще и ветхозавѣтныхъ реминисценцій ¹⁾.

Въ особенности тѣсной и живой была связь съ литургіей древне-церковныхъ таинствъ, совершеніе которыхъ всегда носило, болѣе или менѣе, публично-торжественный характеръ, пріурочивалось къ литургіи и заканчивалось евхаристіей и агапой. Извѣстный изслѣдователь древнихъ литур-

¹⁾ „Въ самые первые вѣка христіанства Евхаристія была такимъ единственнымъ богослужебнымъ чинномъ, съ которымъ соединялось отправленіе почти всѣхъ другихъ священнодѣйствій, напримѣръ, послѣдованіе таинствъ“. С. Муретовъ—57 стр. Цит. соч.

гій—Renodot такую связь литургій съ таинствами возводитъ даже какъ бы въ своего рода законъ: „церковными постановленіями у сирекіихъ и александрійскихъ іаковитовъ предписывается, чтобы никакое таинство не совершалось безъ служенія божественной литургіи“¹⁾).

Съ литургіей же, несомнѣнно, соединялось въ древности и церковное благословеніе брака, какъ это безспорно устанавливается древнѣйшими литургическими памятниками, сохранившими въ себѣ слѣды брачныхъ благословеній, и тѣми раннѣйшими церковными номоканонами²⁾, въ которыхъ говорится о дневномъ, а не вечернемъ совершеніи браковъ и о необходимости для вступающихъ въ него предварительнаго говнѣнія, въ виду, очевидно, ихъ послѣдующаго причащенія за литургіей, слабый слѣдъ чего сохранился у насъ и посейчасъ, въ томъ благочестивомъ обычаѣ, чтобы женихъ и невѣста приступали бы къ таинству брака, по возможности, натошакъ.

Конечно, церковное благословеніе брака за литургіей въ періодъ первыхъ десяти вѣковъ не могло имѣть одной общей, вполне законченной и устойчивой формы, по той простой причинѣ, что не имѣла такой формы еще и сама-то литургія. Тѣ молитвы и благословенія, которыми древняя церковь, съ своей стороны, привѣтствовала браки христіанъ, бывали, болѣе или менѣе, разнообразны по своему качественному и ко-

¹⁾ Renod. „Litur. Orient. Collectio“ t. II, 126 sq. Перифразъ его мыслей взять нами изъ „Собр. древн. литургій“, вып. II, стр. 7. Спб. 1875. О томъ-же говоритъ и авторъ лучшаго русскаго труда о таинствахъ—проф. А. Катанскій „Догматическое ученіе церкви о семи церковныхъ таинствахъ“. Спб. 1877. И онъ-же, болѣе специально, именно, объ обрядовой сторонѣ таинствъ—въ извѣстной намъ статьѣ „Къ исторіи литургич. сторонъ таинства брака“. Стр. 98—101.

²⁾ Церковныя правила, даже сравнительно позднія, категорически воспрещали совершать браки поздно вечеромъ или ночью. Извѣстенъ, напримѣръ, случай изъ практики константинопольской церкви, что патр. Антоній IV отлучилъ пресвитера Манула въ 1389 г. за случай такого незаконнаго повѣнчанія брака. Zhiszman—690 п. 52-ое Лаод. прав. и основанная на немъ церковная практика требуетъ повѣнчанія браковъ днемъ, „абіе по божественной литургіи“. Кормчая, 50 гл. Въ болѣе-же древнее время браки предпочтительно совершались по утрамъ, въ промежутокъ между утреней и обѣдней, очевидно, съ тѣмъ расчетомъ, чтобы новобрачные могли потомъ приобщиться за литургіей. Zhiszman—690.

личественному составу, въ зависимости отъ цѣлаго рядъ причинъ, вліявшихъ, какъ извѣстно, и на самые типы литургій. Но несомнѣнно лишь одно, что всѣ эти, сравнительно немногія и простыя, благословенія и молитвы, вставлялись въ различные моменты литургійно-евхаристическаго богослуженія, совершенно, на примѣръ, такъ же, какъ и теперь вводятся въ литургію элементы другаго важнаго таинства церкви—имѣющаго къ тому же ближайшую аналогію съ бракомъ—таинства священства, или іерархическаго рукоположенія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, всегда обязательно совершаемаго за литургіей.

Слѣдовательно, знакомство съ тѣми молитвами и благословеніями, въ которыхъ выражалось признаніе и „скрѣпа“ христіанскаго брака древней церковью, или, что то же древнѣйшая, изначальная сторона чисто церковнаго брака, мы должны почерпать, главнымъ образомъ, изъ скудныхъ остатковъ древне-литургической литературы что является дѣломъ очень серьезнымъ и далеко нелегкимъ. Трудность его, въ свое время, уже остановила одного изслѣдователя, который по данному поводу сдѣлалъ лишь такое меланхолическое замѣчаніе: „каковъ былъ самый чинъ совершенія таинства брака, какія входили въ составъ его молитвы и въ чемъ состояло благословеніе, опредѣлить трудно, по недостатку свидѣтельствъ“ ¹⁾. Но мы не считаемъ своей позиціи столь безнадежной и попытаемся выяснитъ кое-что и въ этомъ отношеніи.

VII.

Коль скоро историческую судьбу древне-церковнаго брака мы связали съ литургіей, то и прослѣживать ее мы обязаны параллельно съ нею, т. е. должны показать, какъ различные типы и виды литургій въ разные историческіе моменты осложнялись тѣми или иными элементами брачнаго характера, и опредѣлить не только содержаніе и характеръ, но также и мѣста этихъ вставокъ въ древне-литургійной схемѣ. Взятая во всей широтѣ ея постановки, задача эта потребовала бы отъ насъ весьма кропотливой и сложной работы по обзору и анализу различныхъ древне-литургійныхъ основъ и по исторіи ихъ постепеннаго напластованія и видоизмѣненія. Работа эта крайне трудная, да по существу дѣла едва ли

¹⁾ *Пляшквичъ* „Цит. статья“, стр. 722-ая.

даже и могущая рассчитывать на особенный успѣхъ, слишкомъ бы осложнила нашу задачу и увела бы насъ довольно далеко въ сторону отъ главной темы. Поэтому мы, съ самаго же начала, ограничимъ себя болѣе узкими, но и болѣе конкретными и близкими къ нашей темѣ рамками—именно, извлечемъ и прокомментируемъ только самыя брачныя молитвы и благословенія, которыя дошли до насъ въ немногихъ памятникахъ древне-литургійной литературы эпохи перваго тысячелѣтія христіанской эры.

Прежде всего, мы должны заявить, что наши сколько-нибудь опредѣленные свѣдѣнія о литургійно-брачныхъ молитвахъ начинаются не раньше, какъ съ VII—VIII в., потому что только такой возрастъ имѣютъ и тѣ литургійныя записи, фрагментами которыхъ мы располагаемъ¹⁾. Такими рукописями признаются *Синайскій Евхологіи* еп. Порфирія Успенскаго и *Барбериновъ Евхологіи*, дающіе наиболѣе полный литургійный текстъ и относящіеся, приблизительно, къ одному и тому же времени—концу VIII в. или началу IX вѣка²⁾. Изъ литургійныхъ же фрагментовъ древнѣйшими считаются сохранившіеся въ западныхъ служебникахъ (*sacramentarii*)—львовскомъ (VII в.), франкскомъ (конца VII в.), геласьевскомъ (VIII в.), григорьевскомъ (конца VIII в.) и гальскомъ (VII в.)³⁾.

Такое, сравнительно позднее, закрѣпленіе литургійнаго текста въ письмени имѣло, какъ своей причиной, такъ вмѣстѣ и слѣдствіемъ то, что текстъ литургическихъ молитвъ и благословеній, не будучи заключенъ въ одну, строго опре-

¹⁾ Говоря, такъ, мы имѣемъ въ виду лишь письменную запись литургій, которую необходимо строго отличать отъ устной, namного древнѣйшей ихъ редакціи, ведущей свое начало, отъ тѣхъ авторовъ, именами которыхъ онѣ называются—литургія св. ап. Іакова, Марка, Василия Вел. Іо. Зл. папъ: Льва, Григорія и проч.

²⁾ Хронологія этихъ рукописей не является безспорной и колеблется въ предѣлахъ трехъ четырехъ вѣковъ (VII—XI в. см. въ изслѣдованіи С. Муретова—5 стр.). Но наиболѣе устойчива та дата, которую мы здѣсь указали. Большинство ученыхъ признаетъ Барбериновъ Евхологіи нѣсколько древнѣе Аѳонскаго Евхологіи Порфирія Успенскаго. Но проф. М. И. Орловъ поступаетъ, какъ разъ наоборотъ, отдавая явное предпочтеніе послѣднему и относя его не позже, какъ къ концу VIII в. Проф. Орловъ „Литургія св. Василия Великаго“ X—XI стр. LXV—VI.

³⁾ Buchesne „Origines du culte chrétien“ 120—160.

дѣленную и какъ бы стереотипно отлитую форму, интенсивно жить и развивался, свободно разнообразясь, въ зависимости отъ мѣста, времени и потребностей того или другого историческаго момента, или опредѣленнаго круга лицъ. О несомнѣнности такой свободы и ея значительной широтѣ говорить, на примѣръ, тотъ, очень показательный фактъ, что даже въ евхаристическомъ канонѣ — наиболѣе устойчивой и древней части литургіи — совершителю ея разрѣшалось „благодарить“ (*εὐχαριστεῖν*), „сколько онъ хочетъ“, или „сколько можетъ“ (*ὅση δύναμις αὐτῶ, μέχρις εὐχαρεῖ*)¹⁾. Однако все же въ содержаніи древне христіанскихъ литургій ученые различаютъ двѣ стороны — одну, болѣе или менѣе, устойчивую и постоянную, другую — подвижную и текучую. Къ первой они относятъ, такъ называемую, литургійную основу, т. е. то, что теперь у насъ извѣстно подъ именемъ „евхаристическаго канона“; ко второй — тѣ благословія, прошенія и благодаренія, которыя прикрѣплялись къ этой основѣ и разнообразились въ своемъ содержаніи и составѣ.

Вотъ, къ этой то второй категоріи литургійныхъ молитвословіи принадлежали въ древности и молитвы, которыми благословлялись браки христіанъ и которыя употреблялись въ особыхъ, такъ называемыхъ, „брачныхъ литургіяхъ“. А что такія литургіи, дѣйствительно существовали, объ этомъ говорятъ, во первыхъ, слѣды ихъ, сохранившіеся, по свидѣтельству авторитетнаго литургиста Duchesn'a, во всѣхъ древне-римскихъ служебникахъ²⁾. Во вторыхъ, о томъ же свидѣтельствуемъ и одинъ весьма важный памятникъ конца IX в. — отвѣты папы Николая I на обращенные къ нему вопросы новопресвященныхъ болгаръ, относительно нѣкоторыхъ недоумѣнныхъ случаевъ церковной практики и христіанской жизни. Одинъ изъ этихъ отвѣтовъ касается бра-

¹⁾ Анализъ соответствующихъ цитатъ изъ Дидаха, Кл. Римскаго, Иринея, Иустина Мученика и проч. см. въ статьѣ проф. Голубцова „Литургія въ первые вѣка христіанства“ Бог. Вѣстн. 1913. Июль—Августъ, 632—634 и Окт. 339 стр.

²⁾ Duchesn'e Op. cit.: „La messe nuptiale se rencontre dans tous les sacramentaires romains“—430 р. Хотя въ примѣчаніи къ данному мѣсту авторъ дѣлаетъ исключеніе для галльскихъ служебниковъ, гдѣ такой специальной мессы не имѣется, но есть зато особое *benedictio thalami super nubentes*. Not. 2.

ковъ и преподаеть относительно нихъ слѣдующія руководственныя указанія. „Послѣ обрученія (*sponsalia*), каковое является обѣтнымъ договоромъ будущей свадьбы и каковое удосто- вѣряется согласіемъ, какъ тѣхъ, кто сочетается, такъ и тѣхъ, во власти которыхъ они состоятъ, и послѣ того, какъ же- нихъ дарами (*arrhis*) просватаеть себѣ невѣсту посредствомъ пальца, ознаменованнаго кольцомъ, женихъ передаетъ ей приданое (*dos*), угодное обѣимъ сторонамъ, съ письменно со- вершеннымъ актомъ (*factum*), въ присутствіи приглашен- ныхъ обѣими сторонами свидѣтелей, и вскорѣ, или въ удоб- ное время... оба приводятся къ брачному договору (*nuptialia foedera*). И прежде всего, они поставляются въ церкви Го- спода съ приношеніями (*cum oblationibus*), которыя они должны принести Богу рукою священника, и такимъ образомъ, по- лучаютъ, наконецъ, благословеніе и покровъ небесный (*be- nedictionem et velamen caeleste*)... Оный покровъ не получаетъ однако, тотъ, кто приступаетъ ко второму браку. Послѣ же- сего, выйдя изъ церкви, они несутъ на головахъ короны, которыя должны постоянно храниться въ церкви. И спра- вивши такимъ образомъ праздники свадьбы, они, при Божьей помощи въ остальномъ, направляются къ проведенію нераз- дѣльнаго жительства ¹⁾.“ Свое описаніе брака папа заканчи- ваетъ тѣмъ весьма характернымъ признаніемъ, что вся опи- санная имъ внѣшняя процедура брака безусловнаго значе- нія все же не имѣетъ: рѣшающее значеніе въ бракѣ при- надлежитъ лишь взаимному соглашенію брачующихся (*mutuus consensus*), а все прочее—не болѣе, какъ аксессуары, которые иногда могутъ и отсутствовать въ бракѣ, не уничтожая его дѣйствительности.

Приведенная выдержка не даромъ считается драгоценнымъ свидѣтельствомъ о бракѣ. Особенно высоко ставятъ ее канонисты, поскольку она въ авторитетной инструкціи новіціямъ христіанства преподаеть, какъ нужно совершать гражданско-церковные браки. Здѣсь отчетливо видны всѣ главные эле- менты и всѣ послѣдовательныя фазы брака, съ весьма важ- нымъ добавленіемъ, что существо-то брака лежитъ не въ нихъ, т. е. не той или другой внѣшней формѣ (безразлично-гра-

¹⁾ Переводъ сдѣланъ нами по латинскому тексту, приведенному у Du- chesne р. 429 п. 1.

жданской или церковной), а въ характерѣ взаимныхъ внутреннихъ отношеній брачущихся. Весьма важно данное свидѣтельство также и для литургистовъ, поскольку проливаетъ опредѣленный свѣтъ на обрядовую сторону церковнаго брака, какой она была во второй половинѣ IX в., т. е. передъ самымъ тѣмъ моментомъ, когда церковный бракъ окончательно вытѣснилъ собой гражданскій. Здѣсь этого вытѣсненія еще нѣтъ на лицо, и гражданско-правовая сторона брака (*spousalia* и *tractum*) совершалась еще помимо церкви. Однако, самое вѣнчаніе или „свадьба“ происходила уже въ церкви, для чего новобрачными заказывалась и специальная брачная литургія, наподобіе того, какъ у насъ теперь, (да, впрочемъ и въ древности) существуютъ аналогичныя заказныя обѣдни по умершимъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, свидѣтельство папы Николая I не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что и въ концѣ IX в. церковный бракъ не имѣлъ еще самостоятельно обособленнаго чина, а совершался за литургіей, именно, за специально заказной *брачной литургіей* евхаристическіи матеріалъ, или „приношевія“ (*oblationes*) для которой должны были доставлять къ алтарю сами новобрачные. Намъ осталось теперь только кратко прослѣдить, въ чемъ же выражался специфическій характеръ „брачной мессы“? Какія молитвы и благословенія въ нее вставлялись и къ какимъ моментамъ такія вставки приурочивались?

VIII.

„Брачная литургія“ была, собственно говоря, обычной евхаристической обѣдней, но только такой, литургическій матеріалъ на которую, а въ болѣе раннія времена, вѣроятно, также и на сопровождавшую ее агапу, приносили или сами новожены, или за нихъ ихъ ближайшіе родственники и

¹⁾ Существованіе такихъ „мессъ за умершихъ“ (*missa pro defunctis*) удостовѣрено бунзеновскимъ изданіемъ одной изъ нихъ, по санъ-галльскому списку, помѣщеннымъ въ „Собраніи древнихъ литургій“ IV, 58. А тремя страницами ниже въ томъ-же „Собраніи“ устанавливается и болѣе общее положеніе, что древняя церковь широко практиковала обычай приспособлять основной текстъ литургій къ различнымъ днямъ церковнаго года, равно какъ и къ частнымъ обстоятельствамъ, вызывавшимъ самое совершеніе евхаристіи—88 стр.

друзья. При этомъ слѣдуетъ отмѣтить одну весьма любопытную и характерную подробность, что обычно такія приношенія дѣлались или самою новобрачною, или, по крайней мѣрѣ, отъ ея имени и за нее. Особенность эта рѣзко выступаетъ уже и въ первой брачной молитвѣ, текстъ которой, по геласьевскому и григорьевскому служебникамъ читается слѣдующимъ образомъ. „Итакъ, молимся Тебѣ, Господи, прими благосклонно сіе приношеніе (*hanc oblationem*) рабы твоей оной (т. е. „имя рекъ“), которое мы приносимъ тебѣ за оную рабу; за нее приносимъ мольбы Твоему величеству, чтобы подобно тому, какъ благоволилъ Ты довести ее до времени, отвѣчающему (*congruentem*—совпадающемъ съ) браку, такъ ее, приведенную по Твоему дару (*copulata*—намекъ на технич. терминъ *copula carnalis*) въ брачное сожителство (*consortio*—терминъ знакомый по формулѣ Модестина *consortium vitae*), удостой радости желаннаго потомства и Ты, благословенный, подвигни ее, вмѣстѣ съ ея супругомъ, къ возделѣнному долготѣію“¹⁾.

Попробуемъ теперь, насколько возможно, установить тотъ литургическій моментъ, къ которому приурочивалась эта первая изъ извѣстныхъ намъ молитвъ древне-церковнаго брака. Исходными, опредѣляющими критеріями при рѣшеніи даннаго вопроса должны служить для насъ, два—во первыхъ, отличительный характеръ этой молитвы, а во вторыхъ, представленіе, хотя бы самое общее, объ исторіи развитія чина литургіи.

Анализируя вышеприведенную брачную молитву со стороны ея содержанія и характера, не трудно убѣдиться, что она принадлежитъ къ типу, такъ называемыхъ „минальныхъ“ („анамнезныхъ“—*ἀνάμνησις*), т. е. ходатайственно воспоминательныхъ молитвъ, изъ цикла тѣхъ, что читаются при поминовеніи живыхъ и умершихъ передъ Св. Дарамн. А начальный текстъ этой молитвы въ латинскихъ сакраментаріяхъ *Hanc igitur oblationem...* указываетъ, повидимому, и опредѣленное мѣсто этой молитвы въ схемѣ древне-римской анкафоры—именно, въ той специальной рубрикѣ, которая такъ и обозначалась терминомъ *Hanc igitur* и которая въ четы-

¹⁾ Переводъ сдѣланъ нами по латинскому тексту, приведенному Duchesnoy—430—431 р.

рехчастной схемѣ римской анафоры занимала второе мѣсто, *послѣ Communicante* и *передъ* установительными словами ¹⁾.

Обычно, въ рубрикѣ *Hanc igitur* помѣщались поминальныя ходатайства самаго общаго характера, какъ можно судить объ этомъ хотя бы по слѣдующему образцу. „Итакъ, молимся Тебѣ, Господи, пріими благосклонно приношеніе рабства нашего и цѣлой семьи Твоей, и дни наши въ Твоемъ мирѣ расположи и отъ вѣчнаго осужденія насъ избави и повели причислить насъ къ стаду Твоихъ избранныхъ“ ²⁾. Но, когда литургія изъ общей превращалась въ частную (брачную, заупокойную и т. п.), то и эта рубрика принимала соотвѣтственно специальную окраску.

Такъ какъ текстъ первой брачной молитвы извлеченъ нами изъ львовскаго служебника, то получаетъ особенный интересъ мѣсто и значеніе рубрики *Hanc igitur* въ планѣ львовской же литургіи. И какъ разъ, здѣсь-то, именно, и обнаруживается одно серьезное уклоненіе. Въ одной веронской рукописи львовской литургіи (VII в.) рубрика *Hanc igitur* выдвинута впередъ и поставлена раньше *Communicantes*, т. е. не на второмъ мѣстѣ, какъ обычно, а на первомъ, непосредственно послѣ серафимской пѣсни „Святъ, Святъ, Святъ, Господь Саваоѣ“... Но изслѣдовавшій это уклоненіе проф. Карабиновъ, опираясь на произведенный имъ анализъ, подкрѣпленный и авторитетомъ Функа, считаетъ его случайнымъ и объясняетъ его простой ошибкой переписчика, аналогичной съ рядомъ и другихъ въ ней имѣющихся ³⁾. Дѣйствительное мѣсто рубрики *Hanc igitur* ни въ какомъ случаѣ не *начальное*, а все-же по отношенію къ чему-то *завершительное*, на что ясно указываетъ заключительный со-

¹⁾ Проф. П. Карабинова „Евхаристическая молитва (анафора)“. Опытъ историко-литургическаго анализа. 145 стр. Спб. 1908.

²⁾ Тамъ-же—96 стр. Еще яснѣе параллелизмъ этихъ двухъ молитвъ типа *Hanc igitur* въ самомъ подлинникѣ, гдѣ онъ доходитъ почти до буквальнаго сходства терминологіи.

Брачная молитва:

Обычная:

*Hanc igitur oblationem famulae tuae
illius, quam tibi offerimus pro famula
tua illa, quaesumus, Domine, placatus
aspicias...*

*Hanc igitur oblationem servitutis no-
strae sed et cunctae familiae tuae,
quaesumus, Domine, ut placatus ac-
cipias...*

³⁾ П. Карабиновъ 147—148.

юзъ igitur. Проф. Карабиновъ сопоставляетъ ее съ началомъ непосредственно за ней слѣдующей рубрики Quam oblationem—словами совершительной молитвы евхаристіи—и устанавливаетъ ихъ близкое сходство, чѣмъ мотивируетъ и ихъ непосредственное сосѣдство ¹⁾. Онъ высказываетъ такое предположеніе, что рубрика Hanc igitur была создана папой Григоріемъ Великимъ, какъ объ этомъ можно заключить изъ его сочиненія De sacramentis ²⁾. Настоящее и устойчивое мѣсто этой рубрики между молитвой Te igitur—молитвой „возношенія“ Св. Даровъ и формулой Quam oblationem—молитвой „освященія“ или предложенія Св. Даровъ ³⁾.

Латинской рубрикѣ Hanc igitur въ схемѣ восточныхъ литургій отвѣчаютъ, такъ называемыя, „поминовенія“, т. е. молитвенныя ходатайства съ поминовеніемъ умершихъ и живыхъ, которыя читаются священникомъ про себя въ алтарѣ тотчасъ же за моментомъ пресуществленія св. Даровъ. Въ частности, самой близкой аналогіей къ брачному анамнезу мы считаемъ слѣдующее мѣсто изъ тайной молитвы литургіи Вас. Великаго, читаемой священникомъ послѣ возгласа: „Изрядно о пресвятей, пречистей... „Помяни, Господи, принесшія Тебѣ дары сія, и за няже і ихъже ради і о нихъже принесоша“ ⁴⁾. Къ сему въ „Собраніи древнихъ литургій“ дается и новый, для насъ особенно интересный, дополнительный штрихъ: „Сокровищницы ихъ наполни всякимъ добромъ, супружество ихъ сохрани въ мирѣ и единомысліи“ ⁵⁾.

Такимъ образомъ, нашъ заключительный выводъ о первой брачной молитвѣ будетъ тотъ, что она принадлежала къ опредѣленному типу анамнезовъ, соединенныхъ съ центральной частью евхаристическаго канона—моментомъ освященія Св. Даровъ—и къ тѣмъ молитвамъ, которыя или непосредственно ему предшествовали (на Западѣ), или тотчасъ же за нимъ слѣдовали (на Востокѣ). Молитвы „анамнеза“ имѣли свою исторію и развились до ряда, сначала, двухъ, а въ современной литургіи, даже трехъ параллельныхъ, концен-

¹⁾ Тамъ же 150—152.

²⁾ Тамъ же—150 п 152.

³⁾ Тамъ же—152.

⁴⁾ Орловъ—227. „Литур. Вас. Вел.“

⁵⁾ Собраніе древнихъ литургій—Выпускъ 2-ой, стр. 73-ья.

трическихъ круговъ (евхаристія, великій входъ и проскомидія). Но эта историческая эволюція прямого отношенія къ нашей задачѣ не имѣетъ; да и сложилась она, въ своей окончательной формѣ, нѣсколько позднѣй того періода, какой захватываемъ мы ¹⁾.

IX.

Вторая, болѣе длинная и важная молитва брака, произносившаяся вслухъ и представлявшая собой въ собственномъ и строгомъ смыслѣ „брачное благословеніе“ (benedictio nuptiale). по тексту того же львовскаго (и геласьевскаго) служебниковъ, читалась такъ: „Прииди, Господи, (Adesto Domine) на наши моленія и присутствуй при Твоихъ установленіяхъ, которыми Ты Самъ, благій, упорядочилъ продолженіе чело-вѣческаго рода, дабы это Тобою, какъ виновникомъ устроилось бы и Тобою, какъ помощникомъ охранялось бы. Воистинну достойно... (Vere dignum)... Отець, Создатель міра, производитель рождающихся, установитель предназначеннаго къ размноженію начала; Который своими руками придалъ спутницу Адаму, кости изъ костей котораго символизируютъ готовую форму своимъ удивительнымъ разнообразіемъ. Отсюда сожителства (consortia) брачнаго ложа, предназначенныя къ приращенію цѣлаго множества, которымъ они связали между собою цѣлое поколѣніе, сплели союзы чело-вѣческаго рода. Ибо такъ Тебѣ угодно, по необходимости; ибо (хотя) гораздо слабѣе то, что Ты дѣлаешь подобное чело-вѣку, чѣмъ то, что подобно Тебѣ, Богу, приданный болѣе сильному полу изъ двухъ получается одинъ, болѣе слабый, и равнымъ залогомъ пребываетъ смѣшанное потомство, пока по порядку не потечетъ правильное потомство, и будущіе не послѣдуютъ за предыдущими, чтобы они не предположили бы себѣ конца въ столь краткомъ предѣлѣ времени, хотя и были бы склонны къ упадку. Итакъ, Отче, къ этимъ освященнымъ начаткамъ будущей рабы Твоей сей, какъ соединенной благимъ и счастливымъ сожителствомъ, пусть она хранитъ повелѣнія вѣчнаго закона. И пусть она помнитъ, Господи, что она

¹⁾ Обстоятельное послѣдованіе этой эволюціи, съ рядомъ пояснительныхъ таблицъ дано въ послѣдованіи Сергѣя Муретова „Историч. обзоръ чинопослѣдованія проскомидіи“ 12—46. Таблица съ 47—55.

уполномочена не только къ брачной свободѣ, но и къ соблюденію заботы о святыхъ потомкахъ Бога. Вѣрная и чистая, пусть она выходитъ замужъ во Христѣ (*nubat in Christo*) и пребываетъ подражательницей святыхъ женъ. Пусть будетъ любезна мужу, какъ Рахиль, мудра, какъ Ревекка, долговѣчна и вѣрна, какъ Сарра. Пусть ничего не извлечетъ (*nihil... usurpet*, ничѣмъ не воспользуется) изъ нея оный коварный виновникъ вѣроломства; да пребудетъ она твердой въ заповѣдяхъ и въ вѣрѣ; да оградить свою слабость силой церковной дисциплины; соединенная съ однимъ ложею, пусть избѣгаетъ незаконныхъ сношеній. Пусть будетъ она важна смиреніемъ, достопочтенна стыдомъ, научена въ небесныхъ наукахъ. Да будетъ она обильна потомствомъ, честна и невинна, и да достигнетъ покоя блаженныхъ и небеснаго царствія“¹⁾.

Duchesne, у котораго мы заимствуемъ латинскій подлинникъ этой важнѣйшей брачной молитвы, (довольно, въ общемъ сходной и съ нашими современными молитвами брака), даетъ намъ и нѣсколько цѣнныхъ указаній на то, какъ и когда произносилось это благословеніе. Дѣлалось оно совершителемъ литургіи (т. е. преимущественно, епископомъ) вслухъ и при довольно торжественной обстановкѣ. Новобрачные становились вмѣстѣ, впереди всѣхъ молящихся и надъ ихъ головами распростирался особый покровъ (*velatio nuptialis*) ярко-краснаго, огненнаго цвѣта (*flammeum*). Черта — чисто бытовая, символизировавшая собою то древне-римское *obnubilatio capitis*, которое сообщало свое имя и самой церемоніи брака (*pubere, pubes*—облако, покрывать какъ бы облакомъ, отсюда, *nuptiae*, фран. *noces*). Впрочемъ, распростираніе покрывала практиковалось больше лишь на западѣ, о чемъ имѣются свидѣтельства отъ конца IV-го²⁾, на востокѣ-же, начиная, по крайней мѣрѣ, съ IV-го вѣка (Григор. Бог.) роль такого пріосѣненія главы играли спеціальныя брачныя вѣнки—сначала, повидимому, обычные головные вѣнки изъ

¹⁾ *Duchesne*—431 p.

²⁾ О *velatio conjugalis* говорится въ письмѣ папы Сяриція († 385) къ нѣкому *Himeru*, а въ одномъ изъ писемъ св. Амвросія Медиол. († 397) упоминается о *velamine sacerdotali et benedictione*“. См. у *Duchesne*'a—432.

живыхъ цвѣтовъ, а затѣмъ и спеціальныя брачныя короны.¹⁾ Все это дѣлалось съ той цѣлью, чтобы выдѣлить новобрачныхъ изъ числа остальныхъ и сдѣлать ихъ, такъ сказать, центромъ общаго вниманія и спеціальныхъ молитвъ за нихъ всѣхъ присутствующихъ въ церкви.

Довольно надежныя данныя существуютъ и для опредѣленія того литургическаго момента, когда это благословеніе совершалось. Duchesne говоритъ, что „оно имѣло мѣсто *послѣ* „Отче нашъ“, но *прежде* преломленія хлѣба“. ²⁾ Обращаясь къ схемѣ древне-восточныхъ анафоръ, мы дѣйствительно, находимъ, что между „Отче нашъ“ и началомъ самаго причащенія, стоитъ еще спеціальная рубрика „благословеніе“. Въ высокой степени правдоподобнымъ является то предположеніе, что именно, въ эту категорію „благословеніе“ должно быть занесено и особое брачное благословеніе, совершавшееся въ спеціальной и брачной литургіи. Да за такое, именно, мѣсто главной молитвы брачнаго благословенія убѣдительно говоритъ и параллель съ современнымъ чиномъ церковнаго вѣнчанія, въ которомъ видная роль отведена, именно, этому литургійному отдѣлу (пѣніе „Отче нашъ“ эктениа, отпитіе изъ одной чаши, какъ-бы напоминающее причащеніе).

Въ анафорахъ латинской группы (амбрз. готѣ. мазарабской) отдѣлъ совершительныхъ „благословеній“ стоитъ не передъ причащеніемъ, а непосредственно *послѣ* него. Конечно, это дѣла нисколько не мѣняетъ: благословеніе новоженковъ вполнѣ умѣстно и послѣ главныхъ моментовъ литургіи, такъ сказать, въ концѣ нея, подобно тому, какъ и теперь у насъ благословеніе какихъ либо начатковъ (яблокъ, антидора) бываетъ и вовсе даже по завершеніи всей литургіи. Характерно, что къ рубрикѣ „*benediction*“ латинская схема имѣетъ въ скобкахъ и знаменательное добавленіе (*variable*).³⁾ Чѣмъ, конечно, только облегчается возможность подводить подъ нея, между прочимъ, и брачное благословеніе: благословеніе,

¹⁾ Проф. Н. В. Покровскій „Брачныя вѣнцы и царскія короны. Хр. Чт. 1882 г. Июль—Августъ.

²⁾ Duchesne—*La benediction nuptiale a lieu apres le Pater, avant la fraction du pain*—431 p. Не о томъ-ли свидѣтельствуетъ и возгласъ „Преждеосвященная святая святымъ“, существовавшій въ чина древняго вѣнчанія?—*Συμβολ. Ορθοδ.*—256. *Goar*—316.

³⁾ См. подъ словомъ „*Anaphora*“ въ *Dictionnaire Cabrol*'я.

очевидно, варьировалось, приспособляясь къ потребностямъ момента и характеру литургіи.

Отличительной чертой обѣихъ, только что разсмотрѣнныхъ нами брачныхъ молитвъ является то, что объектомъ ихъ служитъ новобрачная, какъ женщина и непосредственная притомъ ожидательница отъ брака семьи. Какая логика тутъ дѣйствовала, почему особенно нуждающейся въ ея молитвахъ и благословіяхъ древняя церковь признавала только женщину, опредѣленно отвѣтити затрудняемся. Вѣрише всего, тутъ сказался общебиблейскій взглядъ на женщину, какъ на слабѣйшее существо, менѣ устойчивое въ навыкахъ къ добру и болѣе склонное ко всякимъ паденіямъ, почему она и больше, чѣмъ мужчина, нуждалась по взгляду древней церкви, въ крѣпкой церковной помощи „немогущая врачующей и оскудѣвающая восполняющей“. Но не лишена вѣроятія и та догадка, что христіанская церковь хотѣла тѣмъ самымъ какъ-бы поднять моральный престижъ женщины, довольно низко стоявшей въ языческомъ мірѣ, и показать весьма важную, чуть-ли даже не преобладающую роль жены въ союзѣ брачномъ, поскольку женщина-мать является прямой и непосредственной производительницей семьи.

Въ виду такого, нѣсколько какъ-бы односторонняго, направленнаго лишь въ отношеніе къ новобрачной, характера двухъ вышеприведенныхъ брачныхъ молитвъ, особый интересъ получаетъ третья молитва, сохранившаяся лишь въ одномъ древнемъ сакраментаріи (геласьевскомъ), которая направлена на *обоихъ* супруговъ. Текстъ ея въ переводѣ читается такъ: „Господи Святыи, Отче Всемогущій, Боже вѣчный! сугубыми прошеніями возглашаемъ Тебѣ моленія, предстателемъ за которыя у Тебя Христось; удостой милостивно принять соединенія рабовъ Твоихъ, да заслужатъ они получитьъ Твои благословіенія и да изобилуютъ въ послѣдованіи сыновъ. Бракъ ихъ, какъ и перваго человѣка, сподоби укрѣпить; да отпадутъ отъ нихъ всѣ козни вражьи, дабы и въ самомъ супружествѣ подражали бѣ святости отцовъ тѣхъ, кто Твоимъ. Господи, промышленіемъ удостоились брака“.

Мѣсто этой молитвы въ геласьевскомъ служебникѣ указано тотчасъ-же вслѣдъ за причащеніемъ, даже раньше за-

причастной молитвы.¹⁾ По основнымъ своимъ мыслямъ она довольна близка и ко второй молитвѣ брака, съ тѣмъ только различіемъ, что она повторяетъ лишь тѣ мотивы и элементы, которыя общи обоимъ супругамъ. Разбираясь въ схематической таблицѣ древнихъ литургій, имѣющей у Cabrol'я мы готовы отнести эту послѣднюю молитву въ рубрику заключительныхъ „благословеній“, отчасти аналогичныхъ нашему „отпусту“. Молитва эта, наконецъ, имѣетъ огромное значеніе и для канонистовъ, поскольку въ ней всего яснѣе выступаетъ наличность уже готоваго, ранѣе *совершившагося* брака (очевидно, юридическаго, гражданско-правового), такъ здѣсь говорится, напримѣръ, о „принятіи соединенія“, объ его „скрѣпѣ“, объ охранѣ отъ дьявольскихъ козней тѣхъ, „кои уже удостоились брака“, который, слѣдовательно, все время предполагается гдѣ-то уже заключеннымъ, хотя, впрочемъ, и нуждающимся въ дополнительной „скрѣпѣ“. Такую „скрѣпу“ и даетъ браку его церковное освященіе и благословеніе, дополнительно слѣдовавшее у христіанъ за правовымъ актомъ государственно-гражданскаго *matrimonii*.

Тремя разсмотрѣнными нами молитвами, въ сущности, и исчерпывается область болѣе достовѣрно извѣстнаго изъ литургической практики брака въ періодъ первыхъ десяти вѣковъ, т. е. пока юридическая сторона брака находилась въ рукахъ органовъ гражданской власти, церкви-же принадлежало лишь дополнительное, факультативное „освященіе“ уже готоваго брака. Нельзя даже и эти молитвы считать чѣмъ то безусловно твердымъ и общеобязательнымъ. При той условности и свободѣ, которыми отличалось все, вообще, богослуженіе древней церкви, менѣе, всего разумѣется, умѣстенъ былъ-бы и стабилизмъ „брачныхъ молитвъ“. Такъ что на приведенныя нами „брачныя молитвы и благословенія“ осторожнѣй и правильнѣй будетъ смотрѣть, какъ на типическіе образчики древне-церковныхъ благословеній данной категоріи, и притомъ на такіе, которые принадлежать все-же популярнымъ и авторитетнымъ памятникомъ древне-литургійной литературы.

А. Покровский.

¹⁾ Duchesne „Dans le sacramentaire gelasien, la bénédiction des epoux est marquée aussitôt après la communion, avant l'oraison post communionem“ 432 p. n. 4.

Новый Заветъ какъ предметъ православно - богословскаго изученія.

Каждый предметъ необходимо мыслится человѣкомъ съ разныхъ сторонъ, причемъ выдѣляется всегда одна главная и существенная сторона отъ многихъ частныхъ и несущественныхъ. Такъ это и въ наукѣ. Илиада можетъ изучаться и дѣйствительно изучается съ разныхъ сторонъ: исторической, этнографической, бытовой, политической, военной, юридической, филологической, религіозной и т. д. Но какъ и въ общемъ нашемъ мышленіи, такъ и въ научномъ постиженіи cadaго предмета непременно должна быть одна главенствующая сторона, преимущественная предъ другими всѣми. Для Илиады это—конечно эстетико-поэтическая.

Новый Заветъ также подвергался и подвергается научному изученію съ очень многихъ сторонъ: догматической, канонической, литургической, гомилетической, пастырологической, этической, историко-археологической, филологической, даже эстетической.

Какая же сторона въ Новомъ Заветѣ главная?

Отвѣтъ дастъ исторія.

Христіанство родилось въ такое время, когда человѣческая культура достигла весьма высокаго уровня, во многихъ отношеніяхъ бывшаго нисколько не ниже теперешняго, а въ иныхъ даже и выше. Уступала теперешнему времени собственно одна только внѣшняя культура, да и то лишь въ частностяхъ. Не было пара, электричества, авіаціи и под. За то дохристіанское человѣчество оставило намъ памятники такихъ гигантскихъ сооружений, свидѣтельства о столь высо-

кой земледѣльческой культурѣ и такіе образцы ювелирнаго дѣла, что вызываютъ удивленіе и въ наше время.

Но суть, конечно, не во внѣшней культурѣ, а въ духовной, внутренней. Здѣсь уже полное соперничество.

Взять ли поэзію?—Гомеры, Софоклы, Езопы, Аристофаны... доселѣ соперниковъ не имѣютъ. По крайней мѣрѣ, они доселѣ внушаютъ преклоненіе къ себѣ дивнымъ сочетаніемъ силы и сосредоточенности мысли, — яркости, краткости и стройности рѣчи, — чарующей гармоничности слова. Наша русская поэзія не въ силахъ дать точнаго и полнаго воспроизведенія всѣхъ прелестей поэзіи классической. Лафонтэнъ и Крыловъ въ своихъ басняхъ отражаютъ только общелитературные приемы и содержаніе Езоповскихъ басенъ, но не ихъ дивную поэзію и форму. Жуковский и Гнѣдичъ — только стихотворные переводчики Гомера, мало отражающіе поэзію Гомеровскаго творчества и музыкальность его стиха, — пожалуй, даже отчасти и фотографы Гомера, но не портретисты-художники.

Скульптура?... Фидій и Пракситель унесли съ собою тайну своего генія и своихъ ваяній.

Архитектура?... Греко-римскія зданія восторгаютъ современныхъ архитекторовъ-художниковъ красотою, стройностью, законченностью и внутренней логичностью своихъ очертаній.

А наивысшее выраженіе духовной культуры — философія, — въ лицѣ Сократа, Платона, Аристотеля, Стоиковъ и Пифагорейцевъ, — достигла такихъ высотъ, дальше коихъ философія въ собственномъ и строгомъ смыслѣ едва ли когда и возможетъ простереться. Если въ логикѣ, психологіи, гносеологіи и естествознаніи теперешняя наука и начинаетъ открывать новые горизонты, то въ общемъ міропониманіи современная философія не двинулась ни на шагъ въ многотомныхъ широковъщаніяхъ, преимущественно нѣмецкаго запутанно-туманнаго жаргона философскаго, повторяя древнихъ, ясныхъ и изящныхъ, Платона, Аристотеля и Стоиковъ.

То же — въ жизни политической, государственномъ строѣ, правѣ: Законы, Республика, Римское Право — доселѣ мечта и идеаль.

Такъ обстояло дѣло и въ другой половинѣ тогдашняго культурнаго человѣчества — іудейско-семитической, коей высшимъ выразителемъ былъ Израиль.

Правда, внѣшняя культура, свѣтская поэзія, искусства и философія здѣсь стояли несравненно ниже греко-римскаго уровня. Зато нравственно-религіозная сторона духовной культуры поднималась до высотъ недосягаемыхъ. Пѣсни Давида, Притчи Соломона, рѣчи пророковъ навсегда останутся дѣйственными и неподражаемыми откровеніями іудейскаго нравственно-религіознаго генія, овѣяннаго Божиимъ Духомъ. Довольно указать на то, что словами этихъ богодухновенныхъ твореній стали выражать свои нравственно религіозныя переживанія и греко-римскій міръ, выражаетъ доселѣ и современное европейское человѣчество. Такъ сильно ихъ дѣйствіе на людей, независимо отъ ихъ народности и исторіи.

И вотъ, при встрѣчѣ этихъ двухъ, до противоположности различныхъ и даже враждебныхъ, культуръ нарождается новая, третья, духовная сила, беретъ въ себя эти взаимно-враждебныя противоположности, перерабатываетъ ихъ, срощаетъ въ себѣ и даетъ человѣчеству новую культуру, высшую, христіанскую.

Явленіе это конечно не представляло бы ничего удивительнаго, если бы христіанство было только дальнѣйшимъ развитіемъ или естественно-историческимъ синтезомъ іудейства и язычества, уже стремившихся къ взаимосліянію въ высшемъ единствѣ новой культурной силы въ исторіи человѣчества. Но въ дѣйствительности было и есть — наоборотъ. Какъ въ эпоху первохристіанства такъ и теперь язычество и еврейство, европеизмъ и семитизмъ, эллинизмъ и іудей—стоятъ другъ противъ друга непримиренными врагами, какъ двѣ взаимоотрицающія противоположности. Тогда и теперь іудейство въ лицѣ высшихъ выразителей своихъ—раввиновъ стоитъ подъ знаменемъ ограды закона отъ язычества, а эллинизмо, выражающееся теперь въ антисемитизмѣ, всегда питало только презрительную ненависть къ жидовству, какъ одному изъ видовъ варварства и людоѣдства.

И вотъ эти, между собою враждебныя, противоположности съ одинаковою враждою относятся къ христіанству, объединяясь въ этомъ общемъ имъ антихристіанскомъ настроеніи. Это, еще въ первохристіанствѣ народившееся, антихристіанство (1 Іоан. 2 18. 22 4 3,—2 Іоан. 7) доселѣ ведетъ упорную борьбу противъ Христа въ лицѣ современныхъ новосврейства и новоязычества.

И несмотря на эту вѣковую вражду, христіанство съ самого перворожденія своего доднесь, не только побѣждаетъ „соблазнъ іудеевъ“ и „безуміе еллиновъ“ (1 Кор. 1 23), но и разрушаетъ „средостѣніе ограды“ между іудеемъ и еллиномъ и созидаетъ изъ двухъ новаго во Христѣ челоуѣка“ (Ефес. 2 14-15).

Является неотвратимый вопросъ: что же это за новая сила, явившаяся съ христіанствомъ въ исторіи челоуѣчества? Чѣмъ Христосъ побѣждаетъ антихристовъ и примиряетъ ихъ въ новомъ челоуѣкѣ?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ опять будемъ стоять на фактической и исторической почвѣ. Чтобы поставить предъ своимъ сознаниемъ эту новую въ челоуѣчествѣ творческую силу христіанства во всей полнотѣ и со всею ясностью, надо взять главнѣйшіе моменты изначальной борьбы христіанства съ язычествомъ и іудействомъ въ наиболѣе типичныхъ ея проявленіяхъ.

Что іудейство, въ лицѣ своихъ представителей — архіереевъ, священниковъ и учителей - книжниковъ, — при самомъ первоявленіи христіанства вступило съ нимъ въ смертельную борьбу, это мы знаемъ изъ Евангелій, Дѣяній, посланій апостольскихъ, особенно Павловыхъ, изъ жизни ап. Павла, Апокалипсиса, изъ всей первохристіанской исторіи. Къ сожалѣнію, до насъ не сохранилось ни одного памятника первоіудейской литературной полемики противъ христіанства, въ подлинномъ и цѣломъ видѣ. Іудейская „Исторія Иисуса Назарянина“¹⁾ — не серьезное литературно-полемическое сочиненіе и трезвая критика, а пасквиль, шутовской шаржъ и карриатура, рассчитанные на невѣжество темнаго читателя. Такой же характеръ имѣютъ и отрывочныя выходы противъ христіанства въ разныхъ другихъ памятникахъ древнеіудейской письменности — Мишинъ, Гемаръ, Мидрапахъ, Литургин и др.²⁾ Волеи неволеи приходится судить объ этой полемикѣ по христіанскимъ апологіямъ, преимущественно по разговору съ Трифономъ св. Іустина мученика. Іустинъ былъ родомъ палестинецъ, изъ Сихема, — онъ зналъ подлинное іудейство, въ его первоисточникѣ.

¹⁾ Содержаніе ея см. въ нашей книгѣ: „Эрнестъ Ренанъ и его Жизнь Иисуса“, Прилож. 99, стр. 409 дал.

²⁾ См. тамъ же.

Безпристрастно, на вѣсахъ отвлеченно - разсудочнаго и строго объективнаго сужденія, взвѣсивая возраженія противъ христіанства Трифона іудея и отвѣты на нихъ убѣжденнаго христіанина - философа Іустина, мы вынуждены открыто и необинуясь заявить, что перевѣсъ—на сторонѣ іудея Трифона. Іудейскій раввинъ-теологъ стоитъ твердо на почвѣ своей еврейско-школьной и рационалистическо-схоластической логики. Его силлогизмы и доводы, разсматриваемые сами по себѣ, внѣ христіанскихъ идей, остаются не поколебленными отъ опроверженій Іустина,—Іустинъ борется съ противникомъ не на общей схоластическо - рационалистической почвѣ, но основываясь на чуждыхъ іудею и вѣроу усвоенныхъ идеяхъ христіанскихъ. Говоря иначе: вмѣсто того, чтобы доказывать іудею истину Христову логически и рационалистически, апологетъ поступаетъ иначе—береть уже какъ усвоенную на вѣру и аксіоматически главныя идеи христіанства и опровергаетъ іудея тѣмъ, что съ отвлеченно-схоластической точки зрѣнія само требуетъ доказательствъ. Такимъ образомъ собственно логически и рационалистически іудей Трифонъ не побѣжденъ христіаниномъ Іустиномъ.

Также, т. е. не рационалистически и силлогистически, а аксіоматически и вѣроу, ведетъ борьбу съ іудействомъ и Ап. Павелъ, лишь съ тѣмъ различіемъ, что онъ и совсѣмъ не вдается въ рационалистическо-схоластическую полемику, но положительно раскрываетъ вѣроу усвоенную истину Христову, главнымъ образомъ богочеловѣчество или богосыновство Спасителя. При этомъ рационалистическая метода даже прямо и рѣшительно отвергается, какъ негодная, и на мѣсто ея ставится вѣра. Вѣрѣ усвоется руководственное значеніе, а не знанію (2 Кор. 5 7),—вѣроу открываются предметы невидимые и уразумѣваются тайны міра (Евр. 11 1-3),—вѣра возвышаетъ Авраама надъ безсильными колебаніями разсудка и осуществляетъ для него отчество и благословеніе народовъ въ лицѣ Спасителя (Римл. 4 18-20). Свою проповѣдь Евангелія Христова Апостоль построитъ не на убѣдительныхъ доводахъ софистической мудрости, а на явленіи духа и силы, чтобы вѣра христіанская была не въ мудрости человеческой, но въ силѣ Божіей (1 Кор. 2 4-5). Напротивъ, мудрость слова можетъ только упразднить, опустошить, сдѣлать ненужнымъ и безсильнымъ Крестъ Христовъ, являю-

щііся безуміємъ для погибающихъ невѣровъ, а для спасаемыхъ вѣрующихъ силою Божіей. Здѣсь погубляется мудрость мудрецовъ, и разумъ разумниковъ отвергается,—туть нѣтъ мѣста мудрецу - софисту, книжнику - рационалисту, совопроснику - схоластику, — Богъ обезумилъ мудрость міра, и вѣрующіе спасаются безуміємъ проповѣди о Распятомъ Спасителѣ - Богочеловѣкѣ, представляющемъ для рационалистовъ - іудеевъ соблазнъ, для язычниковъ—безуміе, а для призванныхъ вѣрующихъ—Божію Силу и Божію Премудрость, ибо безумное Божіе премудрѣе чловѣковъ и немощное Божіе сильнѣе чловѣковъ,—вѣдь безумное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить мудрецовъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное (1 Кор. 1 17-29). Здѣсь воображающей себя мнимымъ мудрецомъ вѣка сего долженъ стать безумнымъ, чтобы быть дѣйствительнымъ мудрецомъ, ибо мудрость міра сего есть безуміе предъ Богомъ (1 Кор. 3 18-19).

Еще ярче логическо - рационалистическое безсиліе первохристіанской полемики съ антихристіанствомъ выступаетъ въ Апологіи Оригена противъ языческаго филозофа Цельса. На всѣ, рационалистически наиболѣ сильныя и существенныя, возраженія Цельса Оригенъ хотя и говоритъ много, но ничего, въ концѣ концовъ дѣйствительно вѣскаго, сказать не въ состояніи, кромѣ того, что апологетъ - христіанинъ усвоилъ вѣроу изъ Новаго Завѣта.

Особенно безсильна древнехристіанская апологія въ рационалистическомъ обоснованіи главнѣйшихъ истинъ христіанства: безмужняго, отъ Святого Духа, рожденія Спасителя Пресвятою Дѣвою Маріею,—Его воскресенія, вознесенія и богочеловѣчества. Вся новозавѣтная идеологія не построяется у нихъ на логическихъ и рационалистическихъ основахъ, но дана для нихъ, аксіоматически, — какъ истина вѣры, а не резонъ разсудка,—какъ догма интуиціи, а не доводъ интеллекта.

Приэтомъ не надо опускать изъ вида, что іудейскую и языческую полемику противъ христіанства мы знаемъ вѣдь только въ христіанскихъ и при томъ полемико - апологетическихъ обработкахъ первохристіанской эпохи, т. е. въ удобныхъ для полемистовъ приемахъ.

Еще поразительнѣе опытъ новѣйшей исторіи—европейской. Эйхгорны, Павлюсы, Штрауссы. Бауры, Ренаны, Спиннозы,

Гегели, Канты, Шопенгауеры, Ницши... цѣлыя полчища громадныхъ научныхъ силъ, крупныхъ талантовъ, геніевъ мысли и слова—прямо или стороною, такъ или иначе стоятъ въ рядахъ новѣйшаго антихриста и ведутъ смертельную борьбу противъ христіанства. А ихъ противники — апологеты, эти Генгстенберги, Эбрарды, Лютардты... далеко не звѣзды первой величины, даже и совсѣмъ не звѣзды, какъ инвалиды въ убѣжищахъ, укромно покоятся только въ шкапахъ профессиональныхъ теологовъ и апологетовъ и, кромѣ спеціалитовъ, мало кому извѣстны.

И вѣдь не одинъ-два десятка лѣтъ, даже не одно-два поколѣнія, но болѣе двухъ столѣтій или пяти поколѣній идетъ эта напряженная и непрестанная борьба. Пора бы, кажется, антихристу поднять побѣдное знамя!

Однакожь не тамъ „силы дѣются“ и историческая динамика не въ арміяхъ антихриста, а въ Царствѣ Христовомъ, доселѣ нисколько не поколебленномъ вратами адовыми. Происходятъ только нѣкоторыя перестановки въ вѣроисповѣдныхъ спискахъ, нарождаются новыя общины, бѣднѣютъ старыя... Но вообще въ христіанствѣ, независимо отъ вѣроисповѣдныхъ условностей, замѣчается несомнѣнное преуспѣяніе не только внутреннее,—въ подъемѣ, усиленіи и углубленіи христіанской идеологии и этики (современный всемірно-христіанскій протестъ противъ нѣмецко-турецкаго антихристіанства), но и внѣшне—черезъ миссію среди внѣевропейскихъ народовъ и племенъ. Говоримъ все это о западно-европейскомъ христіанствѣ. Церковь восточно-православная всегда была и есть и будетъ единою, неизмѣнною, соборною и для вратъ адовыхъ непоколебимою.

Историки, любящіе шахматную игру въ историческія случайности, указывали и указываютъ на государственно-политическую власть, якобы питающую силы христіанства и поддерживающую его жизненность. Константинъ-де и его преемники дали христіанству побѣду надъ язычествомъ и иудействомъ, изъ цѣлей государственно-политическихъ. Но вѣдь въ первые вѣка самой сильной и рѣшительной борьбы христіанства съ антихристіанствомъ политическая власть стояла на сторонѣ послѣдняго, смертельно враждовала противъ послѣдователей Христа и поднимала на нихъ почти непрерывныя и жесточайшія гоненія. А Юліанъ Отступникъ? А

новѣйшія безрелигіозныя, даже противорелигіозныя государства? А социализмъ? Для всѣхъ безъ-и антирелигіозныхъ силъ христіанство доселѣ является непреступною твердынею. Сама политическая власть въ Европѣ оказывается большею частію вынужденною принимать христіанство въ сознаніи того, что „Галилеянинъ побѣдитъ“.

Таже самая непреоборимая сила дѣйствуетъ и въ исторіи христіанской церкви. Противники божественности Христа, (евіонен, Керинѣ) и троеличности Божества (антитринитаріи), — Аріи съ своимъ отрицаніемъ божескаго равенства Сына Отцу, — Несторій, монофизиты, моноелиты, иконоборцы: всѣ эти частію явные, частію же скрытые отрицатели богочеловѣчества Спасителя и слѣд. враги христіанства, со стороны отвлеченной логики, софистики, схоластики и рационалистики были несравненно сильнѣе защитниковъ догмы и преданія Церкви Соборной. Тоже можно сказать и о современномъ протестанствѣ и сектахъ рационалистическихъ... А побѣждаетъ и доднесъ Галилеянинъ - Богочеловѣкъ живущій въ Церкви, какъ въ Своемъ тѣлѣ, — оживотворяющій и неуклонно и постепенно возводящій ее къ предназначенной цѣли богосовѣршенства и обоженія ея членовъ.

Итакъ, въ историческомъ многовѣковомъ опытѣ мы видимъ, что въ христіанствѣ дѣется нѣкая особая сила, непобѣдимая для противниковъ ея. Ясенъ дальнѣйшій вопросъ: какъ опредѣлить и осознать эту силу?

Въ отвѣтъ и на этотъ вопросъ станемъ на ту же почву историческаго опыта. Но отъ общей исторіи мы должны теперь обратиться къ частнымъ лицамъ, наиболѣе близко и интимно прикосновеннымъ къ этой силѣ, лично переживавшимъ дѣйствіе ея въ бурныхъ переворотахъ своей душевной жизни.

Беру іудея—апостола Павла и язычника — блаженнаго Августина, оставившихъ самоличныя свидѣтельства о своихъ обращеніяхъ въ христіанство.

Савлъ іудей, типичный представитель іудейства перво-христіанской эпохи, его духовной культуры, его идеологій. — воспитанный при ногахъ Гамалиила (Дѣян. 22, 3), преуслѣвавшій въ іудействѣ болѣе многихъ сверстниковъ своихъ въ родѣ своемъ, чрезмѣрный (до излишества) ревнитель отеческихъ преданій своихъ (Гал. 1, 4), — этотъ яркій выра-

зитель всей іудейскої враждебности къ христіанству дѣлается апостоломъ Павломъ, избраннымъ сосудомъ Божиимъ, преисполненнымъ христіанства (Дѣян. 9, 15),—работомъ гонимаго имъ Исуса Христа (Рим. 1, 1,—Гал. 1, 10,—Тит. 1, 1),—носителемъ Его ума, Его воли, Его чувствъ (1 Кор. 2, 16,—Гал. 2, 20 ср. Филип. 2, 5 др.),—изъ ветхаго человѣка по образу перваго Адама, смертнаго и земнаго—новымъ человекомъ къ образу Адама Второго, Небеснаго Богочеловѣка (Рим. 5, 14—21,—6, 6,—1 Кор. 15 45—49,—2 Кор. 3, 18,—Еф. 2, 15,—4, 22—24,—Кол. 3, 9 др.). Какъ же самъ Апостоль опредѣляетъ ту силу, что Савла-іудея преобразила въ Павла-христіанина?—*„Χάρις, ἀγάπη, πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ*—благодать, милость (отъ слова милый), любовь Бога и Христа, Духъ Божій, Христовъ, Господень, Христось—Божія сила и премудрость“. Но развѣ это логическія опредѣленія? Развѣ въ этихъ терминахъ есть что-либо рационалистическое? Развѣ эти понятія Апостоль раскрываетъ посредствомъ отвлеченно-схоластической методы посылокъ, умозаключеній, анализа, научно-школьной аргументаціи?—Тутъ „Духъ дышетъ, гдѣ хочеть, и голосъ Его слышишь, но не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ“ (Іоан. 3, 8). Тутъ „свѣтъ съ неба, осіявшій“ Савла на дорогѣ въ Дамаскъ и премірный „голосъ“ Возшедшаго на небеса Спасителя-Богочеловѣка, сказавшій Савлу: „Савль! Савль! Что меня гонишь! Жестоко тебѣ противъ (острій) рожновъ упираться!“ (Дѣян. 9, 3—4 ср. 26, 12 и 22, 6—7). Такимъ образомъ самъ Апостоль Павелъ, изучившій болѣе многихъ сверстниковъ своихъ“ всѣ отвлеченно-схоластическія тонкости равнинистической логики и діалектики,—навѣрно знакомый и съ греческою философіей, подобно многимъ тогдашнимъ образованнымъ евреямъ (Аристовуль, Филонъ, Іосифъ Флавій),—не даетъ этой силѣ никакого отвлеченно-логическаго опредѣленія и не облачаетъ ее въ какую-либо рациональную формулу. Онъ только обозначаетъ ее символически, описательно и метафорически, какъ силу, явившую ему жестокость ступать на острія Христовой истины или упираться противъ рожновъ божественнаго зова и открывшую ему Спасителя-Богочеловѣка и Его премірную славу, неизреченную, превышающую всякій умъ.

Тоже видимъ у блаженнаго Августина, представителя другой культуры и иной идеологій—языческо-эллинистиче-

ской. Какъ и Апостоль Павелъ, онъ не можетъ логически опредѣлить ту силу, что привлекла его въ христіанство и употребляетъ терминъ Апостола Павла: *gratia Dei*—благодать Божія.

Такъ эти два лица, безспорно историческія и оставившія намъ подлинныя самопризнанія, опытно испытавъ на себѣ побѣдную силу христіанства, не нашли въ тогдашней іудейско-раввинской и языческо-философской идеологіи словъ и понятій для разсудочно-логическаго опредѣленія и рационально-научнаго раскрытія этой таинственно дѣйствующей силы Христовой. Она для нихъ есть нѣчто сверхъумное, неизъяснимое въ словахъ человѣческаго языка и понятіяхъ человѣческаго разсудка, внѣрациональное, вышелогическое.

И этому есть глубокое основаніе. Вѣдь христіанство и Новый Завѣтъ, какъ откровеніе Бога въ Слово и воплощеніе Логоса, по своему существу суть предметы, стоящіе выше рациональнаго постиженія и за предѣлами человѣческаго разума,—такъ сказать надъ человѣческою логикою и внѣ методы обычно-научныхъ построеній.

Отсюда понятно полное безсиліе древней и новой науки въ вѣковой борьбѣ противъ христіанства. Всѣ эти Трифоны, Цельсы, Штрауссы, Бауры, Ренаны и многочисленныя другіе вояки антихристова легіона направляютъ стрѣльбу своего отрицанія мимо христіанской твердыни: на почвѣ разума и науки борются противъ того, что внѣ и выше разума и науки.

Итакъ, путемъ историческаго опыта мы узнаемъ, что въ Новомъ Завѣтѣ и христіанствѣ есть нѣчто такое, что превышаетъ человѣческій разумъ и стоитъ внѣ обычныхъ методовъ науки,—сила, непобѣдная ни для какихъ всеоружій ума человѣческаго, плотяныхъ и по стихіямъ міра сего (2. Кор. 10, 4—Колос. 2, 8).

Это, конечно, и есть существенная и главная сторона Нового Завѣта, должная быть преимущественнымъ предметомъ православно-богословскаго изученія.

Но тѣмъ же путемъ историческаго опыта мы можемъ еще ближе подойти къ этой сторонѣ.

Величайшій учитель и основатель древней философіи Сократъ, въ лицѣ своихъ великихъ учениковъ и послѣдователей, близкихъ и далекихъ—Платона, Аристотеля, Стоииковъ

и Неоплатониковъ, давшій великихъ учителей новѣйшей европейской философіи (идеалистической, одной только имѣющей право быть философіей),—этотъ Сократъ, великій аналитикъ понятій, постоянно работающій въ области умозаключеній и логическихъ резонансовъ—идеалистическіи рационалистъ. можно сказать, до мозга костей,—прислушивается однакожь къ какому-то таинственному внутреннему голосу въ себѣ,—воспринимаетъ какія-то, независимыя отъ разсудка и виѣразумныя, внушенія—властныя, повелительныя, заставляющія этого рационалиста-резонера, въ наиболѣе важныя и рѣшительныя минуты жизни, слѣдовать не логическимъ умозаключеніямъ разсудка, а таинственнымъ внушеніямъ этого демона

Сократъ не былъ атеистомъ. Напротивъ, его высокая религіозность—внѣ всякаго сомнѣнія. У ближайшаго ученика Сократова—Платона религіозное чувство и религіозная интуиція нашли себѣ философско-поэтическое выраженіе въ очаровательной системѣ идей или идеальнаго міра. Болѣе отдаленный послѣдователь Сократа — Аристотель прямо и ясно училъ о Верховномъ Умѣ надъ природою и въ природѣ. У Стоиковъ это—божественный Логосъ или Разумъ-Слово. Неоплатоническая философія есть уже наполовину религіозная теософія.

Столь же поучительны и болѣе близкіе нашему времени и даже намъ современные примѣры. Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, оба Фихте, Шлейермахеръ, Шеллингъ, Якоби, Бэмъ, Гегель, даже Шопенгауеръ и Гартманъ: все это—философы, для коихъ Божество есть дѣйствительная и сверхъфеноменальная сила или сущность, только опутанная туманною сѣтью схоластическихъ построеній и искусственно-школьныхъ условностей.

Даже геніальный критикъ чистаго разума, отвергшіи сначала все, относящееся къ религіи, потомъ сталъ критикомъ практическаго разума, признавъ религію за данную человѣку, внѣ или выше чистаго разума дѣйствующую, силу жизнедѣятельности или постулять практическаго разума.

Подобныя же переходы отъ отрицанія или пренебреженія религіи къ признанію ея видимъ у многихъ выдающихся людей нашего времени. Извѣстный психологъ-философъ Вундтъ началъ душою человѣка и животныхъ и чистымъ экспери-

ментомъ, а кончаетъ метафизикою и признаніемъ сверхсознательныхъ вліяній на человѣка ¹⁾).

Другой выдающійся психологъ - философъ Вильямъ Джемсъ свои замѣчательныя наблюденія въ области чистаго опыта и матеріальной реальности увѣнчалъ „Многообразіемъ религіознаго опыта“,—признаніемъ сверхсознательной, внѣ— и выше—человѣческой, реальности и дѣйствительности объекта религіозной вѣры, т. е. Бога.

Можемъ вспомнить еще Конта, Милля, Литтре, нашего Льва Толстого, отъ тупаго матеріализма перешедшаго къ ученію о духѣ и евангелію,—въ концѣ жизни, повидимому, искавшему дороги къ возвращенію въ лоно Церкви и быть можетъ нашедшему бы ее, еслибы этому не помѣшала строгая выдержка толстовскаго стиля и другое многое.

Безбожныхъ народовъ не знаютъ исторія и этнографія. Философы-атеисты—на перечетъ: Эпикуръ, Левкиппъ и Демокритъ, Огюсть Контъ, Ницше. Но объ Эпикурѣ и атомистахъ извѣстно слишкомъ мало для того, чтобы провѣрить ихъ атеистическую репутацію философскую. А практическій атеизмъ слишкомъ далекъ отъ философскаго, чтобы отъ перваго заключать ко второму. Огюсть Контъ, не говоря уже о его обращеніи къ религіи въ концѣ жизни, даже въ своей философіи—собственно не атеистъ и не отрицатель религіи,—онъ только хотѣлъ ее офилософить, какъ и Гегель: на высшей, т. е. философской стадіи развитія человѣчества оба философа предполагали и высшую—философскую религію или нравственно-религіозную философію. Остается пресловутый Ницше.. Но у него нѣтъ цѣльной философіи, въ немъ замѣтенъ явный раздвой, половина его философствованія—загадка. И если атеистическую половину его разсужденій считать за подлинныя и настоящія его мысли, то вѣдь это—не философская система, а отрывочно и безъ системы набросанные ряды афоризмовъ атеистическаго характера. Тутъ не философія атеиста, а болтовня псаломскаго „неразумца“ (*אפרור*) о томъ, что „нѣтъ Бога“ (Псал. 131), или: „если бы

¹⁾ Подпись Вундта на извѣстномъ посланіи германскихъ профессоровъ въ защиту авѣрства Вильгельмовщины можетъ быть разсматриваема какъ временное и случайное паденіе добросовѣстности научнаго сознанія въ узкую политичность національнаго политиканства.

“былъ Богъ, я постарался бы быть имъ” (слова Ницше),— болтовня, могущая, конечно, перейти и въ анойю или паранойю—настоящее безуміе и сумасшествіе. Ницше дѣйствительно кончилъ этимъ. Библейскій примѣръ подобнаго же атеизма видимъ въ Навуходоноссорѣ, мнившемъ подняться выше облаковъ и быть подобнымъ Всевышнему (Иса. 14. 14) и обратившемся, хотя и временно, въ скота безсловеснаго (Дам. IV гл.).

Такъ подошли мы почти къ окончательному уже отвѣту на поставленный вопросъ о главнѣйшей сторонѣ Новаго Завѣта въ дѣлѣ его православно-богословскаго изученія. *Religia*—вотъ та сила, что дѣйствуетъ въ Новомъ Завѣтѣ и христіанствѣ, дѣлаетъ ихъ непреодолимою твердынею и ставитъ виѣ и выше всѣхъ нападений антихристіанскаго разума и антихристіанской науки.

Но вѣдь та же сила дѣйствуетъ не въ одномъ христіанствѣ, а и въ новоіудействѣ послѣбиблейскомъ, магометанствѣ, браманизмѣ, буддизмѣ, даже въ язычествѣ. Отсюда возникаетъ еще одинъ и послѣдній вопросъ: что же даетъ христіанству побѣду и надъ всѣми этими другими религіями?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ должно дать изученіе и постиженіе нравственно-религіозной стороны Новаго Завѣта,— новозавѣтной идеологіи. Изъясненіе этой стороны и должно составлять главный предметъ православно-богословскаго изученія Новаго Завѣта.

Основу Новаго Завѣта, и какъ Писанія и какъ религіи, представляютъ идея и лицо Спасителя-Богочеловѣка.

Частныя и неясныя чаянія и стремленія всѣхъ религіи,— а также и всѣхъ поэзій, художествъ и философіи, поскольку всѣ онѣ, своими лучшими или идеальными сторонами, соприкасаются съ религіею,—Новый Завѣтъ не только собираетъ и проявляетъ въ одной высшей и средоточной идеѣ Богочеловѣка-Спасителя, но и осуществляетъ эту идею въ идеальномъ лицѣ дѣйствительнаго Богочеловѣка-Спасителя Іисуса Христа, являясь выраженіемъ и осуществленіемъ всѣхъ наивысшихъ религіозно-нравственныхъ потребностей и запросовъ человѣческой души, какъ образа Бога, а слѣдовательно христіанки по самой своей природѣ.—дѣйствительнымъ и дѣйственнымъ идеаломъ всѣхъ религіи.

Въ этомъ и есть непреоборимая и неотразимо вседѣйственная, даже всемогущая сила христіанства,—существеннѣйшая сторона Новаго Завѣта.

Самъ Спаситель-Богочеловѣкъ ясно открылъ намъ эту силу Свою въ словахъ: „Все мнѣ предано отъ Отца Моего (Матѣ. 11, 27)... И Я когда вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ (Іоан. 12, 32). И будетъ одно стадо, одинъ пастырь (Іоан. 10, 16). Дерзайте, Я побѣдилъ міръ (Іоан. 16, 33). Дана мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ: идите же и научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, наставляя ихъ хранить все, что заповѣдалъ Я вамъ,—и вотъ Я съ вами есмь всѣ дни до скончанія вѣка“ (Матѣ. 28, 20).

Ясно сознавали, дѣйствительно переживали и дѣйственно осуществляли эту силу и Апостолы: „Все, рожденное отъ Бога (богочеловѣчество), побѣждаетъ міръ,—и сія есть побѣда, побѣдившая міръ—вѣра наша: кто есть побѣждающій міръ, какъ не вѣрующій, что Иисусъ (человѣкъ) есть Сынъ Божій (Богочеловѣкъ)? (1 Іоан. 5, 4—5). Онъ, въ образѣ Божіемъ будучи, не хищничествомъ (самозванствомъ) счелъ быть равнымъ Богу, но себя уничижилъ, образъ раба взявъ, въ подобіи человѣческомъ бывъ и видомъ оказавшись какъ человѣкъ, унижилъ Себя, бывъ послушенъ до смерти, и смерти крестной (самой унижительной): посему и Богъ Его превознесъ и даровалъ Ему имя, что выше всякаго имени, да о имени Иисуса всякій родъ поклонится—на небныхъ и наземныхъ и подземныхъ,—и всякій языкъ (народъ) исповѣдуется, что Господь есть—Иисусъ Христосъ (т. е. Богочеловѣкъ) во славу Бога Отца (Филип. 2, 6—11). Велика религіозная тайна: Богъ (Онъ) явился во плоти, оправдался въ Духъ, показался ангеламъ, проповѣдался въ народахъ, увѣровался въ мірѣ, вознесся въ славѣ (1 Тим. 3, 16). И Слово плотью стало и обитало въ насъ, и мы видѣли славу Его, славу какъ Единороднаго отъ Отца,—полное благодати и истины“ (Іоан. 1, 14) и др. мѣ. И столь велико и реально было дѣйствіе этой силы на учениковъ Христовыхъ, что они уже созерцаютъ побѣду христіанства надъ міромъ какъ совершившійся фактъ. между тѣмъ какъ въ дѣйствительности было еще сравнительно малое количество христіанъ. въ немногихъ мѣстахъ вселенной и въ угнетенномъ положеніи.

Христіанство и Новый Завѣтъ очищаютъ и проясняютъ загрязненный и потемненный въ человѣкѣ образъ Божій, по коему созданъ человѣкъ,—будятъ въ душѣ человѣческой усыпленное грѣхомъ влеченіе ея къ богосовершенству, поднимаютъ горѣ—къ добру низпадшую долу—въ зло природу человѣка,—вдохновляютъ жизнедѣятельность въ оплотненный человѣкомъ и очеловѣченный имъ идеалъ богочеловѣчества. Въ этомъ, повторимъ, оригинальность Новаго Завѣта и христіанства,—та сила, что сокрыта отъ мудрецовъ и разумниковъ, руководящихся началами міра сего и пустой философіи человѣческой,—и открыта младенцамъ, невидящимъ и вѣрующимъ. ходящимъ по Христу, во Христѣ и для Христа (Матѣ. 11, 25,—Іоан. 20, 29,—Колос. 2, 8 и др. мн.),—та божественная сила, что въ немощи совершается (2 Кор. 19, 9). посрамляетъ и оглуляетъ мудрость міра сего (1 Кор. 1, 18—25 др.), дѣлаетъ Евангеліе силою Божіею во спасеніе всякому вѣрующему—іудею и еллину (Рим. 1, 16), а весь Новый Завѣтъ и всю Библію—Словомъ Божіимъ живымъ и дѣйственнымъ и острѣйшимъ болѣе всякаго меча обоюдоостраго и проникающимъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ,—и судящимъ помысленія и замыслы сердечныя (Евр. 4, 12), — неотразимо влекущимъ каждую добрую человѣческую душу, какъ отобразъ Божій, христіанку по природѣ, къ своему прирожденному Первообразу и идеалу. Логосу — Богочеловѣку-Спасителю и къ богосовершенству (Матѣ. 5, 48). Христіанинъ живетъ будущимъ, не имѣя здѣсь пребывающаго града, но грядущаго взыска (Евр. 13, 14),—вся жизнь его, весь его духовно-тѣлесный организмъ обвѣянъ идеей новаго совершеннаго человѣка, возрожденнаго и преображеннаго по Христу Богочеловѣку изъ смертнаго и земнаго и душевнаго въ духовнаго и небснаго и безсмертнаго (1 Кор. 15, 20—28. 44—49,—2 Кор. 3, 18,—Гал. 6, 15,—Ефес. 2, 15,—4, 24).

Въ этомъ оригинальность и сила христіанства по отношенію къ другимъ религіямъ. Отношеніе это можно выразить кратко въ такой схемѣ:

Браманизмъ и буддизмъ суть *религіи чистаго духа, отрицающія плоть и человечество*, ибо человѣчество безплотное не есть человѣчество, а чистый духъ.

Религія греко-римская, послѣбиблейское новоіудейство и

магометанство суть *религіи плоти, утверждающія плоть и человечество*, приче́мъ греко-римское язычество утверждаетъ человечество и плоть въ данномъ ихъ земляномъ состояніи, а новоіудейство и магометанство переносятъ эту плотность и человѣчность въ загробную жизнь.

Христіанство есть религія, *преобразующая чело́вѣка по образу Спасителя-Богочеловѣка и перерождающая плоть чело́вѣка изъ тѣла душевнаго въ тѣло духовное,—религія богочеловѣчества и богосовершенство чело́вѣка.*

Полнѣе и подробнѣе эта сторона Новаго Завѣта—*идея богочеловѣчества*—можетъ быть построена и раскрыта, на основѣ общей идеи *блага*, въ такой системѣ:

1) *Гносеологія* Новаго Завѣта. *Самопознаніе* какъ методогносеологическій принципъ для систематическаго построенія новозавѣтной идеологіи. Психическая необходимость этого принципа доказывается какъ всѣми древними (*γνώσι σεαυτόν*) и новыми (*cogito ergo sum*) философскими системами, такъ и библейско-новозавѣтнымъ ученіемъ о чело́вѣкѣ, какъ образѣ Бога. Особое указаніе на этотъ принципъ дается въ слѣдующихъ мѣстахъ Новаго Завѣта: Матѣ. 11, 25 (отрицательно и положительно),—Іоан. 10, 14—15,—14, 7. 23. 26 др. 1 Иоан. 4, 13,—1 Кор. 2, 10—16,—2 Кор. 13, 5,—особенно 1 Кор. 13, 12 срав. ст. 10—13.

2) *Теологія, космологія и антропологія* Новаго Завѣта. *Благо и блаженство* какъ первопричина, конечная цѣль и высшій смыслъ бытія и жизни. Первичность, всеобщность и самодостовѣрность идеи блага и блаженства. Богъ есть всеблаго и самоблаго (Матѣ. 19, 17) и всеблаженство и самоблаженство (1 Тим. 1, 11,—6, 15 др.), а въ существахъ тварно-ограниченныхъ благо и блаженство необходимо ограничиваются безгрѣшнымъ и грѣховнымъ (въ чело́вѣкѣ послѣ паденія) неблагомъ и страданіями,—блаженство страждущей любви (любовь есть благо и блаженство), восходящей къ богосовершенству или богочеловѣчеству (Матѣ. 5, 3—12: подробное толкованіе блаженствъ, Матѣ. 5, 48 и другихъ многихъ соотвѣтственныхъ мѣсть ¹⁾).

¹⁾ Замѣчательно въ Новомъ Завѣтѣ различіе терминовъ *ἀγαθόν* добро. *благо*—въ нравственно-религіозномъ смыслѣ и *καλόν*—*хорошее, прекрасное*—

3) *Вѣра* какъ субъективно-человѣческое условие и средство къ осуществленію блага и блаженства въ мірѣ: *Психологія* въ связи съ *психологіей* Новаго Завѣта. Соединеніе понятій вѣры и блаженства въ Еванг. Іоан. 20, 29,—Лук. 1, 45,— 11, 28,—14, 14,—Матѣ. 16, 17,—Тит. 2, 13,—въ посл. Рим. 4, 9 ср. 3,—въ Апок. 14, 13,—22, 7 др. Вѣра у древне-классическихъ писателей, по отношенію къ вещамъ, людямъ и богамъ, въ страдательномъ значеніи—какъ благонадежность и вѣрность, въ дѣйствительномъ — довѣріе, уваженіе. Вѣра въ Вѣтхомъ Завѣтѣ, какъ религіозное упованіе на Бога и надежда на будущее спасеніе, соединенная съ преданностью Богу и Его волѣ (Авраамъ и др. мн. ср. Евр. 11 гл.), но безъ преобразующей и спасающей силы („всѣ они, засвидѣтельствоваанные чрезъ вѣру, не получили обѣтованія: Евр. 11, 39). Вѣра какъ сила, посредствующая осуществленіе ожидаемыхъ благъ (въ лицѣ Авраама) у Филона Александрійскаго. Внѣшне-формальное сходство этого понятія съ Евр. 11, 1, при существенномъ различіи въ содержаніи понятія. Новозавѣтное ученіе о вѣрѣ, какъ нравственно-религіозной силѣ. Въ первыхъ трехъ евангеліяхъ (синоптическихъ) содержаніемъ вѣры служитъ вообще благо и Носитель блага Христосъ—Сынъ Божій и Спаситель,—внѣшнее проявленіе вѣры въ частныхъ чудесахъ исцѣленія отъ недуговъ, воскрешенія мертвыхъ и возвышенія надъ обычными (такъ называемыми, естественными) или постоянными явленіями природы. Въ евангеліи Іоанна вѣра раскрывается какъ внутренняя, духовная, возрождающая человѣка сила истинной и вѣчной жизни, ея содержаніемъ служитъ богочеловѣчество и Спаситель Богочеловѣкъ. Ученіе св. Ап. Павла о вѣрѣ, созерцающей идеаль—обѣтованіе (умосозерцательная сторона вѣры), надѣющейся на осуществленіе его (сердцеуповательная сторона), осуществляющей его (воледѣйственная сторона) и собирающей все вѣрующее человѣчество въ одинъ живой и

въ практическомъ и эстетическомъ: Матѣ. 26, 10—24,—1 Кор. 7, 1. 8. 26,—9. 15 др. мн. У грековъ термины не только не различались строго, но даже объединены были въ одномъ составномъ словѣ *καλοκαγαθία*. Не различаются и въ Еврейской Библии и у LXX; евр. *צדק* перев. и *ἀγαθός* и *καλός*. Столь же примѣчательно, что русскій языкъ объективную—*ἀγαθόν* и субъективную—*μακαρισμός* стороны Добра объединяетъ въ терминахъ отъ одного корня: *благо* и *блаженство*.

нераздѣльный организмъ живаго тѣла или Соборной Церкви Спасителя - Богочеловѣка, какъ ея Главы — въ IV главѣ посланія къ Римлянамъ и XI къ Евреямъ.

Это ученіе Апостола раскрывается въ противоположностяхъ: плоти (начало особнаго отъ Бога существованія чело­вѣка въ условіяхъ временно-пространственнаго земнаго бытія) и духа (начало божественное въ чело­вѣкѣ, образъ Божій въ немъ, само по себѣ неограничиваемое условіями теперешняго земнаго бытія чело­вѣка), закона (ограниченіе духа плотью, выражающееся въ требованіяхъ закона, написаннаго на скрижаляхъ сердца или въ совѣсти и на скрижаляхъ каменныхъ или въ хартіяхъ) и обѣтованія (предначертанный чело­вѣку въ его духъ идеаль богосовершенство, съ преображеніемъ душевной плотяности въ духовную тѣлесность), дѣла (обузданіе и очищеніе плотяности виѣшнимъ исполненіемъ требованій закона—святость) и вѣры (дѣйственно-блаженное устремленіе къ идеалу богосовершенства). Вѣра, какъ дѣйствительно существующая сила въ лицѣ Авраама (Рим. 4, 1—16),—по надеждѣ (уновательная сторона вѣры),—предъ всемогущимъ Богомъ, животворящимъ мертвецовъ и нарицающимъ несущее какъ сущее,—увѣровавшаго (созерцательная сторона вѣры) въ то, что онъ—Авраамъ—сталъ (*εις τὸ γενέσθαι*) отцомъ многихъ народовъ (вѣра, реализующая или ипостаазующая идеаль,—субъективно предосущест­вляющая созерцаемое и вождѣлѣваемое будущее въ настоящемъ).—и хотя помыслившаго о своемъ столѣтнемъ возрастѣ и тѣлесномъ состоя­ніи Сарры (разсуждающая, разумная вѣра, а не слѣпое довѣріе), но не изнемогшаго вѣрою и не поколебавшагося невѣріемъ, а напротивъ— сильнѣе укрѣпившагося и всецѣло исполнившагося вѣрою въ то, что Свое обѣтованіе Всемогущій Богъ силенъ и сотворить (ст. 17—22). Такъ и для насъ—Христіанъ—вѣра въ возставшаго изъ мертвыхъ Иисуса Го­спода нашего (Богочеловѣка) субъективно предосуществляетъ для насъ наше съ надеждою ожидаемое (идеаль) будущее (духовность, блаженство, вѣчную жизнь и совершенство) въ настоящей нашей жизни (хотя мы и знаемъ и размышляемъ о своей настоящей грѣховности, смертности и страдности, но вѣрою и съ надеждою созерцаемъ себя уже и теперь совершенными, блаженными и бессмертными: ст. 23—25 ср. Гал. 2, 20). Такое же ученіе, но только частію въ болѣе общей формулировкѣ, а частію на болѣе многочисленныхъ примѣрахъ, раскрывается въ XI главѣ посланія къ Евреямъ. Вѣра есть (*ἔστιν δὲ πίστις*—существуетъ какъ дѣйствительная сила) унованія (*ἐπιζωόμενον*—надеждѣ, чаяній, идеала—это относится къ сердцу) осуществленіе (*ὑπόστασις*—осуществляющая, дѣйственная сторона вѣры—въ отношеніи къ волѣ), предметовъ от­кровеніе (*προσώπων ἐλεγχος*: не открытіе—*ἀποκαλύψις*—сокровеннаго—*τοῦ κρυπτοῦ* и не явленіе—*φανέρωσις*—тайны *μυστηρίου*, но проявленіе на свѣтъ, просненіе, обличеніе совѣсти—*τὰ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται* Ефес. 5, 14,—т. е. въ богообразности чело­вѣка и его нравственно - религіозномъ сознаниі данное и его христіанской совѣсти врожденное непосредственное осознание въ себѣ богочеловѣче­скаго идеала, интуитивно - аксіоматическое знаніе, или созерцаніе, или обличеніе въ совѣсти чело­вѣка его богообразности) невидимыхъ (*οὐ βλε-*

λομένων: объективное отрицание *οὐ* и глаголъ съ значеніемъ чувственнаго зрѣнія, т. е. невидимыхъ не только для чувственно-плотнаго зрѣнія человѣческаго, но и по самому существу относящихся къ области духовнаго созерцанія, а не плотнаго зрѣнія,—человѣкъ можетъ духовно умопостигать, сердцежелать и воледостигать свой богочеловѣческой идеаль, но не видѣть его очами тѣла душевно-плотнаго, почему блаженны невидящіе и вѣрующіе Іоан. 20, 29). Это понятіе вѣры раскрывается далѣе, какъ и въ IV гл. Римл., примѣрно, но не на одномъ Авраамѣ, а на всей ветхозавѣтно-библейской исторіи, начиная съ міротворенія. Въ отношеніи къ міробытію Апостолъ, согласно Библии, особенно IXX, — различаетъ двѣ стороны: невидимую и видимую. Еврейскіе *тогу вавогу—совсѣмъ или совершенно пуста* Семьдесятъ перевели греческими *ἀόρατος καὶ ἀκτιστος*— *невидима и неустроена* вѣщныя и веществомъ, что даетъ такую мысль: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю—невидимыя для чувственнаго зрѣнія и веществомъ неустроенныя,—и если дальнѣйшія „и Духъ Божій носился сверху воды“ переводчики, по явно выраженному стремленію избѣгать антропоморфизаціи и матеріализаціи божества, не могли понимать въ чувственномъ смыслѣ, то и „тма сверху бездны“ они должны были разумѣть не въ смыслѣ матеріальной тмы и пространственной области, но въ смыслѣ безпространственно-вѣвременнои (бездна-безграничность) области обитанія божества во свѣтѣ нееприступномъ, являющемся тьмою для чувственнаго зрѣнія (I Тим. 6, 16 ср. I Іоан. 1, 5 и Псал. 17, 10—12 ср. 2 Цар. 22, 10,—Второз. 4, 11,—5, 22). Потомъ рѣчь о созданіи чувственнаго свѣта творческимъ *да будетъ* и раздѣленіи между видимыми свѣтомъ и тьмою, затѣмъ о видимомъ небѣ и т. дал. Соотвѣственно этому Апостолъ говорить: „вѣрую (созерцательную) умопостигаемъ совершеніе (устроеніе) вѣковъ (временно-пространственнаго міра) рѣченіемъ (да будетъ) Божиимъ,—(вѣрую) въ то, что (*εις τὸ*) изъ (бытія) неявляемаго (*μὴ ἐκ φαινομένου*—изъ области бытія нефеноменальнаго, вѣвчувственнаго, вѣвременно-пространственнаго) произошло (*γευοῦνται*—бываніе, происхожденіе во времени, тварное) видимое (*τὸ βλεπόμενον*—чувственно-ощуцаемое, временно пространственное, видимое глазами или феноменальное, каждый опредѣленно-ограниченный временемъ и пространствомъ отдѣльный предметъ, отсюда—членъ *τὸ* при отсутствіи члена у *μὴ ἐκ φαινομένου*, какъ идей творческаго ума и субъективное *μὴ*—именно только для людей и по отношенію къ нимъ, а не для Бога и въ отношеніи къ Нему). Это временно-пространственное и творческимъ *да будетъ* созданное бытіе феноменальное доступно человѣческому знанію, наукѣ, опыту,—напротивъ бытіе нефеноменальное, невидимое для людей, творческой планш или божественныя идеи и самое міротвореніе могутъ быть тодько умопостигаемы людьми чрезъ вѣру и суть предметъ созерцанія вѣры и ея откровенія. Отъ міротворенія обращаясь къ исторіи человѣчества, Апостолъ опускаетъ прародителей и начинаетъ съ жертвъ Авеля и Каина. Причина понятна. Первозданные Адамъ и Ева по отношенію къ вѣрѣ занимаютъ особое отъ вѣхъ людей положеніе. До грѣхопаденія прародителей, сообщившаго имъ познаніе добра и зла, ихъ боговѣдніе и боговѣріе объединялись въ постоянномъ богообщеніи лицомъ къ лицу и идеаль ихъ богообразной природы непосредственно и непрестанно осу-

ществлялся въ настоящемъ. Постъ грѣхопаденія явилось познаніе добра и зла, богообразіе потускнѣло, непосредственное и непрестанное богообщеніе прекратилось, настоящее стало несоотвѣтствовать идеалу и отдалилось отъ будущаго, боговѣдніе отдѣлилось отъ боговѣрія, первое осталось позади—въ прошломъ, въ представленіи или воспомнаніи о райскомъ богообщеніи,—второе направилось впередъ—къ будущему, къ вѣрѣ въ побѣду сѣмени жены (добра, въ лицѣ Спасителя-Богочеловѣка) надъ змѣемъ (зломъ, въ лицѣ діавола). Такимъ образомъ и у прародителей вѣра въ Грядущаго Спасителя была и она удостовѣрена названіемъ первороднаго ихъ сына Каиномъ въ ознаменованіе пріобрѣтенія сильного борца (*иш*—мужъ, сильный, храбрый Быт. 4. 1). Но эта вѣра соединялась съ вѣдніемъ прошлаго богообщенія и непосредственнымъ знаніемъ идеала. Прародители стоятъ въ единственномъ, ни въ комъ и никогда потомъ не повторившемся отношеніи къ вѣрѣ. Поэтому, опустивъ прародителей, Апостолъ начинаетъ съ перваго библейскаго повѣствованія объ обнаруженіи вѣры въ жертвахъ Каина и Авеля. О прародителяхъ не общается, чтобы они приносили жертвы, и они не имѣли въ нихъ нужды. Идеологія жертвы состоитъ въ субъективномъ символично-прообразномъ осуществленіи чрезъ вѣру въ настоящемъ—вѣрою же созерцаемаго и съ надеждою ожидаемаго идеала или обѣтованія, реально и объективно осуществляемаго въ будущемъ. Определенное правдою Божіей наказаніе за грѣхъ прародителей, насильственная и внезапная смерть, которая была и необходимымъ внутреннимъ слѣдствіемъ самого грѣха и лишенія плодовъ древа жизни,—божественная любовь перенесла и усвоила Сыну Божію воплотившемуся, Богочеловѣку-Спасителю, ставшему нашею пасхою, за насъ (насилъственно) закланною (1 Кор. 5, 7), ¹⁾—оставивъ человѣку только смерть естественную, постъ которой должны настать для него воскресеніе и вѣчная жизнь. Но грѣшному человѣку необходимо было и самому участвовать въ этой жертвѣ Спасителя-Богочеловѣка—всѣмъ своимъ существомъ—умомъ (умо-плъ вѣросозерцать), сердцемъ (сердце—или вѣрожелать съ надеждою) и волею (воле—или вѣроосуществлять). Такое участіе для дохристіанскаго человѣчества давалось въ жертвѣ, и главнѣйшей изъ ихъ—пасхальномъ агнцѣ,—а для христіанскаго—въ евхаристійномъ общеніи со Христомъ и Его богочеловѣческою жертвою, однажды принесенною за всѣхъ людей и за весь міръ. Должно быть понятнымъ теперь, почему для прародителей не требовалось символично-прообразовательнаго осуществленія ихъ вѣры въ обѣтованнаго Спасителя посредствомъ жертвы: у нихъ была не только вѣра въ Спасителя, но и вѣдніе Его,—съ погрѣховнымъ боговѣріемъ соединялось догрѣховное боговѣд-

¹⁾ Агнцемъ, взявшимъ грѣхъ міра (Іоан. 1, 26. 30.—Дѣян. 8, 32,—печупителемъ людей отъ суетной (грѣховно-плотной и смертной) жизни, переданной отъ отцовъ (прародителей согрѣшившихъ) своею драгоценною кровью Агнца непорочнаго и чистаго, предназначеннаго прежде сложенія міра, но явившагося въ послѣднія времена для людей, увѣровавшихъ чрезъ Него въ Бога, воскресившаго Его изъ мертвыхъ и даващаго Ему славу, чтобы у нихъ (людей) была вѣра и упованіе на Бога (1 Петр. 1. 18—21). На евр. и греч. *жертва* значитъ *закланіе*.

ніе, и это прошлое боговѣдніе уже заключало въ себѣ и символическое предосуществленіе вѣры въ будущее.—прародители не только предсозерцали своего Спасителя-Богочеловѣка, но уже и созерцали его въ раю.

Первыя жертвы принесены первенцами прародителей—земледѣльцем Каиномъ отъ плодовъ земныхъ и пастыремъ Авелемъ отъ первородныхъ стада. Первое пролітіе невинной крови и первую насильственную смерть земля увидала отъ руки Авеля. Несмотря на то, именно жертва Авеля оказалась большею сравнительно съ Каиною, ею засвидѣтельствованы праведность и вѣра Авеля, т. е. Авелева жертва болѣе выражала идеологию жертвы, правды и вѣры. Послѣ грѣхонаденія прародителей боговѣдніе раздѣлилось на боговѣріе (вѣра въ обѣтованнаго Спасителя и религія) и міровѣдніе (культура, знаніе, наука). Представителемъ перваго является пастухъ Авель, представителемъ втораго — земледѣлецъ Каинъ. Потомки Каина—строители городовъ и крѣпостей, изобрѣтатели орудій изъ мѣди и желѣза и проч. Въ своемъ эгонистическомъ обособленіи это міровѣдніе доходитъ до вражды съ боговѣріемъ, жестоковѣрности аграризма,—культура дѣлаетъ человѣка черствымъ, самонадѣяннымъ, эгонистичнымъ, — землекопы и кузнецы равнины-фарисеи не понимали Христа и отвергли Его любовь,—конецъ такого міровѣднія—вавилонское столпотвореніе и раздѣленіе на ся. Напротивъ, поэзія всѣхъ народовъ отмѣтила пастушескую нравственность, пастушескую наивность, пастушескую любовь,—въ непосредственномъ и святомъ общеніи съ природой пастухи созерцаютъ самыя высшія тайны Божества и свои начала жизни черпаютъ изъ чистаго первоисточника,—внелемскимъ пастухамъ—первымъ открыта была тайна рожденія Спасителя-Богочеловѣка.

Это различіе отразилось и въ жертвахъ. Плодъ земли, дѣло рукъ человѣческихъ, умѣнья и знанія Каина—даръ холоднаго ума, жертва религіознаго индифферентизма, можетъ быть даже небрежности (на нее, по видимому, указываетъ текстъ LXX), а въ концѣ—п безбожной культуры, ставящей себя на мѣсто религіи. А для уясненія жертвы Авеля съ этой именно стороны мы должны представить себѣ, что значилъ въ то время первый ягненокъ для Авеля: вѣдь это было первое, рожденное на глазахъ Авеля, живое существо на землѣ,—стадо замѣняло Авелю товарищей дѣтства, сестеръ, братьевъ (кромѣ эгонистично-самозамкнутаго и угрюмаго Каина),—онъ жертвовалъ самымъ дорогимъ и близкимъ изъ того, что онъ могъ жертвовать,—живой агнецъ-первородокъ съ этой стороны совсѣмъ не то, что спячъ пшеницы...

Затѣмъ: идеология жертвы. Мы знаемъ уже, что жертва являлась символическо-прообразнымъ осуществленіемъ вѣрою голговерской жертвы Спасителя-Богочеловѣка, въ коей самолично участвуетъ каждый спасенный, и жертвенный агнецъ замѣняетъ смерть самого Авеля,—въ крови агнца Авель приносилъ Спасителю всю свою душу—жизнь, выражалъ вѣру-надежду-любовь къ Богу всѣмъ сердцемъ своимъ, всею душою своею, всѣмъ разумомъ своимъ (Второз. 6, 6.—Матѣ. 22, 37). Въ этомъ отношеніи жертва Авеля болѣе соотвѣтствовала типу петинной или *праведной* жертвы Авраама Исаакомъ (у Авеля не было сына) и Самого Бога Своимъ Единороднымъ Сыномъ,—или Спасителемъ-Богочеловѣкомъ, ставшимъ для

насъ истю (праведною) пасхальною жертвою (Агнцемъ, вземлющимъ грѣхъ міра) ¹.

Вотъ почему „вѣрою Авель принесъ жертву Богу большую предъ Каиномъ, удостовѣрившую его праведность“ (соотвѣтствіе божественной правды). Но эта жертва Авеля какъ бы еще болѣе увеличивается тѣмъ, что и самъ Авель сталъ хотя и невольною, но невинною жертвою своей всецѣлою вѣры-надежды-любви къ Богу, потерпѣвъ за свою жертву насильственную смерть отъ руки брата.

И этою жертвою и по смерти Авель доселѣ продолжаетъ говорить: доселѣ односторонне - эгоистично направленное міровѣдѣніе и культура стоять во враждѣ съ боговѣріемъ и религіей,—доселѣ жестоко-сердые культуртрегеры обагрятъ свои руки кровью мирныхъ и чистосердыхъ носителей вѣры-надежды-любви,—доселѣ кровь Авелей воишетъ отъ земли къ Богу, требуя примиренія вѣры и знанія въ любви Христовой и братскомъ единеніи для достиженія человѣчествомъ богосовершенства.

Далѣе Апостолъ кратко отмѣчаетъ разныя стороны вѣры, проявившіяся въ постепенно-органическомъ развитіи ветхозавѣтно-библейской исторіи. Дѣйственно-преобразующая сила вѣры проявилась въ Энохѣ съ отрицательной стороны, т. е. вмѣсто обычной и болѣзненно-противоестественной для человѣка смерти и трупнаго разложенія у него, какъ потомъ и у пророка Іліи, послѣдовало естественное и безболѣзненное разсѣяніе силъ или атомовъ ²) тѣла,—а содержаніемъ вѣры Эноха служили бытіе и правда Бога. Вѣрою Ной, созерцая откровеніе того, что еще не было доступно его тѣлесному арбію, и Моисей, какъ бы видя Невидимаго, жили и дѣйствовали согласно этой вѣрѣ: первый строилъ сластельный ковчегъ—проборазъ новозавѣтной церкви, а второй совершилъ пасхальную жертву — символъ Голгоетской жертвы Спасителя - Богочеловѣка. Авраамъ ожидалъ основанія города, коего Художникъ и Строитель Богочеловѣкъ-Спаситель, т. е. новозавѣтной Церкви Христовой, а Сарра получила силу (способность) къ принятію сѣмени и притомъ вопреки времени возраста, думая (умозрительная сторона вѣры), что вѣренъ (я сильнѣ) Обѣщавшій, почему и отъ одного и притомъ омертвѣлаго родилось (людей) такъ много, какъ звѣздъ на небѣ и какъ нечислимъ песокъ на

¹) Нѣкоторые писатели по вопросамъ богословскимъ, смѣшивая мено и непрекаемо данное въ Новомъ Завѣтѣ ученіе о богословскомъ значеніи Голгоетской Жертвы и недостаточно уразумѣвая идеологію жертвы, по богословскому недомыслию какимъ-то образомъ ухитряются отождествлять или хотя бы соединять съ этою идеологіею такъ называемую юридическую теорію оправданія, превращающую спасеніе человѣка изъ внутренняго духовно-тѣлеснаго перерожденія человѣка душевно-плотнаго по образу перстнаго Адама въ духовно-небеснаго по образу Спасителя-Богочеловѣка—во внѣшне-юридическое сложеніе грѣха со счетовъ божественнаго правосудія и освобожденіе отъ наказанія за грѣхъ. Въдъ въ Голгоетской Жертвѣ Спасителя-Богочеловѣка, какъ и во всемъ Его лицѣ, было представлено все спасаемое человѣчество, получившее во Христѣ новое рожденіе—духовно-тѣлесное, подобное рожденію отъ Адама — плотяно-душевному.

²) Но это отнюдь не указываетъ на положительное дѣйствіе вѣры, преобразующей тѣло душевное въ духовное, что достижимо и для Эноха съ Іліею только въ новозавѣтной Церкви, послѣ второго пришествія Господа.

берегу моря. Тою же вѣрою Авраамъ принесъ (въ дѣлѣ вѣры субъективное уравнивается съ объективнымъ) въ жертву своего однороднаго сына Исаака, думая, что Богъ силенъ и изъ мертвыхъ воскресить, почему и получилъ его въ качествѣ символа или прообраза Голгоѣской жертвы Единороднаго Сына Божія Спасителя-Богочеловѣка, преданнаго за грѣхи наши и воскресшаго для оправданія нашего (Римл. 4, 24—25)¹⁾. Кратко указавъ затѣмъ на силу вѣры, проявленную въ чудесахъ и подвигахъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ, Апостолъ въ общихъ чертахъ такъ опредѣляетъ ихъ вѣру: „все они, удостовѣренные чрезъ вѣру и умершіе (и жившіе) по вѣрѣ (ср. ст. 13), не получили обѣтованія и не дождались искупленія (т. е. не достигли идеала или совершенства или спасенія), а только издали видѣли (вѣра умозрительная или созерцаніе идеала умомъ) и, признавая себя странниками и пришельцами на землѣ (т. е. живя будущимъ идеаломъ и соответственно ему — воледейственная сторона вѣры), чтобы получить лучшее воскресеніе (чрезъ Спасителя-Богочеловѣка въ новозавѣтной Церкви достигнуть духовности и обоженія), такъ какъ Богъ предусмотрѣлъ о насъ лучшее нѣчто (воскресеніе въ тѣлѣ духовномъ, вѣчная жизнь и блаженство, вообще—совершенство, обоженіе), чтобы не безъ насъ стали совершенными (послѣ воскресенія и второго пришествія Господа). Такимъ образомъ Апостолъ заканчиваетъ указаніемъ на организирующую силу вѣры, собирающую все человѣчество, какъ ветхозавѣтное такъ и новозавѣтное, въ одну Церковь, въ одно соборно-организованное тѣло Богочеловѣка-Спасителя, являющагося нераздѣльною Главою всего соборно-сочлененнаго и живаго организма, коего все члены живутъ и растутъ отъ младенчества до совершеннаго возраста въ нераздѣльно-органическомъ единеніи между собою и съ своею богочеловѣческою Главою-Спасителемъ.

4) *Логосъ - Сынъ Бога воплотившійся и Спаситель - Богочеловѣкъ*, какъ объективный предметъ вѣры человѣка и объективное условіе осуществленія блага и блаженства въ мірѣ: *новозавѣтная христологія*.

Значеніе греческаго термина *λόγος*: разумъ—слово или разумъ въ словѣ открывающійся и слово въ разумѣ содержащееся,—непереводность термина на другіе языки. Ученіе греческихъ философовъ о Логосѣ какъ Бого-мірѣ и іудейскихъ раввиновъ о Мемрѣ (словѣ) какъ Бого-твари. Рационалистическо-философское соединеніе греко-философскаго пантеизма и іудейско-раввинскаго деизма въ логологіи іудейско-александрійскаго теософа Филона. Религіозно-мистическій элементъ въ теософіи Филона, проявляющійся въ его идеяхъ Логоса — Посредника между Богомъ и міромъ, Сына и Образа Божія, Богочеловѣка и Міроспасителя. Значеніе

¹⁾ Очевидное сходство въ слововыраженіи и строѣ мысли съ IV главою посланія къ Римлянамъ ясно указуетъ на единство писателя обоихъ посланій.

филоновой логологін въ богопромыслительной исторіи міра, какъ рационалистическо-философской подготовки человѣчества къ религіозно-мистической тайнѣ боговоплощенія и богочеловѣчества.

Ветхозавѣтные слѣды идеи Логоса: Ангель-Ягве, Премудрость Божія и Мессія-Богъ или Сынъ Божій. Ученіе о Логосѣ въ Евангеліи 1, 1—18 и первомъ посланіи 1, 1—3 Іоанна Богослова.¹⁾ Логосъ въ отношеніи къ Богу (Іоан. 1, 1—2 и парал. 1 пос. 1, 1—3), къ міру вообще и человѣку въ частности (ст. 3—4 и пар.), — къ ветхозавѣтной исторіи человѣчества (5—13),²⁾ — воплощеніе Логоса и Новый Завѣтъ (14—17), — непосредственный религіозный опытъ и вѣросозерцаніе, какъ источникъ логологін и вообще теологін (ст. 18 ср. 14 и 16 ср. 20, 29 и Іоан. 1, 13). Въ основѣ идеи Логоса лежитъ представленіе о Богѣ какъ Верховномъ Разумѣ и Премудрости, явленныхъ въ твореніи и устроеніи міра и человѣчества, что соотвѣтствуетъ умосозерцательной сторонѣ вѣры (Евр. 11, 3) и составляетъ главное (Книга Бытія, Псалмы, Притчи и пр.), хотя и не исключительное (ср. Римл. 11, 33—34, притомъ въ отношеніи къ іудеямъ, т. е. ветхозавѣтному народу и цитатами изъ Исаи, — 1 Кор. 2, 6—7 Ефес. 3, 9 сл. о превѣчномъ опредѣленіи спасенія міра и человѣчества чрезъ Иисуса Христа) понятіе Ветхаго Завѣта. Въ Новомъ Завѣтѣ слово Логосъ употреблено только въ 1 Іоан. 1, 1—3 и прологѣ Евангелія Іоанна, а не въ самомъ евангеліи, — и притомъ только до „Логосъ плотью сталъ“ (ст. 14), т. е. до момента окончанія Ветхаго Завѣта и начала Завѣта Новаго. Здѣсь Богъ открывается главнымъ образомъ, хотя не исключительно, поскольку свойства и дѣйствія Бога нераздѣльны, — какъ Отець, по любви рождающій Единород-

¹⁾ У Лук. 1, 1—4 и въ Апок. 19, 13 терминъ употребленъ только въ значеніи имени или названія Спасителя, а въ Евр. 4, 12 указывается субъективное дѣйствіе Логоса (несомнѣнно ипостаснаго, какъ ясно изъ слѣд. 13-го ст.) въ человѣкѣ, какъ отобразѣ Его, чрезъ посредство откровенія или Писанія.

²⁾ Понятія свѣта и тьмы: вѣчность свѣта и переходность тьмы, тьма не есть вѣчный хаосъ или матерія, она имѣетъ историческое бытіе — начало и конецъ, притомъ въ области нравственно-религіозной, — зло физическое есть только слѣдствіе и проявленіе нравственно-религіозной тьмы. — дохристіанское отношеніе Логоса къ человѣчеству и человѣчества къ Логосу.

наго Сына и посылающій Его на землю для спасенія міра и людей,—это соотвѣтствуетъ сердцеуповательной сторонѣ вѣры ¹⁾ въ Богочеловѣка - Спасителя, „Который, существуя (находясь) въ образѣ Бога не похищеніемъ почиталъ быть равнымъ Богу, но Себя унижилъ (опустошилъ, у Себя какъ бы взялъ), образъ раба взявъ, въ подобіи человѣковъ ставъ и видомъ оказавшись какъ человѣкъ, унижилъ Себя, бывъ послушенъ до смерти, и смерти крестной: почему и Богъ Его превознесъ и даровалъ Ему имя выше всякаго имени, чтобы въ имени (предъ именемъ) Іисуса всякое колѣно поклонилось небесныхъ и наземныхъ и подземныхъ, и всякій языкъ исповѣдалъ, что Господь (есть) Іисусъ Христосъ (т. е. Богочеловѣкъ) во славу Бога Отца“ (Филип. 2, 6—11) и „явился во плоти, оправдался въ духѣ, показался ангеламъ, проповѣдался въ народахъ, увѣровался въ мірѣ, вознесся въ славу“ (1 Тим. 3, 16). ²⁾

Идея Логоса - Сына Божія и Спасителя-Богочеловѣка въ отношеніи къ достиженію человѣкомъ блага и блаженства и къ культурѣ: истинная культура, основанная не на личномъ и плотяно-душевномъ эгоизмѣ, а на духовной любви къ благу и блаженству всего человѣчества, въ непрерывно-историческомъ движеніи впередъ постепенно освобождаетъ человѣческій духъ отъ рабства плоти, расширяетъ человѣчеству возможности жить не изъ-за хлѣба только, но и глаголовъ Божіихъ или идеаловъ духа и тѣмъ содѣйствуетъ христіанству, въ поступательно - исторической и соборно-органической жизни Церкви Христовой, постепенно преображать душевно-плотяное человѣчество въ духовное, по образу Богочеловѣка-Спасителя, и возводитъ къ богосовершенству и богочеловѣчеству.

5) Своимъ субъективнымъ слѣдствіемъ и цѣлью вѣра въ Богочеловѣка имѣетъ благо и блаженство *спасенія* человѣка (вѣра спасающая) — *новозавѣтная сотериологія*: 1 Петр. 1, 9 Марк. 16, 16 Іоан. 3, 15. 17,—12, 47,—1 Іоан. 4, 14—15 Римл. 10, 9. 13 Іак. 5, 15 др. Въ основѣ понятія лежитъ представ-

¹⁾ Сторона воледѣйственная одинаково раскрыта въ обѣихъ Завѣтахъ.

²⁾ Ср. Матѣ. 11, 27,—16, 16,—28, 19; Іоан. 1, 18. 20. 31; Дѣян. 8, 37; Римл. 1, 3,—8, 32,—Гал. 4, 4; Евр. 1, 2, 8,—1 Іоан. 1, 7,—4, 9—10. 14—15.—5 15—20 и т. д. повсюду въ Новомъ Завѣтѣ.

леніе о *цѣленіи* (приведеніи въ цѣльность) или оздоровленіи раздвоеннаго или больного человѣка (*σῶς* — цѣльный, здоровый, — *σωτηρία* — цѣленіе, здоровленіе) для того, чтобы онъ могъ достигать на землѣ будущаго совершенства или своего идеала въ вѣчной жизни (*τέλειος* — *τελειότης*). ¹⁾

Наличный человѣкъ представляетъ въ своемъ лицѣ какъ бы раздвоеніе между противоположно-враждебными сторонами. Одна — духовна, богообразна, направлена къ добру, Богу, достиженію и осуществленію врожденнаго человѣку образа Божія, богосовершенства или богочеловѣчества въ смыслѣ древне-отческаго обоженія. Другая — плотяна или душевна, направлена къ эгоистическому обособленію отъ Бога, предана грѣху, богопротивна (Римл. 7, 14—25). Раздвоенность эта дана не въ двухъ противоположныхъ и враждебныхъ *частяхъ* человѣческой природы — духовной и тѣлесной: тѣлесность человѣка есть необходимое условіе и проявленіе (какъ бы твореніе или энергія) дѣятельности его души или центральной психической монады — силы въ собираніи, соустроеніи и сосредоточеніи общекосмическихъ силъ, другими центральными монадами-силами проявляемыхъ въ другихъ разныхъ формахъ бытія. Какъ таковая, тѣлесность человѣка сама по себѣ безразлична въ отношеніи плотяности-грѣховности и добра-зла, какъ и другія всѣ космическія силы и бытія. Такимъ образомъ болѣзно-грѣховная раздвоенность дана не въ тѣлѣ человѣка, а въ его душѣ, такъ что душа цѣльно-здоровая и безгрѣбная и въ тѣлѣ проявится цѣльно-здоровомъ, свободномъ отъ грѣховности, плотяности и смертности, напротивъ — душа болѣзненно-грѣховная и разстроенная и въ тѣлѣ проявится соответственнымъ-разстроенномъ, болѣзненнымъ, смертнымъ. Болѣзненно-грѣховный раздвой внутренне и глубоко проникаетъ весь душевно-тѣлесный организмъ человѣческаго я, подобно какой-либо внутренне-органической болѣзни тѣла.

— —

¹⁾ Въ соответствующемъ греческому *σωτηρία* евр. терминѣ *יְשׁוּעָה*, напротивъ, лежитъ представленіе избавленія, помощи, освобожденія. Въ отличіе отъ *ὑγιής, ὑγιεία* — душевное и тѣлесное здоровье человѣка, независимо отъ его идеальной цѣльности, напр., уродъ, слѣпецъ и пр. могутъ обладать здоровьемемъ, (ср. *φρόνεις ὑγιείς, ἰθός, ψυχή* — здравомысліе, правильное мышленіе, здоровая душа, правильная жизнь, — *σφρόσθη, σφροσύνη* — цѣломудріе, цѣльность духовной природы, нераздвоенность), — *ἔρρωμένος* — сильный, крѣпкій, — *ἰασις—ἰαομαι* — лѣченіе (ранъ), врачеваніе, — *ἄλος* — цѣльный — весь въ собирательномъ смыслѣ частей предмета, но не внутренней цѣльности и полнаго соответствія идеальной нормѣ (напр., *τὰ ἅλα πράγματα* государства — всѣ государственныя функціи, независимо отъ ихъ цѣльности или степени соответствія идеѣ справедливости, — и наконецъ, отъ *τελειότης* — конечной цѣли спасенія и достиженія ея: *σωτηρία* есть, такъ сказать, органическая координація раздвоя и восстановленіе нормально-здороваго и цѣльнаго состоянія, вслѣдствіе чего человѣкъ становится способнымъ достигать предназначеннаго ему *совершенства* или *дѣлать свое спасеніе* (Филип. 2, 12) и возрастать въ *спасеніе* (1 Петр. 2, 2).

неизлѣчимой никакими вышшими и быстродѣйственными средствами, но требующей для излѣченія съ одной стороны устраненія причины болѣзни (отрицательная), а съ другой — перерожденія всего организма. Отсюда—полное безсиліе человѣка въ дѣлѣ своего спасенія-цѣленія какъ съ отрицательной стороны (грѣшное и больное я не можетъ само сдѣлать себя безгрѣшнымъ и здоровымъ) такъ и съ положительной (безсплное не можетъ дать себѣ силу),—я потребность въ выщечеловѣческомъ Спасителѣ-Богочеловѣкѣ и благодатно - божественныхъ средствахъ цѣленія. „Горемыка я человѣкъ! Кто меня избавить отъ сего тѣла смерти“?

Такимъ Спасителемъ является Богочеловѣкъ Христось Іисусь, Воплотившійся Логось-Сынъ Божій: „благодареніе (любовь въ благодарность) Богу (Богъ-Спаситель) чрезъ Іисуса Христа (человѣка) Господа (Бога, вмѣстѣ: Богочеловѣка) нашего“.

Сочетаніемъ словъ „Богъ и человѣкъ—Богочеловѣкъ“ указуются двѣ стороны въ спасеніи: Богъ спасающій ¹⁾ и человѣкъ спасаемый ²⁾—т. е. какъ Богъ умозрѣть человѣка соответствующимъ Его правдѣ-идеѣ о немъ, любить своего сына и благоволить ему,—такъ и человѣкъ сознать себя праведнымъ или соответствующимъ божественной правдѣ-идеѣ о немъ, достойнымъ любви и благоволенія Бога къ нему.

Такимъ образомъ спасеніе состоитъ въ сообщеніи человѣку безгрѣшности и цѣльности предъ судомъ какъ Бога такъ и самого человѣка.

Но это невозможно: а) ни чрезъ уничтоженіе Богомъ въ человѣкѣ тѣла грѣховно-смертнаго и дарованіе ему новаго безгрѣшно-нетлѣннаго, ибо грѣховность и раздвоенность даны не въ тѣлѣ, какъ таковомъ, а въ душѣ, коей проявленіемъ служить тѣло, само по себѣ безразличное въ нравственномъ отношеніи,—б) ни чрезъ полное отдѣленіе души отъ тѣла, ибо послѣднее необходимо для проявленія жизнедѣйственности души,—в) ни чрезъ уничтоженіе всемогуществомъ Божиимъ грѣховности въ самой душѣ человѣческой и сверхъестественное превращеніе ея въ состояніе безгрѣшности, ибо, не говоря уже о возможности новаго паденія со всеми его послѣдствіями для свободной души человѣческой, такое частичное отсѣченіе возможно только для сложнаго или составнаго существа, когда грѣховность мыслится какъ вышнее и частичное прираженіе къ душѣ, подобное, напримѣръ, наросту на человѣческомъ тѣлѣ. Легко устранимому чрезъ отсѣченіе, рассасываніе и под., но это невозможно для простой и несложной субстанціи души, которую грѣхъ проникъ хотя и невольнѣ (богообразность души только помрачена и ослаблена, но не уничтожена всецѣло),—всякое вышнее-насилъственное изытіе грѣховности какъ всецѣло и внутренно проивикающаго человѣка болѣзно-грѣхотворнаго начала, невозможно безъ уничтоженія всего организма, что противорѣ-

¹⁾ *σωτηρία τοῦ θανάτου, θανάτου (χάρις, ἰσχύς, ἰσχύς, ἰσχύς) σωτήρ*, и др. сходственных: 1 Тим. 4, 10; Евр. 2, 10; Рим. 1, 16; Еф. 5, 23; Іоан. 4, 42.—1 Іоан. 4, 14.—2 Тим. 2, 10; Апок. 7, 10,—12, 10,—19, 1; Лук. 2, 30,—3, 6; Дѣян. 28, 28 Ефес. 6, 17; Тим. 2, 10 др.

²⁾ *κόσμον* Іоан. 4, 42,—1 Іоан. 4, 14,—*μοῦ* Лук. 1, 47; Тит. 2, 10, — *ἡμῶν* Рим. 13, 11,—1 Тим. 1, 1. 23,—4, 10 др. *ἡμῶν* 2 Кор. 1, 6; Ефес. 1, 13,—2 Кор. 1, 6,—*ψυχῶν* 1 Петр. 1, 9,—*σώματος*.

чло бы божественной природѣ—всемогушеству, всевѣдѣнію, правдѣ, любви и т. д.,—и посредствомъ вѣчнаго долготерпѣнія Божія или примиренія Творца съ самоволіемъ и несовершенствомъ твари, ибо получается ограниченіе божества чрезъ вѣчное самоутвержденіе зла вопреки божественной правдѣ, волѣ и любви, или иначе—отсутствіе спасенія.

Выходъ изъ этихъ невозможностей возможенъ только одинъ: уничтоженіе или поглощеніе эмпирически даннаго или реального состоянія раздвоенности и несовершенства человѣка въ предназначенномъ ему идеальномъ состояніи его цѣлости и совершенства,—покрытіе реала идеаломъ: подобно тому, какъ болѣзни младенчества (золотуха и др.) исчезаютъ съ возрастомъ, или свѣтъ луны и звѣздъ покрывается солнечнымъ сіяніемъ, или (употребляемъ еще болѣе грубое сравненіе) символическій знакъ долга (реаль) имѣетъ значеніе дѣйствительной цѣнности (идеаль) въ виду будущей и несомнѣнной (вѣра осуществляющая) уплаты долга.

Такой осуществленный идеаль человѣчества данъ въ Воплотившемся Логосѣ-Сынѣ Божіемъ и Спасителѣ-Богочеловѣкѣ.

Въ отношеніи къ Божеству какъ твореніе такъ и спасеніе міра и человѣка превѣчно дано во вѣвременномъ и вѣвпространственномъ, т. е. внѣисторическомъ Совѣтѣ Божіемъ, ибо для Бога нѣтъ настоящаго, прошедшаго и будущаго,—ни здѣсь, ни тамъ,—но все, всегда и вездѣ. Слѣдовательно, въ Богѣ реаль совпадаетъ съ идеаломъ, точнѣе — реаль поглощенъ или покрытъ идеаломъ,—въ Богѣ и для Бога человѣкъ и міръ есть не то, что они есть, а то, чѣмъ должны быть — зло, поэтому, само по себѣ не существуетъ, не есть сущее, но несущее (*μη ὄν*). Міротворецъ, Міропромыслитель и Міроспаситель Логосъ-Сынъ Божій Богочеловѣкъ въ Превѣчномъ Совѣтѣ Божеской Троицы представляетъ міръ и человѣка въ ихъ совершенствѣ (вся добра зѣло), въ полномъ соотвѣтствіи божественной идеѣ о нихъ.

Но реально, по отношенію къ человѣчеству, спасеніе совершается на землѣ во времени и пространствѣ, т. е. въ историческомъ движеніи, такъ какъ только при такомъ условіи какъ для всего земнаго человѣчества такъ и для каждаго отдѣльнаго человѣка возможно самодѣйственное участіе въ совершеніи своего спасенія (Филип. 2, 12) и возрастаніи въ немъ (1 Петр. 2, 2)—т. е. уничтоженіе грѣховности—отрицательная подготовительная сторона,—и достиженіе обоженія—положительная сторона (ср. 2 Тим. 4, 18).

Въ Самомъ Спасителѣ-Богочеловѣкѣ это совершается чрезъ то, что „Слово плотью стало и Сущій въ образѣ Бога и равный Богу принявъ образъ раба и явився въ истинномъ человѣческомъ видѣ — до смерти крестной“ (Іоан. 1, 14,—Филип. 2, 6 сл.). Первообразъ человѣка Логосъ вмѣстѣ съ Своимъ воплощеніемъ становится и полнымъ и истиннымъ человѣкомъ, ибо и человѣкъ есть воплощеніе Логоса въ его отобразѣ, тк. обр. Логосъ воспріимлетъ какъ истинно человѣческое тѣло, такъ и истинно человѣческую душу. Поэтому, если воплощенный отобразъ Логоса есть истинный человѣкъ, то божественный Первообразъ человѣка есть истинный Богочеловѣкъ,—истинный Богъ и истинный, т. е. совершенный, безгрѣшный, идеальный человѣкъ, въ коемъ Божествомъ устранена болѣзненная раздвоенность и грѣховность и достигнуто конечное совер-

шенство и обоженіе. И достигнуто это въ истинно-человѣческихъ условіяхъ временно-пространственнаго и историческаго движенія, начиная дѣйственнымъ рожденіемъ и смертію и кончая воскресеніемъ и вознесеніемъ.

Въ такомъ же постепенно-историческомъ движеніи совершается и спасеніе людей на землѣ, въ двухъ періодахъ.

Ветхозавѣтный, отрицательно-подготовительный періодъ Адама перстнаго, земнаго, грѣховнаго и смертнаго, когда грѣхъ становится крайне грѣшенъ и умножается для того, чтобы человѣчество сознало свое горемычное состояніе и необходимость избыточествующей милости Божіей и сверхчеловѣческаго избавителя отъ сего тѣла смертнаго и грѣховнаго (Рим. 5, 20,—6, 6,—7, 13—25,—8, 3, 10 др.). Вѣросозерцаніе сосредоточивается главнымъ образомъ на райскомъ блаженствѣ прародителей въ непосредственномъ общеніи ихъ съ Богомъ и на будущемъ Избавитель-Мессіи¹⁾ Вѣроупованіе, начинаясь побѣдою сѣмени жены надъ змѣемъ или вообще добра надъ зломъ и расширяясь потомъ благословеніемъ всѣхъ племенъ въ сѣмени Авраама и Примирителемъ народовъ въ потомкѣ Иуды, Сыномъ Божиимъ Превѣчнымъ, Священникомъ вѣчнымъ по образу Мельхиседека и первосвященникомъ Иисусомъ, всенароднымъ царемъ Давидомъ и ед-нымъ пастыремъ—въ псалмахъ и у пророковъ,—доходитъ до яснозрѣнія ветхозавѣтными пророками-евангелистами невинно страждущаго за людей Отрока и Агнца Божія, вземлющаго грѣхъ міра, и до указанія на пзвѣтіе у людей сердца каменнаго и вложеніе въ нихъ сердца плотянаго,—на изліаніе Святаго Духа въ сердца людей и на Новый За-вѣтъ. Такъ до старца Симеона, чаившаго Утѣхи Израилевой, удостоившагося предъ смертію увидѣть Христа Господня и воспріять Его на свои руки, и до Предтечи Господня Іоанна, указавшаго уже лично на пршд-шаго Агнца, вземлющаго грѣхъ міра, и на грядущаго послѣ него (въ исторіи новозавѣтной), хотя и бывшаго прежде него (въ исторіи ветхозавѣтной) его превѣчнаго Творца. Такъ это въ ветхозавѣтно-библейскомъ іудействѣ. Въ дохристіанскомъ язычествѣ: Сократъ, Платонъ, Аристотель. Стоикп—съ ихъ ученіемъ о религіозно-нравственныхъ началахъ, объ идеальномъ мірѣ, Верховномъ Умѣ, Логосѣ—Богѣ и нравственномъ Законѣ. Наконецъ, у іудео-эллиниста Филона: ученіе о Логосѣ какъ Сынъ и образъ Божіемъ, Міротворцѣ, Міропромыслителѣ и Міроспасителѣ—первосвященникѣ и средней между Богомъ и человѣкомъ природѣ,— съ его (Филона) космополитизмомъ, мистическимъ экстазомъ и пр. — Вѣродѣй-ственность ветхозавѣтнаго человѣчества выражается двойко: символически и реально. Символически—чрезъ жертвоприношенія, прообразно осуществившія готовность человѣка къ самоучастию въ Голговской Жертвѣ и своемъ спасеніи и служившія проявленіемъ и удостовѣреніемъ того, что человѣкъ достоинъ спасенія и дѣйствительно получить его. Реально—посредствомъ жизни, соотвѣтствовавшей вѣрѣ и обѣтованію,—освободившей Эноха отъ обычной смерти, содѣлавшей Ноя праведнымъ и совершеннымъ въ бытіи (родѣ) его, удостоившей Авраама быть другомъ Бо-жіймъ—до праведнаго Іосифа мужа Маріи, ходившихъ безпорочно во

¹⁾ Вѣра въ золотой вѣкъ и его возвращеніе—у другихъ народовъ.

всѣхъ заповѣдяхъ и оправданіяхъ Господнихъ Захаріи и Елисаветы, ихъ самаго великаго среди рожденныхъ женами сына Іоанна Предтечи и, наконецъ, до чистѣйшаго порожденія всего ветхозавѣтнаго человѣчества Пресвятой Дѣвы Маріи, безмужной Матери Самого Спасителя-Богочеловѣка.

Новозавѣтный, положительно-совершенство-періодъ Адама Втораго, Небеснаго, Спасителя-Богочеловѣка. Съ того момента, какъ „Логосъ плотью сталъ“ въ область плотскаго или временно-пространственнаго бытія вникла новая боготворческая сила—богочеловѣчество. Черезъ *σάρξ*—плоть (въ значеніи дѣлага человѣка—по душѣ и тѣлу), воспріятую Логосомъ, божество соединилось съ человѣчествомъ, а въ немъ—и со всѣми силами міра, нераздѣльно и неслиянно. Въ организмѣ человѣчества и всего космоса введено новое творческое начало новаго историческаго движенія—къ богочеловѣчеству или обоженію человѣчества. Спаситель-Богочеловѣкъ является родоначальникомъ новаго человѣчества — дѣльнаго, духовнаго, безгрѣшнаго и безсмертнаго, — вождемъ его къ предназначенной ему цѣли и совершителемъ его спасенія. Содержаніемъ вѣро-соверзанія служить исторически осуществившійся въ Богочеловѣкъ-Спаситель идеаль человѣчества, Его земная жизнь и ученіе, богодуховенно начертанныя въ Евангеліи, Его смерть за грѣхи наши (Голгоѣская жертва) и воскресеніе для оправданія нашего (исторически предано въ Евангеліи и богословски раскрыто преимущественно Ап. Павломъ), вообще величайшая религіозная тайна боговоплощенія (Іоан. 1, 14,—Филип. 2, 6—14,—1 Тим. 3, 16)—съ одной стороны,—а съ другой: предстоящее для человѣчества въ историческомъ движеніи впередъ постепенное осуществленіе имъ идеала, даннаго и осуществленнаго Спасителемъ-Богочеловѣкомъ, воскресеніе изъ мертвыхъ и совознесеніе со Христомъ на небо. Вѣроупованіе состоитъ въ сладостной надеждѣ христіанина на своего Спасителя и блаженной увѣренности его въ своемъ спасеніи, въ полученіи благодатнаго богосыновства, безгрѣшности, безсмертія и вѣчнаго блаженства, несмотря на свое теперешнее состояніе грѣховности и смертности (Гал. 2, 17—21). Наконецъ, вѣродѣйственность христіанина проявляется въ томъ, что онъ, ваирая на Совершителя вѣры и Вождя спасенія Иисуса (Спасителя-Богочеловѣка) и подражая Ему какъ своему первообразу-идеалу (Евр. 2, 10,—12, 2—3.—1 Кор. 11, 1,—1 Фес. 1, 6), дѣйственно устремляется преобразоваться въ тотъ же самый образъ отъ славы въ славу какъ отъ Господа-Духа (2 Кор. 3, 18) обновленіемъ своего ума (Рим. 12, 2).—сраспинается, соумираетъ и спогребается для грѣха (т. е. для борьбы съ грѣхомъ и его преодоленія въ себѣ) со Христомъ, участвуя тѣмъ въ крестной смерти Спасителя, чтобы съ Нимъ и воскреснуть и жить и вознестись на небо (Римл. 4, 6—11,—Ефес. 2, 5—6,—Кол. 2, 12,—3, 1,—2 Тим. 2, 11—12),—совлекаясь человѣка ветхаго, носящаго образъ перстнаго Адама онъ становится человѣкомъ новымъ, созданнымъ по образу Небеснаго (1 Кор. 15, 49) Адама и создателя своего Бога (Ефес. 4, 24,—Колос. 3, 10) и новою тварью во Христѣ (1 Кор. 5, 7,—2 Кор. 5, 17,—Гал. 6, 15,—Ефес. 2, 15,—Тит. 3, 5).—мыслить въ себѣ, что и во Христѣ Иисусѣ, Который, будучи образомъ Божіимъ и равнымъ Богу, Себя унижилъ, принявъ образъ раба, ставъ человѣкомъ и бывъ послушенъ до смерти, за что и

превознесенъ Богомъ и сталъ Господомъ неба, земли и полземья (Филип. 2, 6 сл.), — имѣеть въ себѣ умъ Христовъ (1 Кор. 2, 16), живетъ уже не для себя самого, а для Бога, во Христвъ (Рим. 6, 10—11, —14. 7—8) и Христу, за него умершему и воскресшему (2 Кор. 5, 15, —1 Тесс. 5, 10, —2 Тим. 3, 12), такъ что живетъ уже не онъ, не его я, отдѣльно отъ Христа, но его я какъ бы срощается со Христомъ, и Христосъ живетъ и говоритъ въ немъ (2 Кор. 13, 3. Гал. 2, 19—20, —Филип. 1, 21), Божія сила и премудрость (1 Кор. 1, 24), — Богъ Самъ уже производитъ въ немъ и хотѣніе и дѣйствіе (Филип. 2, 13), — тлѣя внѣшне-плотяно-грѣховнымъ человѣкомъ, онъ со дня на день обновляется внутренне-духовнымъ человѣкомъ (2 Кор. 4, 16), восхищается во Христвъ до третьяго неба въ рай и слышитъ незаареченные на человѣческомъ языкѣ глаголы (2 Кор. 12, 2—4), столь увлекательные и сладостные, что предпочитаетъ совсѣмъ отдѣлиться отъ смертнаго тѣла сего и быть со Христомъ (Филип. 1, 23). Такъ постепенно, со дня на день, при дѣйствіи благодати Божіей и церковныхъ таинствъ, человѣкъ содѣваетъ спасеніе свое (Филипп. 2, 12) и возрастаетъ во спасеніе (1 Петр. 2, 2), доколѣ окончательно и совершенно вообразится въ немъ Христосъ (Гал. 4, 19), преобразующій душевное тѣло униженія человѣческаго (грѣховно-разстроенное) въ тѣло, сообразное духовному тѣлу славы Воскресшаго Спасителя (Филип. 3, 20—21), — когда тлѣнное, немощное и душевное тѣло человѣка возстанетъ нетлѣннымъ, славнымъ и духовнымъ, — когда упразднится послѣдній врагъ смерть, Сынъ покорится Отцу, и Богъ будетъ все во всемъ (1 Кор. 15 гл.). Тогда престанетъ и исторія спасенія или дѣленія человѣческой раздвоенности между добромъ и зломъ, и наступитъ „совершенство — *τὸ τέλειον*“ блаженной и вѣчной жизни (1 Кор. 13, 10). ¹⁾

6) *Церковь — ἐκκλησία*, какъ объективно-историческое слѣдствіе и проявленіе вѣры человѣка въ Спасителя-Богочеловѣка и какъ объективно-историческое осуществленіе блага и блаженства въ мірѣ: *новозавѣтная экклесіологія*.

Ветхозавѣтные праведники, спасаясь каждый отдѣльно, въ то же время не только входили въ исторически-возраставшій организмъ народа Божія или Церкви Ветхозавѣтной, но и продолжаютъ свое возростаніе къ спасенію въ органическомъ единеніи съ человѣчествомъ новозавѣтнымъ, такъ что получаютъ осуществленіе своей вѣры (пришествіе Спасителя)

¹⁾ Замѣчательно что раздвоенности человѣка въ его религіозно-нравственной жизни нѣкое соотвѣтствіе дано въ физиологической организаціи высшихъ животныхъ, именно въ парности органовъ: мозговья полушарія, глаза, уши, ноздри, челюсти, руки, грудь, легкія, ребра, почки, ноги. Какъ будто эти организаціи представляютъ соединеніе двухъ организмовъ, и замата біологическаго процесса ихъ состоитъ въ постепенномъ и болѣе тѣснымъ сращеніи ихъ и объединеніи ихъ дѣятельности, какъ бы въ большей цѣльности ея, причемъ однакожь бываютъ отступленія отъ нормы и раздвоенія въ отправленіи ихъ функций, такъ что лѣченіе такихъ раздвоеній должно состоять въ восстановленіи цѣлостности этихъ отправленій.

и достигаютъ совершенства (царства славы) не безъ насъ, но въ общеніи съ Церковью новозавѣтной—сначала въ первое (бывшее), а потомъ во второе (будущее) пришествіе Христа (Евр. 11, 39—40). Такимъ образомъ христіанство представляетъ дальнѣйшій ростъ того же самаго организма спасаемыхъ людей: и здѣсь возрастаніе во спасеніе (1 Петр. 2, 2) содѣлывается (Филип. 2, 12) не только въ каждомъ вѣрующемъ отдѣльно, но одновременно и въ ихъ жизненно-органическомъ единеніи между собою, чрезъ живое собраніе въ одно недѣлимо-цѣлое тѣло Христово и Церковь Соборную. Мы уже знаемъ, что спасеніе, какъ субъективно-личное слѣдствіе вѣры человѣка въ Богочеловѣка, состоитъ въ такомъ полномъ усвоеніи себѣ вѣрующимъ Спасителя-Богочеловѣка, что живетъ уже не вѣрующей особо (эгоистично, только для себя), а живетъ въ немъ Самъ Спаситель-Богочеловѣкъ, производя въ немъ и желанія и дѣйствія. Но, согласно выше указанному нами отношенію души къ тѣлу, такое обогочеловѣченіе или (по святоотеческой терминологіи) обоженіе вѣрующаго не можетъ касаться одной только души, оно необходимо проявляется вмѣстѣ и на тѣлѣ: вѣрующей объединяется со Христомъ не только духовно, но и тѣлесно, становясь органически-нераздѣльнымъ членомъ богочеловѣческаго тѣла-церкви, хотя въ то же время и сохраняя свою личность (Римл. 12, 4—5). И если человѣкъ является христіаниномъ по природѣ своей, то христіанинъ—церковень по природѣ. Поэтому въ Новомъ Завѣтѣ говорится о спасеніи не только отдѣльнаго человѣка, но извѣстно и „общее спасеніе—*κοινή σωτηρία*“ (Иуд. 3),—„всего тѣла—церкви“ (Римл. 12, 4—5,—Ефес. 5, 23), всего Израиля (Римл. 11, 26), всѣхъ людей и народовъ (1 Тим. 4, 10,—Тит. 2, 11,—Дѣян. 28, 28,—Рим. 11, 11), всей земли (Дѣян. 13, 47),—всего міра (Іоан. 4, 42,—1 Іоан. 4, 14).

Церковь есть въ домірномъ Совѣтѣ Божіемъ предопредѣленное (Ефес. 1, 4,—3, 9—12,—Римл. 8, 28. 30 ср. Евр. 12, 23,—11, 40) *собраніе (ἐκκλησία*, но не *общество*), превѣчно избранныхъ (избраніе—*κλητοί, κλητοί καὶ ἐκλεκτοί καὶ λιθοί* Апок. 17, 14 и, кромѣ указанныхъ выше ср. Рим. 1, 1. 6. 7,—1 Кор. 1, 1. 2. 24. 27,—7, 15. 17,—Гал. 1, 6. 15,—Іак. 2, 5,—1 Петр. 1, 15,—Иуд. 1,—Матѣ. 2, 16,—22, 14,—Марк. 13, 20,—въ частности избраніе апостоловъ и вѣрующихъ Христомъ Лук.

6, 13,—Иоан. 6, 70 др.) въ общеніе Сына (1 Кор. 1, 9), т. е. или въ одинъ новый народъ Божій на мѣсто ветхаго Израіля (Матѣ. 2, 6,—Римл. 9, 25 — 26.—2 Кор. 6, 16,—Тит. 2, 14,—Евр. 8, 8—12,—13, 12,—1 Петр. 2, 9—10,—Апок. 21, 3 др),—или въ одно стадо съ однимъ Пастыремъ во главѣ (Иоан. 10, 11 сл. 21, 15 сл.—Евр. 13, 20,—1 Петр. 2, 25,—Апок. 7, 17,—12, 5,—19, 14 ср. Дѣян. 20, 28),—или въ одно живое, стройное и непоколебимое зданіе — храмъ, крѣпость-столпъ, городъ, домъ-жилище ¹⁾ — изъ живыхъ камней, съ краеугольнымъ Камнемъ въ главѣ угла и основѣ—Богочеловѣкомъ Спасителемъ стройно слагающихся и возрастающихъ въ святой храмъ о Господѣ и жилище Божіе Духомъ (2 Кор. 6, 16,—Ефес. 2, 19—22,—1 Петр. 2, 5—6,—1 Тим. 3, 15—16,—Матѣ. 16, 18—Иоан. 2, 19. 21),—или же въ одинъ стройно сочлененный организмъ живаго тѣла Христова, (въ коемъ глава—Богочеловѣкъ, тѣло—Церковь, а вѣрующіе—отдѣльные члены тѣла) въ постоянномъ единеніи и дѣйственномъ взаимодействіи Богочеловѣческой Главы съ Своимъ тѣломъ и его членами стройно, постепенно и соборно-возрастающій въ любви, въ мѣру возраста полноты Христа, наполняющаго все во всемъ, доколѣ Спаситель-Богочеловѣкъ вообразится во всѣхъ (Гал. 4, 19), низложить всѣхъ враговъ своихъ и послѣдняго изъ нихъ — смерть, настанетъ вѣчная жизнь и совершенство, когда и Самъ Сынъ покорится Покорившему Ему все, и Богъ будетъ все во всемъ ²⁾.

Отсюда видимъ, сколь несостоятельно утвержденіе, что Церковь можетъ быть *только* видимая. Не говоря уже о гносеологической невѣрности его (ни одинъ предметъ не можетъ быть только ощущаемъ, но онъ долженъ быть умопостигаемъ), оно не приемлемо и по существу, онтологически. Какъ тѣло каждаго члена Церкви въ своихъ внѣшнихъ органахъ и видимыхъ движеніяхъ нераздѣльно объединено съ духовнымъ началомъ, такъ и внѣшне-ощутимая сторона (организация, богослуженіе, исторія) церковнаго тѣла проявляетъ невидимую дѣйственность его Богочеловѣческой

¹⁾ Надо замѣтить, что Иерусалимскій храмъ былъ и крѣпостью и жилищемъ.

²⁾ Иоан. 2, 21,—6, 26 дал.—15, 1 дал.—Рим. 12, 4—5,—1 Кор. 12—14 Гл. 5,—Ефес. 1, 20—23 ср. 19—21,—2, 15—16 ср. 3, 6,—4, 4—6. 12—13. 15—16,—5, 23—32. Кол. 1, 13—24,—2, 19,—3, 15.

Главы и участіе въ жизни Церкви ея невидимыхъ, но съ нею нераздѣльныхъ членовъ не только новозавѣтныхъ, но и ветхозавѣтныхъ (Церковь первородныхъ на небесахъ, молитвы праведниковъ достигшихъ совершенства: Евр. 12, 22—24, ср. Іоан. 8, 56, а также участіе ангеловъ въ церковной жизни Апок. 2, 1 др. 1 Кор. 4, 9,—6, 3;—11, 10.—1 Тим. 3, 16 и др.). Такимъ образомъ не должно быть рѣчи ни о Церкви *только видимой*, ни о Церкви *только невидимой*, равно какъ нельзя и раздѣлять Церковь воинствующую и торжествующую: Церковь есть единый и нераздѣльный организмъ спасаемыхъ людей, находящійся подъ началомъ и проявляющій дѣйственность Спасителя-Богочеловѣка.

Церковь, какъ и все домостроительство Божіе (міротвореніе, міропромышленіе и міроспасеніе), вѣѣременно предсуществуя въ превѣчномъ міропланѣ (Ефес. 3, 9—12), должна имѣть и свое историческое начало на землѣ, какъ и воплощеніе Логоса имѣетъ свое „быть“. И это начало отнюдь не совпадаетъ съ *Λόγος σὰρξ ἐγένετο*, ибо Церковь есть не *σὰρξ* Логоса. а именно *σῶμα*, притомъ тѣло не вещественно-душевное и чувственно-плотное, бывшее у Христа до Его воскресенія и вознесенія, но *σῶμα πνευματικόν* — тѣло духовное, въ которое преобразилось Его вещественное тѣло и съ которымъ въ таинственно-органическомъ единеніи стоитъ Церковь, будучи какъ бы проявленіемъ и продолженіемъ дѣйственности Богочеловѣка на землѣ. Затѣмъ: ставъ „плотью“, Логосъ усвоилъ Себѣ безлично-общую и идеальную человѣческую природу, а не отдѣльныя человѣческія особи въ ихъ реально-грѣховномъ состояніи, составляющія Церковь: эти особи въ идеально-безгрѣшномъ состояніи воспріимлются Христомъ чрезъ Его тѣло-церковь, при усвоеніи ими сердцемъ и исповѣданіи устами вѣры въ Богочеловѣка (Рим 10, 10). Боговоплощеніе было общимъ условіемъ и началомъ или основаніемъ дѣла спасенія людей на землѣ, но не частнымъ моментомъ этого дѣла,—не историческимъ основаніемъ Церкви Христовой. Наконецъ: бытіе Церкви необходимо соединено съ собраніемъ вѣрующихъ и исповѣдующихъ богочеловѣчество Спасителя и единеніемъ ихъ между собою и со Христомъ,—присутствіемъ Святаго Духа, подаваніемъ благодатныхъ даровъ и таинствами, что все могло быть только по воскресеніи и прославленіи Господа (Іоан. 7, 39,—20, 21—23).

Поэтому Господь говоритъ о созданіи Своей Церкви въ будущемъ времени: „созижду—*oikodomisō*—Мою (ср. 1 Кор. 10, 2.—Апок. 2, 9,—3, 9) Церковь... дамъ тебѣ ключи царства „небеснаго“ (Матѣ. 16, 18—19 ср. „воздвигну о храмъ тѣла Своего. Іоан. 2, 19. 21). Притомъ: „на сей скаль или твердыню“—*πέτρα*—безлично, въ отличіе отъ „камень—*πέτρος*, лично ап. Петръ, какъ часть твердыни-скалы, отдѣльный камень въ ней,—т. е. на исповѣданіи вѣрующими тайны богочеловѣчества Спасителя, объединяющей ихъ между собою и со Христомъ въ одну Церковь—Тѣло Богочеловѣка-Спасителя (ср. Римл. 10, 10). Тѣмъ же объясняется запрещеніе воскресшаго Спасителя Маріи Магдалинѣ касаться тѣла Его до восшествія Его къ Богу Отцу (вознесенія на небо), ибо она еще не получила Святаго Духа и потому не должна была вступать въ таинственное общеніе духовнаго тѣла Господа (Іоан. 20, 17). По той же причинѣ и апостолы, послѣ вознесенія Господа пребывая въ общеніи, однакожь не совершали церковныхъ таинствъ крещенія и евхаристіи—до сошествія Святаго Духа на вѣрующихъ (Дѣян. 1, 14 и 2, 1 ср. 2, 41—42). Здѣсь же, наконецъ, находить объясненіе себѣ и то, что хотя „Церковь“ и есть одно изъ основныхъ понятій Новаго Завѣта и это слово часто въ немъ употребляется въ Дѣянїяхъ, Посланїяхъ и Апокалипсисѣ, однакожь въ евангелїяхъ оно употреблено только въ двухъ мѣстахъ одного только евангелїя Матѣя (16, 18 и 18, 17). Созданіе Церкви, какъ и вознесеніе Христово, относится собственно не къ евангелїю, а къ апостольской исторіи, равно и самый терминъ „церковь“, въ тѣсномъ смыслѣ, — почему въ будущемъ: „созижду“. Но какъ общее понятіе и въ широкомъ смыслѣ Церковь заключается и покрывается въ другихъ, болѣе широкихъ, понятїяхъ евангельскихъ: царства небеснаго, царства Божїя и, особенно, царства Христова.

Соотношеніе всѣхъ этихъ понятїй наглядно можно выразить въ видѣ безграничнаго пространства, на коемъ отграничены три, вникающіе другъ въ друга и съ однимъ центромъ или концентрическіе, круга. Безграничность есть безпредѣльное, внѣвременное и внѣпространственное Царство Небесное, изъ коего все исходитъ, въ коемъ все вращается и къ коему все устремляется. Затѣмъ первый и самый широкій кругъ—Царство Божїе на землѣ или міръ весь по его

доброй и божественной сторонѣ: оно временно и пространственно. Затѣмъ второй, болѣе узкій, кругъ—*Царство Христово*: оно начинается въ срединѣ міровой исторіи или Царства Божія, съ воплощенія Бога-Слова, основывается на богоподобіи человѣка и обнимаетъ всѣхъ вѣрующихъ въ Богочеловѣка-Спасителя. Наконецъ третій кругъ—*Церковь Христова*: она началась съ одухотворенія тѣла Христа послѣ Его воскресенія и вознесенія и съ посланія Святаго Духа вѣрующимъ и ихъ внутренняго объединенія въ одномъ тѣлѣ Богочеловѣка - Спасителя. Центромъ всѣхъ круговъ служитъ Спаситель-Богочеловѣкъ, возводящій въ Своемъ Лицѣ все человѣчество и весь міръ въ Царство Небесное,—къ Богу, откуда ишелъ и куда восшелъ. Изъ этого сравненія видимъ, что болѣе широкіе круги, покрываютъ собою круги болѣе узкіе,—напротивъ: болѣе узкіе круги не простираются на круги болѣе широкіе. Это значитъ: о людяхъ, вѣрующихъ въ Бога (Царство Божіе и люди Божіи во всѣхъ народахъ) и въ Богочеловѣка - Спасителя (Царство Христово и всѣ христіане) нельзя еще мыслить и говорить, что таковыя находятся въ Церкви, суть члены духовнаго тѣла Богочеловѣка, имѣютъ Духа, благодать Божію и таинства. Напротивъ: сущіе въ Церкви находятся и въ Царствѣ Христовомъ и въ Царствѣ Божіемъ.

Такимъ образомъ изъ болѣе широкихъ круговъ Царства Божія и Царства Христова нельзя помимо болѣе узкаго круга Церкви проникнуть къ центру, соединиться съ Богочеловѣкомъ и чрезъ него войти въ Царство Небесное: внѣ Церкви спасенія нѣтъ.

Въ исторіи домостроенія Божія Царство Божіе, Христово и Церковь не имѣютъ неизмѣнныхъ и строго опредѣленныхъ границъ. Церковь можетъ расширяться до границъ Царства Христова, т. е. всѣ христіанскія общины и исповѣданія могутъ присоединиться къ Церкви и распространиться по всему міру, слившись съ Царствомъ Божіимъ въ одно стадо при одномъ пастырѣ. Возможно и обратное: *Сынъ Человѣчскій, пришедши, найдетъ ли вѣру на землѣ*. Но въ predeterminedномъ назначеніи своемъ и конечной цѣли или идеалѣ и Церковь и Царство Христово и Царство Божіе должны объединиться и слиться въ Царствѣ небесномъ, когда Богъ будетъ все во всемъ. Въ идеалѣ всѣ эти понятія взаимно покрываются одни други-

ми и употребляются въ евангеліяхъ безразлично, чѣмъ и объясняется только двукратное употребленіе термина „Церковь“ въ евангеліи Матѳея и отсутствіе его въ другихъ евангеліяхъ.

Странно на первый взглядъ, что слово „Церковь“, являющееся однимъ изъ основныхъ понятій Новаго Завѣта (Дѣяній, Апокалипсиса и Апостольскихъ Посланій), во всѣхъ четырехъ евангеліяхъ употреблено только у Матѳея, и то лишь дважды, и притомъ въ эпизодическихъ отдѣлахъ: 16, 18 и 18, 17. Это обстоятельство, какъ и отсутствіе параллелей Матѳею у Луки и особенно обычныхъ и постоянныхъ у Марка, открываютъ мѣсто предположенію, что означенныя мѣста есть позднѣйшая вставка, сдѣланная подъ влияніемъ послѣ новозавѣтной эпохи возникшихъ ексилеологическихъ идей главенства ап. Петра въ Церкви и его власти ключей. Но, не говоря уже о совершенной произвольности такого предположенія¹⁾, оно нисколько не устраняетъ недоумѣнія, напротивъ—только обостряетъ. Вѣдь, въ такомъ случаѣ будетъ стоять вопросъ: почему въ евангеліяхъ совсѣмъ отсутствуетъ это основное новозавѣтное понятіе?

Въ томъ и другомъ видѣ вопросъ можетъ имѣть только одинъ отвѣтъ:

Понятіе Церкви какъ ексилеіи—избранія и собранія вѣрующихъ въ одинъ таинственно-духовный организмъ Тѣла Христова, въ собственномъ и строгомъ смыслѣ термина, и именно какъ *терминъ*,—исторически стоитъ внѣ евангельскаго словоупотребленія, ибо исторически относится уже къ послѣевангельской (какъ и вознесеніе Господа) и церковной исторіи: это во 1-хъ. Но какъ *понятіе* новозавѣтное и основное, оно отнюдь не отсутствуетъ въ евангельскомъ вѣросозерцаніи, а только покрывается, какъ бы объемлется и вмѣщается въ другихъ сопредѣльныхъ, но болѣе широкихъ понятіяхъ Царства Небеснаго, Божія и Христова: это во 2-хъ²⁾.

¹⁾ Эти мѣста имѣются во всѣхъ доселѣ извѣстныхъ текстахъ,—имъ полную параллель представляетъ Иоан. 20, 21—23,—обычное въ евангеліяхъ выступленіе ап. Петра впереди другихъ учениковъ въ обращеніяхъ ко Христу, особенно часто и усиленно указуемое въ евангеліи Евреевъ,—и въ настоящемъ случаѣ ап. Петръ является представителемъ всѣхъ апостоловъ и Христосъ говоритъ ему именно какъ такому представителю и безлично—поэтому *πέτρα*,—скала, твердыня,—а не *πέτρος*,—камень въ этой скаль-твердынь,—наконечъ ясныя идеи Церкви и власти въ ней апостоловъ и предстоятелей—епископовъ—въ Дѣяніяхъ, Апокалипсисѣ и Посланіяхъ Апостольскихъ, написанныхъ ранѣе евангелій.

²⁾ Подобное же находимъ и въ нѣкоторыхъ другихъ словахъ. Напримѣръ Логосъ:—какъ названіе Сына Божія, этотъ терминъ не встрѣчается въ евангельскихъ прореченіяхъ Господа, вполне покрываясь въ евангельскомъ вѣросозерцаніи словомъ Сынъ и внутренно и вполне вмѣщаясь въ этомъ послѣднемъ. Главнымъ предметомъ евангельскаго благовѣстія служить „спасеніе“ людей, какъ преимущественно дѣло божественной любви: Богъ открывается здѣсь какъ Любовь или какъ Отецъ, рождающій Сына и посылающій Его въ міръ, по любви къ нему, для спасенія его (Иоан. 3, 16—17). Напротивъ, въ міротвореніи и міропромышленіи открывается преимущественно Премудрость Божія, — Богъ какъ Разумъ, открывающійся въ Логосѣ и пререкающій Бога-Слово (Псал. 32, 6,—103, 24,—Прит. 8, 22 сл. Иоан. 1, 1—18 Рим. 11, 33 и др.). Но какъ разумъ немислимъ безъ любви и любовью безъ разума, такъ и въ словѣ Сынъ заключается и Логосъ и въ Логосѣ Сынъ. Подобное же представляютъ напримѣръ, слова: „Христіанство—*χριστιανισμός*, Богочеловѣкъ—*θεοσάνθρω-*

Идея Церкви еще не выдѣлена въ евангельскомъ вѣросозерцаніи въ особое понятіе и не обозначается особымъ терминомъ екліііи (исключая Матѣ. 16, 18 и 18, 17, но и здѣсь пророчественно, о будущемъ времени). Исключительный предметъ евангельскаго ученія—не Церковь, но Царство Небесное, Божіе и Христово, въ ихъ идеальномъ назначеніи, въ коихъ *implicite* умосозерцается также и Церковь, какъ понятіе болѣе узкое и входящее въ объемъ тѣхъ понятій.

Это отношеніе разсматриваемыхъ понятій можно нагляднымъ образомъ представить въ видѣ безграничнаго пространства, на коемъ отграничены три круга съ однимъ общимъ центромъ (концентрическіе).

„Царство Небесное“ не подлежитъ ограниченіямъ пространства и времени, оно премірно и сверхъземно, вѣчно и духовно. Оно есть начало, середина и конецъ. *Начало*: изъ него исходитъ, около него вращается и къ нему устремляется все земное, весь космосъ, вся вселенная,—„въ Немъ мы живемъ и движемся и существуемъ“ (Дѣян. 17, 28), т. е. получили начало существованія, потомъ движемся въ теченіи земной жизни и наконецъ достигаемъ вѣчной жизни,—въ Немъ совершается призваніе (*κλητοίς*) любящихъ Бога, по предположенію Божію (*κατά πρόθεσιν*) или предопредѣленію (*προώρισεν*) на основаніи предвѣднія (*οὐς πρόβυνω*).—предвѣдніе и предопредѣленіе превѣчное. Затѣмъ *середина*—Спаситель-Богочеловѣкъ-Сынъ Божій: сообразность образу Сына Его (*σμιμόρφου; τῆς εἰκότος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) какъ Первороднаго между многими братьями (*πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, т. е. спасающихся въ Церкви, служа ихъ идеаломъ и Вождемъ вѣры и спасенія—Евр. 12, 2 ср. 2 ср. 2, 10 Дѣян. 5, 31).—призваніе и оправданіе *ἐκάλεσεν—ἐδικαίωσεν*—церковь земная. *Конецъ*: „кого призывалъ и оправдалъ, тѣхъ и поставилъ (*τούτους καὶ ἐδόξασεν*)“—царство славы въ царствѣ небесномъ (Римл. 8, 28—30 ср. 9, 11 и Ефес. 1, 11 и 3, 11). Таково содержаніе понятія „Царства Небеснаго“.

Терминъ „Царство Небесное—*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*“ чаще всего употребляется въ Евангеліи Матѣя,—и здѣсь оно служитъ преимущественнымъ предметомъ вѣросозерцанія Нагорной Проповѣди, и особенно—блаженствъ¹⁾. Понятно это, ибо здѣсь для человѣчества начертывается идеаль богочеловѣчества или богосовершенства (5, 48). Въ первомъ блаженствѣ, какъ начальной ступени въ устремленіи къ этому идеалу, дано глубоко знаменательное сочетаніе понятій „духа“ и „царства небеснаго“, ибо „Духъ есть Богъ и Господь“ (Іоан. 4, 24,—2 Кор. 3, 13) и „плоть и кровь царства Божія (рѣчь о будущемъ царствѣ славы, т. е. небесномъ) наслѣдовать не могутъ“ (1 Кор. 15, 50 ср. Рим. 14, 17). Сознаніе этой невозможности для духа наслѣдовать царство небесное съ плотью и кровью и устремленіе духа къ этому царству, какъ къ своему идеалу (нищій желаетъ и ищетъ того, чѣмъ онъ бѣденъ, въ данномъ случаѣ человѣкъ ищетъ духовнаго и небеснаго царства, коего онъ не имѣетъ, будучи плотью и кровью)—служитъ началомъ блаженствъ и является возрожде-

1) Научно-подробное толкованіе у проф. С. М. Зарина. Заловѣли блаженства. 1915.

нієм свыше, отъ Духа; царство небесное дано адѣсь въ идеальн и соотвѣтствуетъ „приванію“ къ спасенію (Матѣ. 5, 3). Слѣдующія затѣмъ восемь блаженствъ—средина—представляютъ послѣдовательный процессъ спасенія или оправданія, состоящій въ постепенномъ достиженіи сообразности образу Сына Божія Богочеловѣка-Спасителя: страданіе во плоти и преодоленіе ея, кротость въ обладаніи землею, правдолюбіе и правдоисканіе въ отношеніи къ себѣ, милость въ отношеніи къ другимъ, чистота сердца въ отношеніи къ Богу, миротвореніе во всемъ, страданіе за правду вообще и наконецъ мученичество за совершеннѣйшую на землѣ правду Христову (Матѣ. 5, 4—11). Конецъ—послѣднее десятое блаженство: радость и веселіе на небесахъ, въ Царствѣ Небесномъ (Матѣ. 5, 12, 10). Въ этомъ царствѣ есть разныя степени славы для людей (Матѣ. 6, 19—20 ср. Іоан. 14, 2,—1 Кор. 15, 41). Прощеніе о пришествіи этого царства или объ осуществленіи его для людей и достиженіи его ими содержится въ молитвѣ Господней (Матѣ. 6, 10—*Твое*, т. е. небесное: „какъ на небѣхъ и на землѣ“). Оно должно составлять главный предметъ сердечныхъ стремленій человѣка,—быть идеаломъ (Матѣ. 6, 20—21. 32—33) его жизни—„не изъ-за хлѣба одного (Матѣ. 4, 10; 6, 31. 34), но для небесныхъ идеаловъ, „изъ-за всякаго слова, исходящаго изъ устъ Бога“. Указаніемъ на это царство, какъ на цѣль оправданія и спасенія человѣка, и закалчивается Нагорная Проповѣдь (Матѣ. 7, 21 сл.) Матѣ. 16, 19: Церковь на землѣ служить дверью въ Царство Небесное („дамъ тебѣ ключи Царства Небеснаго“). Ср. Матѣ. 25, 1. 34,—26, 29 (ср. 1 Кор. 15, 25 сл.) Мк. 14, 25,—9, 47. Мк. 19, 31,—22. 16. 18,—1 Кор. 15, 50 ср. ст. 24. Гал. 5, 21,—2 Тим. 1, 5 Іак. 2, 5 Апок. 22, 5 др. Къ Небесному Царству Тріипостаснаго Бога относятся: Іоан. 1, 1—2,—1 Кор. 15, 24. 28 Кол. 1, 15—17.

Это Небесное Царство Бога—Отца, Сына и Духа—служитъ основною, средоточіемъ и цѣлью пространственно-временнаго бытія міра, или „*Царства Божія на землѣ*“, пбо „все чрезъ Него (начало) и въ Немъ (средина) и для Него (конецъ) создано и существуетъ“ (Кол. 1, 16—17),— „все чрезъ Него произошло, въ Немъ жизнь, Онъ въ мірѣ и міръ чрезъ Него, Онъ просвѣщаетъ всякаго человѣка приходящаго въ міръ“ (Іоан. 1, 3. 4. 9. 10). Это—весь кругъ временно-пространственнаго или космическаго бытія, по своей божественной сторонѣ, какъ проявленіе божеской благодати—премудрости (Богъ Творецъ, Логосъ-Разумъ) и любви (Богъ Отецъ, Сынъ).—вселенная вся по своей красотѣ, разумности и цѣлесообразности,—вся тварь по своему назначенію къ славѣ и блаженству (Римл. 8, 19 сл.),—все человѣчество, просвѣщаемое свѣтомъ Божественнаго Логоса и носящее въ себѣ дыханіе Божіе и образъ Божій,—во всякомъ народѣ боящійся Бога, дѣлающій правду и пріятный Богу (Дѣян. 10, 35,—ищущіе Невѣдомаго Бога и чтущіе Его (Дѣян. 17, 23),—познающіе Бога и исполняющіе Его законъ по естественному откровенію Его въ ихъ богообразной природѣ и въ мірѣ (Римл. 1, 19—21,—2, 14). Однимъ словомъ, это все мы, кои „въ Немъ живемъ и движемся и существуемъ“ (Дѣян. 17, 28). Въ такомъ смыслѣ идея царства Божія раскрыта главнымъ образомъ въ Ветхомъ Заветѣ—въ пятокнижии Моисеевомъ, псалмахъ и пророческихъ писаніяхъ,—и осуществлена преимущественно въ исторіи богоизбраннаго народа Божія Израїля. Но также и въ Новомъ

Завѣтъ Богъ называется „Царемъ—*βασιλεύς*“ Мѡ. 5, 35,—1 Тим. 1, 17; 6, 15 Апок. 11, 17; 15, 3, 4; 19, 6) и употребляется „Царство Божіе—*βασιλεία (τοῦ) Θεοῦ*“ или просто „царство—*ἡ βασιλεία*“, напр. Матѡ. 6, 13 (не во всѣхъ текстахъ), Мѡ. 15, 43,—1 Кор. 4, 20; 6, 9—10 Кол. 4, 11 др. Сюда же относятся Лук. 17, 20—21: богообразное начало въ человѣкѣ, дыханіе Божіе и образъ Божій, коимъ осуществляется царство Божіе и Христово и Церковь и Царство Небесное. Но въ большинствѣ евангельскихъ мѣстъ не выдѣляются особо соприкосновенныя понятія Царства Небеснаго и Христова. „Царство Божіе“ въ отличіе отъ „царства небеснаго“ имѣеть, во 1-хъ, *предѣльность*—временную. (Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“ Быт. 1, 1,—„все чрезъ Него произошло“ и „мїръ чрезъ Него произошелъ“ Іоан. 1, 3. 10.—„все Имъ создано“ Кол. 1, 16—начало царства Божія на землѣ,—и „небо и земля придетъ“ Матѡ. 24, 35 ср. 5, 18: Мк. 13, 31 Лк. 21, 33,—будетъ новое небо и новая земля и все новое 2 Петр. 3, 10—15 Апок. 21, 1. 2. 5) и пространственную („предѣлы вселенной“ Рм. 10, 18). И, во 2-хъ, тогда какъ „Богъ есть свѣтъ и тьмы нѣтъ въ Немъ никакой“ (1 Іоан. 1, 5) и „Онъ одинъ только благъ“ (Матѡ. 19, 17),—напротивъ въ мїръ есть и тьма, въ которой свѣтитъ свѣтъ Логоса, которая Его не обьяла (Іоан. 1, 5 ср. 8, 12,—12. 35. 46) и которая должна прийти (1 Іоан. 2, 8—11),—здѣсь временно владычествуетъ и „міродержитель (тьмы) вѣка сего, князь міра сего и начальникъ демоновъ (Матѡ. 9, 34 др. Ин. 12, 31; 14, 30,—16, 11 Ефес. 6, 12), „человѣкоубійца изначальный, лжецъ и отецъ лжи (лжеца—Ин. 8, 44),—здѣсь есть „вражда къ Богу“, состоящая въ „любви къ міру“ и въ „помышленіи плоти“,—есть „друзья міра и враги Бога“ (Іак. 4, 4 Рм. 8, 7),—„враги всякой правды“ (Дѣян. 13, 10, не различающіе добра отъ зла хулители Бога и Духа Божія (Матѡ. 12, 31 ср. Рм. 3, 8),—„богоборцы“ (Дѣян. 5, 39) и „богоненавистники“ Рм. 1, 10),—безумцы, говорящіе въ сердцахъ своихъ, что нѣтъ Бога (Іс. 13, 1),—противника Бога, кои должны быть упразднены и подчинены подъ ноги Его.

Отсюда—потребность въ спасеніи и Спасителѣ,—необходимость устроенія на землѣ, въ „Царствѣ Божіемъ“ новаго и особеннаго царства Спасителя или „*царства Христова—ἡ βασιλεία (τοῦ) Χριστοῦ*“

Всѣ какъ положительныя черты, такъ и отрицательныя стороны царства Божія есть и въ Царствѣ Христовомъ, но къ нимъ присоединяются здѣсь еще и другія, болѣе частныя и обособляющія Царство Христово отъ Царства Божія.

Царство Божіе, какъ мы знаемъ уже, основывается на природной богообразности cadaго человѣка и прирожденности христіанства его душъ (Ин. 1, 9). Въ Царствѣ Христовомъ, кромѣ этого естественнаго рожденія отъ Адама и отъ воли мужа и жены, требуется еще сверхъестественное рожденіе свыше, отъ Бога (Ин. 1, 13,—3, 4), новорожденіе во Христвъ (1 Петр. 1, 3. 23 Тит. 3, 5), новая тварь (2 Кор. 5, 17 Гл. 6, 15) и новый человѣкъ по Христу (Еф. 2, 15; 4, 24), обновленіе жизни и духа (Рим. 6, 4; 7, 6).

Въ Царствѣ Божіемъ: вѣра въ Бога Отца, Творца, Міропромыслителя и Вседержителя,—вообще въ благо, религію, нравственный міропорядокъ, истину, добро и красоту. Въ Царствѣ Христовомъ Богъ Отецъ созерцается въ Воплотившемся Сынѣ—Логосѣ, въ Иисусѣ Христвъ, ибо „никто не знаетъ Отца, только Сынъ и кому Сынъ волилъ открыть“ (Мѡ. 11, 27),—

Онъ изъясняетъ (Ин. 1, 18),—видящій Сына видитъ Отца (Ин. 14, 9),—къ знанію „Единого Истиннаго Бога“, составляющему главное содержаніе вѣры въ Царствѣ Божіемъ, присоединяется въ Царствѣ Христовомъ знаніе „Иисуса Христа, коего Онъ послалъ“ (Ин. 17, 3),—Спасителя-Богочеловѣка. Идеаль Царства Божія: Богъ („Я—Господь Богъ твой“, „будьте святы, потому что святы Я Господь Богъ вашъ“ Исх. 20, 2—5 Лев. 19, 2) и Благо, притомъ на землѣ („да благо будетъ тебѣ и долголѣтень будешь на землѣ“ Исх. 20, 12 ср. Второз. 5, 16). Идеаль Царства Христова: Воплотившійся Сынъ-Логосъ Бога, Спаситель-Богочеловѣкъ и жизнь вѣчная (Ин. 20, 31,—17, 3, 6, 47 др. ср. Мѣ. 26, 46,—1 Тим. 1, 11 др.).

Подобное же и въ отрицательныхъ сторонахъ обоихъ царствъ.

Оба царства имѣютъ предѣльность—и пространственную и временную. Но тамъ: предѣлы вселенной,—все народы земли, бывшіе и будущіе, даже неизвѣстные въ библейское время (наука не знаетъ безрелигіознаго или безбожнаго народа),—здѣсь: это—только задача и возможность, тогда какъ дѣйствительность можетъ дать и такое положеніе, что „Сынъ Человѣческій, пришедъ, найдетъ ли вѣру на землѣ?“ (Лук. 18, 8). Временная предѣльность обоихъ царствъ совпадаетъ въ концѣ, когда „Сынъ предастъ царство Богу и Отцу“ (1 Кор. 15, 24) и „будетъ новое небо и новая земля“ (см. выше) ¹⁾. Но начала ихъ различаются. Царство Божіе открывается съ того „начала, когда сотворилъ Богъ небо и землю“ (Быт. 1, 1), „когда все чрезъ Него произошло (Ин. 1, 3 Кл. 1, 16—17 др.), и притомъ „вся добра зѣло“ (Быт. 1, 31),—и въ частности, когда Богъ создалъ вышшаго члена этого царства—человѣка, вдунувъ въ него „дыханіе жизни“ и давъ ему „образъ Божій“ (Быт. 1, 27,—2, 7). Царство Христово начинается въ срединѣ исторіи земной, когда „Слово плотью стало“ (Ин. 1, 14), ибо „когда пришла полнота времени, послалъ Богъ Сына Своего рождаемаго отъ Жены“ (Гал. 4, 4 ср. Мѣ. 2, 2 Лк. 1, 33).

Въ отношеніи ко злу и врагамъ царствъ. Тамъ безбожіе, богоборство безумное „нѣтъ Бога“,—здѣсь „отступленіе и антихристъ, выдающій себя за Бога“ (2 Фесс. 2, 3 сл.). Тамъ: отрицаніе религіи и Бога,—здѣсь: отрицаніе Христа и христіанства во имя другого бога и другихъ религіи или подмѣна Бога лжебогомъ. Тамъ враги Бога, здѣсь враги Христа и послѣдніе изъ нихъ—грѣхъ и смерть, дьяволъ и адъ (1 Кор. 15, 25. 55. Флп. 3, 18).

Въ Царство Христово входятъ все „христіане“ (Дн. 11, 26; 26, 28,—1 Пет. 4, 16), все вѣрующіе во Христа и исповѣдающіе христіанскую религію,—все „христіанство“, безъ различія исповѣданій, въ отличіе отъ другихъ религіи, нехристіанскихъ—іудейства, язычества, магометанства, буддизма и др. И если идею „Царства Божія“ можно считать главнымъ содержаніемъ Вѣтхаго Завѣта, то въ Евангеліи можно видѣть преимущественное раскрытіе идеи „Царства Христова“.

¹⁾ Въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о безконечности и вѣчности обоихъ царствъ, надо разумѣть: во 1-хъ непрерывность этихъ царствъ, въ противоположность царствамъ человѣческимъ, напр. Давида (Лк. 1, 33),—и во 2-хъ ту сторону этихъ царствъ, по коей они нераздѣльны съ Царствомъ Небеснымъ и имѣютъ въ немъ свою премірную основу (2 Тим. 1, 11 Евр. 1, 8 Апок. 11, 25,—22, 5 др. мн.).

Основаніемъ для такого опредѣленія Царства Христова можетъ служить евангельскій разсказъ Мк. 9, 38—41 и пар. Лк. 9, 49—50. „Сказалъ Ему (Христу) Іоаннъ: Учитель! мы видѣли одного (человѣка), именемъ Твоимъ изгоняющаго бѣсовъ, который не слѣдуетъ съ нами, и воспрещали (*ἐκωλύομεν*—старались воспретить, др. чт. *ἐκώλυσαμεν*—воспретили) ему, потому что онъ не слѣдовалъ съ нами (Лк. не слѣдуетъ). Но Іисусъ сказалъ ему: не воспрещайте (вообще, никому, но различнѣе: ему—этому человѣку), ибо кто не противъ насъ тотъ за насъ (др. чт. васъ,—у Мк. прибавлено: ибо никто, кто сотворилъ чудо, буквально: силу,—проявить чудотворную силу, силу Божію, Христову) именемъ Моимъ (т. е. при вѣрѣ въ Меня), уже не будетъ въ состояніи (букв: и не возможетъ) скоро (т. е. легко, въ то же время) злословить Меня“. Разсказъ стоитъ въ связи съ вопросомъ учениковъ: кто изъ нихъ большій? (Лк. ст. 46 ср. парал. Мѣ. 18, 1) и указаніемъ Господа на дѣя и словами Его: кто приметъ Меня (Царство Царство), приметъ Пославшаго Меня (Царство Божіе),—и у Мк. кто напоитъ васъ чашею воды во имя Мое, потому что вы Христовы (ученики, послѣдователи), истинно говорю вамъ, что не потеряете награды своей (рѣчь, очевидно, о вѣрующихъ во Христа, но не слѣдующихъ за Нимъ съ учениками Его). И далѣе рѣчь о Царствѣ Божіемъ (ст. 47), а въ параллели у Мѣ. не только о Царствѣ Небесномъ (18, 4), но и о Церкви (ст. 15—18) и о собраніи двухъ или трехъ во имя Христово и объ исполненіи Отцемъ Небеснымъ ихъ согласныхъ прошеній на землѣ о всякомъ дѣлѣ (ст. 19—20). Такимъ образомъ здѣсь предполагается: а) вѣра во Христа, ибо чудотвореніе именемъ Христа требуетъ вѣры и отъ совершающаго и отъ приемлющаго чудо (Мѣ. 9, 2,—17, 20,—21, 21 др. Дн. 3, 16,—16,—14, 9,—1 Кор. 13, 2) и невозможно при невѣрїи или маловѣрїи (Мѣ. 13, 58,—17, 17—20,—14, 31 Мѣ. 9 24 др. ср. Дн. 19, 14 сл.).—б) обладаніе божественно-чудотворною силою или благодатью и в) видимая неприннадлежность къ *избраннымъ* и представлявшимъ *собраніе* (вѣднѣе пока, „ибо не былъ еще Духъ, потому что Іисусъ еще не былъ прославленъ“ Ін. 7, 39, т. е. не было еще земной Церкви) Апостоламъ. Для надлежащаго толкованія этого прѣреченія важно сравнить съ нимъ другое: Мѣ. 12, 30 Лк. 11, 23: „кто не со Мною, (тотъ) противъ Меня,—и кто не собираетъ со Мною, (тотъ) расточаетъ“. Тамъ: „не противъ насъ или васъ“ и „за насъ или васъ“, а здѣсь: „не со *Мною*“ и „противъ *Меня*“. Тамъ: вѣра во Христа и чудотворно-благодатное благодѣяніе, при вѣднѣемъ неслѣдованіи съ апостолами за Христомъ,—здѣсь: аморализмъ и атеизмъ, безразличіе добра и зла, усвоеніе добра начальнику зла—Вельзевулу, а зла—Носителю добра Сыну Божію,—хула не только на Сына Человѣческаго, но и на Духа и Бога. Тамъ: Церковь,—здѣсь: Глава Церкви Христовъ. И если въ первомъ прѣреченіи имѣется въ виду христіанство, какъ религія, въ отличіе отъ другихъ религій, и *христіанскія вѣроисповѣданія*, то второе можетъ быть примѣнено къ врагамъ христіанства, *еретикамъ и антихристамъ*, отрицающимъ богочеловѣчество Христа, т. е. или божество (1 Кор. 12, 3,—1 Ін. 2, 22—23,—4, 14—15,—5, 20,—Керинетъ. евіониты, аріане и др.) или человѣчество (1 Ін. 4, 2—3, гностики-докеты, монофизиты, монофелиты, иконоборцы). Кратко: тамъ инославіе, здѣсь—противославіе (ересь—антихристіанство), а Церковь—православіе.

Изъ относящихся къ понятію „Царства Христова“ новозавѣтныхъ мѣсть можемъ указать, прежде всего, тѣ, гдѣ Христосъ является Царемъ: Мѣ. 2, 22; 21, 5; 25, 34. 40; 27, 42; 28, 18,—Лк. 1, 32—33; 19, 38,—Ин. 1, 50; 12, 13. 15; 18, 37.—1 Кр. 15, 25,—Апок. 17, 14; 19, 10; 20, 4 др. Наиболѣе прямо говорится у Мѣ. 16, 21—28. Оно называется здѣсь „царствомъ Сына Человѣческаго“ (ст. 28). Какъ и Царство Божіе, оно является здѣсь противоположностью „міру“—царству міродержителя (тѣмы) вѣка сего,—есть „Божіе, а не человѣческое“ (23. 26),—свою основу имѣетъ въ христообразномъ началѣ человѣческой „души“, требующемъ „самоотверженія“ отъ своего грѣховно-человѣческаго эгоизма (23—25). Оно уже существуетъ на землѣ (съ воплощеніемъ Сына Божія) и ждетъ только внѣшняго откровенія въ „пришествіи Сына Человѣческаго, видимомъ для нѣкоторыхъ изъ стоящихъ здѣсь ранѣ своей смерти“ (28: апостолы и всѣ самовидцы воскресшаго и вознесшагося Господа), чѣмъ Царство Христово уже соприкасается фактически (а не идейно) съ Церковью. Наконецъ слова: „придетъ Сынъ Человѣчскій во славу Отца Своего съ Ангелами Своими, и тогда воздастъ каждому по дѣламъ его“ (ст. 27) уносятъ мысль къ конечной грани Царства Христова, гдѣ оно переходитъ уже въ Царство Небесное (ср. 1 Кор. 15, 23 дал.).

Мѣ. 11, 9—14. ср. Лк. 16, 16. Царство Христово (Мѣ. Небесное, Лк. Божіе), какъ осуществленіе Вѣтхаго Завѣта и въ отличіе отъ него. Креститель—есть предтеча этого Царства и проповѣдникъ. Онъ—наибольшій изъ всѣхъ, рожденныхъ женами, по своему положенію въ Царствѣ Божіемъ, какъ Предтеча и Креститель Спасителя, стоящій на грани двухъ завѣтовъ—Вѣтхаго и Новаго. Но „меньшій въ Царствѣ Небесномъ больше его“, конечно отнюдь не въ Царствѣ Славы, гдѣ онъ займетъ подобающее ему мѣсто,—и не въ Церкви, въ которую онъ совсѣмъ не вошелъ, ибо она еще не была создана,—но только въ Царствѣ Христовомъ, которое онъ возвѣщалъ, и которое „отъ дней Іоанна Крестителя донинѣ силою берется и усиливающіеся восхищаютъ его“,—слѣдовательно уже существовало и Креститель вошелъ въ него, хотя и какъ меньшій,—сравнительно ли съ Царемъ этого Царства Христомъ (какъ толкуютъ одни), или же каждымъ возрожденнымъ свыше отъ Духа“ (Ин. 3, 4, 5,—какъ толкуютъ другіе).

Ученіе о Царствѣ Небесномъ (Лк. Божіемъ) въ притчахъ у Мѣ. 13, 3 дал. и парал. ср. ст. 33, 41, гдѣ разумѣется Царство Христово, но, какъ и въ другихъ мѣстахъ, соприкасающееся съ Царствомъ Небеснымъ (ст. 41. 47).

Оно не подобно мірскимъ царствамъ, гдѣ „цари господствуютъ надъ ними“,—напротивъ: здѣсь „кто хочетъ быть большимъ, долженъ быть слугою,—и кто хочетъ быть первымъ, долженъ быть рабомъ, ибо Сынъ Человѣчскій не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Мѣ. 20, 21—23, но соприкасается и съ Царствомъ Небеснымъ ст. 23,—Лк. 22, 24—29, но ср. и ст. 30) Царство Христово „не отъ міра сего“ (Ин. 18, 36) ¹⁾.

¹⁾ Сюда же относятся; Лк. 23, 42 („сегодня“, послѣ сошествія Спасителя въ Адъ): разбойникъ не вошелъ въ церковь земную, ибо она еще

Третій и послѣдній кругъ, коего непосредственнымъ средоточіемъ или главою является Самъ Спаситель-Богочеловѣкъ, есть Его духовное Тѣло-Церковь—*ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* или *Θεοῦ*. На основаніи новозавѣтныхъ мѣстъ можно дать довольно полное уясненіе этого понятія.

Въ греко-римскомъ мірѣ *ἐκκλησία* и *arrella* (*ἐκ-καλεῖν*—*arrellage*: букв. вызывать, созывать, собраніе, соборъ) называлось народное собраніе (ср. наше „вѣче“, „сходка мірская“) въ городахъ (Аѳинахъ, Спартѣ и др.): оно состояло изъ всѣхъ правомочныхъ гражданъ, происходило въ опредѣленныхъ мѣстахъ, имѣло стройную организацію и обсуждала общественныя дѣла. И хотя эти еkkлeсiи соединялись съ нѣкоторыми религіозными обрядами, но имѣли строго юридическое и чисто государственное значеніе. Въ Вѣтхомъ Завѣтѣ соотвѣтствующее греческому *ἐκκλησία* еврейское *кагалъ* имѣетъ уже религіозно-теократическій характеръ собранія народа Израиля предъ лицемъ Бога, при храмѣ (скпніи),—и называется *ἐκκλησία* не только *τοῦ λαοῦ*, но и *τοῦ Θεοῦ* или *κυρίου*, поскольку и самъ Израиль былъ народомъ Божиимъ. Весь народъ Божій, съ единственнымъ для него храмомъ и его культомъ, первосвященниками, священниками, и левитами,—вождями (Моисей, Исусъ Навинъ, судьи), царями и пророками—представлялъ единую, стройно организованную и строго національную церковь Божию ветхозавѣтно-іудейскую. Такимъ же былъ Израиль и въ новозавѣтную эпоху, съ храмовымъ культомъ и іерархіей, царемъ, синедріономъ большимъ и малымъ, синагогами, раввинами и строго національнымъ единствомъ.

Удерживая ветхозавѣтное значеніе термина, Новый Завѣтъ существенно расширяетъ его тѣмъ, во 1-хъ, что снимаетъ съ него національно іудейскую узость въ представленіи о новомъ всенародномъ и всемірномъ Израилѣ Божіемъ,—и во 2-хъ, одухотворяетъ ученіемъ о Церкви, какъ таинственно-духовномъ Тѣлѣ Христовомъ.

Приводимъ относящіяся сюда мѣста Новаго Завѣта (печатаются курсивомъ) съ краткими поясненіями (печатаются въ скобахъ корпусомъ).¹⁾

не была основана,—и въ царство славы, имѣющее открыться послѣ второго пришествія Господа,—но онъ вступитъ въ область бытія праведныхъ душъ по смерти до воскресенія, гдѣ пребывала и душа Христова по сошествіи въ адъ до воскресенія—„во адъ съ душею яко Богъ, въ рай же съ рабойникомъ“,—рабойникъ, какъ и ветхозавѣтные и новозавѣтные праведники войдутъ въ царство славы только послѣ второго пришествія Спасителя, когда могутъ войти и въ Церковь Христову всѣ достойныя царства славы, умершіе внѣ Церкви земной, ибо внѣ Церкви спасенія нѣтъ.—Мк. 9, 1.—Лк. 19, 11—27.—Дн. 1, 3, 8, 12; 9, 35; 23, 31,—1 Кор. 15, 24 Кол. 1, 13 Апок. 1, 9.—а также всѣ тѣ мѣста евангелій (большинство) синоптическихъ, гдѣ подъ терминами „Царство Небесное“ (Мѡ.) и „Божіе“ (Мк. и Лк.) вмѣстѣ умосовѣщаются всѣ понятія, по ихъ общимъ свойствамъ: Мѡ. небесное: 3, 2; 4. 17—23; 8, 12; 9, 35; 10, 7; 18, 1. 3. 4. 23; 19, 12. 14. 24; 20, 1; 22, 2; 23, 14; 24, 14 и „Божіе“ 12, 28; 21, 31. 43.—Мк. 1, 15; 4, 11. 26. 30; 9, 47, 10, 14. 15. 23. 24. 25; 12, 34.—Лк. 4, 43 (12, 32 просто „царство*“); 6, 20; 8, 1. 10; 9, 2. 11. 27. 60. 62; 10, 9. 11; 11, 18. 20; 12, 31; 18, 16. 17. 24. 25. 29; 23, 51.—Дн. 14, 22; 19, 8.—Еф. 5, 5,—1 Фесс. 2, 12,—2 Тим. 4, 1. 18,—2 Пет. 1, 11,—Апок. 11, 15,—12, 10.

¹⁾ Опускаемъ мѣста, гдѣ терминъ берется въ значеніи мѣстныхъ общинъ (нашихъ епархій, приходовъ, помѣстныхъ церквей)—іерусалимской.

Матѣ. 16, 16—20. На исповѣданіе ап. Петромъ Господа: „*Ты—Христосъ* (обѣтованный Спаситель) *Сынъ Бога Живаго* (Иммануиль—Богочеловѣкъ) Господь отвѣтилъ: „*блаженъ ты, Симонъ Вар—Иона, потому что* (тѣмъ что) *плоть и кровь* (т. е. человѣкъ, человѣческія соображенія, резоны и доводы разсудка, человѣческіе учителя и под.) *не открыла* (единствен. число указываетъ именно на человѣка, человѣческую личность,—*не открыла—*оѣх и разстановка указуютъ на то, что *и не могла* открыть эту великую религіозную тайну богочеловѣчества,—тогда это была бы не догма вѣры, а разсудочныя, колебательныя и гадательныя размышленія, мнѣнія, предположенія,—не дѣйственная идея и идеаль—см. выше въ отдѣлѣ о вѣрѣ) *тебѣ, но Отецъ Мой* (ибо Я—дѣйствительный и истинный Сынъ Бога Живаго) *сущій на небесахъ* (царство Небесное см. выше: по озаренію и откровенію свыше, созерцательно, свежразумно воспріялъ ап. Петръ эту тайну,—рѣчь не о богочеловѣчествѣ самомъ по себѣ и не о самой тайнѣ по ея существу, а *только объ откровеніи* ея Петру и *исповѣданіи* ея Петромъ,—если *царство Христово* основано на землѣ, когда родился его Царь и „*Логосъ* плотью сталъ и веселился въ насъ“, то *Церковь Христови* имѣетъ своимъ основаніемъ не эту только тайну саму по себѣ, но именно божеское *откровеніе*, т. е. евангеліе, благовѣстіе ея,—и человѣческое *исповѣданіе* ея и вѣра въ нее людей,—слѣд. исторически и реально Церковь основана на землѣ послѣ боговоплощенія, а идейно и идеально она также превѣчна, какъ и все домостроительство Божіе, какъ Царство Христово и Божіе, какъ Христосъ Самъ и Богъ): *и Я* (вотъ съ своей стороны,—если ты сказалъ, то и Я) *тебѣ говорю, что ты—Петръ* (*пѣтрос*, а нарицательно: камень, твердъ, дѣйствительно соответствующею своему имени, какъ и имя Іисусъ и др.), *и на сей скаль* (*пѣтра*—скала, ¹⁾ безлично и вещественно какъ общая компактная масса, въ отличіе отъ отдѣльныхъ камней, и отъ личности ап. Петра,—слѣд. на томъ свойствѣ Петра, которое у него обще со всею скалою, т. е. твердости вѣры и исповѣданія, общей съ другими апостолами и послѣдователями Христа или со всею церковью) *создамъ* (*οἰκοδομήσω* букв. удомострою, построю какъ зданіе, домъ, храмъ, городъ, крѣпость,—и именно въ будущемъ, слѣд. въ настоящемъ Церковь Христова еще не была создана, хотя основаніе ея дано не только въ боговоплощеніи, но еще въ превѣчномъ планѣ Божіемъ) *Мою* (впереди—для выразительности,—во имя Мое, при вѣрѣ въ мое богочеловѣчество, въ отличіе отъ церквей, устрояемыхъ и бывшихъ во имя другихъ лицъ, другихъ идей и цѣлей) *Церковь* (собраніе призванныхъ Христомъ вѣрующихъ въ Него и исповѣдающихъ богочеловѣчество Его — въ одинъ нераздѣльный и живой организмъ Его богочеловѣческаго тѣла: ср. далѣе къ Ефес. 4, 16 и Колос. 2, 19), *и врата ада не осилятъ ея* (власть міро-

Антиохійской, Кенхрейской, Коринѣской, Македонской, Филиппійской, Ладикійской, Фессалоникійской, Ефесской, Смирнской, Пергамской, Фіатирской, Сардійской, Филадельфійской, даже частныхъ лицъ—Акилы и Прискиллы, Нимфана, Филимона.

¹⁾ Въ слав. различаются: *Петръ* и *на семъ камнѣ*. по Ассем. и Ник. *на семъ Петръ* не разл. Въ Вулг. и Спр. не разл. но Спр. іерус. pag. 553 $\text{D}\tau\tau\text{E}$ и BED . Ср. слѣд. примѣч.

держца тьмы вѣка сего, князя власти воздушной или поднебесной и его злыхъ духовъ простирается на весь міръ—Матѣ. 4, 8 ср. Лук. 4, 6,—Иоан. 14, 30,—16, 11,—Ефес. 2, 2,—6, 12 ср. 1 Иоан. 5, 19,—но сосредоточіе свое имѣеть нѣ аду, какъ столицѣ его царства зла, куда побѣдою Христа изгнаны злые духи во главѣ съ своимъ княземъ Иоан. 12, 31 ср. 2 Петр. 2, 4,—Церкви, какъ столицѣ всемірнаго царства добра, или Христова, Божія во главѣ съ Христомъ—противостоятъ адъ, какъ столица всемірнаго царства зла, съ міродержцемъ тьмы вѣка сего во главѣ: такимъ образомъ взаимоборющіяся царства добра и зла берутся не въ цѣломъ ихъ объемѣ, но только представители ихъ, средоточія, столицы—Церковь и Адъ),—и (чит. не всѣ) *дамъ* (опять будущее время, т. е. когда будетъ создана Церковь Христова на землѣ ср. Иоан. 20, 21—23) *тебѣ* (по сравн. съ дальн. „что свяжешь—разрѣшишь и Иоан. 20, 23 *отпустиете—держите—примите*—рѣчь о Петрѣ какъ скалѣ Церкви, т. е. безлично, въ смыслѣ представительства всѣхъ апостоловъ, а не единолично—Петру) *ключи Царства Небеснаго* (въ соотвѣтствіе Церкви и Царство Небесное представлено подъ образомъ зданія или города — ср. Небесный Іерусалимъ,—куда входъ возможенъ только чрезъ Церковь,—т. е. Церковь, коей представителемъ служить ап. Петръ, отпираетъ врата небеснаго Царства, слѣд. внѣ Церкви спасенія нѣтъ, мнновать Церковь при входѣ въ Царство Небесное невозможно),—и *что если свяжешь на землѣ* (въ Церкви земной), *будетъ связано на небесахъ* (въ Церкви небесной и Царствѣ Небесномъ—на небѣ Церковь сливается съ Царствомъ Небеснымъ).—и *что если разрѣшишь на землѣ, будетъ разрѣшено на небесахъ* (полное соотвѣтствіе между идеально-превѣчнымъ планомъ Божиимъ и реально-историческимъ его осуществленіемъ въ Церкви Христовой на землѣ,—въ Царствѣ Небесномъ Церковь Христова имѣеть свое начало и свой конецъ,—оттуда исходитъ и туда же восходитъ, оканчиваясь тамъ тьмъ, что „Сынъ предастъ царство Отцу и Богъ будетъ все во всемъ“). Затѣмъ въ обычной для св. Матѣея идейно-логической связи, вслѣдъ за этимъ повѣствованіемъ о будущемъ созданіи Церкви Христомъ, дается сообщеніе о томъ, что Іисусъ Христосъ съ того времени началъ открывать (показывать, разъяснять) ученикамъ своимъ, что надлежитъ Ему въ Іерусалимѣ отойти и много пострадать отъ старѣйшинъ и архіереевъ и книжниковъ и быть убиту и въ третій день воскреснуть“,—и о выступленіи ап. Петра съ человѣческими своими соображеніями (*φρονέεις τὰ τῶν ἀνθρώπων*) въ противоположность прежнему откровенію божественному (*τὰ τοῦ θεοῦ—ἀπεκάλυψεν σοι οὐ σὰρξ καὶ αἷμα, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Эта связь указываетъ на то, что созданіе Церкви мыслится евангелистомъ послѣ смерти и воскресенія Христа, т. е. послѣ полного откровенія богочеловѣчества Спасителя, давшего полную возможность людямъ вѣровать въ богочеловѣчество Спасителя и исповѣдывать эту тайну, на чемъ и зиждется Церковь ¹⁾.

¹⁾ О Матѣ. 16, 18 дѣлается предположеніе, что этого мѣста совсѣмъ не было въ первоевангельскомъ текстѣ и что внесенный потомъ въ теперешнее евангеліе Матѣея, онъ имѣлъ первоначально другой видъ, безъ словъ: „*ты—Петръ и на семъ камнѣ созижду Мою Церковь*“. Основанія: 1) Этому

Остальныхъ мѣстъ мы можемъ коснуться только въ самомъ бѣгломъ обзорѣ.

мѣсту нѣтъ параллелей у Марка и Луки. Но мы уже знаемъ причину этого: какъ понятіе, церковь покрывается въ евангеліяхъ другими сопредѣльными понятіями (царство небесное, Божіе, Христово), а какъ терминъ, Слово Церковь принадлежитъ не евангельской, а апостольской исторіи.

2) Была бы невозможна вторая глава посланія къ Галатамъ. Но изъ этой главы явствуетъ только то, что данное мѣста въ апостольской церкви не относилось лично къ ап. Петру, а понималось безлично, въ смыслѣ общецерковнаго исповѣданія вѣры въ богочеловѣчество Спасителя. 3) Легко объясняется и отсутствіе текста въ весьма бѣдной первохристіанской литературѣ 1—2 столѣтія: въ борьбѣ за истинное богочеловѣчество Спасителя противъ отрицателей или Его божества или Его челоуѣчества въ этомъ текстѣ не представлялось надобности,—также и экклесіологическія возраженія вращались главнымъ образомъ въ области вѣроученія ап. Павла и, при пониманіи слова *петра* въ безличнои смыслѣ общецерковнаго исповѣданія богочеловѣчества Спасителя, не имѣли особенной надобности въ этомъ текстѣ. Въ частности указываютъ на слѣдующія даты: а) *Иустина мучен.* Тугрф. С. 12. *καὶ ἰδὼν Θεοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν, ἐλυτρώσατο αὐτὸν ἐνὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπινομίᾳσθε Πέτρον:* рѣчь не о Церкви, а объ исповѣданіи ап. Петромъ Христа Сыномъ Божіимъ, причемъ Симонъ получилъ имя Петра (указаніе на то, что Иустину извѣстенъ весь текстъ). б) СХІІІ. 18—19: *ὅτι λίθος καὶ πέτρα ἐν παραβολαῖς ὁ Χριστὸς διὰ τῶν προφητῶν ἐκφράσασθε, ἀποδέδειχται μοί:* рѣчь о ветхозавѣрныхъ прообразахъ и пророчествахъ, и никакого касательства къ Матѣ. 16. 18. в) Этого мѣста, ирразу не почитоваль Климентъ Александрійскій, обильный цитатами: но онъ не проводитъ и много другихъ мѣстъ Н. З.,—но Оригену мѣсто извѣстно,—не могло же онъ быть внесено въ Александрійскій текстъ на главахъ Оригена или даже самимъ Оригеномъ! г) *Ириней* ІІІ. 18. 4, цитую Матѣ. 16, 13. 16. 17 переходить потомъ къ 21-му стиху, минуя 18—20: но, во 1-хъ, на этомъ основаніи надо бы допустить, что Иринею неизвѣстны всѣ три стиха, а не одинъ 18-й,—во 2-хъ, вопреки гностиковъ Иринею доказываешь, что Сынъ Божій ст. 17 го и страдавшій, умершій и воскресшій Христосъ ст. 21—есть одно лицо, а не два, какъ учили еретики,—ясно, что стихи 18—20 къ разсужденію Иринея не имѣли никакого отношенія. д) Доказательнѣе, повидимому, два мѣста изъ *Ефрема Сирима:* *Evang. Concord. expositio ed. Mösinger, c. 14. p. 153: et respondit: beatus es Simon, et portae inferi te non vincunt, i. e. quod non destruetur fides,*—*Comm. in Isa. c. 54, 17. ed. Lamy II. 156: верев (врата) ада не преодолеютъ тебя:* но св. Ефрему обычна неточная, неполная и отрывочная цитация,—въ той же главѣ, на слѣдующей страницѣ онъ цитуетъ: *Evang. Conc. Exp. p. 154: tu es petra, illa petra, quam erexit, ut Satanus in eam offendet,*—такъ обр. св. Ефремъ понимаетъ *пѣтра* въ значеніи вѣры ап. Петра—безлично, а не лично самого Петра,—притомъ въ арабскомъ *Діатессаронѣ* Тагіана изд. Ciasca, cap. XXIII, какъ и Сир. Курег. Пеш. и др. текстъ читается согласно греческому,—ср. также Афраата *Demonstrationes. ed. Parisot, t. 1. p. 40—41:* также Симонъ, который названъ Кифою (Петромъ)—(Ⲁ Ⲅ Ⲛ Ⲙ), по причинѣ вѣры своей названъ скалою (Ⲁ Ⲅ Ⲛ Ⲙ) твердою (ср. греч. *σθερε*—Ⲁ Ⲅ Ⲛ Ⲙ Ⲅ Ⲛ Ⲙ) 1.336: Господь положилъ его (Петра) въ основаніе (Ⲁ Ⲅ Ⲛ Ⲙ Ⲅ Ⲛ Ⲙ) и назвалъ скалою—построеніемъ (построенія? Ⲁ Ⲅ Ⲛ Ⲙ Ⲅ Ⲛ Ⲙ) Церкви Ⲁ Ⲅ Ⲛ Ⲙ Ⲅ Ⲛ Ⲙ),—1.501: Иисусъ Спаситель нашъ Симонъ назвалъ скалою твердою,—1.965: Иисусъ далъ ключи Симону е) *Седьмой карфагенскій соборъ* при Кипріанѣ 256 г. *Sent. XVII, Ruth III. 120: Fortunatus a Tachabori dixit: Jesus Christus Dominus et Deus noster, Dei patris et creatoris Filius, super petram aedificavit ecclesiam suam, non super haeresim:* почитовано не буквально,—подъ *пѣтра* разумѣтся не

Иоан. 2, 19—21. Въ качествѣ знаменія (символическаго—Ионы пророка Матѣ. 12, 38—40,—16, 4 ср. Лук. 11, 29—30) для доказательства своей вла-

ап. Петръ лично, а его исповѣданіе. ж) *Const. Apost.* VIII. 10. ed. Lag. 245: *διατηρήσῃ (τὴν ἐκκλησίαν σου) μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τεθεμελιωμένην ἐπὶ τὴν πέτραν*: мѣсто важно только тѣмъ, что подъ *πέτρα* разумѣется исповѣданіе, и ровно ничего не даетъ для сужденія о неподлинности или подлинности Матѣ. 16, 18. з) Три цитата изъ *Euphrania* не даютъ никакихъ матеріаловъ для рѣшительнаго сужденія о данномъ мѣстѣ: Haer. XXX. 24: *πύλαι ἄδου μὴ κατασχόνουσαι τῆς πέτρας καὶ τῆς ἐπ' αὐτῆς οἰκοδομηθεῖσας ἀγίας Θεοῦ ἐκκλησίας*,—LVI. 3: *οἰδέ κατασχόμεναι πρὸς τὴν τῆς ἀληθείαν πίστιν, ἐπιδήξεο ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομηταὶ καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατασχόνουσαι αὐτῆς, ὡς ἐπηρώτατο οὐτῷ ὁ ἅγιος Θεὸς λόγος*,—LXXX. 11: *πύλεις ἀγία Θεοῦ καὶ πλάτις καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας καὶ πέτρα στερεά* (ср. Афраата), *ἐφ' ἧς πύλαι ἄδου οὐ κατασχόνουσαι*,—разнообразіе въ цитациі даетъ видѣть, что она свободна и ничего не даетъ для точнаго возстановленія текста по Елифаніеву списку,—во всякомъ случаѣ мѣсто имѣлось въ этомъ спискѣ. и) Нѣсколько разъ цитуетъ *Eusebii*: In Psalm. XVII. 15. 16: *θεμελίον δὲ αὐτῆς πρῶτον μὲν τὴν ἀσραγὴν καὶ στερεάν πέτραν, ἐφ' ᾧ οἰκοδομηταὶ (ἡ ἐκκλησία) κατὰ τό, ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατασχόνουσαι αὐτῆς. ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός*,—то же Праер. *Evang.* I. 3. II.—*Laus Const.* XVII. 8,—In *Psal.* 59, 11,—67, 34—36,—In *Isa.* 28, 16,—49, 16 и др.—отсутствіе *ταύτην* объясняется неумѣстностью указательнаго мѣстоименія въ цитатахъ *Eusebii* и ничего не говорить за отсутствіе въ его кодексѣ предшествующихъ: *τῆς Πέτρας*,—какъ это видно изъ другихъ мѣстъ, гдѣ мѣсто приводится полностью, согласно каноническому тексту.—*De ressur.* 2 латин. и греч. *Demon. Evang.* VII. 5, 87 и часто,—отнесеніе *πέτρα* ко Христу, а не къ церковному вѣроисповѣданію богочеловѣчества Христова объясняется истолковательною замѣною субъекта вѣры объектомъ ея, такъ какъ непреодолимость Церкви сообщается Самъ Богочеловѣкъ-Спаситель (ср *Naer. Simil.* IX. 12, 1: *ἡ πέτρα, φησὶν, καὶ ἡ πύλη ὁ νόος τοῦ Θεοῦ ἐστὶ ср.* 4, 2,—5, 3,—14, 6,—15, 4) слѣд. и *Eusebii* разумѣетъ не лично ап. Петра, а церковное исповѣданіе. i) Въ *Not. Clem. Epist.* Clem. ad Iac. 1: *Σίμων ὁ διὰ τὴν ἀληθῆ πίστιν καὶ τὴν ἀσφαλεστάτην αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ὑπόθεσιν τῆς ἐκκλησίας θεμελίον εἶναι ὀρισθεὶς* и XVII. 19: *πρὸς γὰρ στερεάν πέτραν ὄντα με, θεμελίον ἐκκλησίας, ἐναντίος ἀνθεότητάς μοι*,—въ обоихъ случаяхъ цитатъ приведенъ не съ буквальною точностью и полногю,—подъ скалою разумѣется вѣра и твердость ученія ап. Петра. κ) *Pseudo-Cypr.* De *aleator.* I. 13 *originem authenticipostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus*: цитатъ предполагать каноническій текстъ, подъ скалою разумѣется апостольство—въ лицѣ верховнаго апостола Петра. л) *Ter-mullmanz* Da *putidicia* 21: *si quia dixerit Petro Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*—согласно каноническому. м) Тоже *Origens* у *Eus. Hist. Eccl.* VI. 25, 8: *Πέτρος δὲ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομηταὶ ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία, ἧς πύλαι ἄδου οὐ κατασχόνουσι*. Общій выводъ: 1) нельзя доказатъ, что данное мѣсто не читалось въ кодексахъ тѣхъ писателей, кои не имѣли случая ссылаться на это мѣсто,—2) нѣтъ оснований предполагать, что это мѣсто читалось иначе сравнительно съ каноническимъ текстомъ у тѣхъ писателей, кои цитуютъ мѣсто не точно и не полно,—3) это мѣсто читается согласно съ каноническимъ текстомъ во многихъ древнихъ памятникахъ, во всѣхъ кодексахъ и переводахъ. Подробное истолкованіе этого мѣста дано въ богословско-эзегетическомъ изслѣдованіи профессора арх. Иларіона „Краугольный Камень Церкви“, помѣщенномъ въ Сборникѣ статей по случаю столѣтняго юбилея Импер. Моск. Дух. Академіи, ч. 1, стр. 47—67 и отд. оттискъ: подъ *πέτρα* авторъ разумѣетъ Самого Сына Божія (ср. 1 Петр. 2, 4—8 ср. Дѣян. 4, 11,—Матѣ. 21, 42 и Лук. 20, 17), и именно Его воплощеніе,—расширяя понятіе Церкви Христовой

сти надъ храмомъ Иерусалимскимъ Господь прикровенно указываетъ на Свое богочеловѣчество: „*разрушите храмъ сей* (т. е. Иерусалимскій, прообразъ истиннаго храма Божія—тѣла Христова, въ коемъ обитаетъ вся полнота божества,—*разрушите*—можете разрушить и разрушите дѣйствительно), *но (и) въ три дня воздвигну его* (этотъ прообразный храмъ будетъ воздвигнутъ въ истинномъ храмѣ тѣла Христова,—въ три дня, когда будутъ совершаться въ умершемъ Богочеловѣкѣ возрастаніе и преображеніе тѣла смертно-душевнаго въ тѣло бессмертно-духовное, окончателно завершившіяся съ вознесеніемъ Его на небо)... *Говорилъ же о храмѣ тѣла Своего. Когда же воскресъ изъ мертвыхъ, вспомнили ученики Его, что это говорилъ, и утвервали Писанію и слову, что сказалъ Иисусъ*“. Образъ храма (зданія) здѣсь объединенъ съ тѣломъ Христовымъ,—основаніе или созданіе Церкви также отнесено къ будущему времени и поставлено въ зависимость какъ отъ смерти и воскресенія, такъ и отъ вѣры, тоже будущей и притомъ соборной, учениковъ Его, т. е. будущей Церкви.

Въ тѣсную связь съ идеей Церкви какъ таинственно-духовнаго тѣла Христова должно поставить бесѣду Господа въ 6-й главѣ ев. Іоанна. Единеніе вѣрующихъ со Христомъ представлено здѣсь, какъ таинственно-

до Царства Христова и не дѣлая различія между обоими понятіями. Мы думаемъ нѣсколько иначе, допуская въ дѣлѣ созиданія Церкви взаимодѣйствіе двухъ сторонъ: объективной—Спаситель-Богочеловѣкъ и субъективной—соборное вѣроисповѣданіе тайны богочеловѣчества единымъ сердцемъ и едиными устами вѣрующихъ. Идеино и идеально Церковь и Царство Христово и Божіе и небесное совпадаютъ по своей конечной цѣли и назначенію, будучи основаны въ Превѣчномъ Совѣтѣ Божіемъ,—а на землѣ—въ міротворенія. Но исторически, въ реальномъ осуществленіи, эти моменты необходимо различаются. Съ міротвореніемъ начинается проявленіе и осуществленіе Царства Божія на землѣ, причѣмъ Царство Христово и Церковь Христова существуютъ и дѣйствуютъ только какъ идеаль и идеи или обѣтованія. Съ того момента, какъ Логосъ плотью сталъ, въ міръ вникла и стала дѣйствовать новая божественная идея-сила т. е. богочеловѣчество и Спаситель Богочеловѣкъ,—начало осуществляется (вплелемскіе пастыри, волхвы, Иерусалимскіе учителя) Царство Христово на землѣ—призваніе къ вѣрѣ въ Сына Божія воплотившагося всѣхъ людей,—положено основаніе и Церкви, но она еще не была создана и организована въ духовно-таинственное тѣло Спасителя-Богочеловѣка, ибо не было еще Духа Святаго и Иисусъ еще не былъ прославленъ. И только послѣ окончательнаго прославленія Христа и проявленія Его богочеловѣчества въ воскресеніи и вознесеніи Его и дарованія Имъ Святаго Духа вѣрующимъ становится возможнымъ дѣйствительное взаимодѣйствіе соборнаго (необходимо именно соборнаго, а не единоличнаго) вѣроисповѣданія богочеловѣчества Спасителя и соответственной этому вѣроисповѣданію соборной (именно соборной опять, а не единоличной) жизни со стороны спасаемыхъ людей,—и подааніе Святаго Духа и благодатныхъ даровъ вѣрующимъ со стороны Спасителя-Богочеловѣка,—взаимодѣйствіе, объединяющее Спасителя-Богочеловѣка и вѣрующихъ въ Него спасаемыхъ людей въ одно стройно-органическое, церковно-соборное и духовно-таинственное тѣло, живущее и растущее въ полноту Наполняющаго все во всемъ. Такимъ образомъ по нашему, надо различать *основаніе* Церкви идеальное и идейное (Христость) и *созданіе* Церкви историческое (прославленіе Спасителя и соборное вѣроисповѣданіе Его богочеловѣчества спасаемыми). Достопримѣтельно поэтому поясненіе термина „*основаніе*“ Церкви словомъ „*созданіе*“ ея въ вышеприведенномъ изреченіи Афраата.

духовное питаніе ихъ Спасителемъ - Богочеловѣкомъ: „Я есмь хлѣбъ жизни... Я есмь хлѣбъ живой, съ неба сошедшій,—если кто будетъ есть отъ сего хлѣба, (тотъ) будетъ жить во вѣкъ, и хлѣбъ, который Я дамъ, плоть Моя есть, (которую Я дамъ—что не всё) за жизнь міра... Идущій Мою плоть и пьющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскресу его въ послѣдній день... во Мнѣ пребываетъ и Я въ немъ.. Идущій Меня (=Мою плоть и пьющій Мою кровь)—онъ будетъ жить Мною (по причинѣ Меня)... Духъ животворитъ (есть живогворное начало), плоть не значитъ ничего (не есть самостоятельное начало, всецѣло зависить отъ духа, есть проявленіе его дѣйственности: по идеѣ и назначенію плоть должна быть такою же, какъ духъ—сильною, бодрою, духовною,—но въ дѣйствительности, вслѣдствіе грѣха, „духъ бодръ, плоть же немощна“, Матѣ. 26, 41 пар. Мк. „плоть похотѣваетъ противъ духа“ Гал. 5, 17 ср. Рим. 7, 14 дал. и это потому, что самъ духъ, вслѣдствіе грѣха, ослабѣлъ, раздвоился между добромъ и зломъ,—удержавъ представленіе и желаніе добра, потерявъ силу дѣлать добро въ той мѣрѣ, въ какой желаетъ,—у ослабѣвшаго духа и тѣло стало немощнымъ). Слова, что Я сказалъ вамъ, духъ есть и жизнь есть (должны быть понимаемы въ значеніи жизненнаго единенія вѣрующихъ со Христомъ и между собою въ одномъ духовно-таинственномъ тѣлѣ Богочеловѣка или Церкви чрезъ посредство вишняго вкушенія евхаристійной жертвы).

То же раскрывается и въ бесѣдѣ о виноградной лозѣ у Іоан. 15 гл. „Я есмь лоза (виноградная) истинная... Пребудьте въ Мнѣ и Я въ васъ: какъ вѣтвь (виноградная) не можетъ плодъ приносить сама собою, если не пребудетъ на(въ)лозѣ, такъ и вы, если не пребудете во Мнѣ. Я есмь лоза, вы—вѣтви: пребывающій во Мнѣ, и Я въ немъ,—сей приноситъ плодъ многій, потому что безъ Меня не можете творить ничего“.

Въ этихъ двухъ бесѣдахъ раскрывается таинственное значеніе послѣдней пасхальной вечери Христа съ учениками, причемъ разсказъ о самомъ установленіи Евхаристіи Христомъ, какъ нерѣдко въ евангеліи Іоанна, предполагается павѣстнымъ читателю изъ прежнихъ евангелій. Замѣчательно, что въ бесѣдѣ о хлѣбѣ жизни употребляется будущее время: *дамъ*—дамъ. Напротивъ рѣчь о виноградной лозѣ идетъ въ настоящемъ времени. Причина та, что послѣдняя бесѣда происходила на самой тайной вечерѣ, притомъ послѣ установленія таинства, тогда какъ во время бесѣды о хлѣбѣ жизни—основаніе Церкви и таинство евхаристіи были дѣломъ будущаго времени. А такъ какъ таинственная благодать есть только въ Церкви, Церковь же создана послѣ воскресенія Христа и дарованія Имъ апостоламъ и всѣмъ вѣрующимъ Святаго Духа: то Евхаристія послѣдней вечери Господа была таинствомъ не церковнымъ (въ немъ не участвовала Матерь Божія и совершено оно тайно и уединенно), а установительнымъ и предначинательнымъ, чему нѣкоторое подобіе представляетъ преображеніе Господа.

Въ идеѣ Церкви, какъ духовно-таинственнаго тѣла богочеловѣка, можно найти единственно удобопріемлемое толкованіе запрещенія воскресшаго Господа Маріи Магдалинѣ касаться Его но той причинѣ, что Онъ еще не восшелъ къ Отцу: *Іоан. 20, 17*. Только по вознесеніи Господа и дарованіи Святаго Духа всѣмъ вѣрующимъ, въ числѣ ихъ—и Богоматери, и Маріи.

Магдалинѣ и др.,—они могли стать дѣйствительными и дѣйственными членами духовно-таинственнаго Тѣла-Церкви Богочеловѣка-Спасителя.

Римл. 12, 4—15: „Какъ въ одномъ тѣлѣ много членомъ имѣемъ, и (эти) члены все не одно и тоже дѣло имѣютъ (совершаютъ): такъ и мы многіе одно тѣло есмь (составляемъ) во Христа, а каждый отдѣльно другъ съ другомъ члены“. И далѣе рѣчь о различіи благодатныхъ дарованій и пр.

Эта мысль подробно и примѣнительно къ Коринтской общинѣ церковной раскрывается въ *1 Кор. 12—14 гл.* Подробное сравненіе этихъ главъ съ Римл. 12 гл. открываетъ, что въ послѣдней Апостолъ кратко и обще излагаетъ мысли трехъ указанныхъ главъ посланія къ Коринтянамъ, что служить знакомъ написанія посланія къ Римл. позднѣе посл. къ Коринт. Ср. *Колос. 3, 15.*

Но главнымъ образомъ идея Церкви какъ тѣла и храма Спасителя-Богочеловѣка раскрывается въ посланіяхъ къ Ефесянамъ и Колоссянамъ.

Ефес. 4, 15—16 ср. 3—14 и Колос. 2, 17, 19: „старайтесь хранить единство духа въ союзѣ міра. Одно тѣло и одинъ духъ (такъ это въ каждомъ человѣкѣ, такъ и въ Церкви), какъ и призваны вы въ одной надеждѣ (обоженія или совершенства по Христу и Богу) призванія вашего (въ Церковь-Тѣло Богочеловѣка): одинъ Господь (объектъ вѣры—Богочеловѣкъ), одна вѣра (субъективное условіе спасенія для всѣхъ и у всѣхъ одно—вѣра въ Богочеловѣка), одно крещеніе (Церковь съ таинственною благодатью, какъ объективное слѣдствіе вѣры человѣка въ Богочеловѣка) одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, сущій надъ всеми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ, (Царство небесное, какъ начало, середина и конецъ всего). Но каждому изъ насъ дана благодать по мѣрѣ дара Христова (въ той мѣрѣ и такой даръ какъ благоволятъ Христосъ)... Низшедшій, Онъ есть и Возшедшій превыше всѣхъ небесъ, чтобы исполнить все (Воплотившійся Сынъ Божій-Богочеловѣкъ возводитъ все въ Царство Небесное, къ идеальному назначенію). Совершается это въ Церкви, въ коей Онъ далъ (поставилъ, очевидно послѣ смерти и воскресенія) однимъ апостолами, другимъ пророками, инымъ евангелистами, инымъ пастырями и учителями (отдѣльные члены Церкви) къ совершенію (устроенію, приготовленію) святыхъ (членовъ Церкви) на дѣло служенія (Церкви и Христу, а вмѣстѣ съ тѣмъ и своему спасенію), для созиданія Тѣла (Церкви) Христова (съ возрастаніемъ и усовершенствованіемъ отдѣльныхъ членовъ постепенно возрастаетъ и все церковное тѣло), пока достигнемъ (дойдемъ) все до единства вѣры и познанія (полнаго и истиннаго) Сына Божія (Богочеловѣчества Спасителя), до мужа (вырастемъ) совершеннаго, до мѣры возраста полноты Христовой (когда отдѣльные члены и вся Церковь достигнуть предназначеннаго имъ совершенства, даннаго въ лицѣ Спасителя-Богочеловѣка, ср. *Матѣ. 5, 48* и др.), чтобы уже не были мы младенцами, колеблющимися (колеблемыми) и увлекающимися (увлекаемыми) всякимъ вѣтромъ ученія въ лукавствѣ (чрезъ лукавство) людей, въ коварствѣ (чрезъ коварство) съ хитростью (соединенномъ) обмана (лжи, обольщенія),—но, истинствуя въ любви (истинною любовью), возвращали въ Него все (дѣйствовали такъ чтобы въ мѣру возраста Христова или къ совершенству во Христѣ устремлялось и возрастало все тѣло Богочеловѣка и всѣ его отдѣльные члены),—*Кто есть глава (Церкви-Тѣла)—Христосъ, изъ Бога все тѣло*

соустраемое и скрѣпляемое чрезъ всякое присоединеніе (διὰ πλῆθος ἀφ᾽ ἑᾶς: Кол. διὰ τῶν ἀφ᾽ ἑᾶν καὶ συνδεσίων—соединенія и связи) прибавленія (увеличеніе роста и возраста) по дѣйствительности въ мѣрѣ (соотвѣтственной, или: по мѣрѣ дѣйственности) каждой отдѣльной части (тѣла), возвращеніе тѣла творитъ (Церковь, возглавляемая Христомъ, сама возвращаетъ себя) въ созиданіе (для созиданія, устроенія) его (тѣла церковнаго) въ любви. Параллель представляетъ Колос. 2, 16. 17. 19: ветхозавѣтные обряды суть „тѣнь будущаго, тѣло же—Христово (т. е. Церковь, коей прообразомъ были ветхозавѣтные обряды)... и не держась (уклоняясь отъ) Главы (Христа), изъ Коего все тѣло, чрезъ соединенія и связи прибавляемое (увеличиваемое) и скрѣпляемое, возрастаетъ возвращеніемъ Божиимъ (Богочеловѣкъ, изъ Коего все церковное тѣло, раститъ Свое тѣло въ мѣру возраста полноты Христовой: такимъ образомъ, какъ человѣческое тѣло есть проявленіе человѣческаго духа, такъ и тѣло-церковь Спасителя-Богочеловѣка есть Его созданіе, Имъ насаждено и Имъ возраждается).

Ефес. 1, 22—23 ср. 19—21. Въ связи съ воскресеніемъ и вознесеніемъ Спасителя на небеса одесную Бога Отца превыше всего, Апостоль говоритъ: „и все подчинилъ подъ ноги Его и Его далъ Главою надъ всѣмъ (для, въ) Церкви, которая есть тѣло Его.—полнота Наполняющаго (Собою) все во всѣмъ (по своему идеальному назначенію Церковь должна быть столь же всеобъемлющею, какъ и ея Богочеловѣческая Глава, т. е. слиться съ Царствомъ Небеснымъ). Ср. 3, 19—21.

Ефес. 2, 11—22. Своею плотію, т. е. богочеловѣчествомъ (воплощеніемъ, смертію, воскресеніемъ), Спаситель возвелъ ветхозавѣтную религію, національно-политическую и возбуждавшую къ враждѣ (іудейство и язычество), въ единую и всечеловѣческую религію любви и мира, упразднивъ законъ заповѣдей своими догмами—идеалами и изъ двухъ враждебныхъ представителей ветхозавѣтнаго челоѣчества создавъ въ Себѣ (въ Своемъ богочеловѣческомъ лицѣ) одного новаго и высшаго челоѣка, по образу Спасителя-Богочеловѣка, объединяющаго людей съ Богомъ и между собою въ одномъ всеобъемлющемъ Тѣлѣ Богочеловѣческомъ—Церкви,—людей, „построенныхъ (ἐκδομηθέντες: ср. οἰκοδομήσω Матч. 16, 18) на основаніи (ἐπὶ τῷ θεμελίῳ ср. ἐπὶ τῷ πέτρῳ: Матч. 16, 18) апостоловъ (а не одного Петра) и пророковъ, при краеугольномъ камнѣ самомъ Иисусѣ Христѣ (различаются въ созданіи перкви основаніе—скала θεμελίος—πέτρα апостоловъ и пророковъ, т. е. церковное вѣроисповѣданіе, — и краеугольный Камень Христосъ—предметъ церковнаго вѣроисповѣданія, Строитель и Глава Церкви), въ Коемъ все зданіе (Церквь—Тѣла), соустраоясь, возрастаетъ въ храмъ святой въ Господѣ (какъ Глава церковнаго храма-тѣла Богочеловѣка) въ Коемъ (во Христѣ или храмѣ—для смысла безразлично, ибо Христосъ есть неотдѣлимая отъ Церкви ея Глава) и вы соустраояетесь (съ другими членами Церкви и ея Главою) въ жилище Божіе (богочеловѣческое тѣло Спасителя) въ духъ (т. е. таинственно-духовное). Ср. 3, 6 и Колос. 1, 13—22.

Ефес. 5, 22—32. Сравниваются отношенія мужа къ женѣ и Христа къ Церкви. „Мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ—Глава Церкви.—Онъ—Спаситель Тѣла (Церкви,—этимъ дается ограниченіе сравненію: мужъ есть глава жены только въ нравственномъ отношеніи, но они суть два

отдѣльныхъ и свободныхъ лица,—напротивъ Христосъ есть и Спаситель и Создатель Церкви, какъ Своего таинственно-духовнаго Тѣла въ собственномъ смыслѣ, и Церковь какъ Тѣло Спасителя-Богочеловѣка стоитъ къ Нему въ отношеніи подобномъ отношенію нашего тѣла къ нашей головѣ, такъ что Спаситель-Богочеловѣкъ и Его Тѣло-Церковь составляютъ одну нераздѣльную полноту Наполняющаго все во всемъ,—въ сравненіи извѣстнымъ является прежде раскрытое въ этомъ посланіи ученіе о Церкви какъ Тѣлѣ Христовомъ, и съ нимъ сравнивается теперь раскрываемое ученіе о бракѣ). *Но какъ Церковь подчиняется Христу, такъ и жены мужьямъ во всемъ. Мужья любите женъ, какъ и Христосъ возлюбилъ Церковь и Себя предалъ за нее, чтобы ее освятить, очистивъ банею водою (крещеніемъ) въ словѣ (посредствомъ словеснаго исповѣданія вѣры въ Отца и Сына и Святаго Духа), да представитъ Онъ (ее) Себѣ славною Церковью, не имѣющею пятна или нечистоты или чего либо изъ такового, но да будетъ святая и непорочна. Такъ должны мужья любить своихъ женъ какъ свои тѣла: любящій свою жену, себя самого любитъ, ибо никто никогда свою плоть не возненавидѣлъ, но питаетъ и грѣетъ ее, какъ и Христосъ—Церковь, потому что члены мы тѣла Его (Христосъ любитъ Церковь, какъ Свое Собственное Тѣло, Коего членами состоимъ мы, возлюбленные Христомъ). Поэтому оставитъ человекъ отца и мать и привяжется къ женѣ, и будутъ двое въ плоть одну (при зачатіи соединяются какъ бы въ одно тѣло, въ одного человѣка). Тайна сія велика,—я именно говорю по отношенію ко Христу и къ Церкви (поскольку брачная тайна отражаетъ въ себѣ другую тайну единенія Христа съ Церковью какъ Своимъ тѣломъ, — обѣ тайны составляютъ одну великую тайну религіи—богочеловѣчества Спасителя ср. 1 Тим. 3, 16,—таинство брака есть отраженіе таинства Церкви). Всесторонне-научное толкованіе этихъ мѣстъ см. въ капитальномъ трудѣ проф. Д. Н. Богданшевскаго, теперь епископа Василія: Посланіе Ап. Павла къ Ефесянамъ.*

7) *Вѣчная жизнь* какъ конечная цѣль и послѣднее осуществленіе открытаго человѣку блага и блаженства: *новозавѣтная эсхатологія.*

Глава Церкви, Спаситель-Богочеловѣкъ, призывая къ Себѣ вѣрующихъ, собирая и органически объединяя въ Своемъ духовномъ Тѣлѣ-Церкви другъ съ другомъ и съ Собою Самимъ всѣхъ достойныхъ членовъ, усвая ихъ Себѣ—въ Свое духовное Тѣло и преобразая (обожая) по идеалу Своего богочеловѣчества,—въ законосообразно-поступательномъ историческомъ движеніи возрождаетъ Свое Тѣло-Церковь и ея членовъ въ мѣру совершеннаго возраста полноты Наполняющаго все во всемъ, возноситъ съ Собою отъ земли на Небо, въ Царство Небесное, и даруетъ *жизнь вѣчную*:—духовную, безгрѣшную, блаженную,—свободную отъ ограниченій и страданій земнаго, чувственно-плотянаго и временно-пространственнаго бытія,—имѣющую открыться послѣ оконча-

тельной борьбы на землѣ добра со зломъ (Антихристъ), воскресенія мертвыхъ, втораго явленія Спасителя и послѣдняго всеобщаго суда,—когда послѣдній врагъ упразднится—смерть, все подчинится Сыну Божію, преидеть несовершенное и настанетъ совершенное и Самъ Сынъ подчинится Подчинившему Ему все, да будетъ Богъ все во всемъ. Таково общее содержаніе понятія *вѣчной жизни*, составляющаго завершеніе всей новозавѣтной идеологіи.

Подробнѣе раскрываетъ значеніе вѣчной жизни въ новозавѣтной идеологіи ап. Павелъ во 2 Кор. 3 17.—5, 5. Приводимъ нужныя мѣста курсивомъ съ поясненіями въ скобкахъ.

„Господь—Духъ есть, а гдѣ Духъ Господень, (тамъ) свобода (отъ рабства грѣху, плотяности и смерти, что все господствовало въ ветхозавѣтный періодъ Адама перстнаго и смертнаго), и (но) мы (новозавѣтные люди) все открытымыя лицомъ (смѣло и прямо, какъ сыны, а не какъ рабы, съ покрываломъ на лицѣ, подобно Моисею, какъ не способному еще прямо созерцать тайну богочеловѣчества въ духѣ и истинѣ, а только въ плотяныхъ прообразахъ) Славу Господню (богочеловѣчество Спасителя) созерцая какъ въ зеркаль (отраженную въ Евангеліяхъ ср. Іоан. 20, 29 и 1 Кор. 13, 9—12, т. е. отчасти, несовершенно, по младенчески и какъ въ зеркаль—въ противоположность вѣчной жизни, когда познаемъ, вполне, совершеннымъ, образомъ, какъ взрослые и непосредственно, лицомъ къ лицу, какъ познаю самого себя), въ тотъ же образъ (по идеалу Спасителя-Богочеловѣка, обоженіе) преображаемся (созерцаемъ идеаль, имѣть творческую силу уподоблять созерцающаго себѣ, претворять въ себя и новотворить,—идеи суть силы дѣйствительныя, а не мертвые образы, отвлеченныя понятія или пустыя слова) отъ славы въ славу, какъ отъ Господа (или Господня) Духа (духовно, какъ свойственно Духу, Его возрождающей и преобразующей дѣйственности на духъ человѣческой) . . . Богъ возсіялъ въ сердцахъ нашихъ къ освѣщенію знанія славы Божіей въ лицѣ Христа (проявлялъ потускнѣвшій въ насъ образъ Богочеловѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и освободилъ связанную грѣхомъ силу его преобразующей дѣйственности въ нашемъ духѣ). Но мы имѣемъ сокровище это (богочеловѣчество) въ глиняныхъ сосудахъ (въ плотяно-смертныхъ тѣлахъ, нашего ослабленнаго раздвоенъ я)... всегда (во время земной жизни) мертвость Іисуса (Спасителя Богочеловѣка вопреки своей безгрѣшности былъ насильственно умерщвленъ по причинѣ нашей грѣховности и закланъ въ жертву за грѣхи наши Римл. 4, 25) въ тѣлѣ (своемъ) нося (принося въ жертву за свои грѣхи свою грѣховную плотяность, соумирая со Христомъ своею плотью,—но не безгрѣшную, а грѣховную, немощную и тѣлѣнию,—и ведя ее къ соотвѣтственной духу бодрости, духовности и негнѣбности), чтобы жизнь Іисуса (воскресшаго ради нашей правды Римл. 4, 25, т. е. для возведенія насъ въ соотвѣтствіе Правдѣ Божіей о насъ, божественной идеѣ о насъ, нашему идеалу) въ тѣлахъ нашихъ явилась (какъ и въ тѣлѣ воскресшаго Спасителя), ибо всегда мы, живя (во время жизни) на смерть предаемъ (отъ себя самихъ, умерщвляя свою плоть со страстями и похотями,—и отъ враговъ нашихъ и Христовыхъ) ради Іисуса („любовь за любовь“ Іоан. 1, 16,—Христосъ сталъ жертвою для насъ, и мы жертвуемъ своею грѣховно-эгоистичною стороною для Него), чтобы и жизнь Іисуса явилась (новая, духовная и вѣчная жизнь явилась вновь, или новая, а не открылась прежняя, уже бывшая въ насъ, но невидимо,—какъ и въ лицѣ самого Спасителя явилась въ міръ новая жизненная сила Богочеловѣчества 1 Тим. 3, 16,—1 Іоан. 1, 2) въ смертной плоти нашей (преображая ее въ бессмертное и духовное тѣло Рим. 6, 6,—8, 11.—1 Кор. 15, 42 дал. сообразное тѣлу Богочеловѣка Спасителя Филипп. 3, 2)... зная, что Воскресившій Господа Іисуса и насъ съ Іисусомъ (Спасителемъ—

Богочеловѣкомъ, какъ нераздѣльно объединенныхъ съ Нимъ членовъ Его тѣла—Церкви *воскреситъ* (какъ преображенныхъ и претворенныхъ въ богочеловѣческое тѣло Его).. *Посему не унываемъ*, но если (хотя) *внѣшній* (плотяно-земной, душевный, смертный и грѣшный) *нашъ человекъ и истлѣваетъ* (постепенно, какъ посѣянное въ землю зерно, во время асменной жизни и по смерти, до возстанія или возрожденія въ тѣло духовное,—условіе положительное а не предположительное), *но внутренній нашъ* (человѣкъ духовный) *обновляется изо дня въ день* (также постепенно, соответственно истлѣванію внѣшняго человѣка,—зерно возрастаетъ по мѣрѣ его истлѣванія, отмирание одного сопровождается ростомъ другаго: такимъ образомъ раздвой въ человѣкѣ данъ не въ одной его сторонѣ или части, но въ цѣломъ человѣкѣ, такъ что является какъ бы два человѣка противоборствующие другъ другу—внѣшній и внутренній, душевно-земной и духовно-небесный, какъ говорили мы прежде).. *ибо настоящая* (земная наша жизнь) *кратковременная легкость скорби нашей* (страданій въ борьбѣ со зломъ—внутренней ли—въ насъ самихъ, или внѣшней—со врагами Христа) *съ превосходнымъ* (безмѣрнымъ) *преизбыткомъ доставляетъ* (букв. совершаетъ, производитъ) *вѣчную тяжесть* (противоположность легкости) *славы, такъ какъ мы смотримъ* (обращаемъ вниманіе, стремимся) *не на видимое* (чувственно-ощуемое, плотное, земное), *но на невидимое* (духовное, богочеловѣческое или Божіе, небесное), *ибо видимое временно, а невидимое вѣчно. Вѣдь знаемъ мы, что если* (условіе, существующее въ дѣйствительности) *земное обитаніе наше въ жилищѣ* (временное, какъ бы въ шатрѣ) *разрушится, (то) имѣемъ домъ* (въ отличіе отъ шатра) *отъ Бога,—жилище нерукотворное вѣчное на небесахъ, и именно о томъ вздыхаемъ, желая придѣться* (въздыхаемъ—надѣтъ верхнюю, болѣе нарядную, цубличную одежду) *въ небесное жилище* (въ одежду, соответствующую небесному жилищу,—въ тѣло духовное, какъ жилище духа) *наше,—или) по крайней мѣрѣ* (хотя бы даже) *оказаться намъ одѣтыми* (въбодимыми—въ нижнюю, простую, домашнюю одежду—просто, не нарядно—низшая степень славы будущей сравнительно съ предшествующимъ „продѣться“), *не нагими* (совсѣмъ безъ одежды, лишеными тѣла духовнаго,—или, какъ обычно: *и одѣтымъ не оказаться нагими*, т. е. хотя и воскресшими, но безъ святости и духовности,—не для вѣчной жизни, а для вѣчной погнѣблѣи п мученій), *ибо и находимъ въ* (этой) *жизни* (временной) *вздыхаемъ подъ тяжестью, потому что не желаемъ* (и не можемъ) *раздѣться* (совсѣмъ освободиться отъ тѣла, вопреки божественной волѣ о человѣкѣ, какъ существѣ духовно-тѣлесномъ), *но желаемъ и должны придѣться* (не лишаясь тѣлеснаго одѣянія, облечены въ лучшее, болѣе нарядное, духовное тѣло), *чтобы поглощена* (покрыто, замѣнено, возрождено) *было смертное жилище* (какъ истлѣвающее и возрастающее зерно поглощается и замѣняется новымъ растеніемъ). *И сотворилъ насъ* (вѣчная жизнь какъ высшая цѣль творенія человѣка и конечное осуществленіе блага и блаженства) *на это самое Богъ, давшій намъ залогъ духа* (возрождающаго человѣка по образу Богочеловѣка въ жизнь вѣчную).

Какъ запершеніе повозвѣтной идеологии Вѣчная Жизнь стоитъ въ нераздѣльной связи со всѣми основными понятіями Новаго Завѣта. Эта связь дана въ приведенномъ мѣстѣ. Кроме того можемъ указать на понятія: 1) *Благо и блаженство*. Уже самое міротвореніе соединено въ Библии съ „доброю“,—въ частности для человѣка „дыханіе жизни“ и „душа живая“ заключала въ себѣ и блаженство безсмертной жизни въ раю. Въ Новомъ Завѣтѣ достаточно указать на связь блага и блаженства съ вѣчною жизнью царства небеснаго въ блаженствахъ, начинающихся ипнществомъ духа и пріобрѣтеніемъ его въ царствѣ небесномъ, продолжающихся зрѣніемъ Бога, наслѣдіемъ земли и сыновствомъ Божиимъ, и оканчивающихся великою наградою на небесахъ (т. е. вѣчною и блаженною жизнью въ царствѣ небесномъ (Ср. Лук. 14, 15 Тит. 2, 13 Апок. 19, 9,—20, 6. А какъ благо и блаженъ одинъ только Богъ, то Онъ же одинъ и имѣетъ истинное безсмертіе и вѣчную жизнь 1 Тим. 6, 16. Ср. Матѣ. 16, 16.—22, 32 Лук. 20, 38 Дѣян. 14, 15 Рим. 9, 26 Апок. 1, 18,—4, 9 др.

2) *Вѣра*: сія есть вѣчная жизнь, да знаютъ Тебя, Единаго Истиннаго Бога, и Коего послалъ Ты Иисуса Христа Иоан. 17, 3 ср. Лк. 10, 28 и преимущественно у Иоан. 3, 15, 16, 36,—4, 36,—5, 24, 40,—6, 40, 47,—20, 31. Рим. 1, 17,—2, 7 Гал. 3, 11 Евр. 10, 38,—1 Тим. 1, 16,—4, 8: 3) *Спаситель-Богочеловѣкъ* Самъ есть Жизнь и, какъ и Богъ Отець, имѣетъ жизнь въ Себѣ Самомъ Иоан. 1, 4,—5, 26,—1 Иоан. 1, 2,—5, 20,—вмѣсто райскаго древа жизни, воды изъ скалы и манны, питавшихъ людей вѣщине и тѣлесно, Спаситель есть вода и хлѣбъ и виноградная лоза—живые, питающіе духовно, въ жизнь вѣчную, и претворяющіе человѣка въ новочеловѣка по Богочеловѣку Иоан. 4, 14,—6, 27 дал. 10, 10, 28,—11, 25,—14, 6, 19,—17, 2,—1 Иоан. 4, 9,—5, 11—16. Дѣян. 3, 15 Рим. 5, 10, 17, 18, 21,—Кол. 3, 3, 4,—2 Кор. 13, 4,—2 Тим. 1, 1, 10 Евр. 7, 10, 25 др. 4) *Спасеніе*: вѣчная жизнь есть конечная цѣль спасенія человѣка Иоан. 6, 40, 44, 55 Рим. 6, 22—23,—1 Тим. 1, 2,—3, 7,—6, 12, 19 др. 5) *Церковь—Тѣло* Богочеловѣка-Спасителя ведетъ своихъ членовъ отъ земной жизни въ Царство Небесное—къ жизни вѣчной: см. отдѣлъ о Церкви.

Вѣчная жизнь, вмѣстѣ съ другими основными понятіями, составляетъ главное содержаніе евангельскаго и всего вообще новозавѣтнаго ученія Матѣ. 7, 14,—18, 8, 9,—19, 17 Дѣян. 2, 28,—5, 20,—11, 18,—13, 46—48.—Филип. 2, 16,—1 Петр. 3, 7,—2 Петр. 1, 3,—1 Иоан. 1, 2,—2, 25,—3, 14 др.— Она есть главная цѣль земной жизни христіанина. Вѣрующій хотя и живетъ во плоти, но духовною жизнью (Римл. 6, 10,—8, 2) и отъ Духа Божія (Гал. 6, 8),—не изъ-за хлѣба одного, но изъ-за глагола Божія, изъ-за духовнаго идеала, для достиженія совершенства по идеалу Богочеловѣка (обоженія) и для жизни вѣчной (Матѣ. 4, 4 Лук. 4, 4),—не для себя, а для Бога (Рим. 14, 7—8,—2 Кор. 5, 15), во Христѣ (Рим. 6, 10—11,—14, 7—8) и Христу (2 Кор. 5, 15,—Филип. 1, 21,—1 Фесс. 5, 10,—2 Тим. 3, 12), оживаетъ изъ мертвыхъ для Бога (Рим. 6, 13,—11, 15), переходитъ изъ жизни (земной) въ жизнь (вѣчную 2 Кор. 2, 16),—закономъ (внѣшнимъ и внутреннимъ, т. е. писаннымъ на хартіяхъ и скрижаляхъ и неисписаннымъ, на данномъ въ сердцѣ—совѣсти) умираетъ для закона (того же самаго, чрезъ опытное дознаніе безсилія закона въ дѣлѣ правды и спасенія человѣка постигаетъ нужду въ Богочеловѣкѣ-Спасителѣ), чтобы жить Богу (чтобы быть совершеннымъ, какъ совершенъ его Отець Небесный Матѣ. 5, 48), такъ что живетъ уже не онъ, отдѣльно отъ Христа и для себя самого, но живетъ въ немъ Христосъ-Богочеловѣкъ (Гал. 2, 19—20), Божія сила и премудрость (1 Кор. 1, 24), говоритъ въ немъ (2 Кор. 13, 3), производитъ въ немъ и хотѣніе и дѣйствіе (Филип. 2, 13).—онъ имѣетъ въ себѣ умъ Христовъ (1 Кор. 2, 16), живетъ Духомъ Божиимъ (Гал. 5, 25) и пр. ср. отдѣлъ о спасеніи.

Постепенно и непрерывно, изо дня въ день, земная и во плоти жизнь вѣрующаго и спасаемаго переходитъ въ потустороннюю небесную жизнь, духовную и вѣчную. И смерть для него не есть перерывъ или прекращеніе жизни, а только сонъ, покой и переходъ жизни изъ одной фазы или формы въ другую, высшую, подобно переходу ползающей по землѣ личинки въ порхающаго по цвѣткамъ мотылька, на просторѣ надземнаго воздуха и свѣта. Или, употребляя новозавѣтную рѣчь, вѣрующій въ Богочеловѣка, соблюдающій ученіе Его и живущій по Его идеалу, (уже) имѣетъ жизнь вѣчную и на судъ не приходитъ, но перешелъ (уже) отъ смерти въ жизнь (смерть и будущій судъ для него есть только естественно продолжающееся переходеніе отъ жизни плотной-земной въ жизнь духовно-небесную), и для него уже и теперь есть то грядущее время, когда мертвецы должны услышать гласъ Сына Божія и. услышавъ, будутъ жить (Иоан. 5, 24—25),—онъ не узрять и не вкусить (не подвергнется) смерти (какъ прекращенію жизни въ Богѣ и Христѣ, т. е. въ Церкви-Тѣлѣ Богочеловѣка) во вѣкъ (Иоан. 8, 51—52: смерть для него только переходъ въ вѣчную жизнь), — Спаситель-Богочеловѣкъ есть для него воскресеніе и жизнь, и вѣрующій въ Него, если и умретъ, жить будетъ во вѣкъ... не умретъ во вѣкъ (Иоан. 11, 25—26). Какъ посѣянное и тлѣющее въ землѣ зерно хлѣбное, хотя и умираетъ, но не прекращается своей

жизни и, возрастая, приносить многий плод (Иоан. 12, 24), такъ и воскресеніе изъ мертвыхъ: съется въ тлѣніи, возрастетъ въ нетлѣніи; съется въ бѣдѣ, возрастетъ въ славіи; съется въ немощи, возрастетъ въ силѣ; съется тѣло душевное, возрастетъ тѣло духовное,—если есть тѣло душевное, то есть и духовное... но ве прежде духовное, а душевное, потому духовное,—первый человѣкъ—изъ земли перстный, Второй Человѣкъ—съ неба (1 Кор. 15, 35 дал.). Не прекращающійся п по смерти жизненный процессъ возвращаетъ человѣку плотино-земному новую духовно-небесную оболочку и форму жизни, переходящей въ воскресеніи изъ временной въ вѣчную. Если для растенія сначала прелѣвающее зерно, а потомъ растеніе и многий плодъ,—п для мотылька сначала ползающая личинка, потомъ окрыленное красивое („пріодѣтое“) животное; то для человѣка сначала душевно-земное, потомъ духовно-небесное: этотъ общео-біологическій законъ перехода изъ низшей формы жизни въ высшую дѣйствуетъ и въ человѣчествѣ.

Но здѣсь вмѣстѣ съ хлѣбомъ посяяны п растутъ и плевелы—до жатвы, когда хлѣбъ уберутъ въ житицы небеснаго царства для жизни вѣчной, а плевелы соберутъ, свяжутъ въ вязанки и предадутъ огню вѣчной смерти и гибели въ преисподнемъ подземельѣ (Матѣ. 13, 24 дал.). Одни возростутъ и возстанутъ пріодѣтыми (*ἐκδυομένοι*) въ тѣло духовное и болѣе совершенное, другіе—только одѣтыми (*ἐκδυόμενοι*), въ тѣлѣ духовномъ менѣе совершенномъ, а третьи окажутся нагими, безъ духовнаго одѣянія и лишеными славы и жизни вѣчной, добычею вѣчной гибели (2 Кор. 5, 2—3). Послѣ смерти первой и перваго воскресенія настанетъ судъ, а потомъ „воскресеніе“ второе и „смерти уже не будетъ“—для однихъ и „смерть вторая“—для другихъ (Апок. 2, 11,—20, 5. 14,—21, 4. 8).

Такой же историческій путь отъ жизни земной, плотной и временной къ жизни небесной, духовной и вѣчной проходить и весь міръ, все чело-вѣчество, все христіанство и вся Церковь. Борьба между добромъ и зломъ, сѣменемъ жены и дьяволомъ, начавшаяся съ момента познанія добра и зла нашими прародителями, первымъ проявленіемъ коей было братоубійство, — непрерывно и поступательно проникаетъ всю міровую исторію. Ея болѣе яркія проявленія—въ срединѣ и концѣ міра. При рожденіи Спасителя—избѣженіе невинныхъ младенцевъ царемъ Иродомъ. Искупленіе Спасителя дьяволомъ въ пустынѣ въ началѣ спасительнаго служенія Христа и страданія Его—въ концѣ. Такъ въ продолженіе всей исторіи христіанства—до послѣдняго и жесточайшаго проявленія міроваго зла въ лицѣ антихриста.

Послѣ многочисленныхъ предшественниковъ своихъ (Матѣ. 24, 4—5. 11. 23—26,—1 Иоан. 2, 18. 22,—4, 3,—2 Иоан. 7) появится наконецъ, предъ вторымъ пршествіемъ Христа, самъ антихристъ, о чемъ главная рѣчь во 2 Фесс. 2, 1—13 и Апок. 13 гл. (ср. 14, 9,—16, 13—14,—17, 3—8,—19, 20,—20, 7). Самое имя *ἀντίχριστος* показываетъ, что это не *ψευδοχριστος*, не *ложехристъ*, живо выступающій во имя Христа, но дѣйствующій противъ Христа, какъ многочисленные его предшественники—ложехристы и лжепророки (Матѣ. 24, 24,—1 Иоан. 4, 1 и сотрудникъ самого антихриста Апок. 16, 13,—19, 20 и 20, 10). Напротивъ, это—вмѣстохристъ, открытый и принципиальный противникъ и отрицатель Христа и всего христіанства. Эта точка зрѣнія должна быть руководственною при толкованіи новозавѣтныхъ мѣстъ объ антихристѣ. Его эпоха называется *ἡ ἑσχατία*—*отступленіемъ*, т. е. отъ Христова ученія и началъ христіанства—любви, всепрощенія, смиренія, вѣры въ богочеловѣчество, вѣчную жизнь,—идеализма,—и противопоставленіе имъ ненависти, мстительности, гордыни, невѣрія въ духовное, идеальное, богочеловѣчество,—девиизъ матеріализма, временной жизни, „будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ“. Антихристъ „откроется—ἀποκαλυφθήσεται“, овъ уже существуетъ, но скрыто, а тогда будетъ явно открытъ,—подобно тому, какъ „Сынъ Человѣскій открылся, когда настанетъ день Господень“ (Лук. 17, 30 ср. 2 Фесс. 2, 2 др.), и открылся, когда пришла полнота времени (Гал. 4, 4): рѣчь о предсуществованіи антихриста, подобномъ предсуществованію Христа, какъ Сына

Божія, т. е. антихриста какъ порожденія и исчадія дракона—сатаны (ср. Іоан. 8, 44, гдѣ, при чтеніи „и (какъ) отецъ его“, нѣкоторое изъ древнихъ разумѣютъ *отца діавола*—сатану,—ср. подробности въ нашемъ примѣчаніи къ этому мѣсту въ нашемъ переводѣ толкованія св. Кирилла Алекс. на евангеліе Іоанна). „*Человѣкъ беззаконія* др. чт. грѣха“, и „*ὁ ἀνομιος*—беззаконникъ“, въ противоположность Христу, „Который не совершилъ грѣха (1 Петр. 2, 22), не зналъ грѣха, за насъ совершилъ жертву за грѣхъ (2 Кор. 5, 21 ср. Іоан. 1, 29,—8, 46,—14, 30 др.)“. Ученіе Христа: будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный—богочеловѣчеству (Матѣ. 5, 48), ученіе антихриста: грѣшите, но только дѣйствительно грѣшите—сверхчеловѣчеству, человѣкобожію,—Христосъ: не нарушитъ пришесть я законъ, но исполнитъ,—антихристъ: нѣтъ закона, кромѣ насилія,—блаженны сильные, владѣющіе. „*Сынъ погибели*“—сатаны, несущаго себѣ и другимъ гибель, смерть, зло (Іоан. 4, 44 Апок. 13, 15,—17, 8) а Христосъ есть Сынъ любви Бога Отца, Который послалъ Сына для того, чтобы все, что Онъ далъ Ему, не погубилъ, но воскресилъ въ послѣдній день и далъ всему жизни вѣчную (Іоан. 6, 39—40 ср. 18, 9 др.). Антихристъ: „*противящійся и превозносящійся по отношенію ко всему, называемому богомъ или святынею, такъ что Онъ въ храмъ Божій сядетъ, показуя себя, что онъ богъ*“ ср. Апок. 13, 1—8,—14, 9,—16, 14,—Христосъ: см. Филип. 2, 6—11 и др. Какъ пришествіе Христа первое и второе обозначается терминами „день Господень, полнота времени, лѣто Господне, срокъ (καιρός), присутствіе (παρουσία), явленіе, (ἐπιφάνεια), такъ и для антихриста есть „свое время—*ἐν τῷ αἰῶνι καιροῦ*“ и „пришествіе—*παρουσία*“. Если во Христѣ „дѣйствовали силы или сила Божія (Матѣ. 14, 2; 22, 29 Марк. 5, 30 др.), и Онъ „засвидѣтельствованъ отъ Бога силами и чудесами и знаменіями, кои совершилъ чрезъ Него Богъ“ среди иудеевъ (Дѣян. 2, 22), то и „*пришествіе παρουσία*“ антихриста совершается „*по дѣйствию сатаны, со всякою силою и знаменіями и чудесами*“, но не истинными, бывшими проявленіемъ божественной любви и богочеловѣчества Христа и служившими къ спасенію людей, а „*ложными и со всякимъ обманомъ неправды погибающимъ*“ (т. е. для погибели, а не для спасенія).—*за то, что они не приняли любви истины (къ истинѣ или истинной) для своего спасенія*“,—чудеса антихриста будутъ магическими и для прельщенія, а не для спасенія,—для покоренія и рабства, а не для убѣжденія и освобожденія: ср. Апок. 13, 2. 12—15. И если Христосъ—Логосъ былъ „*половъ любви и истинны*“ и „*любовь и истина*“ чрезъ Іисуса Христа была“ и Самъ Онъ есть истина и училъ истинѣ для освобожденія людей отъ рабства жи (Іоан. 1, 14. 17,—8, 32. 45)—14, 6,—16, 17 др.), то антихристъ, напротивъ, есть лжець по самой природѣ своей, какъ и отецъ его—сатана (Іоан. 8, 44 ср. о Христѣ противоположное ст. 45), насильникъ—человѣкоубійца, дѣлающій людей рабами грѣха и своимъ плѣнниками (Іоан. 8, 32 дал.). И въ противоположность истинному и данному въ богочеловѣческой природѣ воскресенію Христа изъ мертвыхъ—этому величайшему и основному чуду христіанскому (1 Кор. 15, 17—20),—антихристъ (звѣрь изъ моря—бездны) *закалается (ἐβαφύειν—какъ жертвенное животное—овца, агнецъ), на смерть въ одну изъ оловъ своихъ, и смертельная рана его исцѣляется, и удивилась вся земля предъ звѣремъ и поклонились дракону, что далъ такую власть звѣрю, и поклонились звѣрю... а другой звѣрь—изъ земли (сотрудникъ антихриста) заставляетъ всѣхъ поклоняться нервому звѣрю, у кого исцѣлила смертельная рана,—и творитъ знаменія великія, такъ что и огонь заставляетъ сходить съ неба на землю предъ людьми, и обольщаетъ живущихъ на землѣ посредствомъ знаменій, кои дано ему совершать предъ людьми, говоря живущимъ на землѣ, чтобы они сдѣлали образъ звѣрю, что имѣетъ рану отъ меча и живъ, — и дано было ему дать духъ образу звѣря, чтобы и говорилъ образъ звѣря и дѣйствовать (безсмысленно-магическое чудо, только для вишняго эффекта), а не для проявленія истины и внутренняго убѣжденія) такъ, чтобы убиваемы были всѣ, кто не поклоняется образу звѣря,—и онъ заставитъ сдѣлать начертаніе на правой рукѣ и на лѣвѣй, и малымъ и большимъ, и*

богатымъ и нищимъ, и свободнымъ и рабамъ, чтобы не могъ покупать или продавать никто, если онъ не имѣеть начертаніемъ имя звѣря или числа имени его,—здѣсь мудрость есть.—имѣющій умъ пусть опредѣляетъ (рѣшить, объяснить) число звѣря, ибо оно есть число чловѣка,—и число его — 666 др. чт. 616 (Апок. 13 гл.). Здѣсь полная противоположность: вмѣсто органически и естественно вытекающаго изъ богочеловѣческой природы Христа чуда воскресенія—здѣсь исцѣленіе смертельной раны на головѣ, т. е. отсутствіе чуда,—а вмѣсто воскресенія мертвецовъ магическій фокусъ и фантомъ или припракъ оживленной и говорящей картины или статуи.

Такая систематически и полно данная противоположность антихриста Христу сообщаетъ ключъ и къ объясненію темнаго мѣста 2 Фесс. 2, 5—7, именно словъ: τὸ κατέχον и ὁ κατέχων. Прежде всего, слово это имѣеть два значенія: удерживать, въ смыслѣ препятствовать,—и содержать, охватывать, владѣть, иногда съ дальнѣйшимъ слѣдствіемъ—не допускать. Въ Н. 3. во всѣхъ 18 мѣстахъ онъ имѣеть второе значеніе, нѣ коихъ только Лук. 4, 42: удерживали у себя, чтобы не уходилъ отъ нихъ.—и Филип. 13 коего я хотѣлъ у себя держать—съ дальнѣйшимъ слѣдствіемъ: препятствовать (Лук. 8, 15 содержать слово, 14, 9 Иоан. 5, 4 Дѣян. 27, 40 Рим. 1, 18 истинну содержать въ неправдѣ или съ неправдою,—7, 6,—1 Кор. 7, 30 покунающіе какъ не обладающіе,—11, 2: преданія содержите, то же 15, 2,—2 Кор. 6, 10, Евр. 3, 6, 14 и 10, 23, и наконецъ 1 Фесс. 5, 21: τὸ καλὸν κατέχετε—хорошее содержите, держитесь) у LXX соотв. евр. *אחז*—хватать, обнимать, охватывать,—и другимъ—съ тѣмъ же значеніемъ или владѣть, брать въ плѣнъ, въ обладаніе, удерживать, заключать, содержать, обдержать,—и только дважды—*אצאר* Суд. 13, 15. 16 — принуждать, но съ разнотч.—Также и въ спрскомъ въ 2 Фесс. 2, 6—7 употребленъ *ἴψα*, означающей: брать, владѣть, содержать, заключать,—и проиств. *ἴψα*—τὸ περιεχτικόν, *περιοχή*. Притомъ, ап. Павелъ употребляетъ *κατέχειν* Рим. 1, 13—1 Кор. 14, 39 и 1 Фесс. 2, 16. Также въ Оксиринскихъ папирусахъ нѣрѣдко въ томъ же значеніи: Изд. Grenfell and Hunt. Part I. 65—3, 5 (3—4 ст.), 118. 11.—Р. II. 237. IV. 20, 22, 23,—VIII. 22 *κατέχειν τὰ ἐλάττωμα* (186 г. во Р. X.)—III. 527. 6, 7: *ἐν ὧ ἀὐτὸν κατέχω* — письмо 2—3 ст.,—532. 23 *ἐπὶ καλοῦ οὐνείδότος κατεχόμενος* — одерживаемый злою совѣстью—письмо 2 ст.,—Р. IV. 713. 15 (97 г. по Р. X.)—нмущественный искъ *κατέσχον*—я получилъ во владѣніе ср. ib. 712. 3 кон. 2 ст.—и Р. VII. 1068. 22—3 ст. Но въ народныхъ заклинаніяхъ терминъ употребляется въ значеніи удерживать, связывать—*θυμοκάτοχος πρὸς πάντα ποιῶν*—въ Брит. папирусѣ, — *Κρόνος, ὁ κατέχων τὸν θυμὸν βίαν τῶν ἀνθρώπων. κατέχε τὸν θυμὸν Ὡρι, τὸν ἔτεκεν Μαρία*—на черепицѣ—см. у Deissmann'a *Licht vom Osten*, ed. 2—3. стр. 62 прим. 1 и стр. 230. Ср. Иринея Haer. 1, II. 1. ed. Stieren p. 19: *κατέχε αὐτὸν ἡ αὐτή*—continuit eum Sige—обняло, охватило его Молчаніе. — Догнетъ VI. 7: *Χριστινοὶ κατέχονται ὡς ἐν φρονῶν τῷ λόγῳ*, —пеканоническое изреченіе, цитуемое у древнихъ то какъ евангельское, то какъ ап. Павла въ связи съ 1 Фесс. 5, 21—22 въ такой формѣ „опытными мѣнялами (банкирами) бывайте, все испытывайте, добро содержите—τὸ καλὸν κατέχετε, отъ всякаго вида зла удерживайтесь — ἀπέχεσθε“, гдѣ значенія содержать и одерживать точно разграничены въ двухъ разныхъ терминахъ—однокоренныхъ *κατέχειν* и *ἀπέχειν*: у Ориг. In. Iohan. XIX, 2 Opp. IV. 289,—лат. In Levit. III, 8 opp. II. 199: obtinentes,—Кир. Алекс. Толк. на Иоан. IV. 5. 12 Opp. IV. 407 ср. наке примѣчаніе въ нашемъ переводѣ—Вулг. и латин. Tert. De resurg. carn. 24 Oehler II. 499. quid defineat—что удерживаетъ и qui nunc tenet, teneat donec de medio fiat—кто теперь держитъ, пусть держитъ, пока изъ среды будетъ. Славян. тенер. и Киев. 1778 г. *оудерживающе...* *держай*, но древнеслав. Слѣвич. X—XI в. *одрѣжцаго* — *одрѣжж*, Христин. XII в. *одрѣжцаго* — *одрѣжай*, Карп. XIII в. *дрѣжцаго* — *сдрѣжай*, Ал. и Острож. 1581 *одержашес* — *одержай*. Мы принимаемъ значеніе *содержать*. Затѣмъ: значеніе различія рѣловъ средняго τὸ κατέχον и муж. ὁ κατέχων не должно преувеличивать.

И въ греческомъ оно не очень рѣзко, такъ что иногда оба рода смѣшиваются; Иоан. 1, 5 по нѣк. чт. Въ сирскомъ не различаются. То же въ древнеслав. въ обоихъ случаяхъ стоитъ муж. родъ. Различіе, поэтому, должно имѣть легкой оттѣнокъ, т. е. содержаніе или обдержаніе антихриста должно представлять одновременно и чѣмъ-то безличнымъ и чѣмъ-то личнымъ. Наконецъ, въ выраженіи: только (со)держажій теперь пока изъ среды будетъ—*ἐκ μέσου γένηται* (ср. 1 Кор. 5, 3 Кол. 2, 14, Иезек. 14, 8, 9,—Плут. Тимол. *ἔγω ζῶ καθ' ἑαυτὸν ἐκ μέσου γενόμενος*)—не дана необходимо мысль о насильственномъ держаніи антихриста или существованіи какого то препятствія, съ *уничтоженіемъ* конхъ онъ появится,—можно разумѣть только устраненіе или прекращеніе, но не уничтоженіе того, кто и что держитъ антихриста. Что же это?—Не государственно-политическая власть (общераспространенное въ древности мнѣніе—Прин. Терт. ми. Араб. пер.). Апостасія въ смыслѣ анархіи невозможна среди людей душевно здоровыхъ. Самъ адъ есть строго организованное царство зла во главѣ съ сатаной (Матѣ. 12, 25—26), владѣющимъ всѣми царствами (Лук. 4, 5—7),—дѣятельность антихриста-звѣря и дракона стоитъ въ тѣсномъ союзѣ съ царями и народами, онъ организуетъ ихъ для войны со святыми (Апок. 13, 2, 7,—16, 14,—17, 10,—19, 19). Нельзя и отказываться отъ объясненія этихъ нареченій въ виду того, что содержащаяся въ нихъ названо таинствомъ, ибо таинство состоитъ не въ неуразумѣваемости его вѣрою, а въ недоступности его познанію разсудка (ср. Евр. 11, 3, и 1 Тим. 3, 9, 16). Притомъ Фессалоникицы знали эту тайну, какъ видно изъ словъ: *развѣ не можете, что, еще будучи у васъ, это говорилъ я вамъ? И вотъ (теперь) знаете, что содержитъ (его), чтобы открылся онъ въ свое время, ибо тайна беззаконія* (противоположность тайнѣ вѣры, благочестія, Божьей, Христовой и пр.) *уже совершается* (антихристъ уже существуетъ и дѣйствуетъ, но скрыто), *только дотолѣ, пока, содержащій теперь будетъ отстраненъ* (перестанетъ держать у себя). *И тогда* (послѣ прекращенія этого держанія) *откроется* (какъ существующій уже и дѣйствующій скрытно, явится открыто) *беззаконникъ*.

Мы знаемъ уже, что Апостоль проводитъ полную и подробную противоположность антихриста Христу. Естественно продолжать ее и здѣсь, въ отношеніи къ темнымъ теперь терминамъ. Что и кто содержали Христа до Его явленія? Отвѣтъ у Ап. въ Гал. 4, 4: когда же пришла *полнота времени* послалъ Богъ Сына Своего, бывшаго (рожденнаго, явившагося) отъ Жены“. Богочеловѣкъ-Спаситель, чтобы открыться или явиться среди людей, долженъ былъ стать плотью и родиться отъ Пресвятой Дѣвы. А это не могло быть во всякое время и произвольно (магически, наприм., при Давидѣ, Исаян), насильственнымъ перерывомъ законосообразнаго историческаго движенія человечества къ Спасителю-Богочеловѣку, но только путемъ постепенно-историческаго подготовленія человечества къ тайнѣ богочеловѣчества. Тайна богочеловѣчества совершалась и дѣйствовала уже, но скрытно, въ прообразахъ и тѣняхъ,—Логосъ былъ въ мірѣ и пришелъ къ Своимъ,—въ лицѣ Предтечи были собраны и проявлены всѣ ветхозавѣтныя отраженія и проблески богочеловѣческаго свѣта, но то не былъ самый истинный свѣтъ Богочеловѣческаго Солица, а только его заря, его предтеча, предъказаніе. Уже существовавшій превѣчно къ Богу и Богомъ и дѣйствовавшій въ Ветхомъ Заветѣ прикровенно и таинственно, Логосъ-Сынъ Божій сталъ плотью, былъ посланъ Богомъ, родился отъ Пресвятой Дѣвы, когда пришла полнота времени, когда человечество было приготовлено къ открытію и осуществленію тайны богочеловѣчества, когда оно породило достойную Матерь Безгрѣшнаго Богочеловѣка.

Противоположеніе сему дерзаемъ примѣнить къ антихристу. Въ темныхъ глубинахъ ада и смерти (Апок. 2, 21,—противоположность небесному царству свѣта и жизни) царитъ сатана съ диаволомъ,—исконнымъ чело-вѣкоубійцею и лжецомъ природныхъ, потому что (какъ) лжецъ и отецъ его сатана (Иоан. 8, 44 отецъ не посуществу *κατ' οὐδέναν*, а по энергіи *κατ' ἐνέργειαν* 2 Фесс. 2, 9),—смертью (Апок. 1, 18,—20, 13, 14) и сонмомъ бѣ-

совскихъ духовъ нечистыхъ, ихъ исчадіи (пъчъ рта дракона, звѣря и лжепророка Апок. 16, 13). Изъ главенствующей въ сатанинскихъ глубинахъ ада нечистой троицы, именно второй — дѣволъ дѣйствуетъ на землѣ и среди людей, пока прикровенно — въ змѣѣ, Каинѣ, іудеяхъ (Іоан. 8, 44), Іудѣ Предателѣ (Іоан. 6, 70 и 13, 2), въ искусситель Христа (Матѣ. 4, 1 сл. парал. Лук.) въ пустынѣ и при страданіяхъ (Лук. 4, 13), Елимѣ волхвъ (Дѣян. 13, 10), въ распространеніи и усиленіи зла среди людей (Матѣ. 13, 39 парал. Евр. 2, 14,—1 Петр. 5, 8 др. мн.), въ своихъ исчадіяхъ (1 Іоан. 3, 8, 10), антихристахъ (1 Іоан. 2, 18, 24,—4, 3,—2 Іоан. 7). Такъ дотолѣ, пока посянныя дѣволомъ и растущіе въ хлѣбѣ (пшеницѣ) плевелы вмѣстѣ съ нимъ не созрѣють „до жатвы“ (Матѣ. 13, 24—30. 36—43). Какъ первое пришествіе Христа было, когда грѣхъ сталъ крайне грѣшнѣе, а благодать стала преобладающею, такъ и второе явленіе Спасителя и пришествіе антихриста ожидаютъ окончательной зрѣлости добра и зла, для послѣдней и рѣшительной борьбы ихъ между собою. И какъ „явленіе Христа Богъ откроетъ въ свое время“ (1 Тим. 6, 14—15 ср. Дѣян. 1, 6—7), такъ и антихриста ждетъ „его время“, когда, наконецъ, „сатанинскія глубины ада“ и самъ „сатана“ престанутъ держать его у себя, и онъ явится творить свое дѣвольское дѣло открыто и самолично (ср. Апок. 20, 7—10). „И тогда откроется *человѣкъ беззаконія* (грѣха,—беззаконникъ), *когда присутствіе* (пришествіе) *будетъ по дѣйствию сатаны* и проч. *Человѣкъ беззаконія*: въ противоположность Богочеловѣку—сатаночеловѣкъ. По мнѣнію нѣкоторыхъ, онъ также родится и также отъ дѣвы, но не Пресвятой и Невѣстной, а отъ блудницы (даже 12 дѣвъ-блудницъ), притомъ блудной и развратной не по слабости, а по принципу, по отрицанію брака и возведенію разврата въ догму (хлысты, скопцы др.). Такъ получается полная и открытая противоположность антихриста Христу. И если „антихристъ во всемъ хочетъ уподобиться Сыну Божію“, (Имподить) и „мірообольститель явится какъ Сынъ Божій и сотворитъ знаменія и чудеса“ (Ученіе 12 апост. XVI, 4), то это уподобленіе должно понимать какъ противоположеніе жизни, ученію и дѣламъ Христа.

„И тогда (въ „свое время“, когда „(со)держажщее“—сатанинскія глубины ада и („со)держажціи“ — самъ Сатана, „будетъ отъ среды“ отстранены, перестанутъ (со)держатъ у себя антихриста) *откроется беззаконникъ* (человѣкъ беззаконія или грѣха,—возводящій грѣхъ и беззаконіе въ догму), *когого Господь Іисусъ уничтожитъ* (такъ что „быть и нѣтъ я въ погябель отойдетъ... и дѣволъ, обольщавшій ихъ, брошенъ въ озеро огненное и сѣрное, гдѣ и звѣрь и лжепророкъ, и будутъ мучиться день и ночь во вѣки вѣковъ“ Апок. 17, 8. 11,—19, 20,—20, 10) *духомъ устъ Своихъ и упряднитъ явленіемъ присутствія* (пришествія) *Своего,—когого* (антихриста) *присутствіе* (пришествіе) *по дѣйствию сатаны со всякою силою и знаменіями и чудесами ложными, и во всякомъ обольщеніи неправды* (неправдою) *для погубающихъ за то, что не приняли любви истинны* (истинной или къ истинѣ)—въ противоположность любви Христовой) *для спасенія своего,—и ради сего пошлетъ имъ Богъ дѣйствіе обмана, такъ что они поверятъ лжи, чтобы осужденны были всея, не взрвовавшіе истинны, но благоволившіе неправдѣ*. (Подробнѣе объ антихристѣ вообще см. проф. А. Д. Бгльева 0 безбожій и антихристѣ,—и подробно-научное толкованіе 2 Фесс. 2, 3—12 проф. свящ. В. Н. Страхова Второе посланіе ап. Павла къ Фессалоникійцамъ, проф. Н. Н. Глубоковскаго 0 второмъ посланіи къ Фессалоникійцамъ и проф. М. И. Богословскаго Человѣкъ беззаконія въ Православномъ Собесѣдникѣ 1895. 2. 261—297.

Всѣобщимъ судомъ, вѣчною жизнью для праведниковъ и вѣчною гибелью для грѣшниковъ оканчивается борьба между добромъ и зломъ на землѣ. Но прежде должно быть воскресеніе мертвыхъ и второе пришествіе Спасителя.

Можемъ коснуться здѣсь только нѣкоторыхъ частныхъ.

а) Рѣчь о смерти, тлѣніи, произрастаніи, оживотвореніи и возстаніи или воскресеніи посяяннаго въ землѣ зерна (Іоан. 12, 24 и 1 Кор. 15, 36 дал.) мы понимаемъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. какъ примѣненіе къ

человѣку общебиологическаго закона. Смерть не есть прекращеніе жизни, а только переходъ пѣз одной формы или фазы въ другую. И по смерти люди продолжаютъ жить и расти въ томъ направленіи, въ какомъ шли ихъ земная жизнь: одни къ духовности, другіе къ плотности,—въ зависимости отъ свойствъ посѣяннаго зерна. Плевельное зерно и вырастетъ плевеломъ и дастъ плевельный плодъ, а пшеничное уродятъ пшеницу, соответственно добротности сѣмени, такъ что одни возстанутъ пріодѣтыми нарядно, другіе—только одѣтыми, а третьи—совсѣмъ нагими и безплодными (Матѣ. 13, 24—30. 38—40,—1 Кор. 15, 37—42,—2 Кор. 5, 2—3). Состояніе это обозначается какъ сонъ, время покоя и отдыха отъ тягостей земной жизни и страданій плотнаго-душевнаго сознанія („блаженны страждущіе, потому что они утѣшатся“ Матѣ. 5, 4 и „кто умножаетъ знаніе—умножаетъ страданіе“ Екк. 1, 18), а воскресеніе—какъ пробужденіе отъ сна (Матѣ. 27, 52 Дѣян. 7, 60,—1 Кор. 15, 6. 20 др.). Посмертное состояніе умирающихъ о Христѣ представляемъ сходственно съ состояніемъ Спасителя по смерти до воскресенія Его съ преобразеннымъ тѣломъ духовнымъ (1 Кор. 15, 47—49).

б) Смерть, какъ отдыхъ отъ земной страды, есть необходимое слѣдствіе грѣха. Для безгрѣшнаго человѣка переходъ отъ временной къ вѣчной жизни совершается бы безъ этого отдыха, ибо не было бы самой этой грѣховной страды. Но обычная, соединенная съ болѣзнями и мученіями, насильственная смерть не есть единственная и необходимая форма перехода: элементы земныхъ тѣлъ Эноха и Іліи расцѣлились безъ ислѣтнія ихъ въ землѣ и обычнаго химическаго процесса. Известны безболѣзненные и мирныя, на подобіе сна, кончины святыхъ, о чемъ возсылаютъ свои молитвы всѣ православные христіане. Въ 1 Кор. 15, 51 сказано: *всѣ не почіемъ, но всѣ измѣнимся*, др. чт. *всѣ почіемъ, но не всѣ измѣнимся*, — *всѣ воскреснемъ, но не всѣ измѣнимся*, — *всѣ почіемъ, но не всѣ воскреснемъ, не всѣ измѣнимся*. Безгрѣшный Богочеловѣкъ, по своей природѣ, не долженъ былъ бы подвергаться смерти, свойственной грѣховнымъ людямъ, но Онъ претерпѣлъ смерть, даже крестную, какъ свою добровольную жертву за грѣхъ (не зная грѣха, за насъ грѣхъ содѣлалъ 2 Кор. 5, 21).

в) Выраженіе 1 Кор. 15, 52 *ἐν ἀτόμῳ* согласно общей экзегетической традиціи и контексту должно понимать въ значеніи быстроты пзмѣненія: вскорѣ, вдругъ, моментально, синон. *въ мгновеніи ока, при послѣдней трубѣ*. Предлагаемое проф. П. С. Страховымъ (Бог. В. 1912, янв. стр. 6) толкованіе „въ атомъ“, т. е. въ состояніи атома, какъ атомъ—непріемлемо еще и потому, что этотъ терминъ былъ сильно опозоренъ въ религіозныхъ кругахъ тогдашнихъ материалистическими теоріями Левкиппа и Демокрита и эпикуреизмомъ (напр. отзывы о саддукеяхъ Юсіфа Флавія и раввинской литературы). И если ужъ видѣть здѣсь указаніе не на время, а на образъ измѣненія или состояніе воскресшихъ, то лучше толковать въ буквальномъ значеніи *недѣлимаго, индивидуума*, т. е. умершіе возстанутъ и живые пзмѣнятся, сохраняя свою индивидуальность и личность (Lexicon comp. by Liddell and Scott).

г) Неясна связь и преемственность послѣднихъ событій. По 1 Кор. 15, 22—23 *какъ въ Адамѣ всѣ умираютъ, такъ и во Христѣ всѣ живутъ, но каждый въ своемъ порядкѣ: начатокъ Христосъ, потомъ Христовы въ (при) пришествіи Его, потомъ конецъ, когда предастъ царство Богу и Отцу, когда... послѣдній врагъ упразднится смерть*. Такъ какъ въ Адамѣ умираютъ всѣ люди, то и воскреснутъ во Христѣ всѣ умершіе: если бы Христосъ не былъ богочеловѣкомъ, то не было бы и воскресенія ни Христовыхъ ни нехристей. Но далѣе, при указаніи порядка воскресенія, послѣ Христа—начатка почившихъ, называются только „Христовы въ пришествіе Его“, причемъ остальные всѣ (не Христовы) могутъ быть мыслены или совсѣмъ не подлежащими воскресенію, или же воскресающими постѣ, когда настанетъ „конецъ“—для осужденія и вѣчной гибели. Затѣмъ далѣе въ ст. 35—55 рѣчь объ измѣненіи живыхъ и воскресеніи мертвыхъ: при послѣдней трубѣ также относится, повидному, къ однимъ только Христовымъ и къ воскресенію въ славу, ислѣтныя и духовномъ тѣлѣ. Въ

1 Фесс. 4, 13—17: *Почившихъ ради Исуса* (т. е. Христовыхъ) *Богъ приведетъ* (въ царство небесное) *съ Нимъ...* *Мы живые, остающіеся до пришествія Господа* (не ясно: всѣ ли люди, или только вѣрующіе? По контексту опять только Христовы) *не упредимъ почившихъ* (по контексту—о Христвѣ, ср. далѣе), потому что Самъ Господь *при* (спланированъ, торжественномъ) *кличѣ, при гласѣ архангела и при трубѣ Божіей сойдетъ съ неба, и мертвые о Христвѣ возстанутъ* (неясно: относится ли *ѣв Христвѣ* къ *оі* *некроі* какъ Итал. Вульг. и нѣк. кодд. чит. *оі* предъ *ѣв*,—или къ *κρῆσθῆσονται*, т. е. воскреснуть умершіе о Христвѣ—Христовы, или же всѣ мертвецы воскреснуть о Христвѣ,—но 17 ст. говорить за первое) *прежде, —потомъ мы живые, остающіеся, вмѣстѣ съ ними восхитимы будемъ* (въ измѣнившихся и духовныхъ тѣлахъ) *на облакахъ въ срѣщеніе Господа въ воздухъ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ* 2 Фесс. 2, 8. По Мате. 24 26—31 и пар: Пришествіе Сына Человѣческаго будетъ такъ же ясно видно для всѣхъ, какъ сверкаетъ молнія отъ востока до запада и какъ паряще въ поднебесной выси орлы видятъ трупъ и слетаютъ къ нему,—будутъ знаменія на небесахъ, и особенно знаменіе Сына Человѣческаго явится на небѣ,—и восплачутся всѣ племена земныя и увидятъ Сына Человѣческаго, грядущаго на облакахъ небесныхъ съ силою и славою великою, и пошлетъ ангеловъ своихъ съ трубою великою, и соберутъ избранныхъ Его, отъ четырехъ вѣтровъ, отъ края небесъ до края ихъ. 25, 31 дал. Когда придетъ Сынъ Человѣческій во славу своей и всѣ святые ангелы съ Нимъ, тогда сядетъ на престолѣ славы Своей; и соберутся предъ Нимъ всѣ народы, и отблѣтитъ ихъ другъ отъ друга, какъ пастырь отдѣляетъ овецъ отъ козловъ и пр. И пойдутъ (грѣшники) въ муку вѣчную, а праведники въ жизнь вѣчную. 2 Фесс. 2, 8: тогда откроется беззаконникъ, коего Господь Исусъ истребитъ духомъ устъ Своихъ и упразднитъ ягленіемъ пришествія Своего. Въ Апок. XX гл: Ангельскъ связываетъ сатану на тысячу лѣтъ ст. 1—4,—исповѣдники и мученики за Христа и за слово Божіе *ожили и царствовали со Христомъ тысячу лѣтъ*,—прочіе же изъ мертвыхъ не ожили, пока не окончатся тысяча лѣтъ. Это воскресеніе первое. Блаженъ и святъ имѣющій участіе въ воскресеніи первомъ. Надъ ними вторая смерть не имѣетъ власти, но будутъ священниками Бога и Христа и царствовать съ Нимъ тысячу лѣтъ.—Когда же окончатся тысяча лѣтъ, сатана будетъ свободенъ... и выйдетъ обольщать народы и собирать ихъ на брань,—число ихъ какъ песокъ морской. И вышли на широту земли и окружили станъ святыхъ я городъ возлюбленный. И сошелъ огонь съ неба, и пожралъ ихъ. А диаволъ, прельщавшій ихъ, вверженъ въ озеро огненное и сѣрное, гдѣ и звѣрь и лжепророкъ,—и будутъ мучиться день и ночь во вѣки вѣковъ (ст. 7—10). Потомъ: Великій бѣлый престолъ и Сидищій на немъ... и судимы были мертвые, сообразно съ дѣлами своими: тогда море отдало мертвыхъ, бывшихъ въ немъ, и смерть и адъ отдали мертвыхъ, и судимъ былъ каждый по дѣламъ своимъ (ст. 11—13). И смерть и адъ повержены въ озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не былъ записанъ въ книгу жизни, тотъ былъ брошенъ въ озеро огненное (ст. 14—15 ср. гл. 20, 8 и 2, 11). Потомъ жизнь вѣчная, новое небо и новая земля гл. 21—22. Въ ученіи двѣнадцати апостоловъ XVI. 6: Любовь обратится въ ненависть, ибо съ возрастаніемъ беззаконія будутъ ненавидѣть другъ друга и гнать и предавать. И тогда явятся міробольтшители, какъ Сынъ Божій, и сотворятъ знаменія и чудеса, и земля будетъ предана въ руки его, и онъ сотворитъ беззаконія (мерзости), какихъ никогда не было отъ вѣка. Тогда тварь человѣческая (люди) подвергнется огневому испытанію, и соблазнится многіе и погибнутъ, пребывшіе же (твердыми) въ вѣрѣ своей спасутся отъ этой гибели. И тогда явятся знаменія истины: прежде—знаменіе распростертія (м. б. летанія) на небѣ, потомъ знаменіе звука трубы, и третье—возстаніе мертвыхъ,—но не всѣхъ, а какъ сказано: придетъ Господь и всѣ святые съ Нимъ. Тогда узреть міръ Господа, грядущаго на облакахъ небесныхъ*. Ср. Посл. Варнавы XV. 5: Сынъ Его (Божій) упразднитъ время (дѣяствія) беззаконника и будетъ судить нечестивыхъ.

Нѣз сопоставленія этихъ мѣстъ видно, что будетъ личная встрѣча Христа съ антихристомъ, и Христосъ лично уничтожить антихриста духомъ устъ своихъ. Ап. Павелъ, когда говорить о воскресеніи мертвыхъ, то на первомъ мѣстѣ созерцаетъ вѣрующихъ во Христа святыхъ, а на второмъ и въ тѣни—всѣхъ умершихъ. такъ какъ воскресеніе людей, даже для мученій, а не полное ихъ уничтоженіе, есть также слѣдствіе боговоплощенія. Различеніе двухъ воскресеній въ Апокалипсисѣ (сначала святыхъ, потомъ всѣхъ) и рѣчь о воскресеніи только святыхъ, а не всѣхъ умершихъ, въ Ученіи Двѣнадцати Апостоловъ можно объяснять такъ: Ученіе не закончено и рѣчь о воскресеніи всеобщемъ могла быть въ опущенномъ концѣ,—а апокал. тысячелѣтнее царство святыхъ, допуславшееся и нѣкоторыми отцами (св. Папій, св. Иринея др.), должно принимать или за символично-пророчественное указаніе на торжество Христіанства послѣ Миланскаго Эдикта,—или же на имѣющую быть эпоху всемірнаго распространія христіанства и елиненія его въ одной церкви и подъ однимъ Пастыремъ,—или же въ собственномъ смыслѣ двухъ воскресеній — сначала умершихъ о Христѣ, а потомъ всѣхъ мертвецовъ. Въ послѣднемъ случаѣ возможна мысль, что всѣ воскресшіе будутъ свидѣтелями борьбы антихриста со Христомъ и могутъ принять активное участіе въ этой борьбѣ противъ или за Христа (Церковью отвергнуть не Апокалипсисъ, а хиліаизмъ, т. е. грубо-чувственное и іудейское толкованіе хиліастами апокалипсическаго мѣста).

д) Мысль о возможности активнаго отношенія воскресшихъ людей къ отступленію антихриста-беззаконника даетъ успокоительное освѣщеніе тревожному для христіанской совѣсти вопросу объ осужденіи на вѣчную погубель второй смерти тѣхъ, кто не зналъ Христа и не имѣлъ возможности вѣровать въ Него. Нельзя успокоиться на мысли, что всѣ таковыя и не были достойны знать Христа и так. обр. отъ вѣка были предопредѣлены на гибель,—въ виду Матѣ. 11, 21—24 и пар. Если не видѣвшимъ чудесъ Христа и не слышавшимъ Его слова Тирю, Сидону и Содому будетъ отрадіе въ день суда, нежели видѣвшимъ и слышавшимъ Капернауму, Внесадѣтъ и Хоразину, ибо они давно покаались бы и пребыли до сегодня: то нравственно-религіозная мысль требуетъ, чтобы это возможно благо было и дѣйствительнымъ для нихъ,—и не только для этихъ примѣрныхъ городовъ, но и вообще для всѣхъ людей и народовъ. Для дохристіанскаго человечества это осуществлено сошествіемъ Христа въ адъ и Его проповѣдью тамъ (1 Петр. 3, 19). Нѣчто соотвѣтственное, желательное думать, будетъ и для народовъ и людей новозавѣтныхъ. Воже-ственная Любовь—Правда—Премудрость найдетъ средства спасти во всякомъ народѣ боящихся Бога, поступающихъ по правдѣ Его и пріятныхъ Ему (Дѣян. 10, 35),—по христіанской природѣ своей души искавшихъ Христа, служившихъ Невѣдомому Богу и стремившихся къ врожденному богочеловѣчеству и вѣчной жизни, но по случайно-историческимъ условіямъ не имѣвшихъ возможности во время земной жизни своей выкинуть и претвориться въ Тѣло-Церковь Спасителя-Богочеловѣка (ср. Дѣян. 17, 24, 27). Иначе останется непонятнымъ: какимъ образомъ „*всѣ* Израиль спасется“ (Римл. 11, 26) и „Богъ Живый есть Спаситель всѣхъ человѣковъ, особенно (преимущественно, на первомъ мѣстѣ, главнымъ образомъ) вѣрныхъ (увѣровавшихъ въ земной жизни,—а потомъ и всѣхъ другихъ, достойныхъ спасенія, имѣющихъ увѣрять послѣ смерти, по воскресеніи и въ наипришествіе Христа). Къ той же мысли ведетъ Матѣ. 7, 20—23 п 25, 31—46, гдѣ на судъ Христовъ собираются *всѣ народы*, слѣд. и не слышавшіе евангельской проповѣди, и судимые—праведники и грѣшники — оказываются творившими зло и добро, не зная Евангелія и безъ мысли о Христѣ (ст. 37, 44). Наконецъ ясно открыто, что Евангеліе должно быть возвѣщено *всѣмъ* народамъ и всей твари (Матѣ. 24, 14,—28, 39 Марк. 13, 10, 14, 9,—16, 15,—Лук. 24, 47 ср. Матѣ. 24, 10. Апок. 1, 7,—5, 9,—14, 6, 8,—15, 4,—Іоан. 6, 37, 45,—12, 32). такъ какъ безъ слышанія яѣтъ вѣры (конечно полной, церковной), а безъ вѣры нельзя призывать Христа (истинно, церковно), а безъ призванія невозможно и

спасение (Римл. 10, 13—21). Итакъ, не какъ догму и разномысліе, но какъ личное мнѣніе или желательное рѣшеніе тревожнаго вопроса, отнюдь не настаивая на вѣрности, дерзаемъ допускать возможность активнаго участія воскресшихъ людей въ послѣдней борьбѣ добра со зломъ и Христа съ антихристомъ, когда для увѣровавшихъ въ земной жизни хотя и умершихъ внѣ христіанства или внѣ Церкви, но жившихъ и вѣровавшихъ по Божью и похристіански, пакиришедшій Спаситель-Богочеловѣкъ будетъ также явевъ, какъ сверкающая молнія и трупъ для парящихъ орловъ,—когда они могутъ соединиться съ Невѣдомымъ прежде и Искомымъ Христомъ и сдѣлаться членами Его Тѣла-Церкви. Напротивъ нехристи по вѣрѣ и жизни и послѣ воскресенія добровольно предпочтутъ антихриста, его безбожіе, ненависть, ложь, плотянность, грѣховность и смерть вторую—въ озерѣ огниномъ и сѣрномъ. Необходимо, наконецъ, имѣть въ виду, что и ветхозавѣтные плѣнники ада, разрушеннаго Христомъ, хотя и имѣли возможность услышать евангельскую проповѣдь и увѣровать въ Спасителя-Богочеловѣка и хотя они пребываютъ въ раю, но всё они, не исключая Предтечи и покаившагося разбойника, еще не вошли въ организмъ церковнаго тѣла Богочеловѣка, ибо еще не воскресли въ тѣлѣ духовномъ, и Церковь была создана уже по воскресеніи и вознесеніи Господа. Слѣд. и для нихъ есть потребность въ прекрещеніи, приобщеніи къ Тѣлу Богочеловѣка и вхожденію въ Церковь съ тѣломъ духовнымъ, почему меньшій въ дарствѣ небесномъ (т. е. Церкви, до пакиришествія Спасителя) больше Іованна Предтечи (Матѣ. 11, 11).

е) Съ такими же оговорками касаемся и вопроса о вѣчности мученій грѣшниковъ, смущавшаго многихъ богослововъ древняго и новаго времени,—даже такихъ сильныхъ, какъ Оригенъ и св. Григорій Нисскій. II, во 1-хъ, съ *богословско-догматической* или *онтологической* точки зрѣнія, допустима ли *абсолютная* вѣчность ада, т. е. безконечность зла,—не ведетъ ли это къ дуализму добра и зла и ограниченію всемогущества Божія,—не окажутся ли тщетными побѣдныя возгласы Церкви: „адъ, гдѣ твоя побѣда!“ и утѣшительное откровеніе, что „тогда и Самъ Сынъ подчинится Подчинившему Ему все, да будетъ Богъ все во всемъ“ (1 Кор. 15, 28, 55)?—Отвѣтимъ: зло и грѣхъ тварей также не могутъ ограничивать безпредѣльное всемогущество Творца, какъ и надѣленіе Имъ Своихъ созданій свободною волею, могущею уклоняться отъ воли своего Творца,—Творецъ всегда можетъ уничтожить своеволие твари,—безконечно-малое равно нулю предъ безконечно-великимъ. Зло и адъ суть такое же ничто предъ божественнымъ всемогуществомъ: „было и итъ“ (Апок. 17, 8, 11). „должно пойти въ погибель“, назначено „къ уничтоженію“ (1 Тим. 6, 9 Апок. 17, 8 др. мн. *εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν*),—это—„солома и плевелы, назначенные къ сожженію“ (Матѣ. 3, 12,—13, 30. 40 дал.),—оно утратить свою дѣятельность и жизненность,—вмѣсто: „грѣхъ ожилъ, а я умеръ“ будетъ наоборотъ: „я ожилъ, а грѣхъ умеръ“, — болѣзнетворные и зловредные ингредиенты, обезвреженные и локализованные организмомъ, какъ бы совсѣмъ не сущее въ немъ,—бытіе грѣшниковъ и ада будетъ имѣть только субъективное, личное для нихъ значеніе, напротивъ въ истинномъ бытіи „Богъ будетъ все во всемъ“. И Творецъ всегда можетъ и совсѣмъ уничтожить существованіе ада, ада и грѣшниковъ, хотя бы и обезвреженное, локализованное и имѣющее только субъективное значеніе. Но почему Онъ не дѣлаетъ сего: это тайна божественной премудрости.—„какъ непостижимы судьбы Его и неистѣдны пути Его, ибо кто позналъ умъ Господень!“ (Рим. 11, 33—36). Во 2-хъ, съ точки зрѣнія *экзестической*, въ виду явно метафорической рѣчи о „червѣ неумирающемъ“ и „огнѣ неугасимомъ“ (Марк. 9, 43 чит. не всѣ, 44 чит. не всѣ и 48), заимствованномъ изъ Ветхаго Завета (Иса. 66, 24), и особенно о соломѣ (Матѣ. 3, 12 пар. Лук. 3, 17),—возникаетъ вопросъ: въ собственномъ ли смыслѣ вѣчности или же несобственнымъ лютости и силы (неугасимости, какъ Матѣ. 3, 12) должно понимать терминъ „вѣчный“ въ отношеніи къ мученіямъ грѣшниковъ? II если такія рѣченія, какъ „Вѣчный Богъ“ (Римл. 16, 26), „вѣчная жизнь“ (чаще всего), „вѣчный Духъ“ (Евр. 9, 14,

др. чт. святой), „видимое временно, а невидимое вѣчно“ (2 Кор. 4, 18),—заставляютъ принимать терминъ въ собственномъ значеніи, то ставится дальнѣйшій вопросъ: это опредѣленіе „вѣчности“ относится ли лично къ *каждому* осужденному на муки въ адѣ грѣшнику или же *безлично* и *вообще* къ самому аду и мукамъ, какъ вѣчной и непрекращающейся области мученій грѣшниковъ, для коихъ лично возможно, если не реально, то потенциально, и прекращеніе ихъ, при какихъ либо условіяхъ, напримѣръ при покаяніи, потенциально всегда возможнымъ для всякаго, надѣленнаго свободою, существа?—Въ Новомъ Заветѣ терминъ „αιώνιος—вѣчный“ употребленъ 70 разъ (и еще трижды синоним. „ἀβυσσος—неугасимый: дважды о соломѣ Матѣ. 3, 12 и парал. Лук. 3, 17, одинъ или два—три раза объ огнѣ грѣшниковъ у Марк. 9, 43. 44. 48). Изъ нихъ только однажды относится къ несомнѣнно личному субъекту „Богъ“ (Римл. 16, 26),—и еще въ Евр. 9, 14, гдѣ вмѣсто „вѣчный“ есть столь же и даже болѣе авторитетное чтеніе „святой“, и неясно значеніе слова „духъ“. Во всѣхъ остальныхъ случаяхъ—субъекты безличны: *жизнь*—43 раза (изъ нихъ у Іоан. Еванг. 17 и 1 Посл. 6,—Матѣ. 3, Марк. 2, Лук. 3, Дѣян. 2, Рим. 4, Гал. 1, 1 Тим. 2, Тит. 2, Іуд. 1), искупленіе, царство, наслѣдіе, заветъ, часть, времена, спасеніе, евангеліе, цѣбность (тяжесть) славы, слава и сила, жилище, обители, грѣховность (др. чт. судъ), невидимое и *огонь вѣчный* въ наказаніе (Матѣ. 18, 8,—25, 41,—Іуд. 7), *наказаніе вѣчное* (Матѣ. 25, 46). *вѣчная гибель* (2 Фесс. 1, 9) и *вѣчное осужденіе* (Евр. 6, 2). Если предикать вѣчности, на основаніи этой статистики, относить не лично къ каждому грѣшнику, а безлично къ аду, то можно понимать его, какъ вѣчную и никогда не уничтожимую возможность грѣха и зла для свободныхъ тварей Божіихъ, хотя бы въ дѣйствительности этого и не было, напр. среди добрыхъ духовъ. Но въ новозавѣтномъ текстѣ для такого толкованія нѣтъ данныхъ. Напротивъ, по связи съ реченіями о вѣчныхъ мукахъ нечестивцевъ, и всѣ указанія мѣста надо толковать въ смыслѣ вѣчности личныхъ мукъ cadaго грѣшника. — Наконецъ, въ 3-хъ, съ точки зрѣнія *гностологической*, въ отношеніи къ понятіямъ вѣчности и безконечности,—къ данной въ откровеніи и доказуемой наукою мысли, что кромѣ нашего теперешняго временно-пространственнаго бытія есть иныя бытія *сверх*—или *внѣ*—временно-пространственное, безвременное и безпространственное. Откровенно-церковное ученіе все вообще и въ частности о міроспасеніи касается главнымъ образомъ именно этого временно-пространственнаго бытія, получившаго свое начало во времени (*въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю и все въ нихъ Словомъ Своимъ,—въ шесть дней*) и пространствѣ (*небо и земля, небесная твердь съ свѣтлыми, суша, море и пр.*), въ коемъ сѣмя жены должно стереть главу змія-дьявола и Слово плотью стало, чтобы спасти міръ и человѣка, въ своемъ тѣлѣ вознести человѣчество на небо къ престолу Всевышняго и даровать жизнь вѣчную. Но Церковь и Библия знаютъ и другіе міры (*третье небо* 2 Кор. 12, 2, въ отличіе отъ теперешняго *перваго неба и первой земли* Апок. 21, 1,—ср. Ефес. 4, 10: Онъ есть возшедшій превыше *всѣхъ* небесъ, чтобы наполнить все, ср. Евр. 4, 14.—7, 26, у древнихъ іудеевъ и христіанъ было распространено мнѣніе о семи небесахъ) и иныя условія или формы бытія въ нихъ: чистая духовность (духи безплотные, въ тѣлѣ или внѣ тѣла 2 Кор. 12, 3—4), духовная тѣлесность (*тѣло духовное* въ отличіе отъ *душевнаго*, плотнаго 1 Кор. 15, 44.—*онъ тѣла* или *въ тѣлѣ* 2 Кор. 12, 3—4), внѣ—или *сверх*—временность („времени уже не будетъ“ Апок. 10, 6,—„одинъ день какъ тысяча лѣтъ и тысяча лѣтъ какъ одинъ день 2 Петр. 3, 8) и внѣ—или *сверх*—пространственность (восхищеніе Ап. Павла въ рай 2 Кор. 12, 4,—видѣніе Христомъ всѣхъ царствъ міра—тогдашнихъ, бывшихъ и будущихъ—въ мгновеніе времени Лук. 4, 5,—вознесеніе Христа на небо и Его пребываніе въ Его Тѣлѣ-Церкви на землѣ Матѣ. 28, 20 и вездѣ Ефес. 1, 2; др.),—даже нныя формы познанія (лицомъ къ лицу, непосредственно, какъ познаюмъ или самъ познаю себя—знаніе непосредственное, въ самопознаніи или чрезъ самопознаніе, безъ посредства теперешнихъ чувственно-плотныхъ и

временно-пространственныхъ формъ познанія 1 Кор. 13, 8—12.—невъра-
зимыя теперешню человѣческой рѣчью слова и понятія 2 Кор. 12, 4,—
недоступность теперешнимъ формамъ умопредставленія: „еще не открыто,
что будемъ,—знаемъ, что когда откроется, подобно Ему будемъ“, по-
тому что увидимъ Его какъ Онъ есть 1 Иоан. 3, 2). Поэтому и теперешнія
человѣческія понятія „вѣкъ, конецъ, вѣчность, безконечность“ и под.
могутъ браться и толковаться только въ отношеніи къ теперешнему же
временно-пространственному міробытію, въ коемъ совершается и міроспа-
сеніе: боговочеловѣченіе и боговоплощеніе съ одной стороны, и человѣко-
обоженіе и освобожденіе твари отъ рабства тлѣннѣю въ свободу славы
дѣтей Воинихъ—съ другой (Матѣ. 5, 48 Рим. 8, 19—22, 29,—1 Кор. 15,
49,—2 Кор. 3, 18 др.). Что вѣтъ этого міробытія, то „еще не открыто“
вполнѣ и ясно и не опознано Церковью, такъ какъ Библія и Церковь
суть носильницы и хранильницы неисчерпаемыхъ для ума человѣческаго
божественныхъ тайнъ. И какъ людямъ ветхозавѣтнымъ открыто было то,
что не имъ самимъ а намъ служило,—т. е. возвыщенныя по дѣйствію
посланнаго съ неба Духа Святаго на благовѣстниковъ-апостоловъ тай-
ны Евангелія Христова, во что желаютъ прикинуть ангелы (1 Петр. 1, 12):
такъ и намъ—членамъ Церкви-Тѣла Христова, по мѣрѣ нашего возра-
станія въ мѣру совершенства и полноты Христовой, хотя „еще не от-
крыто, что будемъ“, но это „еще“ содержитъ радостное обѣщаніе, что
вѣкогда это будетъ намъ открыто (1 Иоан. 3, 2). Поэтому мы обязаны,
не мудруя сверхъ должнаго, понимать вѣчность мученій сообразно съ
теперъ данными намъ условіями умопредставленія, т. е. въ смыслѣ не-
прерывности и безконечности вѣковъ и времени, пока Церковь не откры-
ла намъ всѣхъ тайнъ будущаго иныбытія.

ж. Вѣчная жизнь и все, что открыто о ней въ Новомъ Завѣтѣ, есть
столь естественное и необходимое завершеніе всего новозавѣтнаго вѣро-
ученія и стоять въ такой тѣсно-органической связи со всѣми основными
и частными понятіями Новаго Завѣта, что не только не вызываетъ ни-
какихъ тревожныхъ недоумѣній, но, напротивъ, какъ бы предполагается
уже само собою, связуя всѣ новозавѣтныя понятія въ одну цѣлостную и
стройную систему, наподобіе круга, коего радіусы (всѣ частныя поня-
тія) исходятъ изъ одного начала (Благо-Богъ), входятъ въ одинъ
центръ (Спаситель-Богочеловѣкъ) и въ немъ восходятъ къ одной конечной
цѣли (премірное царство жизни вѣчной). Вотъ почему при раскрытіи
каждаго понятія намъ неизбежно было касаться и вѣчной жизни, какъ
и богочеловѣчества Спасителя. Не имѣя надобности повторяться, ограни-
чиваемся здѣсь только общими указаніями.

Вѣчность будущей жизни необходимо дана въ вѣчности Бога, какъ
Первоисточника жизни, Саможнани или Первожизни,—и въ вѣчномъ
ипостасномъ единеніи божества и человѣчества въ богочеловѣчествѣ
Спасителя. Здѣсь же, въ богочеловѣчествѣ Спасителя, дано и непрестан-
ное преображеніе человека отъ сданы въ славу и вѣчное и блаженное
достиганіе имъ богосовершенства или обоженія по образу Спасителя-
Богочеловѣка. И прежде всего—по тѣлесной сторонѣ. Съ обновленіемъ
и преображеніемъ духа (Рим. 12, 2) во образъ Христа (2 Кор. 3, 18), и
тѣло человѣческое, какъ энергія и проявленіе дѣйственности духа,
преображается по образу тѣла Воскресшаго Спасителя: становится не-
тлѣннымъ, духовнымъ, сообразнымъ духовному тѣлу славы Его (Филип.
3, 21), и сіяющимъ небесной духовною свѣтлостью подобно тѣлу Христа
при Его преображеніи (Матѣ. 13, 43,—17, 2) и послѣ воскресенія (Филип.
3, 20—21,—1 Кор. 15, 35 дал. др.). Его претвореніе изъ плотяно-земной
душевности въ тѣлесно-небесную духовность проявится въ томъ, что оно
освободится отъ ограниченной теперешняго трехмѣрнаго пространства и
времени, станетъ выше ихъ, будетъ въ состояніи моментально появлять-
ся въ закрытыхъ помѣщеніяхъ и исчезать, временно принимать вышнее-
ощущаемую форму,—престанетъ пмѣняться по возрастамъ во времени
настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ, пбо *времени*, а слѣд, и простран-
ства, *уже не будетъ* (Апок. 10, 6),—освободится отъ необходимости пн-

таться чувственнымъ хлѣбомъ и будетъ жить глаголами Божіими и небеснымъ хлѣбомъ жизни (Матѣ. 4, 4 Іоан. 6, 47 дал. Рим. 14, 17), даже утратитъ самые органы питанія (1 Кор. 6, 13), физиологическое размноженіе (Матѣ. 22, 30), весь свой вещественный составъ—плоть и кровь и вообще все тлѣнное (1 Кор. 15, 47 дал.). Правда, Воскресшій Спаситель былъ осязаемъ Ѳомою и мироносицами (Матѣ. 28, 9 Лук. 24, 39 Іоан. 20, 27) и вкушалъ пищу (Лук. 24, 41—43,—но не Іоан. 21, 5 и Лук. 24, 30, ибо здѣсь не сказано, что Самъ Господь вкушалъ пищу). Въ объясненіе должно указать, во 1-хъ, на то, что въ то время Господь, какъ Самъ онъ говоритъ Марія Магдалинѣ, „еще не восшелъ къ Отцу“, а только „восходилъ“ (Іоан. 20, 17), и одухотвореніе Его тѣла еще продолжалось, слѣд. было не моментальнымъ, а постепеннымъ (1 Кор. 15, 52 можно понимать въ значеніи пророческой непрерывности и непосредственной связи явленій, а не опредѣленія времени,—перспективно, а не хронологически: Матѣ. 24, 29 „вдругъ“ ср. Марк. 13, 24 „въ тѣ дни, послѣ скорби той“ и Лук. 21, 24: „Іерусалимъ будетъ попираемъ дничниками, доколѣ не окончатся времена язычниковъ“),—во 2-хъ, Воскресшій Господь вкушалъ пищу не по нуждѣ въ ней, а для удостовѣренія учениковъ въ дѣйствительности своего тѣлеснаго воскресенія. Такое преображеніе тѣла будетъ проявленіемъ и слѣдствіемъ истлѣнія нашего вѣшняго человѣка и обновленіемъ внутренняго, смотрящаго не на временное—видимое, а на невидимое—вѣчное,—открыто смотрящаго на славу Господню и преобладающагося въ тотъ же образъ, отъ славы въ славу, какъ отъ Господня Духа, т. е. духовно (2 Кор. 3, 18,—4, 16. 18).

Въ частности, обновляется умъ человѣка и его познавательнo-мыслительная сила (Римл. 12, 2 Кол. 3, 10) чрезъ усвоеніе себя ума (1 Кор. 2, 16), мыслей и всего вообще духовнаго строя Спасителя (Филип. 2, 5).—въ немъ живетъ Христость, Божія премудрость (Гал. 2, 19—20,—1 Кор. 1, 24),—онъ мыслить по Христу, въ Коемъ обитаетъ вся полнота божества тѣлесно (сообразно богочеловѣчеству Спасителя), а не по немощнымъ и бѣднымъ стихіямъ міра сего, какъ это свойственно перешедшему человѣку (Гал. 4, 3. 9 Кол. 2, 8. 20). Съ возвышеніемъ нашего духа надъ временно-простраственными формами бытія и мышленія, прекратятся пророчества, ибо не будетъ различія между прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ,—а съ уничтоженіемъ вещественно-прострастивенныхъ органовъ рѣчи, престаиетъ языковореніе и вообще человѣческой языкъ. Упразднится даже и самое теперешнее знаніе—частично-аналитическое, младенчески-несовершенное, гадательно-гипотезное, силлогизмное и посредственно-отражательное, чрезъ ощущенія, представленія и понятія,—и перейдетъ въ интуитивное, совершенное, полное, непосредственное, лицомъ къ лицу и самопознавательное, подобное нашему познанію самихъ себя, слѣд. и самодостовѣрное (1 Кор. 13, 8—12). Вѣра перейдетъ въ видѣніе теперешнихъ предметовъ вѣры и въ умосозерцаніе новыхъ (2 Кор. 5, 7). Надежда смѣнится обладаніемъ теперешнихъ предметовъ ожиданія (вѣчной жизни и др.) и перейдетъ въ радостное устремленіе къ новымъ, намъ теперь недовѣдомымъ (Рим. 8, 24—25 ср. Дѣян. 24, 14—15,—Гал. 5, 5. *мы духомъ отъ или вслѣдствіе вѣры ждемъ праведности*, Филип. 1, 20. Кол. 1, 5,—1 Тим. 1, 2,—4, 10. Тим. 1, 2,—2; 13,—3, 7. Евр. 6, 11. 18,—1 Іоан. 3, 3,—1 Петр. 3, 5 др.). Наконецъ любовь, какъ дѣйственная и творческая сила (1 Петр. 4, 8,—1 Іоан. 2, 5,—4, 12. 17), не подлежитъ качественнымъ измѣненіямъ (1 Кор. 13, 8), допуская только разныя степени напряженія и энергіи (Ефес. 4, 16. Филип. 1, 9,—1 Фесс. 1, 12,—5, 13,—2 Фесс. 1, 3 Іуд. 2), начиная отъ питанія и грѣнія каждымъ своей плоти (Ефес. 5, 29). любви къ ближнему какъ къ себѣ самому,—къ отцу, матери и пр. и кончая вселюбовью (всѣмъ сердцемъ, всею душою), къ Богу (Матѣ. 22, 37—39 ср. Рим. 8, 35 дал.). Такъ какъ по отношенію къ главнымъ сторонамъ духа вѣра соотвѣтствуетъ уму (Евр. 11, 3 др.), надежда—сердцу (Рим. 15, 13,—2 Фесс. 1, 3,—2, 16 Тит. 2, 2), а любовь—волѣ (1 Кор. 1, 24 Филип. 2, 13 др.): то ясно, что эта нераздѣльная и единосущная троица проявленій и живедѣйственности

духа человѣческаго или человѣческаго Я, его духовной способности или атомности (если позволительно въ такомъ смыслѣ толковать *ἐν ἁτόμῳ* 1 Кор. 15, 52), остается и въ жизни вѣчной, какъ врожденный человѣку отобразъ Троицпастнаго Божества,—служившая у древнихъ сравненіемъ при уясненіи ученія о троеличности Божества: Отецъ—любовь, воля, начало,—Сынъ—Логосъ—разумъ, посредникъ, рожденъ отъ Отца,—Духъ—Утѣшитель, исходитъ отъ Отца чрезъ Сына. „Такъ (*γὰρ*—логическое, теперь, поэтомъ, такимъ образомъ,—въ отличіе отъ врем. *ἄρτι*—въ настоящее время, нынѣ ст. 12-го въ соотв. *τότε*—въ жизни будущей) *предбываетъ* (*μένει*—остается постоянно, всегда, и въ настоящей и въ будущей жизни) *Вѣра-Надежда-Любовь*.—*Троица эта* (нераздѣльная и вѣчная): *большая же въ ней Любовь*“ (1 Кор. 13, 13), какъ дѣйственная сила и исходное начало Вѣры и Надежды, какъ Отецъ больше Сына (Іоан. 14, 28) и Духа (14, 26) и вообще всего (10, 29 ср. „Любовь всему *встрѣтъ*, всего *надѣется*“ ст. 7,—„*ἀγάπο*—*ἔρωον* т. е. предметъ—*ἀγάρη* и *τρυφά*—*χόπος*—дѣйственность—*ἀγαπί* и *τερπνικῆ*—*ἰλοιοσύνη*, постоянное ожиданіе, надежда 1 Фесс. 1, 3 ср. 5, 8,—„*ἀγάρη* дѣйствующая *ἀγαπῶν*“, т. е. любовь дѣйствуетъ чрезъ вѣру Гал. 5, 6), потому что Самъ Богъ есть не только Богъ любви и надежды (2 Кор. 13, 11), любовь и вѣра и надежда не только отъ Бога, но и Самъ Богъ есть Любовь (1 Іоан. 4, 7. 8. 16), и пребывающій въ любви, въ Богѣ пребываетъ (1 Іоан. 4, 16) и во Христѣ и Его царствѣ (Іоан. 15, 9—10. Кол. 1, 13),—слѣд. любовь, въ концѣ концовъ, стольже велика или также „больше всего“ и также вѣчна, всемогуща и пр., какъ Самъ Богъ.

Такъ, начинающееся въ теперешней земной жизни возрожденіе человѣка посредствомъ Вѣры-Надежды-Любви завершается въ будущей жизни возможно-полнымъ для человѣка воображеніемъ Спасителя-Богочеловѣка въ новочеловѣкѣ—духовномъ, бессмертномъ, совершенномъ и блаженномъ (Гал. 4, 19 др. ср. 2 Кор. 5, 17. Гал. 6, 15 Ефес. 2, 15,—4, 24 Кол. 3, 10).

По тѣсной связи человѣческаго духа съ тѣломъ, а чрезъ тѣло—со всѣмъ міромъ, мы не можемъ представить жизнь и исторію человѣчества совершающуюся внѣ и отдѣльно отъ міра, безъ соотвѣствующихъ вліяній на него и отраженій въ немъ. Грѣхъ есть явленіе не только духовно-нравственное но и тѣлесно-физиологическое,—не только человѣческое но и космическое. Грѣхъ и смерть такъ или иначе коснулись не однихъ прародителей, но всего человѣчества, животныхъ, всего міра: однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть (Рим. 5, 12—13 ср. Быт. 3, 14—19). Поэтому все, относящееся къ богопромышленію о человѣкѣ, разсматривается въ тѣсной связи съ міромъ, какъ бы нераздѣльно отъ человѣчества: весь міръ во алѣ лежитъ (1 Іоан. 5, 19), грѣхъ міра (Іоан. 1, 29,—16, 8,—1 Іоан. 2, 2), міръ повиненъ Богу (Рим. 3, 19), суду (Іоан. 12, 31,—1 Кор. 6, 2,—11, 32),—есть духъ и премудрость міра (1 Кор. 1, 20,—2, 12), Отецъ послалъ Сына Спасителемъ міру (1 Іоан. 4, 14.—Іоан. 3, 17,—12, 47), Онъ есть свѣтъ и жизнь міру (Іоан. 3, 19.—6, 33. 51,—8, 12 др.), Богъ во Христѣ примиряетъ міръ съ Собою (Рим. 11, 13,—2 Кор. 5, 19), Земля терпитъ наказаніе потопомъ вмѣстѣ съ людьми, какъ вся оскверненная гни (2 Петр. 2, 5 ср. Быт. 6, 5—13). Въ силу этой связи „чаяніе твари ожидаетъ откровенія (славы) сыновъ Божіихъ, ибо суетъ тварь подчинилась не добровольно, но ради подчинившаго, по надеждѣ, потому что и сама тварь освободится отъ рабства *тлѣнія въ свободу славы* чадъ Божіихъ, ибо знаемъ, что вся тварь совоздыхаетъ и мучится до нынѣ,—и не только она, но и сами, начатокъ духа (одухотворенія) имѣя,—мы и сами въ себѣ воздыхаемъ, ожидая усыновленія—набавленія тѣла нашего (отъ рабства тлѣнію), ибо мы спасены надеждою“ (Рим. 8, 18—25). Такимъ образомъ всѣ живыя существа освободятся отъ теперешнихъ страданій, болѣзней, насилій, звѣрства, взаимноистребленія и смерти, но безболѣзненно, мирно, свободно и бессмертно будутъ достигать своего жизненнаго назначенія и совершенствованія,—а ихъ звѣрство въ лицѣ антихристовъа звѣря, вмѣстѣ съ самимъ антихристомъ—дьяволочеловѣкомъ, представи-

телемъ злыхъ людей и духовъ,—и его лжепророкомъ, аломъ, смертью, и всѣми незаписанными въ книгѣ жизни,—подвергнутся полному изверженію изъ міра и мертвенно-бездѣйственному, но мучительному, состоянію, обозначаемому словами: „уничтожить, упразднить, брошены въ озеро огня, сынъ погибели, были и нѣтъ, пойдеть въ погибель, смерть вторая“ (2 Фесс. 2, 3, 8,—Апок. 17, 8, 11,—19, 20—21,—20, 7—15,—21, 8).

Соотвѣственно новому состоянію человѣка и всего живого, и стихійно-вещественныя явленія и предметы природы измѣнятся и въ міровой катастрофѣ утерять всю проявленія грѣховнаго растройства; силы небесныя поколеблются, небо и земля прейдуть (Матѣ. 24, 29, 35 парал.) бѣдныя и немощныя стихіи міра (Гал. 4, 3, 9) разрушатся въ міровомъ пожарѣ, земля и всѣ дѣла ея сгорятъ (2 Петр. 3, 7, 10—13),—и на ихъ мѣсто явятся новое небо и новая земля, въ коихъ обитаетъ праведность (2 Петр. 3, 13); будетъ все новое (Апок. 21, 1, 4, 5), не будетъ ничего проклятаго, явятся чистая рѣка и древо жизни,—не будетъ нужды ни въ солищѣ, ни луиѣ, ибо не будетъ ночи, вмѣсто нихъ будетъ сіять свѣтъ и слава Божія (Апок. 22, 1—15).

Наконецъ откровеніе о томъ, что „*времени уже не будетъ*“ (Апок. 10, 6) въ связи съ духовностью и внѣпространственностью Божества и вообще духа (Іоан. 4, 24 Дѣян. 6, 49,—2 Кор. 3, 17. „*Господь—Духъ есть, а здѣ Духъ Господень, тамъ свобода*“—отъ всякихъ ограниченій, здѣсь—плотночувственныхъ прообразовъ Закона Моисеева и открытое познаніе Богочеловѣчества Спасителя и преображеніе отъ славы въ славу Духомъ Господнимъ,—слѣд. и свобода отъ чувственно-плотныхъ ограниченій свободнаго духа пространствомъ и временемъ) указываетъ на измѣненіе отношеній Бога къ тварямъ и тварей къ Богу („Богъ будетъ все во всемъ“ 1 Кор. 15, 28) и между собою („тогда буду познавать такъ, какъ познаюсъ“ или самимъ собою или Богомъ 1 Кор. 13, 12). По существу эти отношенія останутся, конечно, тѣми же, т. е. отношеніями Творца къ тварямъ и тварей къ Творцу и къ другимъ сотварямъ. Но они измѣнятся по силѣ; станутъ прискреннѣе, тѣснѣе, ближе, духовнѣе и взаимопроникновеннѣе. ибо и сами твари, съ освобожденіемъ отъ чувственно-плотныхъ и пространственно-временныхъ ограниченій, сдѣлаются духовнѣе, божественнѣе и взаимопроницательнѣе. И если теперь Слово Божіе живо и дѣйственно и острѣ всякаго меча обоудуостраго—проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судить намѣренія и помыслы сердечные,—и нѣтъ твари неявной предъ Нимъ, но все обнажено и открыто очамъ Его, о Комъ у насъ слово“ (Евр. 4, 12—13), то тѣмъ острѣе, сильнѣе и внутреннѣе должно быть это проникновеніе съ освобожденіемъ человѣка отъ этого раздѣленія души и духа, отъ составовъ и мозговъ тѣла плотночно-душевнаго, съ усвоеніемъ тѣла духовнаго и возвращеніемъ въ новочеловѣка по Христу-Богочеловѣку. То же должно сказатъ и о всѣхъ тваряхъ земныхъ, соотвѣственно природѣ каждой и ея положенію въ мірѣ, какъ и о всемъ мірѣ въ его цѣлокупности. И теперь „мы въ Немъ живемъ и движемся и существуемъ“ (Дѣян. 17, 28), „все воазлавлено во Христѣ“ и Церковь-Тѣло Богочеловѣка есть „полнота Наполняющаго все во всемъ“ (Ефес. 1, 10, 23), „Одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, надъ всѣми, и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ“ (4, 6), „все въ Немъ состоитъ“ (Кол. 1, 17). Но теперешній міръ въ его цѣлокупности „во злѣ лежитъ“ и есть въ немъ „міродержецъ тьмы вѣка сего“, слѣд. нѣчто богоборное, какъ бы непроницаемое для свободнаго воздѣйствія Божества, чего „тьма не воспріемлетъ“, „не познаетъ“, гонитъ отъ себя. Въ новомъ мірѣ, съ упраздненіемъ послѣдняго врага Божія и Христова и человѣческаго и общеміроваго—смерти, „Сынъ предастъ царство Отцу и Самъ подчинится Подчинившему Ему все“ (1 Кор. 15, 24, 28). Это должно понимать, конечно, въ смыслѣ прекращенія борьбы съ царствомъ зла и перехода Царства Христова въ Небесное Царство Бога Отца и Святой Троицы. Но отнюдь не въ смыслѣ пресловутаго апокагастасиса, тожественнаго повторенія мірооборотовъ. Это противорѣчитъ боговоплощенію, совершившемуся среди міровой исторіи и остающагося вѣчнымъ, слѣд.

новымъ для міра. И вообще съ общепилософской точки зрѣнія не приемлема мысль о тождественности мірооборотовъ; жизнь не есть непрестанное колдовращеніе на одной точкѣ, но движеніе, и притомъ впередъ—къ лучшему и совершенному (Матѣ. 5, 48).

Отсюда можетъ нѣсколько уясниться будущее познаніе человѣка (1 Кор. 13, 8—13). При одухотворенности бытій и ихъ взаимопроникаемости, человѣкъ будетъ познавать ихъ не во внѣшнемъ отраженіи чувственно-плотныхъ пространственности и временности, а также—ощущеній, представленій, понятій, сужденій, заключеній,—или, говоря языкомъ Новаго Завѣта, отчасти, какъ въ зеркалѣ, несовершенно, по младенчески, гадательно и предположительно. Но онъ будетъ познавать ихъ какъ духовныя идеи-силы, и притомъ непосредственно, интуитивно, въвременно-вънѣпространственно,—или, на языкъ Новаго Завѣта, совершенно, по-мужески, лицомъ къ лицу. Главное же—не внѣ себя, а въ себѣ самомъ, какъ познаетъ себя самого или познается Богомъ. Богъ имѣетъ и знаетъ все въ себѣ Самомъ. И человѣкъ, съ полнымъ его одухотвореніемъ и проясненіемъ въ немъ Образа Божія, также будетъ познавать все въ себѣ самомъ и чрезъ самопознаніе себя самого, конечно по мѣрѣ его тварной ограниченности его личностью и особностью другихъ тварей. Этимъ новозавѣтнсе богословіе избѣгаетъ пантеистическаго обезличенія Бога и человѣка и безразличнаго слиянія всѣхъ бытій и всего міра съ Богомъ въ одномъ отвлеченномъ,—только мыслимомъ, но не сущемъ—дѣйствительно,—понятій міровой субстанции, силы, души, Я-Нея, Субъекта-Объекта, Идеи-Духа, Воли, Безсознательнаго. Новозавѣтныи теизмъ необходимо данъ въ Безусловной Личности Трѣипостастнаго Божества, въ ограниченно-тварныхъ личностяхъ духовъ и людей и въ особности другихъ тварей, ихъ родовъ и видовъ.

Мы указали,—по случайнымъ обстоятельствамъ только въ самыхъ общихъ чертахъ, кратко и отрывочно,—тѣ основныя понятія, что должны составлять главный, если не единственный, предметъ богословскаго православно-научнаго изученія Новаго Завѣта. Около нихъ легко могутъ быть собраны и всѣ частныя понятія въ одну полную систему Новозавѣтнаго Богословія. Всѣ же другія церковно-богословскія и свѣтскія дисциплины, соприкосновенныя съ Новозавѣтнымъ Богословіемъ, хотя и необходимо должны быть изучаемы научно, но отнюдь не самостоятельно и особно, а только въ качествѣ служебныхъ пособій и вспомогательныхъ орудій для научной системы Новозавѣтнаго Богословія. Это — только краски для живописи, инструменты для музыки, слова—для поэзіи. Вспомогательныя дисциплины конечно необходимы для Богословія, какъ химическіе заводы, фабрики музыкальныхъ инструментовъ и грамматики необходимы для Ивановыхъ, Глинокъ и Крыловыхъ. Но сами по себѣ, какъ самоцѣль и самодовлѣемость, безъ Богословія, онѣ также нелѣпы и невозможны, какъ краски безъ живописцевъ, музыкальные инструменты безъ композиторовъ и му-

зыкантивъ, грамматики безъ писателей и ораторовъ. Въ Богословіи только ихъ смыслъ, цѣль и жизнь,—безъ него онѣ лишаются духа животворящаго и обращаются въ мертвящую букву (Іоан. 6, 63,—2 Кор. 3, 6).

Описуемое и ограниченное по буквѣ и исторіи, Слово Божіе неописуемо и безгранично по духовно-созерцательной сторонѣ, какъ неописуемъ и безграниченъ по существу своему изрекшій его Богъ. Поэтому оно должно быть изъясняемо и изслѣдуемо по Христу, т. е. подъ руководствомъ идеи богочеловѣчества, и по высокимъ идеаламъ духа,—а не по іудейски низводиться къ тѣлу и землѣ, т. е. къ буквѣ и исторіи, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые изъ лжеименныхъ христіанъ. Тайна богочеловѣчества (Новый Завѣтъ) есть духовное исполненіе закона (Ветхій Завѣтъ) чрезъ упраздненіе буквы мертвящей и проявленіе духа животворящаго. Буквалисты-историки не уразумѣваютъ тайны боговоплощенія и не желаютъ быть по образу и подобию Божію, т. е. не стремятся къ обоженію, богочеловѣчеству и богосовершенству. Напротивъ, они хотятъ быть землею и въ землю отойти вмѣсто вознесенія духомъ на небо—къ Богу, въ воздухъ—къ духовному свѣту, на облакахъ—высокими созерцаніями, въ срѣтеніе Господа и для всегдашняго съ Нимъ сопребыванія чрезъ духовное умосозерцаніе. Смыслъ буквально-историческій есть внѣшняя и видимая сторона Слова Божія, его одежда,—а духовно-созерцательный смыслъ или богословскія идеи суть его внутренняя, сокровенная, невидимая сторона,—его тѣло или существо: та закрываетъ внутренній смыслъ Писанія, эта открываетъ. Такъ это и въ предметахъ природы: подлежащіе зрѣнію образы и виды суть внѣшняя сторона, одежда,—а идеи (*ιδεαι*), по коимъ они созданы, суть тѣла и сущности,—тѣ покрываютъ, а эти открываютъ. Убийцами Слова (*λειτουργοι*) становятся, кто по язычески служатъ твари вмѣсто Творца, не признавая ничего выше видимаго и прекраснѣе чувственнаго,—или по іудейски смотря на одну букву, цѣнятъ только тѣло, боготворятъ чрево, позоръ считаютъ славю и так. обр. становятся богоубійцами. Буква убиваетъ, а Духъ животворитъ, ибо сама по себѣ, какъ самодовлѣмость и самоцѣль, любимая буква убиваетъ для любящихъ ее сущее въ ней Слово-Разумъ,—какъ и красота тварей, зримая не къ славѣ Творца, а сама

по себѣ, лишаетъ зрителей разумнаго благочестія или идейной религіи.

Такъ учить великій богословъ христіанскій св. Максимъ Исповѣдникъ (*Quaest. ad Thalass. L.*, Migne P. G. 90, 465—468 и *Ambigua ib. 91.* 1129—1132: ср. проф. *С. Л. Епифановичъ*, Преп. Максимъ Исповѣдникъ и византійское богословіе, 114—115), выражая основныя начала толкованія Писанія славнѣйшихъ отцевъ и учителей Церкви, или прямо построившихъ систему Новозавѣтно-церковно-христіанскаго Богословія, или же въ послѣдовательныхъ истолкованіяхъ священнаго текста поставлявшихъ на первое мѣсто раскрытіе идейно-богословской стороны Новаго Завѣта: Оригенъ, Аѳанасій Великій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Григорій Нисскій, Кириллъ Александрійскій, Іоаннь Златоустъ, Діонисій Арёпагитъ, Амвросій, Августинъ, Максимъ Исповѣдникъ и др. мн. Напротивъ толкованія антioxійца-буквалиста Θεодора Мопсуестійскаго, Пелагія, Іеронима и др.—крайне бѣдны, мало содержательны и бездарны,—ограничиваются почти однимъ только перифразомъ.

Такова существенная и преимущественная сторона Новаго Завѣта. Безъ нея, всѣ эти новозавѣтныя цейтгешихты, евангельскія и апостольскія хронологіи, неизвѣстныя Церкви жизни и характеристики Христа,—исторіи текста, канона, вопросы о подлинности и достовѣрности,—филологическія изысканія, археологическія и историческія справки, даже всѣ многотомные комментаріи... окажутся мертвыми костями безъ плоти живой и духа,—жалкимъ и несмысленнымъ занятіемъ взрослыхъ людей дѣтскими игрушками,—или, по крайней мѣрѣ, безъидейнымъ и бездѣльнымъ научнымъ спортомъ людей, не желающихъ или неумѣющихъ найти себѣ серьезный идейный трудъ. Это—трагедія цѣлой жизни, даже многихъ поколѣній, донкихотствующихъ ученыхъ теологовъ. Разумѣемъ главнымъ образомъ нѣмецко-протестантскую историко-филологическую школу.

„Иислѣдуйте Писанія, потому что вы думаете въ нихъ жизнь вѣчную имѣть, и они свидѣлствуютъ о *Мнѣ*“ (Іоан. 5, 39). Благо, Богочеловѣкъ и Вѣчная Жизнь—вотъ начало, середина и конецъ Новозавѣтнаго Богословія,—долженствующаго составить главную задачу нашего церковно-православнаго и научно-богословскаго изученія Новаго Завѣта.

Все, здѣсь изложенное, составляло предметъ нашихъ академическихъ чтеній, съ самого вступленія нашего на академическую кафедру,—начала по частямъ и внѣ системы, при объясненіи отдѣльныхъ мѣстъ Новаго Заветъа, въ видѣ экскурсовъ,—а въ послѣдніе годы—въ видѣ систематическаго обзорнія основныхъ понятій Новаго Заветъа.

М. Муретовъ.

ПОПРАВКИ.

(Страницы корпусомъ, строки петитомъ и сверху страницъ).

595 28 послѣ: взаимотрицающія—опущено: себя. 596 5 надо: „новаго. 21—22 Посланій. 598 19 философа. 20 наиболѣе. 601 8 вм. къ надо: по. 27 „болѣе. 604 39 прим. вм. *политичность* надо: эгоистичность. 605 8 Дан. 610 11 духъ 616 35 дополнить: Ср. 2 Петр. 3, 5, 7,—гдѣ Логосу усвоается міротвореніе и міропромышленіе,—ср. наше „Богъ-Слово и воскресеніе Христово“ стр. 9 сл. 618 13 вм. *вражденныхъ* надо: враждебныхъ. 625 2⁰ Наполняющаго. 630 25 оправданіе (. 631 3—4 послѣдовательное движеніе... состоящее. 632 25 надо: 10). 27 надо: (Рим. 633 10 приб. Матѳ. 5, 48. 637 8 вм. *была* надо: было. 639 53 вм. Симонъ надо: Симона. 640 10 вм. *oibí* надо *oibé*. 38 *authentici*. 44 *oixodométi*.

СО Д Е Р Ж А Н И Е II-й части.

	<i>Стр.</i>
Изъ исторіи слова. Архіеп. <i>Евдокима</i>	1
Смысль идеализма. Проф. свящ. <i>П. А. Флоренскаго</i> . . .	41
Святой долгъ науки. Проф. <i>А. А. Тихомирова</i>	135
Умершіе подѣ церковнымъ отлученіемъ. Проф. <i>А. И. А. Амазова</i>	171
Божественная Комедія Данта. Проф. <i>Г. А. Татарскаго</i> . .	196
Лимонарь. И. д. доцента свящ. <i>Г. А. Смирнова</i>	251
Кого слѣдуетъ считать авторомъ приписываемыхъ Евсевию Бесарійскому сочиненій <i>Κατὰ Μαρθέλλον</i> и <i>Περὶ ἐκκλησιαστι-</i> <i>κῆς θεολογίας</i> ? Бывшаго и. д. доц. нынѣ лектора франц. языка <i>А. К. Мишина</i>	285
О характерѣ проповѣдническаго творчества Кирилла, епи- скопа Туровскаго. Доц. <i>В. П. Виноградова</i>	313
Церковная идея въ христіанствѣ и ея значеніе. Бывшаго доц. <i>Н. Д. Кузнецова</i>	396
Экстазь и откровеніе въ системѣ бл. Августина. Проф. <i>И. В. Попова</i>	455
Греческое монашество въ южной Италіи. Доц. <i>Н. Д. Про-</i> <i>тасова</i>	509
Пророкъ послѣднихъ дней перваго Иерусалима. Доц. іером. <i>Варволомея</i>	537
Брачныя молитвы и благословенія древней церкви (I—X в.). Проф. <i>А. И. Покровскаго</i>	549
Новый Заветъ какъ предметъ православно-богословскаго изученія. Проф. <i>М. Д. Муретова</i>	593