



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

CP 378.5

Harvard College
Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE

CP 378.5

Harvard College
Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1889

Май-Іюнь.

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—РЕЛИГІОЗНОСТЬ — ОСНОВА И ОБОРА ПРАВЪТВЕННОСТИ, А. В. Гусева.
- II.—БРАТЬЯМЪ СЛАВНАМЪ. Пресвящ. Никанора архіепископа херсонскаго и одесскаго.
- III.—ВИДЛІВІСШІЯ ЖЕНЩИНЫ.
- IV.—ВЪЗНѢ ІСТОРИИ ПОЛЕМИИ СЪ РАСКОЛОМЪ П. Смирнова.
- V.—КРИТИЧЕСКІИ ОБОРЪ СЛАВЯНИНЪХЪ МІВНІИ ОБЪ АНТИ-ХРИСТѢ. П. Орлова.
- VI.—О ВАЖНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ МОЛИТВЫ. Свящ. В. Евд. Вадикова.
- VII.—СВ. ІУСТИНЪ И СИНОТИЧЕСКІИ ЕВАНГЕЛІИ. Ан. Спасокаго.
- VIII.—ПОУЧЕНІЕ ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІИ 50-ЛѢТІИ ВОЗСОЕДИНЕНІЯ ЗАПАДНО-РУССКІИХЪ УПАТОВЪ 8 ІЮНІИ 1889 ГОДА ВЪ ВІЛЬНѢ. Пресвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.
- IX.—ВОЗВАНІЕ СИНОДАЛЬНАГО ЧЛЕНА, ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО ЛЕОНТІА АРХІЕПИСКОПА ХОЛМСКО-ВАРШАВСКАГО КЪ ВОСОЕДИНЕННЫМЪ ОТЪ УНИИ СЪ ПРАВОСЛАВНОЮ ЦЕРКОВІЮ ПРИХОЖАНАМЪ ХОЛМСКОЙ РУСИ И ПОДЛЯСІЯ.
- X.—ІНВІСТІИ И ЧАМІТЕН. Годичное собраніе Православнаго Мисіонерскаго Общества — Торжественное иелобство въ Казанскихъ соборахъ.

МОСКВА.

Университетская типографія, изъ Страстной булавки.

1889.

«Православное Обозрѣніе» выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкой на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обозрѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 годы — по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за одиннадцать лѣтъ—двадцать восемь рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ — за 80 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылки съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказу 16 к. Владиміра 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветноля 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Катови 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Києва 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курена 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижнего-Новгорода 5 к. Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Ново-червска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Съездск. 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбона 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тиелиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Удѣл-борга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харьковна 8 к. Херсонна 13 к. Чернигова 8 к. Читты 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

Уч. 29
ПРАВОСЛАВНОЕ

ОБЪОЗРѢНІЕ.

1889.

ТОМЪ II.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

CP 378.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
-GIFT OF
ARCHIBALD GARY COOLIDGE
JULY 1, 1922
Treat Fund

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва.
Мая 1-го 1889 года.

Цензоръ *свясш. Иоаннъ Петровичъ Петровскій.*

РЕЛИГИОЗНОСТЬ

ОСНОВА И ОПОРА ПРАВСТВЕННОСТИ.

Вопросъ о взаимномъ отношеніи между нравственностью и религіозностью получилъ въ наше время особенно важное значеніе, хотя онъ и всегда былъ вопросомъ огромной важности. Тѣсная органическая связь между нравственностью и религіозностью оспаривалась и прежде, но съ наибольшою энергіею и наиболѣе настойчиво многими оспаривается эта связь въ наше время чуть ли не повсюднаго шатанія и ослабленія религіозности. Что нравственность возможна и безъ религіозности, это для многихъ современныхъ умовъ становится чѣмъ-то въ родѣ аксіомы. Мало того, нерѣдко высказывается, будто бы настоящая нравственность только и возможна при безрелигіозности.

Ученіе о такъ-называемой автономической, т.-е. отрѣщенной отъ религіозности, нравственной жизни, не разъ провозглашавшееся до Канта, нашло у этого германскаго философа повидимому болѣе основательное научно-философское раскрытіе. Но, какъ ни враждуетъ Кантовская философія противъ связи нравственности съ религіозностью, тѣмъ не менѣе Кантъ все-таки до нѣкоторой степени допускалъ благотворное значеніе для нравственности вѣрованія въ бытіе Бога и въ загробную жизнь. Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ мыслителей и ученыхъ уже находятъ излишними для нравственности и эти скудные элементы рели-

гіозности. Но едва ли кто-нибудь другой столь далеко заходилъ въ своей враждѣ къ религіознымъ основамъ нравственности, какъ Фейербахъ. Онъ не ограничивается въ своихъ сочиненіяхъ заявленіями въ родѣ слѣдующихъ: „вѣра не внушаетъ человѣку никакихъ нравственныхъ расположеній“, „вѣра часто становится въ противорѣчіе съ нравственностью“ и т. под. Нѣтъ,—онъ усиливается доказать въ своемъ сочиненіи: „Сущность христіанства“, будто бы религія отрицаетъ нравственность и губить ее. Въ послѣднія десятилѣтія мысль о несовмѣстимости нравственности и религіозности стала предметомъ систематической пропаганды особенно во Франціи. Здѣсь не въ отдѣльных только брошюрахъ и сочиненіяхъ популяризуется ученіе о необходимости окончательнаго отрѣшенія нравственности отъ религіи. Въ 1865 году въ Парижѣ появился новый журналъ подъ названіемъ: „Независимая мораль“. Уже самое названіе, данное журналу его основателями, ясно говоритъ, за чтѣмъ и противъ чего онъ хочетъ ратовать. Впрочемъ нельзя сказать, чтобы во всѣхъ статьяхъ, какія въ немъ печатались, непременно высказывалась прямо ненависть къ религіи. Напротивъ, основатели этого журнала и нѣкоторые изъ его сотрудниковъ не разъ заявляли, будто бы они относятся къ религіи не безъ чувствъ уваженія и почтительности. Мало того, г-жа Куанье энергически протестовала въ немъ противъ мысли объ окончательномъ разрывѣ между нравственностью и религіозностью. Но эти заявленія основателей журнала и нѣкоторыхъ изъ его сотрудниковъ, строго говоря, ни въ чемъ иномъ не выразились, кромѣ оловъ и словъ. На Куанье набросились за ея протестъ и осмѣяли ее. Въ томъ самомъ журналѣ, въ которомъ іезуитски заявлялось о почтительномъ отношеніи къ религіи, въ 1868 году съ виднымъ злорадствомъ приводится и защищаются такія напрымысли Прудона: „когда религія вмѣшивается въ мораль, она оскверняетъ ее“ и т. под. Чѣмъ дальше, тѣмъ рѣшительнѣе журналъ этотъ впадаетъ въ тоиъ Фейербаха, нерѣдко заимствуя у этого послѣдняго соображенія и доказательства въ пользу мысли о необходимости полнаго и безповоротнаго разрыва между нравственностью и религіозностью. Въ нашей такъ-называемой свѣтской печати нашлось и находится не мало такихъ представителей ея, которымъ пришлось „по сердцу“ взгляды

автономистовъ. Покойный Кавелинъ издавъ даже особую брошюру и посвятилъ ее молодому поколѣнью, какъ предсмертный завѣтъ свой. Кавелинъ не только указывалъ нужду отдѣлится мораль отъ религіи, но и предложилъ проектъ безрелигіозной морали. Въ послѣднее время выступилъ горячимъ поборникомъ безрелигіозной нравственности Л. Толстой. Въ наиболѣе распространенныхъ такъ-называемыхъ свѣтскихъ нашихъ журналахъ, таковы: *Русская Мысль*, *Вѣстникъ Европы*, *Сѣверный Вѣстникъ*, *Русское Богатство* и др., равно какъ въ якобы либеральныхъ газетахъ нашихъ легко встрѣтить отраженія и повторенія мыслей, свойственныхъ западно-европейскимъ противникамъ органической связи между нравственностью и религіозностью, кою скоро въ этихъ періодическихъ изданіяхъ затрогивается вопросъ о нравственности съ научно-философской точки зрѣнія. Само собою разумѣется, существующія у насъ цензурныя условія печатнаго слова не позволяютъ представителямъ его высказываться противъ союза между нравственностью и религіозностью съ той цинической откровенностью и рѣшительностью, съ какою говорятъ объ этомъ предметѣ ихъ западно-европейскіе вдохновители и учителя. Нашимъ отечественнымъ автономистамъ не рѣдко приходится ограничиваться только одними намеками и таинственными замѣчаніями, тѣмъ не менѣе жадно ловимыми и усвояемыми „передовымъ“ читателемъ, плохо учившимся и мало размышляющимъ самостоятельно.

Въ виду нравственныхъ потребностей общества и его религіозныхъ нуждъ, столь зависящихъ и по нашему глубокому убѣжденію неотдѣлимыхъ другъ отъ друга, потребно самое обстоятельное разсмотрѣніе всего того, что говорилось и говорится за полное отдѣленіе нравственности отъ религіозности. Ограничиваться показаніемъ несостоятельности только главныхъ и болѣе общихъ соображеній и доводовъ противъ органической связи нравственности съ религіозностью не значитъ еще лишить противника всякаго оружія, каковымъ онъ располагаетъ. Настоящій нашъ трудъ и задается задачею посылно разсмотрѣть и опровергнуть не только болѣе главные и общіе, но и частнѣйшіе доводы и соображенія, какіе приводились и приводятся автономистами въ защиту ихъ взгляда.

Главные и общіе доводы и соображенія, направленные противъ мысли о неразрывной связи между религіозностью и нравственностью, прекрасно резюмируетъ парижскій профессоръ-богословъ Лихтенбергъ, въ трактатѣ о независимой морали, помѣщенномъ въ одной изъ французскихъ богословскихъ энциклопедій¹⁾. Сперва мы и передадимъ въ сжатомъ видѣ эти болѣе общіе доводы и соображенія, безъ малѣйшаго ослабленія ихъ силы и смысла. Частнѣйшіе же аргументы и мысли, направленные противъ связи нравственности съ религіозностью, будутъ излагаемы уже при самомъ анализѣ ученія автономистовъ.

Вторженіе религіи въ область нравственную, по словамъ автономистовъ, совсѣмъ обезцѣниваетъ человѣка, какъ нравственнаго дѣятеля, и ставитъ его въ совершенно ненормальное положеніе. Коль скоро надъ человѣкомъ стоитъ Существо, безконечно высшее, чѣмъ онъ, и прямо вліяетъ на человѣка съ свойственно этому Существу силою, то человѣческая личность превращается въ какую-то маріонетку, въ куклу своего рода, за которою или въ которой дѣйствуетъ чуждая воля и рука; свобода человѣка въ каждое мгновеніе вступаетъ при этомъ въ неизбежное столкновеніе съ всемогущимъ вторженіемъ Божества въ человѣческія дѣйствія. Достоинство человѣческой личности неминуемо падаетъ, повергается въ прахъ: вѣдь силы свои онъ почерпаетъ въ иномъ существѣ, а не въ себѣ самомъ. Отвѣтственность человѣка за свои дѣйствія испытываетъ также полное крушеніе: что добраго онъ сдѣлаетъ, должно быть относимо къ Богу, а что дурнаго онъ совершитъ, то должно быть приписано діаволу и его клеветамъ. Между тѣмъ именно въ нравственной-то области должны находиться внѣ такихъ стѣснительныхъ и ненормальныхъ условій и личность человѣка, и ея достоинство, и отвѣтственность его за каждое свое дѣйствіе. Далѣе, тогда какъ нравственный законъ и его требованія ясны и очевидны для всякаго, предметъ религіи, Богъ, является совсѣмъ инымъ. Онъ для насъ невѣдомъ. Какъ только мы хотимъ познать и понять Его, Онъ тонетъ для насъ въ пучинѣ абстракцій—неуловимыхъ и туманныхъ образовъ. Будучи не-

¹⁾ Самая же критика взгляда автономистовъ у него весьма слаба большею частью...

известнымъ, предметъ религіи, Богъ, неизбежно мыслится и представляется, какъ кому кажется лучше, т.-е. совершенно произвольно. Но что можетъ быть хуже для морали, чѣмъ таковой произволь? Значить, если скоро добро ставится въ зависимость отъ воли Божіей, то нравственное сознание совершенно утрачиваетъ нужныя ему твердыя основы и обрекается на всечеловѣческое колебаніе. Но такъ какъ всякая народная религія предполагаетъ существованіе жрецовъ и священнослужителей, какъ истолкователей воли Божіей, то на мѣсто нравственнаго закона и поставляется произволь жрецовъ или церковныхъ іерарховъ. Вместе съ этимъ истинныя обязанности человѣка замѣняются искусственными и вся человѣческая жизнь извращается. Затѣмъ, тогда какъ нравственный законъ побуждаетъ насъ къ дѣятельной жизни для собственнаго блага и для блага другихъ, религія толкаетъ человѣка въ область созерцанія, заставляя непроизводительно тратить наши силы и время. Напрасно увѣряютъ, будто бы религіозныя идеи имѣютъ благотворное вліяніе на нравственную жизнь человѣка и будто для ней совершенно необходима особая, неземная опора. Дѣйствительность вовсе не оправдываетъ этихъ тенденціозныхъ увѣреній: есть и атеисты, ведущіе безупречную жизнь въ нравственномъ отношеніи, равно какъ много и вѣрующихъ, но поражающихъ насъ своею моральною распушенностью. Не нужно опускать изъ виду, что самъ нравственный законъ несоизмѣримо больше обязываетъ насъ къ добрымъ дѣйствіямъ, чѣмъ чтобы то ни было другое. Привлекая же совершенно посторонніе элементы, какъ напр. вѣру въ Бога и загробную жизнь, къ авторитетному голосу нравственнаго закона, мы чрезъ это лишь унижаемъ и ослабляемъ послѣдній. Онъ и самъ по себѣ достаточно сильно повелѣваетъ. Кто повинуется ему, того онъ награждаетъ, давая ему испытывать невыразимое удовольствіе, отрадный душевный миръ. Напротивъ, кто пренебрегаетъ его требованіями, того онъ казнитъ внутренними душевными муками. Положимъ, бываетъ, что у нѣкоторыхъ лицъ совѣсть помрачается и какъ бы извращается. Но что же наилучше въ состояніи просвѣтить ее и направить на надлежащій путь, чѣмъ распространеніе въ обществѣ здоровыхъ идей и воззрѣній? Что касается религіи, то она можетъ внушать только чисто внѣшнія побужденія къ добродѣ-

тельной жизни, къ тому же далеко не отличающіяся желательной чистотою. Надежда на блаженство въ загробной жизни и страхъ адскихъ мученій—вотъ корыстные мотивы, которые любятъ выдвигать религія. Съ религіозной точки зрѣнія и вообще добродѣтель является желанною не потому, что она сама по себѣ хороша, а потому, что ея требуетъ отъ насъ Богъ. Мало того: связь нравственности съ религіозностью влечетъ за собою то, что въ человѣкѣ цѣнится не столько добродѣтель, сколько вѣра, что невѣрующій является въ глазахъ вѣрующаго непремѣнно врагомъ Бога и его самого, и потому къ невѣрующему тутъ скорѣе умѣстны вражда и презрѣніе, чѣмъ любовь. Наконецъ, не слѣдуетъ опускать изъ виду и то очень важное обстоятельство, что религія все болѣе и болѣе покидается прежними ея исповѣдниками и приверженцами. Оставляя нравственность въ прежней зависимости отъ религіи, не обрекаемъ-ли мы чрезъ то самую нравственную жизнь общества на полное извращеніе и окончательную гибель? Пора же разорвать искусственный и вредный союзъ нравственности съ религіозностью и предоставить первой держаться на собственныхъ ея основахъ, направляться исключительно ей свойственными мотивами и достигать своей цѣли собственными средствами, а не побочными, совершенно для ней ненужными!

Таковы въ общихъ чертахъ главные доводы и соображенія, приводимые автономистами въ пользу необходимости окончательнаго разрыва между нравственностью и религіозностью. Эти доводы и соображенія, какъ и частнѣйшіе, съ которыми встрѣтимся ниже, мы раздѣлимъ для удобства ихъ критическаго анализа на четыре группы, изъ коихъ каждую и рассмотримъ въ отдѣльности. Къ первой отнесемъ все то, что обыкновенно говорится для доказательства, будто бы связь нравственности съ религіозностью наноситъ ущербъ человѣческому достоинству, свободѣ человѣка, его моральной отвѣтственности, добродѣтели и т. под. Во второй группѣ соединимъ то, чѣмъ автономисты думаютъ доказать, будто бы нравственность не нуждается въ религіозныхъ основахъ и имѣетъ свои собственные, якобы наиболѣе вѣрныя и надежныя. Въ третью группу войдетъ то, что касается собственно мотивовъ нравственной жизни. Наконецъ, четвертая группа имѣетъ обнять собою то, что касается средствъ,

какими располагаетъ самъ по себѣ человѣкъ для выполнения моральныхъ требованій. Но разсмотрѣнiю двѣя со всѣхъ этихъ сторонъ мы должны предпослать слѣдующее общее замѣчаніе касательно такъ-называемой автономической нравственности.

Защитники автономической морали, необходимо ограничивающіе всѣ обязанности человѣка его отношеніями къ себѣ подобнымъ, обнаруживаютъ самое неправильное понятіе о томъ, что такое истинная ²⁾ нравственность. Идеальная нравственность, какъ существенное и главное свое свойство, непременно предполагаетъ возможно полное осуществленіе правила: *воздавая всему должно*. Какъ скоро нарушается это элементарное требованіе нравственности въ отношеніи къ кому бы и къ чему бы то ни было, то нравственность, конечно, уже не можетъ считаться соответствующею своей природѣ. Мало того: если человѣкъ забываетъ свои отношенія къ чему-либо высшему, чѣмъ люди и природа, ихъ окружающая, въ такомъ случаѣ не только теряютъ свою нравственную цѣнность даже повидимому самыя правильныя отношенія къ другимъ предметамъ, будутъ-ли это подобныя намъ существа, та или другая сторона нашей природы, или окружающій насъ вѣдншій міръ, но и совершенно извращаются. При отрѣшеніи нравственности отъ религіозности это извращеніе нашихъ отношеній ко всему* и становится совершенно неизбежнымъ, неотвратимымъ ничѣмъ. Забывая и цѣпирая должныя свои отношенія къ всеовершенному Существу, нашему Творцу, Промыслителю и Мздовоздаателю, человѣкъ не въ состояніи поставить себя въ должныя отношенія къ другимъ существамъ и предметамъ: нѣкоторые изъ нихъ онъ невольно располагается цѣнить и чтить несомнѣнимо выше, чѣмъ она того стоить, или наоборотъ—располагается цѣнить слишкомъ низко. Вообще автономическая нравственность, вопреки самому понятію о нравственности, неизбежно узаконяетъ неправильныя отношенія къ разнымъ существамъ и предметамъ. Но, что особенно важно, не желая знать Бога и должныхъ отношеній къ Нему, нравственность у автономистовъ прямо превращается въ способъ и средство наносить величайшее оскорбленіе даже Су-

²⁾ *Должная же нравственность въ сущности не есть нравственность. Вотъ почему можно даже утверждать, что безъ религіозности нравственность невозможна.*

шеству высочайшему. Очевидно, такая нравственность не только не истинная нравственность, но просто возмутительная безнравственность, сознательно возводимая въ правило жизни, въ какой то идеаль. Чтò можетъ быть чудовищнае этого? Основаніемъ и оправданіемъ для такой морали отнюдь не могутъ служить ссылки на то, что есть атеисты, на достаточныхъ будто бы основаніяхъ не признающіе бытія Бога, что предметъ религій, Богъ, представляетъ вообще что-то непонятное и проблематичное и что существуетъ много религій, а потому-де и нельзя упрекать автономическую мораль за забвеніе о такомъ предмете, о которомъ каждый думаетъ, какъ ему угодно.

Еслибы, вопреки убъжденію всего здраваго человечества, было дѣйствительно къмъ-либо доказано небытіе Бога, тогда автономисты имѣли бы право брать во вниманіе атеистовъ. Между тѣмъ небытіе Бога не только никогда *не было* сколько-нибудь основательно доказываемо, но *никогда* и *никѣмъ* не можетъ быть доказано. Чтобы на достаточныхъ основаніяхъ отвергнуть бытіе Бога, для этого нужно человѣку пріобрѣсти *всевѣдѣніе*, т.-е. нужно объять своимъ мысленнымъ взоромъ *все* существующее во вселенной, всѣ самыя сокровенныя формы и стороны бытія, и *путемъ опыта* убѣдиться въ томъ, что Бога *нидѣ* нѣтъ, что *Онъ* дѣйствительно *ничѣмъ* и *ни въ чѣмъ* не заявляетъ Своего бытія. Не дико ли даже и мечтать о возможности для человѣка такого познанія? А если этого сдѣлать совершенно невозможно, то странно и говорить съ научно-философской точки зрѣнія о небытіи Бога. Мало того, говорить о небытіи Бога именно и значить отречься отъ научно-философской точки зрѣнія и слѣдовать внушеніямъ не разума, а страсти. Задача науки и философіи и состоитъ въ томъ, чтобы извѣяснять все конечное сущее изъ разумнаго начала. Эта-же задача не есть нѣчто неосуществимое. Представителю науки и философіи для рациональнаго обоснованія вѣры всего человечества въ бытіе Бога вовсе не нужно обладать всеяѣдѣніемъ, каковое требуется для основательнаго отверженія бытія Божія. Человѣку науки и философіи довольно для этого и тѣхъ данныхъ, какія открываются въ природѣ человѣческой и въ предметахъ и явленіяхъ природы. Пояснимъ свою мысль пріамъромъ. Положимъ, нѣсколькимъ человѣкамъ пришлось, проходя

громоздкимъ дремучимъ лѣсомъ, сбѣться съ дороги и попасть въ такое отдаленное и глухое мѣсто его, гдѣ повидимому никогда не ступала человѣческая нога. Представимъ, что здѣсь путники находятъ что-либо такое, что могъ сдѣлать только человѣкъ, обладающій разумомъ, способный къ разнаго рода ремесламъ и т. д. Находка подобной вещи служила бы для каждаго путника *достаточнымъ* основаніемъ для заключенія, что вещь—дѣло рукъ человѣческихъ, что кто-нибудь изъ людей или въ этомъ мѣстѣ жилъ, или проходилъ и оставилъ ее случайно или нарочито. Но совсѣмъ иное потребовалось бы отъ того изъ путниковъ, который сталъ бы отрицать, что говорятъ другіе. Чтобы *доказать* свою правоту, а не утверждать ея въ силу только каприза мысли, голословно, онъ долженъ показать и вполне доказать своимъ спутникамъ, что найденная вещь могла образоваться такъ-то и безъ участія человѣка, или что въ данномъ мѣстѣ *никогда* не жилъ и не проходилъ *никто* изъ людей. Очевидно, отрицающій самъ возлагаетъ на себя такое бремя, какого и часть понести онъ не въ состояніи. Итакъ тогда какъ вѣра всего человѣчества и съ научно-философской точки зрѣнія скорѣе всего находитъ для себя возможное обоснованіе и оправданіе, отрицаніе бытія Божія на сколько-нибудь *достаточныхъ* основаніяхъ представляется вполне немислимымъ, рѣшительно невозможнымъ. А если такъ, то автономисты, вычеркивающіе изъ человѣческихъ нравственныхъ отношеній отношеніе къ Существу высочайшему, дѣлаютъ это безъ *малѣйшихъ* разумныхъ основаній. Въмѣсто того, чтобы указывать отрицателямъ бытія Божія ихъ безуміе, они сами рабобѣдствуютъ предъ этимъ безуміемъ и попираютъ самыя элементарныя требованія нравственности.

Что касается затѣмъ непонятности ³⁾ предмета религіи, Бога, на которую указываютъ автономисты, то и эта непонятность нисколько не можетъ служить основаніемъ для устраненія должныхъ отношеній человѣка къ Богу. Не только общечеловѣческое религиозное, но и научно-философское сознаніе не свидѣтельствуетъ о томъ, будто бы предметъ религіи, Богъ, вполне не понятенъ, нисколько не подлежитъ нашему познанію. Не говоря

³⁾ О лживой проблематичности объекта религіи, Бога, говорено, когда шла рѣчь объ атеистахъ.

уже объ общечеловѣческомъ религіозномъ сознаніи, и научно-философское сознаніе, какъ бы различно оно ни выразалось въ разныхъ, созданныхъ имъ теоріяхъ и системахъ ⁴⁾, все-таки въ общемъ признаеть своего рода доступность Божества нашему познанію и пониманію и отсюда единогласно усволяетъ Ему большую часть тѣхъ свойствъ, или всѣ, какія Божеству приписываетъ и общечеловѣческое религіозное сознаніе. Съ другой стороны, для насъ въ самомъ человѣкѣ и въ окружающей насъ природѣ развѣ мало непонятнаго, таинственнаго? Несовершенная понятность видимаго предмета однако никакимъ образомъ не исключаетъ и не должно исключать нашихъ должныхъ отношеній къ нему. То же самое слѣдуетъ сказать и касательно объекта религіи—Бога. Существо высочайшее, по самой абсолютности Своей природы и Своихъ свойствъ, должно заключать въ Себѣ для насъ болѣе непостижимаго, чѣмъ что-либо другое въ мірѣ, но эта извѣстнаго рода непостижимость Бога ни малѣйшимъ образомъ не устраняетъ надлежащихъ отношеній къ Нему.

Наконецъ, существующее разнообразіе религій говоритъ все не о томъ, будто бы слѣдуетъ совсѣмъ оторвать нравственность отъ религіи, а только и единственно о желательности того, дабы всѣ люди исповѣдывали одну и ту же истинную религію. О водвореніи между людьми религіознаго единства слѣдуетъ, значить, заботиться и всякому моралисту доступными ему средствами, а не о разрывѣ между религіею и нравственностью; съ другой стороны, если разнообразіе религій служить препятствіемъ къ тому, чтобы всѣ люди признавали одни и тѣ же моральные принципы и сообразно съ ними дѣйствовали, то это разнообразіе нравственныхъ руководящихъ началъ и различіе нравственныхъ направленій въ жизни людей не исчезнутъ вмѣстѣ съ отрѣшеніемъ нравственности отъ религіи. Пока одни люди будутъ смотрѣть на все сущее глазами матеріалистовъ, другіе — глазами пантеистовъ, третьи — глазами позитивистовъ и т. д., до тѣхъ поръ и нравственная рознь не устранится ничѣмъ. Не ясно ли, что автономисты хлопочуть о чемъ-то рѣшительно неосуществимомъ? Упадокъ среди людей религіи,

⁴⁾ Матеріализмъ исключаемъ, какъ прямо атеистическое ученіе.

на который указывают автономисты, точно также требуется не окончательного разрыва между нравственностью и религией, а того, чтобы каждый, въ комъ не потухло религиозное чувство, всѣми доступными ему средствами старался приводить къ религіи тѣхъ, кто отшатнулся отъ нея. Зло не пресѣвается, коль скоро мы нарочито ставимъ его въ самыя благопріятныя условія для его дальнѣйшаго развитія, какъ это дѣлаютъ автономисты, вычеркивающіе изъ моральныхъ нашихъ отношеній отношеніе къ Богу. Задача всякой здоровой теоріи нравственности, между прочимъ, и должна состоять въ раскрытіи существеннаго значенія для нравственности религіознаго начала.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній обратимся къ возможно обстоятельному анализу соображеній и аргументовъ, приводимыхъ автономистами въ пользу рѣшительнаго и окончательнаго отдѣленія нравственности отъ религіозности.

а) Непонятно, какой вредъ наносится нашему достоинству, нашей свободной волѣ, нашей нравственной отвѣтственности, нашей добродѣтели и т. д., вѣрою во вліяніе на насъ съ одной стороны—Бога, а съ другой—злыхъ духовъ? Прежде покажемъ, что ни наше достоинство, ни наша свобода, ни наша отвѣтственность на самомъ дѣлѣ нисколько не должны страдать при такой вѣрѣ.

Извѣстно, что всякій человекъ въ теченіе своей жизни испытываетъ на себѣ тысячи самыхъ разнородныхъ вліяній, изъ коихъ многихъ мы даже вовсе не сознаемъ. Несомнѣнно, вліянія эти, съ разныхъ сторонъ идущія, оставляютъ въ насъ тотъ или другой слѣдъ болѣе или менѣе сильный. Какъ и откуда въ насъ возникли тѣ или другія особенности мысли, чувства, воли, въ большинствѣ случаевъ мы не можемъ знать. Само-собою разумѣется, многое изъ нихъ является до известной степени и плодомъ вѣшнихъ вліяній, дѣйствовавшихъ на насъ въ разные періоды нашей жизни, начиная съ самаго перваго и ранняго. Почему же защитники автономической нравственности не говорятъ, что все это попираетъ наше достоинство, нашу свободу, нашу нравственную отвѣтственность? Но религія утверждаетъ фактъ воздѣйствія на насъ Бога и злыхъ духовъ, и вотъ автономисты поднимаютъ вопль противъ мнимаго посягательства на нашу свободу, на нашу нравственность. Имъ не приходится „въ

гблову“, что нѣтъ никакой возможности устранить это воздѣйствіе духовнаго міра на человѣка, коль скоро этотъ міръ существуетъ, а отвергать его на достаточныхъ основаніяхъ могъ бы человѣкъ, лишь обладая всевѣдніемъ. Защитники автономической морали не соображаютъ и того, что если тысячи разнородныхъ вліяній, дѣйствующихъ на насъ съ той поры, когда не могло быть и рѣчи о пробужденіи нашего сознанія, не исключаютъ нашего достоинства, нашей свободы, нашей отвѣтственности, то не должны исключать всего этого и тѣ вліянія, о какихъ говоритъ религія.

Достоинство человѣка состоитъ не въ томъ, что онъ въ фантазіи своей освобождается отъ неотвратимыхъ вліяній, какъ это дѣлаютъ автономисты, а въ томъ, чтобы по возможности сознавать, что и какъ на него дѣйствовало и дѣйствуетъ, и самодѣтельно относиться къ вліяющимъ на него силамъ и предметамъ, употребляя ихъ дѣйствія во благо себѣ. Чѣмъ наилучше пользуется человѣкъ ко благу своему всѣмъ, что на него вліяло и вліяетъ, тѣмъ болѣе возвышается и его нравственное достоинство. А что не стѣсняется и не подавляется и свобода человѣка этими вліяніями, это-то и свидѣлствуется дѣйствіемъ на человѣка, между прочимъ, двухъ особыхъ силъ: доброй, Божеской силы—съ одной стороны, а съ другой—злой, дѣвольской силы. Тутъ свободной воли человѣка предоставляется возможность самодѣтельно склоняться на сторону то одной, то другой силы, смотря по собственному его влеченію и желанію. Мало того, должно сказать, что чѣмъ больше поводовъ существуетъ къ проявленію нашего самоопредѣленія, тѣмъ свобода наша ставится въ наилучшія условія для своего развитія. Значить, дѣйствія Бога на насъ и дѣйствія злыхъ духовъ должны разсматриваться, между прочимъ, именно какъ поводы къ упражненію и развитію нашего самоопредѣленія, нашей свободы. Мысль же автономистовъ, будто бы дѣйствіе Бога, какъ Существа всемогущаго, совсѣмъ парализуетъ свободу человѣка, представляется ложною уже потому, что, въ противномъ случаѣ, именно съ религіозной точки зрѣнія не было бы мѣста дѣйствію на человѣка злыхъ силъ, и самыя эти силы, какъ и грѣхъ человѣка, не могли бы существовать... Равнымъ образомъ, уже тотъ фактъ, что на человѣка дѣйствуютъ двѣ силы, въ нравственномъ отношеніи

безусловно противоположны, свидетельствует и о полном сохранении ответственности человека за подчинение какой-либо одной из них. Психологическое самонаблюдение вполне подтверждает это. Религиозный человек сознает себя свободным в своем нравственном действовании. Он отнюдь не видит в себе какой-то марионетки, которою в дела нравственности распоряжаются посторонние силы. Он убежден, что прежде всего сам обязан стараться выработать в себе хорошее нравственное настроение и проявлять его в соответственных действиях. Отсюда и действий благодатной силы христианин не смешивает и не отождествляет с собственными действиями. Вручая в благодатную силу Божию, христианин никогда не воображает, будто бы сам Бог за него думает, чувствует и желает. Всякую мысль, всякое чувство, всякое желание, как бы они возвышенны ни были, христианин *сознает*, как свои, как порожденные его собственным духом, коль скоро сознание его не омрачилось. Даже сектанты, имеющие фальшивое понятие об отношении благодати Божией к человеческой воле, сознают себя самих мыслящими, чувствующими и желающими. Что касается православной церкви, то она всегда учила и учит, что благодать Божия только содействует нашей воле в деле добра. Но кто же скажет, будто бы содействие нам есть действие вместо нас и за нас? Что это суть совершенно различные вещи, видно и из того, что, по сознанию внимательных к своей духовной жизни христиан, они могут не только жаждать содействия себе благодати Божией и пользоваться им, но и бѣжать от нея, бороться с нею. Впрочем, если бы христианин смотрѣлъ на отношенія воли своей къ благодати Божіей совершенно иначе, то автономистамъ нельзя было бы и упрекать христианъ за то, что они ожидаютъ вѣчнаго блаженства за добрыя свои дѣла. Съ другой стороны воздѣйствуй Богъ на человѣческія дѣйствія такъ, какъ это представляютъ автономисты, тогда Онъ и не могъ бы обѣщать блаженства праведнымъ.

Или быть-можетъ и самое содѣйствіе Бога дѣлу нравственной жизни человѣка совсѣмъ несовмѣстно съ понятіемъ объ этой жизни? Такъ именно и думаютъ нѣкоторые автономисты. Очевидно, такое пониманіе дѣла совершенно превратно. Хотимъ

ли мы или не хотимъ, но окружающіе насъ хорошіе люди, безсознательно иногда для нихъ самихъ и для насъ, содѣйствуютъ нашему нравственному развитію. Автономисты должны бы бороться и съ этимъ. Съ другой стороны, развѣ и сами автономисты не желали бы и не желаютъ вліять въ добромъ направленіи на окружающихъ ихъ лицъ? Все это нисколько не считается несомвѣстнымъ съ понятіемъ о нравственности людской. А если такъ, то не странно ли признавать несомвѣстнымъ съ нравственной жизнью только воздѣйствіе Бога на нее? Это какое-то странное самопротворчье.

Относя къ своему собственному я добрыя мысли, чувствованія и желанія, христіанинъ относить къ этому же своему я и дурныя мысли, чувствованія и желанія. Какъ бы спланными онъ ни считалъ искушенія со стороны злыхъ духовъ, онъ никогда не теряетъ сознанія, что могъ бы и противиться этимъ искушеніямъ. Отъ того-то и, павши подъ бременемъ искушеній и соблазновъ, христіанинъ чувствуетъ себя глубоко виновнымъ, раскаивается въ своемъ грѣхѣ и ищетъ себѣ прошенія въ безпредѣльномъ милосердіи Божіемъ. Гдѣ же здѣсь утрата отвѣтственности своей, о каковой утратѣ говорятъ автономисты?

Но, продолжаютъ они возражать—коль скоро на человѣка дѣйствуютъ двѣ силы, благая и злая, и каждая изъ нихъ производитъ на него свойственное ей вліяніе, то при этомъ вмѣненіе человѣку его дѣйствій не можетъ быть не сораздѣляемо и съ этими силами, т.-е. содѣланное человѣкомъ добро должно быть приписываемо не ему одному, но и Богу, а совершенное человѣкомъ зло должно быть вмѣнено въ вину не только ему, но и злымъ духамъ. Это соображеніе совершенно справедливо, но что же изъ него слѣдуетъ? Въдѣ и съ точки зрѣнія автономической морали отнюдь не можетъ быть исключаемо это сораздѣленіе заслуги и вины между человѣкомъ, какъ нравственнымъ субъектомъ, и тѣми добрыми или дурными вліяніями, какія дѣйствовали на направленіе его жизни. Вообще было бы въ высшей степени непсихологично, еслибы кто-нибудь вообразилъ, что всѣ наши поступки суть продуктъ только и единственно свободной воли нашего я. Наша нравственная личность складывается и при помощи постороннихъ вліяній, непременно оставляющихъ на ней соответственный штрихъ. Еслибы можно было раз-

жизнь нашу нравственный капиталъ, наше нравственное содержание, а) на элементы, выросшія изъ нѣдръ нашего я, и б) на элементы, отвѣтъ привзошедшіе, то быть-можетъ оказалось бы, что въ нашихъ дѣйствіяхъ есть не мало такого, что должно быть распределено по разнымъ вліяніямъ, на насъ дѣйствовавшимъ. Значить, и наша отвѣтственность за наше настроеніе и наши дѣйствія пала бы тогда не на насъ только однихъ. Полное же разграниченіе нашего и не нашего въ нашихъ дѣйствіяхъ доступно только всевѣднью Божію. Недаромъ всѣ исторически извѣстныя религіи учатъ, что будетъ особый судъ Божій для правосуднаго воздаянія людямъ за ихъ дѣла. Этотъ судъ Божій, судъ всеобщій и окончательный, въ столь величественныхъ чертахъ предрекается особенно ясно въ Новомъ Завѣтѣ. На этомъ всеобщемъ судѣ Божіемъ только и можетъ быть определено, поскольку такой-то человѣкъ самъ виновенъ въ своихъ грѣхахъ и какое участіе въ его винѣ должны принять другіе. Но когда идетъ рѣчь о должной отвѣтственности человѣка за его нравственное дѣяніе, то здѣсь дѣло—не въ томъ, чтобы эта отвѣтственность никѣмъ не сораздѣлялась съ нимъ, *такъ какъ это невозможно*, а въ томъ, чтобы человѣкъ отвѣчалъ только за то, въ чемъ единственно повиненъ только онъ самъ. Именно такая отвѣтственность и гарантируется ученіемъ христіанской религіи о всеобщемъ, нѣкогда имѣющемъ быть судѣ Божіемъ надъ всеми людьми. О такомъ справедливомъ вѣнненіи не можетъ быть и рѣчи съ точки зрѣнія автономической морали, разрывающей отношенія человѣка къ Богу.

Доселѣ мы имѣли въ виду только отрицательную сторону дѣла, защищая отношеніе религіи къ достоинству человѣка, его свободу и нравственной отвѣтственности, но теперь обратимъ вниманіе и на положительную сторону дѣла. Мы утверждаемъ, что религія не только не подрываетъ, но положительно возвышаетъ достоинство человѣка, его свободу и нравственную отвѣтственность.

Если автономисты, говоря о достоинствахъ человѣческой природы, ссылаются на то, что человѣкъ въ отличіе отъ животныхъ имѣетъ разумъ, совѣсть и свободную волю, то христіанская религія, въ доказательство особаго достоинства человѣческой природы, утверждаетъ, что разумъ, совѣсть и свободная воля

человѣка не суть просто продуктъ и проявленіе обычныхъ силъ и элементовъ окружающей человѣка природы, но отображеніе божественной природы Творца вселенной, что человѣкъ призванъ быть носителемъ и выразителемъ этой природы, что онъ предназначенъ къ тѣсному общенію съ самимъ Богомъ и что въ лицѣ Единороднаго Сына Божія, І. Христа, человѣческая природа соединена неслитно и нераздѣльно съ Божескою. Можно ли еще болѣе возвысить достоинство человѣческой природы, чѣмъ какъ это дѣлаетъ христіанство? Большаго возвышенія человѣческой природы даже и представить нельзя. Напрасно повтому утверждаетъ Фейербахъ съ его единомышленниками, будто бы христіанская религія больше бы возвышала достоинство человѣческой природы, еслибы цѣнила ее независимо отъ указанныхъ соображеній. Но вѣдь каждый предметъ цѣнится постольку, поскольку онъ возвышается сравнительно съ другими предметами, какъ своей сущностью, такъ и своимъ отношеніемъ къ наиболѣе цѣннымъ вещамъ. Христіанская религія именно съ этихъ сторонъ и опредѣляетъ достоинство человѣческой религіи. Христіанство говоритъ, что человѣкъ по существу своей природы безмѣрно возвышается надъ всѣмъ, что есть на землѣ, и соотносится не только съ себѣ подобными, но и съ Богомъ, для коего онъ составляетъ предметъ любви и особыхъ попеченій. Ничего подобнаго не можетъ сказать о человѣкѣ никакая антихристіанская доктрина. Однако защитники автономической нравственности хотятъ увѣрить насъ, будто бы человѣкъ высокъ въ своемъ достоинствѣ не потому, что внѣшняя Божественная сила сдѣлала его таковымъ, а потому, что онъ самъ своей самодѣятельностью поднялся надъ окружающей его природою. Такое самовозвышеніе человѣка, говорятъ они, дѣлаетъ человѣку гораздо болѣе чести, чѣмъ возвышеніе его Богомъ. Но во-первыхъ, съ этой точки зрѣнія человѣкъ ставится хотя и выше окружающей его природы въ известной степени, но отнюдь не выдѣляется изъ ней самой своей сущностью: вопреки религіозному взгляду онъ остается *однимъ* изъ звеньевъ и продуктовоу природы же, но не болѣе. Во-вторыхъ не могъ бы человѣкъ и подняться такъ высоко надъ природою, еслибы Божество *изначала* не вложило въ него *задатковъ* и *средствъ*, *потребныхъ* для этого возвышенія. Съ другой стороны, христі-

анская религія не только не отрицает той самодѣтельности, которая, по мнѣнію автономистовъ, столь возвышаетъ достоинство человѣка сравнительно съ остальными существами видимой природы, но она-то и *требуетъ* отъ человѣка этой самодѣтельности: стать сознательнымъ и достойнымъ владыкою окружающей природы Богъ заповѣдалъ человѣку при самомъ созданіи его. Все это говорить о томъ, что достоинство человѣческой природы съ разныхъ сторонъ возвышается именно религіозною точкою зрѣнія.

Точно также и свобода человѣческой воли положительно возвышается религіею. Нѣкоторые изъ автономистовъ сами соглашались съ тѣмъ, что нравственная свобода человѣка не состоитъ только въ простой возможности выбора между добромъ и зломъ. Быть *нравственно-свободнымъ* значить, несмотря ни на какіе вѣншіе и внутренніе соблазны и препятствія, оставаться вѣрнымъ требованіямъ долга, добра. Следовательно все то, что содѣйствуетъ человѣку не измѣнять добру и вѣриве служить ему, — все это содѣйствуетъ укрѣпленію и развитію его нравственной свободы. Между тѣмъ, всякая религія, какъ бы несовершенна она ни была, непременно внушаетъ человѣку съ особою настойчивостью тѣ или другія нравственные правила и именемъ Божества и вѣчной судьбы человѣка требуетъ непремѣннаго исполненія ихъ. Мы въ правѣ поэтому сказать, что даже низшія религіи способны гораздо болѣе возвышать нравственную свободу ³⁾ человѣка, чѣмъ холодные и неавторитетные уроки автономической морали. Что же касается единственно истинной религіи, какова христіанская, то въ извѣстномъ смыслѣ должно сказать, что самая сущность и задача ея состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка вполне нравственно-свободнымъ. Христіанская религія не ограничивается тѣмъ, что ставитъ предъ человѣкомъ самый возвышенный нравственный идеалъ, которому равнаго *не было и быть не можетъ*, но и содѣйствуетъ человѣку особыми благодатными средствами воплощать, насколько это возможно, этотъ идеалъ въ самой жизни

³⁾ Просимъ имѣть въ виду, что здѣсь мы преимущественно говоримъ о формальной, а не о реальной сторонѣ дѣла, сравнивая уроки автономистовъ съ внушеніями низшихъ религій.

Наконецъ, религія христіанская усиливаетъ въ человѣкѣ и сознание его нравственной отвѣтственности. Чѣмъ болѣе высокою природою обладаетъ человѣкъ по его собственному сознанию, тѣмъ больше боязни должно быть въ немъ уронить и запятнать ее дурнымъ дѣломъ. Чѣмъ чище и возвышеннѣе нравственныя воззрѣнія человѣка, тѣмъ яснѣе онъ видитъ и тѣмъ строже осуждаетъ малѣйшіе диссонансы и погрѣшности въ своей нравственной жизни. Чѣмъ больше способовъ и средствъ дается человѣку къ нравственно-чистой жизни, тѣмъ больше и требуется отъ него. Судіей же и мздовоздавателемъ, по религіозному мировоззрѣнію, является Существо всевѣдущее и абсолютно-справедливое, отъ котораго ничто не укроется и которое воздастъ должное за все, что ни думалъ, что ни чувствовалъ, что ни желалъ человѣкъ. На такой ли почвѣ и при такихъ ли условіяхъ слабѣтъ чувству отвѣтственности за грѣхъ? Но, говорить Фейербахъ, — христіанство парализуетъ, подрываетъ чувство нравственной отвѣтственности своимъ ученіемъ объ оправданіи человѣка грѣшнаго заслугами Іисуса Христа и о таинствѣ исповѣди. Совершенно ложное понятіе о дѣлѣ! Человѣкъ, по христіанскому ученію, получаетъ прощенье грѣховъ не иначе, какъ подъ условіемъ искренняго раскаянія во грѣхахъ и полной рѣшимости жить для одного добра. Легко только произносить и писать эти слова: искреннее раскаяніе, полная рѣшимость жить только для добра. Но какая нравственная борьба и какой нравственный подъемъ духа требуются для переживанія ихъ самымъ дѣломъ!? Чтобы искренно каяться во грѣхахъ, а не лицедействовать, и имѣть полную готовность жить лишь для добра, нужно возненавидѣть зло всѣмъ нашимъ существомъ и почувствовать всю прелесть и все обаяніе добра всѣмъ же существомъ нашимъ. Недаромъ говорятъ: искреннее раскаяніе и всецѣлое желаніе добра есть уже половина нравственнаго исправленія и перерожденія. Итакъ, какимъ же образомъ христіанская религія ослабляетъ чувство отвѣтственности? Нѣтъ, она-то только и поднимаетъ его до надлежащей высоты и полноты!

Въ какой степени неосновательны упреки, дѣлаемые религіей автономистами, будто бы она подрываетъ человѣческое достоинство, нравственную свободу и отвѣтственность, въ таковой же степени близоруки и беспочвенны и другіе ихъ упреки, разсмотрѣть которые мы взялись.

Такъ, напрасно увѣряютъ автономисты, будто бы христіанская религія цѣлится въ человѣка отнюдь не добродѣтель, а вѣру, при томъ понимаемую якобы въ смыслѣ простаго признака бытія Бога, Промысла и т. д. Какъ во многихъ другихъ случаяхъ, съ особенной рѣзкостью и настойчивостью высказывается и эта мысль именно у Фейербаха. „Отъ вѣры, говоритъ онъ, зависитъ вѣчное блаженство, а отнюдь не отъ исполненія обыкновенныхъ человѣческихъ обязанностей. А что условливаетъ наше спасеніе, то составляетъ и главный нашъ предметъ. Все заключается въ вѣрѣ: она одна спасаетъ человѣка, она, строго говоря, есть единственное субъективное благо человѣка и потому первая и самая высшая заповѣдь гласить: *вѣруй!* Не вѣра, а мораль говоритъ человѣку: твоя вѣра—нуль, если ты не дѣлаешь ничего хорошаго“. Во всей этой гирадѣ нѣтъ въ сущности и тѣни правды, если обсудить ее безпристрастно и основательно.

Христіанская вѣра отнюдь не есть только теоретическое признаіе умомъ нашимъ тѣхъ или иныхъ истинъ. Вѣра, которой требуетъ отъ насъ христіанство, необходимо также предполагаетъ тяготѣніе всего нравственнаго существа человѣческаго къ Богу, къ нашему Спасителю какъ къ воплощенію добра, какъ носителю нравственнаго совершенства. Значить, въ комъ есть христіанская вѣра, достойная своего имени, въ томъ непременно есть высокія нравственныя влеченія и предрасположенія. Говоря о спасеніи вѣрою апостолъ Павелъ разумѣлъ вѣру въ этомъ именно смыслѣ, т.-е. какъ такое психическое состояніе, которое обнимаетъ не мысль только, не разумъ только, но всего человѣка съ его нравственными стремленіями и расположеніями. Вѣра, чуждая добрыхъ нравственныхъ настроеній и проявленій, есть нѣчто мертвое, т.-е. въ сущности совершенно отсутствуетъ, но выраженію апостола Іакова (2, 17). Самое благочестіе этотъ апостолъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: *чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцемъ есть то, чтобы призирать сиротъ и вдовъ въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неоскверненными отъ міра* (1, 27), т.-е. отъ своекорыстія, зависти, гордости, сладострастія и т. д. Еще рѣшительнѣе выражаетъ эту же мысль апостолъ Павелъ въ своей чудной рѣчи о любви, какъ необходимомъ и самомъ коренномъ признакѣ истинно вѣрующаго (1 Кор. 13, 1 — 3). Но ученики Спасителя говорятъ

то, чему училъ ихъ Онъ самъ. Вопреки увѣренію Фейербаха, первыми словами, которыми началась проповѣдь Спасителя, были слова: *покайтесь, ибо приблизилось царство небесное* (Матѣ. 4, 17). Иисусъ Христосъ, такимъ образомъ, прежде всего обращался къ нравственному сознанию и чувству слушателей и прежде всего требовалъ отъ нихъ измѣненія нравственнаго настроенія къ лучшему. Въ рѣчахъ Иисуса Христа мы находимъ слѣдующія слова, совершенно ниспровергающія мысль автономистовъ, будто бы религія предпочитаетъ добрымъ дѣламъ вѣру, какъ признаніе извѣстныхъ религіозныхъ истинъ. *Не всякій, иворящій Мнѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное, учить Спаситель, но исполняющій волю Отца Моего Небеснаго. Прочіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: Господи! Господи! Не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? Не твоимъ ли именемъ многа чуда и дѣла творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе* (Матѣ. 7, 21—23). Замѣчательно, что именно на страшномъ всеобщемъ судѣ будутъ сказаны эти слова. Въ другомъ мѣстѣ Спаситель прямо доказываетъ, за что главнымъ образомъ одни будутъ удостоены вѣчнаго блаженства, а другіе обречены будутъ на вѣчно-мучительную жизнь. *И поставитъ овецъ по правую сторону, а козловъ по лѣвую. Тогда скажетъ Царь тѣмъ, которые по правую сторону Его: придите благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра. Ибо алкалъ Я, и вы дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы напоили Меня; былъ странникомъ, и вы приняли Меня; былъ нагъ, и вы одѣли Меня; былъ боленъ, и вы посетили Меня; въ темницѣ былъ, и вы пришли ко Мнѣ. Тогда праведники скажутъ ему въ отвѣтъ: когда мы видѣли Тебя алчущимъ, и накормили? или жаждущимъ, и напоили? когда мы видѣли Тебя странникомъ, и приняли? или нагимъ, и одѣли? когда мы видѣли Тебя больнымъ, или въ темницѣ, и пришли къ Тебѣ? И Царь скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ, поелику вы сдѣлали сіе одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ* (Матѣ. 25, 33—40). Обратившись же къ стоящимъ по лѣвую сторону, Царь скажетъ имъ: *идите отъ меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его. Ибо алкалъ Я, и вы не дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы не напоили*

Меня; была страшилось, и не признали Меня; была наиз и не одъли Меня; балахъ и въ темнотѣ, и не поспытали Меня (41—43). Такимъ образомъ оказывается, что не вѣра, какъ признаніе известныхъ религіозныхъ истинъ, но добрыя дѣла выдвигаются христіанскою религіею и что именно добрая нравственность является рѣшительницею вѣчной участи человѣка. Если же говорится въ Новомъ Заветѣ и о вѣрѣ, какъ единственномъ условіи спасенія и блаженства человѣка, то вѣра въ такомъ случаѣ мыслится отнюдь не какъ только признаніе нашимъ умомъ известныхъ религіозныхъ истинъ, но и какъ такое настроеніе души человѣческой, которое предполагаетъ прежде всего и главнымъ образомъ христіански-доброе направленіе воли и сообразную съ нимъ дѣятельность ея вовнѣ. Вѣра же, какъ признаніе умомъ известныхъ истинъ, оказывается неимѣющею безъ всего этого никакого смысла въ религіи, которая не придаетъ никакого значенія даже дару чудесъ и пророчествъ и какому угодно тѣлесному самоистязанію, если за всемія этимъ не стоитъ любовь къ ближнимъ. Едва ли есть возможность выдвинуть столь высоко значеніе доброй нравственности, какъ это дѣлается христіанскою религіею. Не столько предметъ морали, сколько предметъ вѣры, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, указываетъ именно такое значеніе добродѣтели, вопреки увзрѣнію Фейербаха и вообще автономистовъ.

Напрасно затѣмъ увзрѣаютъ автономисты, будто бы религія располагаетъ къ превратнымъ отношеніямъ между вѣрующими и невѣрующими, порождая и усиливая въ первыхъ духъ самолюбія и превозношенія въ разныхъ его видахъ. Не иначе, какъ клеветою на христіанство представляются слѣдующія слова Фейербаха: „любить человѣка, невѣрующаго во Христа, значитъ любить врага Его; кого не любить Богъ, того не смѣетъ любить и человѣкъ; его любовь была бы противорѣчіемъ воли Божіей, а слѣдовательно грѣхомъ“. Откуда взялъ это Фейербахъ съ своими единомышленниками? Напротивъ, вѣрующій призывается любить до полного самоотверженія людей вообще, кто бы они ни были, независимо и отъ ихъ религіозныхъ воззрѣній. Если, по слову Спасителя, Богъ есть Отецъ всѣхъ людей и печется о благѣ всѣхъ ихъ, вѣрующіе они или невѣрующіе, благіе или злыя, то такая же любовь и такое же попеченіе, простирающіяся

на всѣхъ людей, внушаются чрезъ то самое и христіанамъ, коишь заповѣдано стремиться быть совершенными, какъ совершено ихъ небесный Отець (Мате. 5, 43 — 48). Господь Исусъ Христось говоритъ всѣмъ христіанамъ: если вы призываете и любите только братьевъ вашихъ, т.-е. только единовѣрцевъ, то что особеннаго дѣлаете? Поступая такъ, вы не различаетесь еще отъ язычниковъ (Мате. 5, 46 и 47). Далѣе на самомъ страшномъ судѣ Богъ представляется награждающимъ или наказывающимъ людей за хорошее или дурное отношеніе ихъ къ ближнимъ вообще, кто бы они ни были по своему происхожденію и по своимъ вѣрованіямъ. Христіанская религія въ лицѣ своего Божественнаго Основателя обращается къ каждому христіанину съ таковымъ внушеніемъ: *такъ да соотвѣтъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославили Отца вашего Небеснаго* (Мате. 5, 16). Осуждая безусловно какую бы то ни было заносчивость и всякое самоиждивеніе предъ иновѣрующими, христіанство этими словами требуетъ отъ насъ по отношенію къ нимъ всяческихъ добрыхъ дѣлъ и привлеченія невѣрующихъ къ церкви Христовой именно прежде всего добрыми дѣлами, нами безкорыстно совершаемыми. Съ другой стороны, христіанинъ призывается принять въ невѣрующемъ все, что въ немъ есть истинно-добраго, не менѣе, чѣмъ въ самихъ вѣрующихъ. Апостолъ Павелъ говоритъ: слава и честь всякому, дѣлающему доброе, будетъ ли то язычникъ или иной кто-либо (Римл. 2, 10). Если апостолъ при этомъ и замѣчаетъ, что эти слава и честь относятся прежде всего къ вѣрующему, то конечно потому, что имѣетъ въ виду и особую высоту его добродѣтели, и наибольшія требованія отъ него со стороны Бога. Что же касается иновѣрцевъ, дѣлающихъ дурное, то съ точки зрѣнія великаго апостола, ихъ вина, а слѣдовательно и ея послѣдствія не столь велики, какъ вина и ея послѣдствія для грѣшниковъ-христіанъ (Римл. 2, 9). Значить, христіанину свойственнѣе относиться къ слабостямъ и недостаткамъ нехристіанъ съ большимъ снисхожденіемъ, чѣмъ къ слабостямъ и недостаткамъ собственнымъ.

Не представляются-ли уже и послѣ доселѣ сказаннаго дивными слѣдующіе упреки, дѣлаемые Фейербакомъ религіи? „Въра, говоритъ онъ, развиваетъ въ человѣкѣ чувство честолюбія и эго-

нама; вѣрующій считаетъ себя отличнымъ отъ другихъ людей, пренебреженнымъ надъ обыкновенными смертными, властвующимъ особыми правами; вѣрующіе вообще — аристократы, а невѣрующіе — плебеи“. Вопреки этимъ увѣреніямъ Фейербаха, истинно-христіанская религіозность предполагаетъ и развиваетъ въ человѣкѣ духъ смиренія и самопожертвованія. Рѣчи Господа І. Христа преисполнены выраженій въ родѣ слѣдующихъ: кто вообразаетъ себя первымъ, будетъ самымъ послѣднимъ; отвергнешь себя и т. под. Въ томъ же, что христіанинъ считаетъ себя носителемъ особыхъ обѣтованій Божіихъ и особой благодати Божіей, напрасно усматривать хотя бы тѣнь честолюбія и эгоизма. Еслибы христіанинъ считалъ себя таковымъ въ силу особой природы своей или въ силу особыхъ заслугъ своихъ, тогда дѣйствительно онъ вполне заслуживалъ-бы дѣлаемыхъ ему Фейербахомъ упрековъ. Между тѣмъ именно христіанину и должно быть свойственно убѣжденіе, что онъ все получилъ и имѣетъ многое получить лишь въ силу заслугъ Спасителя и вообще по милости Божіей и что всѣ безъ исключенія люди не только призываются, но и могутъ пользоваться тѣми же или еще большими дарами. Обладаніе особыми благодатными дарами и правами должно располагать христіанина лишь въ большей строгости относительно себя самого и къ наибольшему смиренію. Но Фейербахъ усиливается и тутъ найти нѣчто для униженія религіозности. „Смиреніе, самоуниженіе вѣрующаго, говоритъ онъ, есть въ сущности гордость, но кажущаяся смиреніемъ. Вѣрующій сознаетъ себя прославленнымъ отъ Бога и считаетъ себя недостойнымъ этого прославленія. Тѣмъ не менѣе, онъ воображаетъ все таки себя предметомъ дѣятельности Божественной, цѣлью дѣйствій Существа высшаго. Развѣ это не есть гордость“? Мы не можемъ оспаривать, что дѣйствительно было бы гордостью, а не смиреніемъ, еслибы христіанинъ на самомъ дѣлѣ воображалъ предметомъ и цѣлью Божеской дѣятельности только себя, а не всѣхъ другихъ людей, и еслибы эту Божескую дѣятельность онъ объяснялъ какими-либо особенными преимуществами съ своей стороны. Между тѣмъ въ истинно вѣрующемъ такого взгляда на дѣло быть не можетъ и не должно. Совершенно превратно представляется и та мысль Фейербаха, будто бы, тогда какъ язычники только искали совершенства нравственнаго и

стремились къ нему, христіанину свойственно всегда чувствовать себя высшимъ. Уже потому, что языческому сознанию смутно и туманно предносилась идея абсолютно совершеннаго Существа, часто даже совершенно заслоняясь представленіями противоположнаго свойства, они, язычники, скорѣе всего способны были вообразить себя нравственно-совершенными, доказательствъ чего не мало представляетъ исторія религій. Христіане же во-первыхъ имѣютъ представленіе о Богѣ, какъ носителѣ абсолютной святости, и слѣдовательно не могутъ не видѣть своего рода непроходимой пропасти между собою и Богомъ въ нравственномъ отношеніи, а во-вторыхъ, они, христіане, видятъ въ каждомъ своемъ добромъ дѣйствіи результатъ не своей только воли, но и благодати Божіей, и такимъ образомъ менѣе всего располагаются къ горделивой мысли о своемъ совершенствѣ.

Вообще нужно сказать, что нѣтъ ничего нелѣпнѣе, какъ мысль, будто бы въра въ Бога способствуетъ развитію въ человѣкѣ эгоизма въ разныхъ его проявленіяхъ. Напротивъ, именно эта то въра и является рѣшительнымъ врагомъ и отрицателемъ эгоизма, тогда какъ автономическая точка зрѣнія узаконяетъ и питаетъ этотъ эгоизмъ. Съ этой точки зрѣнія ничто въ цѣлой вселенной не противопоставляется человѣку, какъ несоизмѣримо высшее его по своей природѣ и по своимъ свойствамъ: человѣкъ—вотъ самое высшее въ мірѣ. При такомъ взглядѣ естественно развиваться эгоизму, самомнѣнію. Къ пожертвованію этимъ эгоизмомъ и самомнѣніемъ нисколько не вызывается человѣкъ, раздѣляющій точку зрѣнія автономистовъ, устраняющихъ отношенія человѣка къ Богу. Всѣ другіе люди въ глазахъ такого человѣка являются имѣющими достоинство не высшее его, а слѣдовательно не могутъ и служить ограниченіемъ его эгоизма и самомнѣнія. Послѣдовательный автономистъ невольно вызывается самымъ положеніемъ дѣла преувеличенно смотрѣть на то, чѣмъ онъ обладаетъ въ своей духовной жизни, и надменно противопоставлять свое достоинство духовному капиталу другихъ людей, менѣе его обогащенныхъ духовными качествами. Считаая только себя одного виновникомъ пріобрѣтеннаго духовнаго капитала, онъ легко становится гордымъ въ отношеніи къ другимъ и дѣлается способнымъ считать себя выше всего въ

міръ. Напротивъ, христіанинъ, признавая Существо безпредѣльное, безмѣрно возвышающееся не только надъ нимъ, но и надъ всѣмъ сущимъ, раздающее каждому разные таланты по свойствамъ и способствующее людямъ въ дѣлѣ развитія и усовершенствованія ихъ природныхъ даровъ, невольно смиряется предъ безграничнымъ величіемъ Божиимъ и обуздываетъ эгоистическія влеченія и поползновенія своего я. Положимъ, и въ вѣрующихъ часто замѣчается совершенно противоположное этому, но причиною подобныхъ прискорбныхъ явленій служить не иное что, какъ ослабленіе и помраченіе въ нихъ истинно-христіанскаго религіознаго сознанія и настроенія.

Но если болѣе зазорные автономисты, какъ напр. Фейербахъ и другіе, упрекаютъ религію за ея мнимое полное пренебреженіе къ добродѣтели и за развитіе въ вѣрующихъ духа гордыни и самолюбія, то болѣе умѣренные автономисты говорятъ главнымъ образомъ о томъ, что вѣра, вовлекая людей въ область созерцанія, заставляетъ ихъ чрезъ то непроизводительно тратить время и силы, которыя могли бы быть употреблены на непосредственное служеніе благу ближнихъ. Мы видѣли, въ какой связи стоитъ вѣра съ добрымъ нравственнымъ настроеніемъ и какое значеніе придается христіанствомъ нашей самоотверженной любви къ ближнимъ и нашему служенію благу ихъ. Теперь замѣтимъ только, что эта самоотверженная любовь къ людямъ и служеніе благу ихъ требуются не отъ одного какого-либо класса христіанъ, но отъ всѣхъ безъ исключенія христіанъ, въ какую бы индивидуальную форму ни облекалась ихъ нравственная жизнь по ея виѣшней сторонѣ. Значитъ, упрекъ автономистовъ нисколько не относится къ христіанской религіи. Такой упрекъ умѣстенъ былъ бы напр. по отношенію къ браманизму или буддизму, дѣйствительно жертвующимъ для созерцательной жизни дѣятельнымъ служеніемъ благу людей. Съ другой стороны, если христіанская религія внушаетъ своимъ послѣдователямъ употреблять извѣстное время на молитву, на присутствіе при богослуженіи, на участіе въ религіозныхъ празднествахъ и т. п., то странно считать такое время потеряннымъ. Напрасною тратою времени считать молитву, присутствіе при богослуженіи и тому подобное могутъ только невѣрующіе люди. Впрочемъ, если бы они отнеслись къ дѣлу безпристрастно и внимательно, если-

бы заглянули во внутренній міръ совершающихъ искренно эти религіозныя дѣйствія и подмѣтили происходящее въ немъ, то увидѣли бы, что молитвы, присутствіе при богослуженіи, участіе въ церковныхъ празднествахъ и тому подобное не только являются одною изъ формъ проявленія нравственности же, но и содѣйствуютъ нравственному развитію и усовершенствованію человека. Во-первыхъ, помимо естественнаго и законнаго удовлетворенія религіознаго чувства, все это скрѣпляетъ взаимную связь между людьми и приучаетъ ихъ, какъ бы ни было различно ихъ общественно-государственное положеніе, смотреть другъ на друга, какъ на братьевъ во Христѣ, какъ на равныхъ предъ Богомъ, какъ на членовъ одной семьи Отца Небеснаго. Во-вторыхъ, тутъ воспринимаются людьми возвышенные уровни и внушенія христіанской морали, а слѣдовательно проясняется и углубляется нравственное сознаніе ихъ. Въ-третьихъ, переживаемыя высочайшія и священныя движенія души освобождаютъ ее хотя на время отъ низменныхъ волненій, интересовъ и стремленій и настраиваютъ на святое и возвышенное, а переживаніе подобныхъ состояній не можетъ не отражаться благотворно и вообще на нашей нравственной жизни, и въ частности на отношеніяхъ нашихъ къ ближнимъ и по минованіи этихъ дорогихъ моментовъ...

б) Обращаясь къ тому, на чемъ автономисты рассчитываютъ обосновать нравственность, мы найдемъ, что отрѣшеніе ея отъ религіозныхъ основъ не можетъ быть оправдано разумными соображеніями и влечетъ за собою гибельныя для ней послѣдствія.

Нравственный законъ, выражающійся въ совѣсти, дѣйствительно всеобщъ, но онъ то и свидѣтельствуетъ, вопреки мнѣнію автономистовъ, о существованіи для него высшаго источника, высшей опоры, высшей санкціи. Совѣсть не только говоритъ человеку о томъ, что хорошо и что дурно, но и обязываетъ его дѣлать хорошее и избѣгать дурнаго, сопровождая добрыя дѣйствія чувствомъ довольства, радости, блаженства, а дѣйствія злыя—чувствомъ стыда, позора, муки душевной. Вдумываясь въ эти явленія нашей психической жизни, мы не можемъ не видѣть, что совѣсть является какъ бы нѣкоею особою силою, стоящею выше человека и господствующею надъ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, сознавая, что онъ обязанъ нѣчто исполнить вопреки сво-

имъ наличнымъ стремленіямъ и влеченіямъ, человѣкъ чувствуетъ въ себѣ присутствіе какъ бы особой силы, стоящей надъ его свободой, рѣзко расходящейся съ нажитыми склонностями ея и властно повелѣвающей, хотя и заключенной въ томъ же духѣ человѣческомъ. Тутъ проявляется какая-то таинственная двойственность: съ одной стороны, субъектъ дѣйствующій, а съ другой стороны, какъ бы нѣкое другое я, предписывающее первому извѣстныя нравственныя требованія, обязывающее его къ непремѣнному выполненію ихъ и то награждающее, то карающее, смотря потому, какъ первое я относится къ велѣніямъ какъ бы втораго я, живущаго въ немъ. Совѣсть, взятая во всѣхъ этихъ функціяхъ своихъ, не есть ли голосъ Божій въ человѣкѣ? Такъ смотрѣло на нее издавна и такъ смотреть на нее и теперь вѣрующее человѣчество.

Всѣ доселѣшнія попытки изъяснить происхожденіе столь поразительнаго явленія, происходящаго въ духѣ человѣческомъ, изъ иныхъ причинъ, независимо отъ дѣйствія Божія, являются по меньшей мѣрѣ наивными, въ сущности нисколько необъясняющими этотъ феноменъ. То, что мы *обобщили* въ словѣ: *совѣсть*, не можетъ быть, вопреки мнѣнію автономистовъ, продуктомъ ни 1) отдѣльнаго человѣка, ни 2) цѣлой совокупности людей, ни 3) какаго-либо естественно-историческаго процесса развитія. Это мы и постараемся показать, разсмотрѣвши и критически оцѣнивши каждое изъ этихъ предположеній.

Попытка вывести совѣсть то изъ разума, то изъ воли, то изъ чувства индивидуума рѣшительно не выдерживаетъ критики. Остановимся ли на разумѣ, будто бы призывающемъ волю дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи, увидимъ, что разумъ никакъ не можетъ быть источникомъ совѣсти. Разумъ способенъ только представить такія соображенія, которыя могутъ говорить, что такой-то поступокъ былъ-бы выгоденъ или невыгоденъ, уменъ или глупъ, но и только. Отсюда далеко еще до абсолютной обязательности для насъ извѣстнаго поступка. Съ другой стороны, кто же не знаетъ, что поступки, кажушіяся съ разсудочной точки зрѣнія выгодными и благоразумными, часто возмущаютъ насъ гораздо болѣе, чѣмъ поступки, представляющіяся невыгодными и даже глупыми съ житейски-разсудочной точки зрѣнія? Наконецъ, еслибы разумъ былъ источникомъ

обязательности для насъ извѣстныхъ поступковъ и дѣйствій, то мы вовсе не мучились бы, совершивши ихъ, — не мучились бы тѣми муками, какія испытываемъ отъ угрызений совѣсти. Мы могли бы только жалѣть, болѣе или менѣе сильно, о томъ, что плохо разсчитали, что допустили себя впастъ въ ошибку, какъ жалѣемъ мы, когда сдѣлали не такъ напр. какую-нибудь вещь. ошиблись въ математическихъ выкладкахъ и т. под. Но если нельзя вывести изъ разума совѣсть, то точно также нельзя выводить ее и изъ воли. Извѣстный французскій мыслитель Поль Жанъ совершенно справедливо считаетъ абсурдною ту мысль, будто бы воля можетъ хотѣть закона. Дѣйствительно, развѣ каждый изъ насъ не знаетъ, что воля столь часто, если не всегда борется съ требованіями нравственнаго закона и силится вырваться изъ стѣсняющихъ ее оковъ его? Это было бы невысказимо, коль скоро именно воля была бы творцомъ закона. Съ другой стороны, еслибы, не смотря на противорѣчіе со свидѣтельствомъ опыта, и объяснили бы генезисъ совѣсти изъ воли, въ такомъ разѣ она была бы явленіемъ случайнымъ и непостояннымъ: кто поставилъ законъ, тотъ бы или видоизмѣнялъ его на разные лады, или и совсѣмъ отбрасывалъ. Наконецъ, и чувство отнюдь нельзя признавать источникомъ совѣсти. Сердце ищетъ пріятныхъ чувствованій и отвращается отъ непріятныхъ. Между тѣмъ, съ нарушеніемъ требованій нравственнаго закона нерѣдко бываютъ связаны такія муки душевныя, какія менѣе всего ядутся нашимъ сердцемъ. Слѣдовательно сердцу скорѣе должно быть свойственно стремленіе сбросить съ человѣка иго нравственнаго закона, а не создавать этотъ послѣдній. Да и какъ можетъ сердце указывать, что добро и что зло, когда оно не мыслить, не разсуждаетъ? Все сказанное свидѣствуетъ о независимости происхожденія совѣсти отъ ума ли, отъ воли ли, или отъ чувства. Нравственный законъ господствуетъ надъ цѣлою человѣческой личностью и противостоитъ ей, какъ бы нѣкое другое я. Уже не говоримъ о томъ, что коль скоро совѣсть разсматривается, какъ продуктъ изобрѣтательности индивидуума, то ея всеобщность совершенно забывается и остается рѣшительною загадкою.

Не только индивидуумъ не могъ быть творцомъ нравственнаго закона, но таковымъ творцемъ его нельзя признать и цѣлою

совокупности человѣческихъ индивидуумовъ. Въ высшей степени нелѣпа мысль Мандевиля, высказанная въ его сочиненіи: *Изысканіе о происхожденіи добродѣтели*, будто бы нравственный законъ придуманъ коварствомъ властителей съ цѣлю наиболѣ легкаго управленія людьми и будто бы чувство долга, передаваясь путемъ традиціи, наслѣдственности и воспитанія, со временемъ перешло въ кровь и плоть человѣчества. Всякій пойметъ, что такъ объяснять происхожденіе совѣсти значитъ ничего не объяснить. Не будь присуща совѣсть самимъ властителямъ, откуда-бы могла взяться у нихъ и самая мысль о ней? Не будь совѣсть природнымъ достояніемъ всѣхъ людей, она была-бы отброшена ими при первой попыткѣ насадить ее, такъ какъ она ограничиваетъ произволъ челоука, большей частью столь ему сладостный, и ставитъ его въ такое отношеніе къ людямъ и вещамъ, какаго не допускаетъ человѣческій эгоизмъ. Уже не распространяемся о томъ, что въ требованіяхъ совѣсти есть много такого, что нежелательно и мнимымъ изобрѣтателямъ нравственнаго закона—властелинамъ....

Наконецъ, и усилія эволюціонистовъ, начиная съ Дарвина, изъяснить происхожденіе въ насъ совѣсти представляются бесплодной же затѣей. Теорія ихъ по существу своему мало чѣмъ отличается отъ бреда Мандевиля. Наиболѣе ученый и талантливый изъ эволюціонистовъ, Спенсеръ, предлагаетъ слѣдующее объясненіе совѣсти. По его взгляду, общество издавна одобряло дѣйствія индивидуумовъ, полезныя для всѣхъ; мало-по-малу и индивидуумъ сталъ считать обязательными для себя дѣйствія, полезныя для всѣхъ; отсюда въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ въ людяхъ укоренилась и стала какъ бы ихъ природою идея должнаго въ отношеніи къ извѣстнымъ дѣйствіямъ, а вмѣстѣ съ этимъ и сердце ихъ привыкло биться радостью при соответствіи человѣческихъ дѣйствій съ тѣмъ, что считается должнымъ, и замирать отъ болѣзненныхъ ощущеній при совершеніи дѣйствій противоположнаго характера. Во всемъ этомъ столько фальши, что нужно удивляться какъ не замѣчаютъ ее такіе выдающіеся умы, каковъ умъ Спенсера. Во-первыхъ, ни изъ какихъ данныхъ мы не видимъ, будто бы когда-либо одобрялись людьми дѣйствія только общепользныя. Обращаясь къ дикимъ племенамъ, мы не находимъ даже у нихъ, чтобы дѣйствія чело-

вѣческія цѣнились только по ихъ общепользности или безполезности. Останавливая вниманіе на томъ, что замѣчается у культурныхъ народовъ, мы опять-таки не находимъ подтвержденія мыслей Спенсера. Геройскій подвигъ самоотверженія, хотя бы отъ него не произошло никакой пользы для другихъ людей, мы одобряемъ, имѣя въ виду его нравственную сторону. И наоборотъ, самое полезное для общества дѣло можемъ находить нисколько не заслуживающимъ одобренія, имѣя въ виду нравственное настроеніе, изъ коего оно произошло. Съ другой стороны, развѣ въ людяхъ не происходятъ такіа психическія движенія, которыя не имѣютъ никакого отношенія къ выгодамъ и пользамъ общества, но которыя люди находятъ нравственно или очень хорошими, или очень дурными? Далѣе, если допустить, что идея обязательнаго произошла именно такъ, какъ объясняетъ это Спенсеръ, то не должна ли она представляться намъ не болѣе, какъ своего рода рутинною? Въ самомъ дѣлѣ, мы въ правѣ смотрѣть, какъ на чистый предрассудокъ, на то, что обязательно не само по себѣ въ силу самой природы своей, а что обязательно только вслѣдствіе нажитой привычки считать его таковымъ. Между тѣмъ въ долженствующемъ быть, въ добромъ, мы видимъ нѣчто самое высшее, святѣе, — то, что мы безусловно обязаны совершать, хотя бы все человѣчество привыкло его нарушать и въ этомъ нарушеніи видѣло нѣчто совершенно естественное. Затѣмъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что даже для образованія въ насъ самой привычки считать извѣстныя дѣйствія обязательными, предварительно должны мы имѣть прямое психическое предрасположеніе къ этому. Въ противномъ случаѣ не выработается и самой привычки. Выработка такой привычки, безъ предварительнаго психическаго предрасположенія къ ней, тѣмъ невозможнѣе, что она затрогиваетъ все наше существо и заставляетъ насъ нерѣдко жертвовать тѣмъ, разстаться съ чѣмъ для насъ больно, мучительно. Имѣя же въ виду, что человѣкъ первобытный, какимъ представляютъ его себѣ эволюціонисты, несравненно чаще дѣйствовалъ въ видахъ своей пользы, чѣмъ чужой, возникновеніе разсматриваемой привычки становится еще болѣе немислимымъ: скорѣе должна бы образоваться у людей совершенно противоположная привычка. Наконецъ, одобреніе обществомъ нашихъ дѣйствій, полезныхъ для другихъ,

могло бы и должно бы вести не къ тому, что мы мало-по-малу стали считать для себя такія дѣйствія обязательными, а только къ тому, что мы начали бы считать ихъ средствомъ къ выводу одобренія насъ со стороны общества, т.-е. средствомъ для удовлетворенія нашего честолюбія. Въ этомъ случаѣ возможны были бы не угрызенія совѣсти при совершеніи дѣла, способныхъ вызывать неодобреніе со стороны общества, а только простое сознаніе не расчетливаго, безтактнаго поступка. Итакъ, и объясненіе происхожденія совѣсти, предложенное Спенсеромъ, представляется несостоятельнымъ даже предъ судомъ и не обстоятельной критики, какая здѣсь возможна.

Но если ни индивидуумъ, ни совокупность человѣческихъ индивидуумовъ и никакой естественно-исторической процессъ не могли породить и не породили сами по себѣ совѣсти, то виновника ея остается искать только въ Богѣ, стоящемъ выше человѣческаго духа и всего сущаго и произведемъ какъ чловѣка и весь міръ, такъ и свойственные имъ законы бытія. Другихъ предположеній, кромѣ рассмотрѣнныхъ, и этого послѣдняго быть не можетъ по самому существу дѣла. За послѣднее предположеніе говорить, вмѣстѣ съ общечеловѣческимъ сознаніемъ, здравая логика. Совѣсть, царящая въ человѣческомъ духѣ и надъ человѣческимъ духомъ, какъ нѣкая высшая сила, могла быть завита въ его природу только Тѣмъ, кто создалъ ее и предназначилъ къ выполненію нравственныхъ задачъ. По этому религиозное сознаніе человечества совершенно справедливо видитъ въ совѣсти выраженіе воли Божіей. Сознаніе такого происхожденія совѣсти сообщаетъ ей особенное значеніе и наибольшую обязательную силу, каковыхъ она не можетъ имѣть при противоположномъ взглядѣ на ея происхожденіе.

Совершенно неправильна, какъ увидимъ, мысль автономистовъ, будто бы чего-либо высшаго, чѣмъ самъ законъ, ничего нѣтъ и быть не можетъ и будто бы его одного совершенно достаточно для руководства нашей нравственной жизнью. Выше закона—его Верховный виновникъ. Будь нравственный законъ продуктомъ ограниченной природы, тогда онъ въ существѣ дѣла ничѣмъ не отличался бы отъ другихъ инстинктовъ и требованій человѣческой природы. Они, какъ напр. не менѣе сильный инстинктъ самосохраненія, имѣли бы если не большее, то во вся-

комъ случаѣ одинаковое право съ нимъ на удовлетвореніе. Безъ вѣры въ нравственнаго Законодателя далеко не достаточно однихъ чувствъ душевнаго мира или безпокойства, чтобы мы подчиняли свои дѣйствія требованіямъ нравственнаго закона. Во-первыхъ, эти чувства способны постепенно дѣлаться слабѣе и слабѣе по мѣрѣ нашего невниманія къ требованіямъ своей совѣсти. Во-вторыхъ, справедливо утверждаютъ, что гордецъ способенъ не менѣе сильно страдать отъ уязвленной и оскорбленной гордости, завистливый—отъ блестящаго успѣха другихъ, жадный до денегъ—отъ погрома предпринятыхъ какихъ-либо важныхъ для него спекуляцій и т. д. Необходимо, чтобы нравственное сознаніе человѣка чаще и сильнѣе охватывалось мыслью о Богѣ—верховномъ Законодателѣ и Мздовоздательѣ. Тогда человѣкъ скорѣе рѣшится покориться велѣніямъ совѣсти и подавить въ себѣ дурныя влеченія. Далѣе, собственнаго свѣта совѣсти отнюдь недостаточно для озаренія пути нашей нравственной жизни и встрѣчающихся на немъ подводныхъ камней. Автономисты напрасно увѣряютъ, будто бы всегда, когда только безпристрастно спросимъ мы совѣсть, она намъ отвѣтитъ съ такою ясностью и точностью, что намъ не останется желать ничего лучшаго. Вѣдь сами же они признаютъ, что пороки, предрасудки, общественное мнѣніе и тому подобное помрачаютъ свѣтъ совѣсти. Но какъ же разсвѣять этотъ мракъ и освѣтить велѣнія совѣсти? Очевидно, только съ помощью небеснаго свѣта, первоначально зажегшаго въ насъ свѣточъ совѣсти, можетъ быть это достигнуто, а не другимъ какимъ-либо путемъ. Сказать же, какъ говорятъ автономисты, будто бы для просвѣтленія совѣсти достаточно одного распространенія трезвыхъ идей и здравыхъ началъ, значить въ сущности ничего не сказать.

Въ самомъ дѣлѣ, какія идеи нужно считать трезвыми и какія начала—здравыми? И матеріалистъ считаетъ вѣрными и здравыми свои идеи и начала. Между тѣмъ въ этихъ идеяхъ и началахъ заключается отравы и смерти для нравственной жизни. Даже Лянге, сперва было допустившій для матеріализма возможность нравственнаго принципа симпатіи, альтруизма, затѣмъ послѣ болѣе зрѣлаго размышленія долженъ былъ признать, что распространеніе матеріалистическаго направленія необходимо способствуетъ укорененію и развитію въ людяхъ эгоизма со

всѣми его послѣдствіями. Напрасно сталъ бы кто-нибудь оспаривать эту мысль. Для послѣдовательныхъ атеистовъ, каковы приверженцы матеріализма, злое и доброе, если и могутъ какъ-либо различаться, то только, какъ пріятное и непріятное для нихъ лично, какъ выгодное или невыгодное имъ. Если же въ дѣйствительности матеріалисты иногда ведутъ повидимому хорошую жизнь, то это, во-первыхъ, непослѣдовательность, а, во-вторыхъ, во всякомъ случаѣ въ ихъ жизни, и доброй на поверхностный и снисходительный взглядъ, непременно должно недоставать самыхъ коренныхъ нравственныхъ элементовъ и качествъ, коль скоро мы возьмемъ эту жизнь во всей ея цѣлостности, въ самыхъ сокровенныхъ движеніяхъ и процессахъ ея, и обсудимъ ее съ истинно-нравственной точки зрѣнія. Или идеи и начала пантеизма способны прояснять наше нравственное сознание? Но вѣдь послѣдовательный пантеизмъ овыщаетъ и долженъ узаконять одинаково все, что угодно: и самое хорошее, и отвратительное. Или идеи и начала революціоннаго социализма нужно считать трезвыми и здравыми? Людей, исповѣдающихъ эти начала, графъ Л. Толстой объявляетъ въ своемъ сочиненіи: *Ma religion* единственными людьми нашего міра, живущими не животной, а разумной жизнью. Между тѣмъ по взгляду всѣхъ людей, не утратившихъ здраваго смысла въ угоду ложной идеѣ, лица, столь восхваляемыя Л. Толстымъ, имѣютъ, именно благодаря усвоеннымъ ими воззрѣніямъ, самую сожженную совѣсть, а потому, подъ видомъ якобы гражданскихъ самоотверженныхъ подвиговъ, спокойно совершаютъ самыя грязныя и возмутительныя дѣла: бунты, кражи, развратъ, подлоги, поджоги, всякія надувательства, убійства. Или идеи деизма, насильственно разрывающаго живую связь между Богомъ и Его твореніемъ и подчиняющаго человѣка бездушнымъ законамъ міроваго механизма, способны озарить и надлежаще направить помраченную совѣсть? Конечно, нѣтъ и нѣтъ: недаромъ среди деистовъ было такъ много лицъ, извращавшихъ самыя понятія о добромъ и зломъ. Мы просили бы автономистовъ указать намъ и доказать, что есть какія-либо идеи и начала, кромѣ православно-христіанскихъ, которыя дѣйствительно способны освѣтить яркимъ свѣтомъ помраченную совѣсть и влить въ нее единственно здоровое содержаніе. Но указать таковыя начала и идеи, коль скоро забы-

вается христіанская религія, нѣтъ никакой возможности: въ пользу этой нашей увѣренности говорить вся исторія духовной жизни человѣчества и самое существо дѣла.

Такимъ образомъ, если сами защитники автономической нравственности находятъ, что для просвѣтленія совѣсти необходимо усвоеніе трезвыхъ идей и здравыхъ началъ, то имъ ничего другаго не остается, какъ остановиться на христіанскомъ міровоззрѣніи, възывающемъ къ совѣсти человѣческой, возбуждающемъ ее къ нормальнымъ отправленіямъ и вносящимъ въ нее яркій свѣтъ самой высокой нравственной истины. Не другое какое-нибудь, а только христіанское міровоззрѣніе, какъ несомнѣнно Богооткровенное⁴⁾, пригодно для просвѣщенія совѣсти, вложенной въ человѣка Богомъ же и предназначенной выразить Его волю, но помрачившейся и исказившейся вслѣдствіе пороковъ и превратныхъ ученій.

Всѣ фразы автономистовъ касательно того, будто бы нравственный законъ унижается чрезъ возведеніе его къ Богу, какъ его виновнику, и чрезъ подчиненіе его откровенному христіанскому ученію, лишены смысла. Въ самомъ дѣлѣ, неужели мы унижаемъ достоинство какаго-нибудь гражданскаго закона, когда виновникомъ его считаемъ представителя верховной власти въ государствѣ? Неужели мы унижаемъ какое-нибудь государственное установленіе чрезъ то, что исполняемъ его не только ради него самаго, но и изъ повиновенія и любви къ законодателю? Униженіе и оскорбленіе закона происходитъ только отъ неисполненія его нами, отъ нашего пренебреженія къ нему, но не отъ чего-либо другаго. Равнымъ образомъ, неужели мы подрываемъ достоинство гражданскаго закона, когда понимаемъ его такъ, какъ истолковывается онъ законодателемъ или учрежденными имъ законодательными органами? Напротивъ, только въ этомъ случаѣ и сохраняется надлежащее отношеніе къ достоинству закона. Тоже самое должно сказать и касательно нравственнаго закона. Почитая Бога виновникомъ его и исполняя требованія его не только ради него самаго, но и изъ любви и повиновенія

⁴⁾ Мы имѣемъ основаніе утверждать со всею рѣшительностью, что всѣ доселѣшнія попытки изъяснить происхожденіе христіанства только изъ естественныхъ причинъ и условій *столпа* несостоятельны...

къ верховному Законодателю, мы скорѣе возвышаемъ въ свѣтѣ ихъ глазахъ значеніе и достоинство нравственнаго закона, чѣмъ ослабляемъ. Тутъ приводить уже два мотива, а не одинъ, побуждающіе дорожить нравственнымъ закономъ. Равнымъ образомъ, обращаясь къ Божественному откровенію и къ авторитетному голосу учрежденной Богомъ церкви, какъ хранительницы и истолковательницы этого откровенія, за проясненіемъ и раскрытіемъ вѣдній нравственнаго закона, мы черезъ это дѣлаемъ самое естественное, требуемое логикою вещей дѣло и свидѣтельствуемъ свое не призрачное, а дѣйствительное уваженіе къ нравственному закону. Истоковывать же и понимать его, какъ каждому изъ насъ вѣдается наилучшимъ, значитъ поощрять свой эгоизмъ и унижать законъ нравственный. Но такой-то эгоистическій и оскорбительный для нравственнаго закона образъ дѣйствій составляетъ неизбежное послѣдствіе автономической точки зрѣнія. Наконецъ, лишены всякой основательности и ссылки на то, что, возводя нравственный законъ къ Богу и ища уясненія и раскрытія его въ Божественномъ откровеніи и въ голосѣ вселенской церкви, мы черезъ это будто бы подставляемъ внѣшнія основы, тогда какъ въ нравственной области умѣстны-де только внутреннія основы, коренящіяся въ самомъ духѣ человѣческомъ. Соображенія эти имѣли бы вѣсь только въ томъ случаѣ, еслибы автономисты доказали, что нравственный законъ имѣетъ свой источникъ только и единственно въ человѣкѣ. Между тѣмъ мы знаемъ уже, допускать намѣренное вложеніе человѣкомъ въ себя нравственнаго закона или признавать этотъ послѣдній продуктомъ естественно-историческаго безсознательнаго процесса значитъ запутываться въ безысходныхъ противорѣчіяхъ. Нравственный законъ, имманентный человѣку, т.-е. неразрывно связанный съ самой природою его, но господствующій надъ человѣкомъ, какъ нѣкая внѣшняя высшая сила, имѣетъ происхожденіе отъ—отъ Бога. Значитъ, нравственная область допускаетъ какъ разъ то самое, что отрицается автономистами, т.-е. допускаетъ не одиѣ внутреннія, но въ извѣстномъ смыслѣ и внѣшнія основы; съ другой стороны, вѣдь идея Бога, Творца и Промыслителя нашего отнюдь не есть что-либо отъ природы или людьми навязанное человѣку, не есть для духа нашего что-либо внѣшнее. Всеобщность

вѣры въ Бога, Творца и Промыслителя вселенной, и самый характеръ этой вѣры неопровержимо свидѣтельствуютъ, что идея Бога также ⁷⁾ имманентна нашему духу, какъ нравственный законъ. Слѣдовательно тѣ основы, которыя у автономистовъ называются совершенно вѣшными, на самомъ дѣлѣ составляютъ внутреннее достояніе духа человѣческаго. Мы въ правѣ сказать даже больше: само Божественное откровеніе, разъясняющее и раскрывающее велѣнія нравственнаго закона, не должно считаться чѣмъ-то только вѣшнымъ по отношенію къ нашему духу. Идеи этого откровенія представляютъ собою то самое, что предполагается и требуется нравственнымъ закономъ, но только раньше *смутно* сознавалось и *тихотонно* искалось людьми. Даже догматическая сторона Откровенія не должна разсматриваться, какъ нѣчто совершенно вѣшное, стороннее для человѣческаго духа. Думающій объ этомъ иначе рѣзко расходится съ свидѣтельствомъ исторіи до-христіанскаго религіознаго сознанія человечества...

Такимъ образомъ все доселѣ сказанное приводитъ насъ къ заключенію, что нравственный законъ, нравственность, со стороны самыхъ основъ своихъ неизбѣжно предполагаетъ органическую связь съ религіей и необходимо нуждается въ этой связи. Тоже самое мы увидимъ, обратившись къ мотивамъ, движущимъ нравственной жизнью. Такъ какъ на эти мотивы обращается особое вниманіе автономистами, то и мы войдемъ въ нѣсколько обстоятельное разсмотрѣніе ихъ.

в) Чтобы человѣкъ добродѣтель ставилъ выше всего и охотнѣе выполнялъ требованія нравственности, для этого побужденія, мотивы, влекущіе его къ добру и отстраняющіе отъ зла, должны быть во-первыхъ достаточно могущественны, а во-вторыхъ достаточно чисты и возвышенны. Законъ достаточнаго основанія, присущій нашему разуму, имѣетъ важное значеніе и въ нравственной области. И здѣсь невольно поставляется нашимъ сознаніемъ вопросъ: почему именно мы должны предпочитать добро всему, что не есть добро, и почему ради вѣрности тре-

⁷⁾ Человѣкъ можетъ только помрачить и на время забыть идею Божества, какъ онъ помрачаетъ въ себѣ и забываетъ нравственный законъ, но не въ состояніи вырвать ея изъ своего духа...

бваніямъ добра должны мы отказываться отъ того, что часто столь манитъ насъ къ себѣ, что часто столь пріятно намъ? Какъ въ умственной области та или другая идея тѣмъ скорѣе принимается нами, чѣмъ больше основаній находить разумъ въ пользу ея и чѣмъ тверже эти основанія, точно также и въ области нравственной, чѣмъ больше мотивовъ движутъ нашу волю къ добру и чѣмъ сильнѣе эти мотивы, тѣмъ скорѣе располагаемся мы къ выполнению нашего долга и тѣмъ прочнѣе вырабатывается наша приверженность къ добру. А если требованія долга сталкиваются въ человѣкѣ съ враждебными ему влеченіями и порывами, то запросъ на богѣе и богѣе сильные мотивы, для исполненія величій нравственнаго закона, самъ собою возрастаетъ, увеличивается. Съ другой стороны, какъ въ умственной сферѣ основанія для принятія какой-нибудь истины тѣмъ ярче, чѣмъ они рациональнѣе, логичнѣе, такъ и въ нравственной сферѣ жизни тѣмъ могущественнѣе мотивы, нудящіе къ исполненію требованій нравственнаго закона, чѣмъ они чище и выше по самой природѣ своей. Такова должна быть точка зрѣнія, когда обсуждается вопросъ о мотивахъ нравственной жизни. Этой-то точкою зрѣнія мы и будемъ руководиться, рассматривая и оцѣнивая какъ мотивы, предлагаемые автономистами, такъ и мотивы, выдвигаемые христіанскою религіею.

Изъ автономистовъ Кантъ предлагаетъ въ сущности одинъ мотивъ, достойный того, чтобы руководиться имъ въ нашей нравственной жизни. Этимъ мотивомъ является у него уваженіе къ нравственному закону. Всякій иной мотивъ, не исключая даже и любви къ добру, въ дѣйствительности исключается Кантовскою точкою зрѣнія. Къ Канту весьма близокъ и Гутчесонъ, учившій, будто бы доброе дѣло въ значительной степени теряетъ свое достоинство, коль скоро при совершеніи его человѣкъ имѣлъ въ виду чувство внутренняго удовольствія. Къ этимъ же автономистамъ примыкаетъ до извѣстной степени и Вашро. Другіе, напротивъ, считаютъ единственно подходящимъ и достойнымъ мотивомъ къ доброй нравственной жизни любовь къ добру ради него самого. Я долженъ дѣлать добро, говорятъ эти другіе автономисты, потому, что оно добро, а вовсе не изъ любви къ тому, кто желаетъ этого добра и требуетъ его отъ меня. Въ совершеніи добра ради него самого человѣкъ находитъ для себя

лучшую награду, а въ отступленіи отъ него—самое чувствительное наказаніе. Всякая же другая награда, всякое другое наказаніе ничтожны въ сравненіи съ тѣми, какими сопровождается въ душѣ человѣческой какъ доброе, такъ и злое дѣло. Что касается религіозной морали, то мотивы ея и не столь сильны, и тѣмъ болѣе не столь чисты. Отрекаясь отъ зла, чтобы дѣлать добро, люди, живущіе по религіозной морали, обнаруживаютъ необыкновенное своекорыстіе: за самыя легкія жертвы, какія они несутъ на землѣ, эти люди рассчитываютъ получить ни болѣе, ни менѣе, какъ вѣчное блаженство на небѣ! Этотъ упрекъ наиболѣе рѣзко дѣлаетъ вѣрующимъ опять-таки Фейербахъ. По его взгляду, привнесеніе религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь, лишая цѣны добродѣтели, въ то же время ведетъ къ тому, что измышляются такія добродѣтели, которыя рѣшительно будто бы противорѣчатъ понятію объ истинной добродѣтели. „Здѣсь, говоритъ онъ, добрыя дѣла рождаются не изъ любви къ самой добродѣтели... Тутъ человѣкъ дѣлаетъ добро не ради добра, не ради ближнихъ, а ради Бога. Онъ не грѣшитъ потому только, что Богъ оскорбляется грѣхами. Понятіе добродѣтели дѣлается для вѣрующаго понятіемъ жертвы. Богъ принесъ себя ему въ жертву, и онъ долженъ заколоть себя въ жертву Богу. Чѣмъ больше жертвы, чѣмъ больше противорѣчія природѣ, разуму, тѣмъ нравственнѣе поступокъ. Особенно католицизмъ развилъ и осуществилъ это отрицательное понятіе о добродѣтели. Самая высшая его добродѣтель есть дѣвство. Дѣвство есть самая характеристическая добродѣтель католической вѣры. Можетъ быть, монашество и есть добродѣтель для вѣры, но само по себѣ, для разума, оно просто безсмысліе. Вѣра, оказывается, дѣлаетъ добродѣтелью то, что по своему содержанію вовсе не добродѣтель. Значитъ, она, вѣра, не имѣетъ чувства добродѣтели и должна унижать истинную добродѣтель чрезъ неумѣренное возвышеніе призрачной добродѣтели“. Трудно въ нападкахъ на религіозные мотивы идти дальше, чѣмъ то дѣлаетъ Фейербахъ.

Итакъ, одни автономисты стоятъ за уваженіе къ нравственному закону, какъ за единственно достаточный и достойный мотивъ, а другіе таковымъ мотивомъ признаютъ любовь къ добру. Разсмотримъ и оцѣнимъ каждый изъ этихъ мотивовъ отдѣльно, начиная съ Кантовскаго.

Кантовскій мотивъ нельзя признать ни достаточно сильнымъ, ни достаточно чистымъ. Къ тому, что недавно говорилось и говорится противъ Кантовскаго мотива, трудно не присоединиться.

Когда выставляется единственнымъ побужденіемъ къ нравственно доброй жизни уваженіе къ требованіямъ нравственнаго закона, то самъ собою напрашивается вопросъ: во имя какихъ же основаній слѣдуетъ принять этотъ мотивъ и проникнуться имъ? Чтобы воспитывать въ себѣ уваженіе къ нравственному закону и приучаться жертвовать ради него разнообразными чувственными и духовными влеченіями и склонностями нашими, для этого сперва нужно заручиться твердыми и ясными разумными основаніями. Но въ состояніи ли указать ихъ автономическая доктрина, отрывающая человѣка отъ Бога и освобождающая его отъ религіи? Отнюдь нѣтъ. Единственное основаніе, какое могутъ выставить автономисты, состоитъ въ томъ, что нравственный законъ есть натуральный законъ нашей природы. Но развѣ это не шаткое основаніе? Такою же естественной принадлежностью нашей природы являются и многіе другіе инстинкты и влеченія. Не рѣдко они рѣзко расходятся съ требованіями нравственнаго закона, но въ то же время заявляютъ свои права большей частью громко, а иногда и черезчуръ бурно, непреклонно. Возьмите хотя бы половыя чувственные влеченія. Будда не безъ основанія сравнивалъ чувственно-половую страсть съ бушующимъ потокомъ, рвущимъ и сносящимъ все на своемъ пути. Или возьмите чувство мести. Знаменитый психологъ-поэтъ Шекспиръ изображаетъ въ своихъ безсмертныхъ твореніяхъ, до какихъ ужасающихъ размѣровъ можетъ доходить эта страсть. Отдельно говорить про Кассіо, ради коего, по его мнѣнію, измѣнила ему Дездемона, слѣдующія поразительныя слова: „мнѣ хотѣлось бы убивать его девять лѣтъ сряду“. Или возьмите чувство гнѣва. Припомнимъ великодушный монологъ короля Лира въ дикой степи, въ бурю, когда онъ, во гнѣвѣ на неблагодарныхъ дочерей своихъ, желалъ бы видѣть весь міръ погибшимъ. „Громъ небесный, все потрясающій, взываешь онъ, разбей природу всю, расплюсни разомъ толетый шаръ земли и разбросай по вѣтру сѣмена, родящія людей неблагодарныхъ. Реви всѣмъ животомъ! дуй! лей, греми и жги! Чего щадить?“ Такія душевныя движенія и вспышки то же суть естественныя явленія въ духѣ человѣ-

ческомъ, какъ они ни возмутительны съ нравственной точки зрѣнія. Почему же нужно подавлять ихъ и даже предупреждать ихъ появленіе? Автономистъ скажетъ касательно напр. полового влеченія, что оно, какъ инстинктъ, связанный съ низшей, чувственной стороною нашей природы, должно уступить стремленіямъ и влеченіямъ высшей, духовной стороны нашей природы. Но вѣдь изъ этого различія между однимъ и другимъ инстинктомъ или влеченіемъ логически слѣдуетъ только, что чувственныя вождельнія заслуживаютъ меньшаго сравнительно съ духовными влеченіями уваженія, но и только. Сказать это мало: вѣдь чувственныя влеченія въ человѣкѣ вообще являются неотрѣшенно отъ психическихъ и не рѣдко совершенно объединяются съ этими послѣдними. А если такъ, то на какомъ же основаніи мы должны недостаточно уважать чувственныя влеченія сравнительно съ духовными, держась строго точки зрѣнія автономистовъ? Это непонятно. Но коль скоро чувственныя влеченія являются имѣющими въ сущности не меньшія права на удовлетвореніе сравнительно съ психическими, въ такомъ разѣ, въ виду особенной силы первыхъ, не слѣдуетъ ли удовлетворять ихъ, хотя бы они и приходили въ столкновеніе съ послѣдними? Фейербахъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно *), и онъ, конечно, правъ съ *своей* точки зрѣнія. Коллизіи происходятъ не только между чувственными и психическими влеченіями, но и между одними и другими духовными движеніями. Спрашивается: на какомъ основаніи мы предпочтемъ одни другимъ? Какъ одинаково естественныя, они одинаково и правомѣрны. Съ строго-автономической точки зрѣнія остается одинъ исходъ: слѣдовать наиболѣе сильнымъ влеченіямъ. Но допустить это не значитъ ли давать просторъ и самымъ дурнымъ движеніямъ нашего духа?

Впрочемъ сами автономисты указываютъ другой исходъ изъ этой коллизіи. Во-первыхъ указываютъ они на то, что и собственное наше сознаніе, и сознаніе другихъ людей различало и различаетъ среди разнообразныхъ влеченій нашей природы болѣе и менѣе достойныя, хорошія и дурныя, а потому и слѣдуетъ

*) Въ своихъ разсужденіяхъ о дѣятельной жизни, встрѣчающихся въ разныхъ мѣстахъ его книги: *Сущность христіанства*.

отдавать предпочтеніе первымъ изъ нихъ. Но, спросимъ, изъ чего же именно видно, что ни мы, ни остальные люди нисколько въ этомъ случаѣ не обманываемся? Когда идетъ рѣчь о достаточномъ основаніи, по которому мы обязаны предпочитать одни влеченія другимъ, этого непосредственнаго сознанія мало: здѣсь должны быть указаны такъ-сказать принципіальныя основанія, а не инстинктивныя. Эти принципіальныя основанія даются только живой вѣрою въ Бога, отпечатлѣвшаго именно въ нашей душѣ свой образъ, поставившаго ее несоизмѣримо выше тѣла и призваншаго стремиться къ уподобленію святости Божіей. Во-вторыхъ, по словамъ автономистовъ—некантіанцевъ, мы должны предпочитать одни влеченія другимъ, руководясь тѣмъ, что съ удовлетвореніемъ однихъ влеченій связано душевное довольство и наслажденіе, а съ удовлетвореніемъ другихъ — внутреннія терзанія, недовольство. Но вѣдь чувства эти съ устраненіемъ вѣры въ верховнаго Законодателя и другихъ связанныхъ съ нею представлений невольно получаютъ одинаковое значеніе вообще съ чувствами удовольствія и неудовольствія, отъ чего бы они ни получались. Но коль скоро человѣкъ станетъ на эту точку зрѣнія, тогда возникаетъ для него опасность совсѣмъ потеряться въ нравственной свѣдѣй жизни. Мы не должны забывать, что и удовлетвореніе дурныхъ склонностей и страстей вызываетъ у многихъ людей чувства особаго наслажденія. Такъ напр. есть много доказательствъ тому, какъ люди способны сильно наслаждаться физическими и нравственными страданіями ненавистныхъ враговъ своихъ. Тираны всѣхъ временъ и народовъ, какъ свидѣтельствуемъ исторія, обыкновенно любили смотрѣть на величайшія страданія своихъ жертвъ и находили въ этомъ какое-то сатанинское для себя удовольствіе. Исторія сохранила намъ много примѣровъ мести, поражающей своими адскими размѣрами и радостью мстителя при видѣ мученій другихъ. Местъ Ганнибала жителямъ Имеры въ Сициліи служить однимъ изъ многихъ таковыхъ примѣровъ. Если не въ такой поражающей формѣ, то все же по существу своему одинаковою является мечь въ людяхъ, доступныхъ иногда и нашему непосредственному наблюденію и испытывающихъ жгучее же наслажденіе при бѣдствіяхъ, скорбяхъ и несчастіяхъ своихъ жертвъ. Таковымъ людямъ доброе дѣло никогда не доставляетъ столь сильнаго удоволь-

ствія, сколько страданія ненавистныхъ имъ людей и причиненіе этихъ страданій. Но, очевидно, не одна удовлетворенная месть влечетъ за собою эти ужасныя наслажденія, но и удовлетвореніе многихъ другихъ склонностей и страстей человѣческихъ. Коля скоро же у человѣка все дѣло жизни зяждется на исканіи чувствъ удовольствія и наслажденія, то тутъ возможно предпочтеніе такихъ удовольствій и наслажденій, которыя ничего общаго не имѣютъ съ требованіями нравственности: чувства удовольствія и неудовольствія по самой природѣ своей субъективны, и мѣрило ихъ силы и продолжительности лежитъ въ самомъ человѣкѣ же, а не внѣ его...

Итакъ, автономисты, разрывая связь съ религіею, лишены самой возможности указать, почему именно человѣкъ долженъ выше всего въ человѣческой природѣ ставить нравственный законъ и его требованія и подавлять ради него другіе естественныя инстинкты, влеченія, склонности и страсти, не рѣдко съ такою силою заявляющіе свои требованія? Оказывается, что нравственный законъ не только исключительно, но и преимущественно уважать нѣтъ основаній, если при этомъ опускается изъ виду религіозная или теистически-философская точка зрѣнія на природу человѣка и на ея отношеніе къ Богу.

Будучи слабымъ и шаткимъ, Кантовскій мотивъ представляется и недостаточно чистымъ, недостаточно возвышеннымъ, если взять его внѣ тѣхъ дополненій, какія, какъ мы сейчасъ видѣли, дѣлаютъ автономисты-некантіанцы. Сводя разсужденія Канта объ исполненіи нравственнаго закона къ одному общему знаменателю, мы получаемъ слѣдующій выводъ: нравственная дѣятельность по чувству долга и по чувству удовольствія отъ добра являются въ непримиримомъ разладѣ, исключаящими другъ друга, такъ что по Канту человѣкъ пусть лучше исполняетъ требованія нравственнаго закона съ самопринужденіемъ, чѣмъ съ удовольствіемъ. Низменность Кантовскаго мотива сама собою бросается въ глаза. Прекрасно замѣчаетъ объ этомъ англійскій физиологъ-психологъ Карпентеръ, говоря: „идея долга, если она дѣйствуетъ одна, стремится низвести человѣка до подчиненнаго положенія раба, исполняющаго приказанія господина, вмѣсто того, чтобы сдѣлать его господиномъ самого себя“. Дѣйствительно, какую цѣну можетъ имѣть въ нашихъ глазахъ ка-

кой-либо самоотверженный поступокъ, если онъ совершился только изъ повиновенія требованіямъ закона, а вмѣстѣ и не по живой любви къ ближнему, и если совершитель его не испыталъ при этомъ внутренняго удовольствія, радости за торжество добра? Кантъ забылъ или не хотѣлъ взять во вниманіе то важное обстоятельство, что испытываніе удовольствія, душевнаго мира, радости при совершеніи добра есть законъ нашей природы и потому жажда этихъ душевныхъ отрадныхъ состояній есть дѣло естественное и неизбѣжное для всякой нравственно развитой личности. Возводить же въ правило, въ какую-то норму, антагонизмъ между требованіями долга и нашимъ влеченіемъ къ блаженству чрезъ добро и въ добръ значить во-первыхъ не знать идеальной стороны человѣческой природы, а во-вторыхъ обезцѣнивать въ глазахъ человѣка добродѣтель — это лучшее, полнѣйшее и высшее изъ всѣхъ благъ. Такимъ образомъ неоспоримо, что мотивъ, предлагаемый Кантомъ въ указанномъ видѣ, лишень и надлежащей нравственной цѣнности.

Повѣдимому съ совершенно-противоположными качествами выступаетъ мотивъ, предлагаемый другими автономистами, а именно: любовь къ добру ради него самого, ради его внутренней цѣнности и обаятельности. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что любовь къ добру, какъ мотивъ нравственной жизни, есть наиболѣе возвышенный мотивъ, какой только можетъ быть. Однако изъ этого еще отнюдь не слѣдуетъ, будто бы автономисты совершенно правы, указывая этотъ и только этотъ мотивъ.

Всякій согласится, что дѣлать добро изъ любви къ нему можетъ только тотъ, кто уже прошелъ надлежащую школу нравственнаго самовоспитанія и успѣлъ благодаря особымъ благоприятнымъ условіямъ заглушить въ себѣ до возможной степени противоположные любви къ добру инстинкты, вожделвія и склонности. Но возможно ли для безрелигіознаго человѣка выработать чистую и прочную любовь къ добру? Чтобы полюбить добро больше всего въ жизни и жертвовать ради него другими нашими влеченіями и склонностями еще для этого самаго нужно имѣть вполне достаточный мотивъ и достаточныя пособія, каковыхъ помимо религіи взять негдѣ. Между тѣмъ все это забываютъ защитники безрелигіозной морали.

По ихъ поверхностному взгляду на человѣческую природу прежде всего выходитъ, какъ будто бы въ человѣкѣ есть одно только влеченіе къ добру или какъ будто бы это влеченіе само по себѣ господствуетъ надъ противоположными ему влеченіями. На дѣлѣ же такой оптимистическій взглядъ ничѣмъ не оправдывается и не можетъ быть оправданъ. Не одинъ только ап. Павелъ признавалъ въ человѣкѣ два діаметрально противоположныя влеченія: влеченіе къ добру и влеченіе ко злу и видѣлъ въ послѣднемъ изъ этихъ влеченій наибольшую силу. Такое воззрѣніе свойственно всякому глубокому пониманію и знанію человѣческой природы. Не признавать справедливости этого взгляда могутъ только люди, имѣющіе фальшивое понятіе о добрѣ и злѣ, смѣшивая ихъ съ пріятнымъ и непріятнымъ, съ выгоднымъ и невыгоднымъ, и вообще поверхностно взирающіе на дѣло нравственной жизни. За воззрѣніе ап. Павла повтому высказывалось не мало философовъ, повтовъ и вообще знатоковъ человѣческой природы. Самъ Кантъ долженъ былъ признать „радикальное зло“ въ человѣческой природѣ, хотя онъ и не вывелъ отсюда надлежащихъ слѣдствій. *Debes, ergo potes*, т.-е. если ты долженъ, то и можешь, это Кантовское положеніе представляется величайшимъ абсурдомъ, какой когда-либо высказывался. Но если влеченіе ко злу составляетъ неотъемлемую принадлежность человѣческой природы въ настоящемъ ея состояніи и если это влеченіе большей частью беретъ верхъ надъ влеченіемъ къ добру, то необходимо поставить нравственную жизнь и нравственное развитіе человѣка подъ вліяніе возможно болѣе могущественныхъ мотивовъ, чтобы инстинктивное влеченіе къ добру возможно чаще торжествовало въ человѣкѣ надъ противоположнымъ ему влеченіемъ и мало-по-малу перешло, насколько это возможно, въ сознательную и прочную любовь къ добру. Здѣсь долженъ имѣть мѣсто всякій мотивъ, религіозный ли то или другой, лишь бы онъ приводилъ къ цѣли и былъ нравственно благороденъ. Спрашивается: есть ли изъ всѣхъ подобныхъ мотивовъ такіе, которые могли бы соперничать съ религіозными по своей силѣ и по своему могуществу? Нѣтъ и быть не можетъ ничего сильнѣе и могущественнѣе религіозныхъ мотивовъ.

Этимъ то и объясняется то обстоятельство, что мыслители самыхъ разнородныхъ направленій,—въ обличеніе значить наи-

богѣ рѣшительныхъ автономистовъ,—находили и находятъ нужнымъ привлекать и религіозные мотивы къ дѣлу нравственной жизни. Такъ послѣдователь стоической школы, Маркъ Аврелій, постоянно обращавшійся къ идеѣ долга и полагавшій ее въ основаніе нравственной жизни, любилъ однако говорить о покорности Провидѣнію и тѣмъ возбуждалъ къ добродѣтели. Вольтеръ в многіе изъ французскихъ энциклопедистовъ находили, что ничто не способно обуздывать и исправлять наиболѣе огрубѣвшихъ морально и эгоистичныхъ людей въ такой степени, какъ религія. Фридрихъ Гербартъ, представитель новѣйшаго реализма въ философіи, разсуждаетъ по этому вопросу такъ: „въ томъ, чего требуетъ мораль, не заключается достаточныхъ гарантій для реализованія въ жизни. Мотивы, предлагаемые моралью, слабы и недостаточны. Гораздо сильнѣе и принудительнѣе ихъ мотивы религіозные. Спѣша на помощь морали, религія говоритъ человѣку: „ты можешь избѣгнуть человѣческихъ глазъ и человѣческаго суда, но никогда и нигдѣ не укроешься отъ взоровъ и суда владыки вселенной. Вообще религія внушаетъ мужество и возбуждаетъ энергію для дѣлъ добра. Служа могучимъ двигателемъ нравственной жизни, религія не даетъ человѣку предаться самоубаюиванью и самообольщенію въ дѣлѣ нравственной жизни. Еслибы человѣкъ и сталъ впадать въ опасное самоубаюиваніе и самообольщеніе, то христіанская религія, поставляя предъ взоромъ его чудный образъ Божественаго страдальца, въ сравненіи съ которымъ всякая человѣческая добродѣтель и всякій человѣческій подвигъ кажутся мизерными, заставляеть гордцеца смириться и добиваться истинной добродѣтели“. Затѣмъ даже Джонъ Стюартъ Милль, выступившій некогда съ ученіемъ, всего менѣе допускавшимъ религіозную санкцію, нашелъ однако нужнымъ привлечь къ обычнымъ утилитарно-эвдемонистическимъ мотивамъ и религіозные. Противоположный Миллю по своему пессимистическому направленію философъ, Шопенгауеръ, утверждалъ, что безусловное повелѣніе долга, не сопровождаемое обѣщаніемъ награды или наказанія, неспособно двигать человѣческую волю къ добру. Даже Спенсеръ въ своемъ сочиненіи: „Изученіе социологіи“ вынужденъ былъ сказать о религіи, что она даетъ людямъ наиболѣе сильныя побужденія къ добру, чѣмъ какая бы то ни было научная

теорія или философская система; „вполнѣ призрачныя надежды, говоритъ онъ, вводятъ въ заблужденіе всякаго, кто полагаетъ, что въ вѣкъ, который долженъ будетъ замѣнить вѣкъ взрваній, достаточно будетъ для правильности въ поступкахъ людей кодекса, основаннаго на непосредственныхъ соображеніяхъ полезности. Идеи, возбуждаемыя и освящаемыя религіей, вліяютъ на наши поступки гораздо сильнѣе, нежели сознаніе, что образъ дѣйствій, согласный съ утилитарными принципами, непременно будетъ для насъ полезенъ“. Будучи наиболѣе сильными, религіозные мотивы имѣютъ важное значеніе уже и потому, что они являются сравнительно съ другими новымъ и какъ бы добавочнымъ двигателемъ нравственной жизни. Касательно этого справедливо замѣчаетъ Адамъ Смитъ въ своей „Теоріи нравственныхъ чувствъ“ слѣдующее: „религія укрѣпляетъ естественное чувство долга. Вслѣдствіе этого глубоко религіозные люди вообще снискиваютъ наибольшее довѣріе къ своей честности. Мы предполагаемъ постоянно, что они заинтересованы *лишнимъ* побужденіемъ въ исполненіи своего долга. Религіозный человѣкъ, подобно всякому свѣтскому человѣку, поступая извѣстнымъ образомъ, руководится и нравственнымъ чувствомъ, и одобреніемъ совѣсти, и людскимъ мнѣніемъ, и заботою о доброй славѣ. Но кромѣ того его направляетъ еще одно и весьма важное соображеніе: при каждомъ шагѣ своемъ онъ призываетъ въ свидѣтели Высшаго судію“.

Такимъ образомъ, даже для того, чтобы человѣкъ усвоилъ себѣ въ качествѣ мотива нравственной жизни любовь къ добру, необходимо дѣйствіе религіозныхъ мотивовъ, какъ наиболѣе могущественныхъ. Только при ихъ содѣйствіи естественное влеченіе къ добру можетъ постепенно одерживать верхъ надъ влеченіемъ ко злу и переходить уже въ сознательную и твердую любовь къ добру. Пренебреженіе къ религіознымъ мотивамъ со стороны автономистовъ является значитъ плодомъ непониманія дѣла или слѣпаго предубѣжденія. Скажемъ больше: это пренебреженіе къ религіознымъ мотивамъ есть осязательное доказательство пренебреженія къ интересамъ нравственности, къ ея процвѣтанію. Кто дорожитъ развитіемъ и упроченіемъ доброй нравственности среди людей, тотъ развѣ въ состояніи отбрасывать религіозные мотивы? Если вы дорожите, читатель, напр.

развитіемъ въ себѣ дара здраваго сужденія о вещахъ, то конечно, пользуетесь всѣмъ, что способствуетъ этому развитію. То же должно быть и въ дѣлѣ заботы о доброй нравственности: здѣсь должно быть для насъ дорого все, что можетъ содѣйствовать ея появленію и упроченію, если только мы не считаемъ ее дѣломъ безразличнымъ или маловажнымъ.

Какъ ни очевидна важность и необходимость религіозныхъ мотивовъ для нравственной жизни, но крайніе автономисты все-таки пытаются услользнуть отъ признанія ихъ и истощаются въ усиліяхъ защитить свою точку зрѣнія. Такъ одни изъ автономистовъ указываютъ на то, что нерѣдко люди, не руководствующіеся никакими религіозными мотивами, воспитываютъ однако въ себѣ такую любовь къ обездоленнымъ и угнетеннымъ нищетою, что обрекаютъ себя ради ихъ блага не только на тяжкія лишенія, но и на самую смерть. Другіе же изъ автономистовъ возлагаютъ всѣ унованія на законы человѣческаго развитія, утверждая, будто бы развитіе въ человѣчествѣ альтруизма, самоотверженной любви къ людямъ, совершается само собою съ такой же послѣдовательностью и неизбежностью, какъ и развитіе всякаго другаго вида жизни, существующаго въ природѣ, и что будто бы современемъ безъ всякаго пособія со стороны религіозныхъ мотивовъ альтруизмомъ совершенно вытѣснится эгоизмъ, такъ что всѣ безъ исключенія люди превратятся въ существа, способныя забывать себя ради другихъ. Согласно принятой нами на себя задачѣ, мы должны сказать два-три слова и по адресу этихъ соображеній и мечтаний.

Что касается осылки на самоотверженныхъ слугъ бѣдныхъ классовъ народа, то замѣтимъ слѣдующее: вѣжущуюся любовь къ людямъ во-первыхъ нельзя отождествлять съ любовью къ добру вообще. Любовь къ добру, какъ увидимъ, не раздѣльна съ любовью къ Богу и вообще предполагаетъ многія такія качества въ человѣкѣ, какихъ можетъ и не быть у имѣющаго любовь къ людямъ, но не въ христіанскомъ смыслѣ этого слова. Съ другой стороны, лучшіе изъ печальниковъ и радѣтелей бѣдности и нищеты не только не разрывали въ своихъ дѣйствіяхъ съ религіозными мотивами, но скорѣе вдохновлялись ими на самоотверженное служеніе меньшей братіи. И это вполне понятно: если Спаситель къ Себѣ самому относитъ все, что мы сдѣлаемъ

для голодающихъ, жаждущихъ, бездомныхъ, бездомовныхъ и т. под., то не почерпаетъ ли въ этомъ человѣкѣ исключительнѣйшее побужденіе въ христіанской благотворительности во всѣхъ ея видахъ и формахъ? Даже, мы въ правѣ заподозрѣть дѣйствительность и чистоту любви къ ближнимъ въ тѣхъ людяхъ, на которыхъ указываютъ автономисты. Тамъ нѣтъ и быть не можетъ истинной любви къ людямъ, гдѣ въ одномъ классѣ общества питается ненависть и злоба, проявляющаяся въ подстрекательствахъ неимущихъ противъ имущихъ, въ клеветахъ на послѣднихъ, въ насиліи надъ ними и т. д., тогда какъ другіе классы народа дѣлаются предметомъ назойливыхъ попеченій, о какихъ кричатъ на весь міръ. Истинная любовь къ людямъ скорѣе заставитъ человѣка нести иго клеветы и насилія на себя самомъ, чѣмъ подвергать ему другихъ, и не допустить возбужденія вражды и ненависти между кѣмъ бы то ни было. Но, какъ свидѣтельствуеетъ дѣйствительность, именно и грѣшатъ отращпо противъ такой истинной любви тѣ, кого имѣютъ въ виду крайніе автономисты. Наконецъ, если по глубоко вѣрному замѣчанію апостола Павла, самая отдача всего нашего имущества меньшей братіи еще не есть доказательство присутствія любви къ ней (1 Кор. 13, 3), то нельзя непременно видѣть доказательство любви къ бѣднымъ классамъ общества въ тѣхъ лишеніяхъ и жертвахъ, какія несутъ лица, указываемыя крайними автономистами. Даже пожертвованіе жизнью отнюдь само по себѣ не есть еще дѣйствительная и нравственно-симпатичная жертва. За иной смертью скрывается или полное пресыщеніе жизнью, или сатанинская гордость, или слѣпой фанатизмъ, т.-е. нѣчто такое, что наиболѣе возмущаетъ наше нравственное чувство своимъ безобразіемъ. Вдумываясь поглубже въ то, что и какъ совершаютъ мнимые печальники неимущихъ и бѣдныхъ, мы можемъ открыть за всѣми лишеніями и жертвами ихъ любовь къ себѣ самимъ: къ своей роли народныхъ дѣятелей, къ своему командованію надъ другими, въ личной извѣстности и т. под. Проявившись эти мнимые печальники народа истинно-христіанскими мотивами и началами, и тогда они, въ глазахъ не растлѣнныхъ морально гражданъ, были бы не тѣмъ поворотомъ чело-вѣчества, каковымъ болѣею частью являются теперь, а съ

другой стороны и самое служеніе ихъ меньшей братіи приняло бы иной видъ.

Что касается мысли объ окончательной побѣдѣ альтруизма надъ эгоизмомъ, живущей будто бы совершиться роковымъ образомъ чрезъ естественно-историческій процессъ, не направленный религіею, то это не болѣе, какъ дѣтская мечта. Исторія и непосредственный опытъ не представляютъ ни малѣйшихъ основаній для такой утопической надежды. Известный англійскій философъ Гоббсезъ говорилъ, что человекъ относится къ другому человеку, какъ волкъ къ волку. Шопенгауэръ высказалъ, что человекъ готовъ убить другаго, чтобы его жиромъ смазать себѣ сапоги. Конечно такіе взгляды очень пессимистичны. Тѣмъ не менѣе выше всякаго сомнѣнія, что эгоизмъ въ людяхъ есть могучая и живучая сила, хотя и замаскировывающаяся иногда очень искусно. Не навзно ли же мечтать, чтобы такая сила нѣкогда исчезла даже безъ содѣйствія религіи, наиболѣе, чѣмъ что либо другое, ограничивающей эгоизмъ? Съ другой стороны, если альтруизмъ совершенно вытѣснить любовь къ себѣ, взятую даже въ наилучшихъ ея проявленіяхъ, тогда не будетъ имѣть смысла и альтруизмъ: нормальное развитіе личнаго начала служить причиною цѣнности и альтруизма, взятаго въ его наилучшемъ видѣ. Не даромъ же Спаситель завѣщаетъ намъ любить ближнихъ, какъ себя самихъ. Затѣмъ, если альтруистическое начало будетъ повелѣвать людямъ такъ, что они не въ состояніи будутъ уклоняться отъ его вліянія и давленія, то люди перестанутъ быть свободными, а дѣйствія ихъ потеряютъ всякую нравственную цѣнность и станутъ уподобляться инстинктивнымъ дѣйствіямъ животныхъ. Наконецъ, забывается и здѣсь, что развитіе альтруизма, какъ склонности жить только для блага другихъ, понимаемаго обыкновенно чуть ли не исключительно въ политико-экономическомъ смыслѣ, вовсе еще не предполагаетъ развитія въ человекѣ другихъ сторонъ, требуемыхъ правильнымъ понятіемъ о нравственной жизни человечества. Если стать на точку зрѣнія сторонниковъ разсматриваемаго мечтанія, тогда придется возвести рабочихъ пчелъ или муравьевъ на степень самыхъ высоко-нравственныхъ существъ. Не чудовищный ли это взглядъ на нравственность? Онъ въ сущности вполне разрушаетъ ее.

Показавши, что безъ привнесенія религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь она лишается самыхъ могущественныхъ стимуловъ и что безъ этихъ мотивовъ напрасно и говорить о выработкѣ любви къ добру, мы должны обратиться къ оцннкѣ той мысли автономистовъ, будто бы христіанская религія напрасно требуетъ дѣлать добро изъ любви не къ нему, а къ Богу, и будто бы она, христіанская религія, вообще ни сколько не возвышается надъ своекорыстными побужденіями въ дѣлѣ нравственной жизни.

Упрекая христіанство за то, что оно требуетъ исполненія величій нравственнаго закона не во имя любви къ добру, а во имя любви къ Богу, автономисты обнаруживаютъ чрезъ это самыя поверхностныя психологическія понятія. Еслибы наши противники глубже вошли въ психическую жизнь человѣка, то и сами не стали бы говорить о любви къ добру, какъ мотивѣ нравственной жизни, отдѣляя отъ этого мотива то, что за нимъ скрывается и предполагается. Дѣло въ томъ, что любовь къ добру, какъ ее представляютъ автономисты, невозможна: у нихъ добро является отвлеченной, безотзывчивою и мертвою идею, но не болѣе. Но можетъ ли человѣкъ любить что то абстрактное, мертвое, неспособное отзываться? Нѣтъ и нѣтъ! Любовь возможна только между личностью и личностью. Что касается любви къ обществу, къ народу, къ человечеству, то эта любовь къ подобнымъ коллективнымъ единицамъ возникаетъ только на томъ основаніи, что мы видимъ въ нихъ я—же человѣческое, но тысячи разъ повторенное. Когда же говоримъ мы, что любимъ такое-то кушанье, такую-то вещь, такой-то садъ и т. д., то здѣсь выражаемся конечно метафорически. Многие вѣдь говорятъ точно также, что они уважаютъ кофе сравнительно съ чаемъ, вѣду на пароходахъ сравнительно съ вѣдомъ по желѣзнымъ дорогамъ и т. д., но странно было бы думать, будто бы можно уважать и на самомъ дѣлѣ будто бы люди уважаютъ кофе, пароходы и т. д. Здѣсь выраженія: *любить*, *уважать* употребляются вмѣсто выраженій: очень нравится, имѣть привычку. Впрочемъ, когда мы употребляемъ слово: любовь въ отношеніи напр. къ картинѣ, къ музыкальной пьесѣ, къ поэтическому стихотворенію, выраженіе это здѣсь теряетъ до известной степени свой метафорическій характеръ: за картиною, му-

зыгальной пьесой, поэтическим стихотворением намъ чуетса личность ихъ творца-художника, котораго мы и любимъ въ его чарующихъ созданіяхъ. Психологія стоитъ на сторонѣ нашего взгляда. Такъ какъ мысль о невозможности любви къ добру, какъ простой отвлеченности, имѣетъ въ нашемъ спорѣ съ автономистами существенное значеніе, то я считаю нужнымъ привести изъ психологіи профессора Владислава слѣдующую тираду: „предметомъ любви, говоритъ онъ, можетъ быть только какое-нибудь живое существо: къ неодушевленнымъ вещамъ не возможно питать ее... Не можетъ быть, чтобы мы такъ сильно влеклись сердцемъ и къ отвлеченностямъ нашего ума. Если истина, добро и красота суть лишь абстрактныя понятія, то любовь къ нимъ совершенно безсмысленна. А такъ какъ мы инстинктивно любимъ и влекемся къ нимъ, то это значило бы, что бессмыслица выдрана намъ отъ природы и что сердце обманываетъ себя и насъ. Это предположеніе невозможно. Именно сердце то и цѣнитъ только серьезныя и истинныя впечатлѣнія и мѣтѣ всего любить тратить свои силы на воображаемое, на несуществующее въ дѣйствительности. Когда оно не шутитъ, то одно лишь реально данное считаетъ достойнымъ своихъ положительныхъ и отрицательныхъ тревоженій. Но въ любви его къ высокимъ цѣностямъ: красотѣ, истинѣ и благу звучитъ всегда серьезный тонъ и въ сближеніи съ ними оно полагаетъ работу жизни, задачу ея. Повторяемъ, не можетъ быть, чтобы онѣ были порожденіями ума и воображенія. Фактъ любви доказываетъ, что въ красотѣ, истинѣ и добрѣ открывается какое-то *существо*, и то, что сердце синтезируетъ ихъ въ одномъ цѣломъ—благѣ, имѣющемъ для него цѣну и красоты и истины, убѣждаетъ насъ, что это существо—единое... Въ нравственныхъ силахъ, дѣйствующихъ согласно съ нравственнымъ закономъ, открывается первоначальный источникъ святости содержанія высшаго Существа, и любя такое содержаніе, мы собственно влекемся къ святому. Любовь къ добру, какъ синтезу красоты, святости и истины, указываетъ на интенсивное влеченіе къ Единому Верховному Существо, которое во всѣхъ отношеніяхъ есть высочайшее благо“. Но если такимъ образомъ любовь къ добру, какъ только къ логической абстракціи, является психологическимъ абсурдомъ, невозможностью, коль скоро за нею не

скрывается хотя бы бессознательное влеченіе къ Богу—воплощенію добра, то значить автономисты дѣлають христіанству совершенно бессмысленныя упреки. Христіанство, внушая намъ любить Бога и изъ любви къ Нему дѣлать добро, тѣмъ самымъ не только внушаетъ любовь къ добру ради него самого, но и дѣлаетъ единственно возможнымъ эту любовь. Говоря: кто любитъ Меня, тотъ выполняетъ Мои заповѣди (Іоан. 14, 15 и 23), и наоборотъ, Господь Іисусъ Христосъ высказываетъ тѣмъ величайшую психологическую истину, до уразумѣнія коей еще не доросли автономисты, какъ они ни вичатся знаніемъ тайнъ нашей души.

Итакъ, устраняя религіозный мотивъ, т.-е. любовь къ Богу, какъ живому воплощенію добра, автономисты чрезъ то самое устраняють и любовь къ добру, какъ мотивъ нравственной жизни, отнимая у этого мотива его *необходимыя* психологическія основанія и предположенія.

Однако Фейербахъ употребляетъ усилія нанести христіанству ударъ и съ этой стороны. Онъ говоритъ, что добро въ Богѣ есть только предикатъ, а Богъ—субъектъ, и что слѣдовательно мы оставляемъ мѣсто и не для любви къ добру, мысля Бога, какъ субъектъ, отличный конечно отъ предиката. Христіане, утверждаетъ Фейербахъ, были бы правы только въ томъ случаѣ, еслибы они говорили: добро есть Богъ. Вся эта Фейербаховская логомакія лишена смысла. Кантъ сказалъ величайшую истину, когда утверждалъ, что въ нравственномъ отношеніи во всей вселенной нѣтъ ничего добраго, кромѣ доброй свободной воли. Дѣйствительно, понятія о нравственно добромъ и о свободной волѣ, какъ его носитель, суть въ дѣйствительности указаніе не на два, а на одинъ только предметъ. Лишь разсудочный анализъ для удобства мышленія можетъ разсматривать ихъ, какъ разныя вещи. А если такъ, то когда идетъ рѣчь о Богѣ, можно ли отдѣлять въ Немъ то, что есть субъектъ, отъ того, что для аналитической мысли является предикатомъ? Отдѣлить отъ я Божественнаго добро также невозможно, какъ нельзя отдѣлить отъ воли ея нравственныя особенности. Поэтому сказать, что абсолютное добро есть Богъ или Богъ есть абсолютное добро, вовсе не значить допустить какою-либо логическую погрѣшность. О человѣкѣ дѣйствительно слѣдуетъ сказать, что

понятіе добра можетъ быть и отъѣвлено отъ понятія объ его я, такъ какъ человекъ по сестоянію и настроенію своей свободной воли бываетъ часто злымъ и такъ какъ человекъ не въ состояніи спешна воплощать въ себѣ идею добраго, еслибы и захотѣлъ воплотить.

Значитъ, какъ ни наворащиваются автономисты, все-таки выходитъ, что христіанство, внушая любовь Бога больше всего, внушаетъ тѣмъ самымъ любить добро больше всего. Поэтому этотъ вопросъ можно считать исчерпаннымъ, и мы должны теперь войти въ обсужденіе того, не болѣе ли правы автономисты въ своихъ упрекахъ религіи за то, что она допускаетъ преимущественно корыстные мотивы. На нашъ взглядъ и здѣсь мы встречаемся съ неправильнымъ пониманіемъ дѣла.

Извѣстно, что христіанинъ вызывается самымъ существомъ христіанской религіи видѣть въ наждомъ добромъ своемъ дѣлѣ шедъ не только своей свободной воли, но и благодатныхъ воздействій. Коль скоро же христіанину свойственно такое убѣжденіе, то не странно ли говорить, будто бы онъ, слѣдуя добру и отрекаясь отъ зла, рассчитываетъ чрезъ то заполучить высокопроцентный вексель на блаженство въ вѣчности, какъ по праву ему принадлежащее? Загробное блаженство, съ точки зрѣнія истиннаго христіанина, должно быть прежде всего и главнымъ образомъ послѣдствіемъ милосердія Божія, а не собственнoй его заслуги. Но гдѣ идетъ рѣчь о милосердіи къ намъ, тамъ своекорыстіе и горделивые расчеты на послѣдствія нашихъ поступковъ лишены всякой опоры и всякаго смысла, хотя бы мотивомъ нравственности и явилось со стороны религіи указаніе на вѣчное блаженство. *Своекорыстіе и гордость возможны* *) только тамъ, гдѣ существуетъ убѣжденіе, что полученіе извѣстныхъ результатовъ условливается только и единственно нашей дѣятельностью и что непременно добьемся желаемаго въ силу собственныхъ заслугъ. Между тѣмъ, это то возрѣніе и настроеніе въ нравственной области и разсматривается христіанствомъ, какъ грѣхъ, какъ зло, отчуждающіе отъ Бога и блаженства. Съ

*) Возможно, но не непременно существуютъ: вмѣсто нихъ можетъ говорить въ человѣкѣ чувство справедливости. Мы имѣемъ въ виду житейскія дѣла и отношенія.

другой стороны, христіанство менѣе, чѣмъ какая-нибудь иная доктрина, останавливается на одной вѣшной сторонѣ нашихъ дѣйствій. Не Спаситель ли нашъ говоритъ: когда подаешь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлается правою (Мате. 6, 3)? Не Христосъ ли постоянно указываетъ вообще на то, что каждое доброе дѣйствіе наше по столько цѣнно въ очахъ Божіихъ, по сколько оно искренно, т.-е. по сколько выражается въ немъ наше внутреннее нравственное настроеніе? Не Христосъ ли осуждаетъ *насмичью* манеру въ дѣлахъ нравственности, разсчитывающую только на награды и наказанія? Значить, и указанія христіанства на загробное блаженство и загробныя мученія, какъ на побужденіе къ надлежащей нравственной жизни, слѣдуетъ понимать вовсе не такъ, какъ понимаютъ автономисты. Общія блаженства за добрую жизнь, христіанство имѣетъ въ виду добрыя дѣла не по наружной только ихъ сторонѣ, но прежде всего и главнымъ образомъ по внутреннимъ ихъ основамъ. Спрашивается: можно ли же совершать таковыя добрыя дѣла, разсчитывая только на блаженство въ вѣчности и не имѣя внутреннихъ симпатій къ нимъ ради ихъ собственной цѣнности и привлекательности? Намъ представляется это психологически невозможнымъ. Напр. я могу подавать щедрыя милостыни, только боясь подвергнуться въ противномъ случаѣ вѣчнымъ карамъ за безсердечное отношеніе къ нуждающимся? Но будетъ ли это добрымъ дѣломъ съ строго христіанской точки зрѣнія? Очевидно, нѣтъ, если у меня не было при совершеніи указанного поступка искренняго состраданія къ нищетѣ и внутренняго расположенія помочь ей. Мои поступки по своему нравственному достоинству будутъ въ сущности такими же, каковы дѣйствія тѣхъ, кто жертвуетъ сотни и тысячи рублей на какія-либо государственно-общественныя нужды *только* для того, чтобы получить за это или медаль, или другой какой-либо знакъ отличія. Такія дѣйствія скорѣе фарисейскія, чѣмъ христіанскія. Но фарисеямъ то всякаго рода Христосъ и предрекалъ только горе и осужденіе (Мате. 23, 23—28). Значить, указывая на будущее блаженство, Спаситель не только не устраняетъ, а наоборотъ, положительно требовалъ доброй нравственности по сердечному влеченію къ ней.

Слажу дальше больше: указывая въ качествѣ побужденія къ нравственной жизни надежду на загробное блаженство, Спаситель въ сущности училъ дѣлать добро изъ любви къ нему, т.-е. добру, воплощенному въ Богѣ. Иисусъ Христосъ часто говорилъ, что царствіе Божіе есть царство добра и неразлучнаго съ нимъ блаженства въ вѣчности. Слѣдовательно пользоваться и наслаждаться блаженствомъ, какъ спутникомъ и послѣдствіемъ добра, можетъ только тотъ, кто имѣетъ внутреннее влеченіе и расположеніе къ добру. У кого же нѣтъ этого влеченія и расположенія, у того не можетъ быть восприимчивости и вкуса и къ блаженству. Точно также, указывая на адскія мученія, какъ на побужденіе избѣгать зла, христіанство въ сущности внушаетъ не иное что, какъ ненависть ко злу. Въ самомъ дѣлѣ, что такое прежде всего адъ, которымъ угрожаетъ слово Божіе лицамъ, работающимъ предъ зломъ и слушающимъ злу? Адъ есть сосредоточеніе и реализированіе нравственного зла во всей его наготѣ, а затѣмъ уже и воѣвъ такъ-сказать омыическихъ послѣдствій этого зла, т.-е. страданій, мученій. Боятся ада значитъ потому бояться прежде всего зла и затѣмъ неизбѣжныхъ его спутниковъ и послѣдствій. Мнѣ кажется, что именно въ этомъ смыслѣ нужно понимать указанія Библии на райское блаженство и адскія мученія, какъ на мотивы, долженствующие двигать человѣческую волю къ добру. Не даромъ же въ Новомъ Завѣтѣ опредѣляется царство Божіе, какъ *праведность* и *радость* во Св. Духѣ. Не даромъ же говорится, что оно начинается и возрастаетъ здѣсь, на землѣ, составляя прежде всего внутреннее состояніе человѣка. Значитъ, и адъ, въ противоположность царствію Божію, нужно понимать прежде всего дѣйствительно, какъ нравственное зло, а затѣмъ уже какъ связаннаго съ нимъ неразлучнаго послѣдствія его: тревоги, безпокойства и разныя бѣдствія. Подобно царству небесному, адъ точно также начинается здѣсь на землѣ, свивая себѣ гнѣздо въ душѣ человѣческой и уже отсюда разкрываясь во внѣ. А если такъ, то указывая на адъ, слово Божіе внушаетъ человѣку прежде всего ненависть ко злу, а затѣмъ и боязнь неотвратимыхъ послѣдствій зла.

Но,—говорятъ автономисты,—въ представленіи людей могутъ *видѣться* и чаще *выдвигаются* такія стороны рая и ада, которыя касаются главнымъ образомъ блаженства и мученій, а не

ихъ естественной причины. Это, говорятъ, тѣмъ болѣе должно быть, что человѣкъ, по самому свойству своей грѣховной природы, расположенъ думать болѣе о наслажденіи, чѣмъ о добродѣтели. Все это справедливо, но здѣсь идетъ рѣчь уже о перевѣсѣ эвдемонистическихъ мотивовъ надъ этическими, зависящемъ не отъ христіанской религіи, а отъ грѣховности людской. Въ Новомъ же Заветѣ нельзя указать ни одного изреченія, которое узаконяло бы предпочтеніе эвдемонистическихъ мотивовъ предъ этическими. Если же въ немъ и указывается, приспособительно къ запросамъ падшаго человѣка, на блаженство какъ на награду добродѣтели, а на адскія мученія, какъ на наказаніе порока, то это дѣлается въ интересахъ нарождающейся нравственности, а не съ тѣмъ, чтобы устоявить принципы предпочтенія эвдемонистическихъ мотивовъ предъ этическими. Указанія на вѣчное блаженство и вѣчныя муки обращены собственно къ тѣмъ людямъ, которые только начинаютъ дѣло христіанской нравственной жизни, переживаютъ сильныя коллизіи между влеченіемъ къ добру и влеченіемъ ко злу, или осаждаются сильными искушеніями и соблазнами и готовы пасть подъ гнетомъ скорбей и бѣдствій. Цѣль этихъ указаній та, чтобы поставить человѣка на путь добра, удержать его на немъ и мало-по-малу воспитать въ немъ стремленіе дѣлать добро только изъ одной любви къ нему. Средства, избираемая христіанствомъ для достиженія этой цѣли, совершенно неизбежны и высоко разумны. То, что дѣлаетъ оно въ этомъ случаѣ, дѣлаютъ и сами автономисты, имѣя въ виду первые шаги человѣка въ какомъ-либо новомъ и важномъ для него дѣлѣ. Кто не могъ еще сознать и почувствовать напр. всей прелести науки, искусства и т. д., предъ тѣмъ и они сперва выдвигаютъ эвдемонистическіе или утилитарные мотивы. Разница только въ томъ, что христіанство и здѣсь остается на недосыгаемой для людей высотѣ, выдвигая идею абсолютной справедливости въ самыхъ эвдемонистическихъ мотивахъ. Со стороны огромнаго большинства автономистовъ странно возставать противъ таковыхъ мотивовъ и находить ихъ низкими, тѣмъ болѣе, что по ихъ собственному ученію, добродѣтельный ищетъ награды себѣ въ чувствѣ внутренняго довольства, а злой наказывается внутренними тревогами. Эти мотивы тоже эвдемонистическіе, а не другіе. Утверждать же, будто бы

однихъ этихъ мотивовъ достаточно для исполненія требованій нравственнаго закона, значить забывать, что добродѣтельные люди не рѣдко страдаютъ болѣе недобродѣтельныхъ не только отъ злобы и ненависти другихъ людей, но и отъ мучительнаго сознанія своихъ недостатковъ и грѣховъ. Значить, выдвигая предъ человеческимъ сознаніемъ идею абсолютно-справедливаго воздаянія за грѣбы, христіанство чрезъ то удовлетворяетъ одно изъ существеннѣйшихъ требованій нравственности, которое отстаивалъ и Кантъ. Въ своемъ ученіи о загробномъ блаженствѣ христіанство къ тому же говоритъ, что степени блаженства имѣютъ быть весьма различны, смотря по различію нравственнаго состоянія людей. Очевидно, должны быть и такія степени блаженства, которыя представляютъ возможный минимумъ этого состоянія. Оны то и могутъ составлять удѣлъ лицъ, руководившихся предпочтительно эвдемонистическими мотивами. Самая низшая степень блаженства получится людьми за самую низшую же степень влеченія къ добру, но, конечно, не за эвдемонистическія побужденія, прѣмъщавшіяся къ ихъ поступкамъ. Склонившіяся же на сторону добраго поступка только по эвдемонистическимъ мотивамъ, но безъ *максималнаго* влеченія къ добру, надобно думать, не будутъ удостоены и нижней степени блаженства. Въ соответствии разнымъ степенямъ блаженства Божественное правосудіе, конечно, не допуститъ одинаковости и адскихъ мученій для грѣшниковъ различныхъ степеней. Самая низшая степень адскихъ мученій, о какой мы не можемъ составить себѣ и представленія, можетъ быть удѣломъ тѣхъ, кто при земной жизни не воспиталъ въ себѣ ни махъшаго влеченія къ добру, поддерживалъ въ себѣ дурныя склонности и вожадѣнія и лишь изъ-за боязни адскихъ мукъ совершалъ иногда *по вынужденности* доброе.

Но, говорятъ автономисты, съ христіанской точки зрѣнія все таки выходитъ, что человекъ за вратовременные подвиги добра получаетъ вѣчное блаженство, а это несогласимо съ требованіями справедливости и дѣлаетъ въ глазахъ христіанина „очень выгодною“ добродѣтель. Еслибы загробная жизнь мыслилась, только какъ отплата блаженствомъ или муками за дѣла мимолетной сравнительно съ вѣчностью земной жизни, тогда упрекъ эвдемонистовъ представлялся бы справедливымъ. По христіанскому же ученію, правильно понятому, дѣло представляется иначе.

Въ загробной жизни не прекратится процессъ нравственнаго развитія чловѣка, а будетъ продолжаться въ безконечность. Значить, доброе въ однихъ людяхъ и злое въ другихъ, упрочившееся здѣсь на землѣ, имѣеть развиваться и въ вѣчности. А если это такъ, то какъ блаженство, такъ и мученіе, будучи сперва возмездіемъ за добродѣтели и пороки здѣшней жизни, затѣмъ имѣють быть естественными спутниками загробной нравственной жизни чловѣка ¹⁰⁾. Какъ видите, автономисты необдуманно и въ этомъ случаѣ бросаютъ свои упреки христіанству.

Въ заключеніе рѣчи о мотивахъ нравственной жизни остается сказать два-три слова касательно того мнѣнія Фейербаха, будто бы религія приучаетъ смотрѣть на добрыя дѣла, какъ на вынужденную жертву Богу, и будто бы неправственные вещи превращаетъ въ первостепенныя добродѣтели.

Коль скоро христіанская религія побуждаетъ чловѣка развиваться въ нравственномъ отношеніи до любви къ добру и научаетъ любить добро, воплощенное въ Богѣ, больше всего въ жизни, то какимъ же образомъ добродѣтель станетъ въ глазахъ христіанина какой то вынужденною и тяжкою жертвою? Истинный христіанинъ не можетъ не дѣлать добра въ такой же степени, въ какой онъ не можетъ не дышать воздухомъ. Добро для истиннаго христіанина составляетъ жизненную потребность, безъ удовлетворенія которой онъ томился бы и страдалъ. Какъ удовлетвореніе всякой истинной потребности связано съ чувствомъ удовольствія, радости, такъ и удовлетвореніе нравственной потребности. О какой-же жертвѣ здѣсь можетъ быть рѣчь? Понятіе о добродѣтели, какъ жертвѣ, умѣстно скорѣе всего при Кантовскомъ и однородномъ съ нимъ воззрѣніи. Гдѣ добродѣтель совершается только изъ холоднаго подчиненія игу нравственнаго закона и гдѣ любовь къ добру не имѣеть мѣста, только тамъ добродѣтель является жертвою. Здѣсь чловѣкъ и не хотѣлъ бы дѣлать добра, не чувствуетъ влеченія къ нему, не находитъ въ добрѣ источника высшихъ радостей для себя, но все-таки совершаетъ его во имя непреклонныхъ требованій долга, закона. Но христіанская религія и поставляетъ себя цѣлю освободить чловѣка отъ такого *рабскаго* отношенія

¹⁰⁾ Еслибы противники христіанства становились на эту точку зрѣнія, то столь ходячіе упреки христіанству по вопросу о вѣчныхъ мукахъ за грѣхи кратковременной жизни сами собою исчезли бы...

въ добродѣтели, бывшаго еще умѣстнымъ въ ветхозавѣтномъ человѣкѣ. Поскольку христіанинъ недоработался въ нравственномъ отношеніи до того, чтобы видѣть въ добродѣтели насущную для себя потребность и источникъ своего благобытія, постольку онъ еще не удовлетворяетъ христіанскому идеалу, хотя бы по сознанию лежащаго на немъ долга и совершалъ добрыя дѣла. *Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Мате. 5, 48), говоритъ Спаситель всѣмъ Его послѣдователямъ. Но для Отца небеснаго добрыя дѣла не суть жертва, а такъ-сказать самое обычное и естественное проявленіе Его воли. Къ этому-то и призывается каждый христіанинъ. Выходитъ слѣдовательно какъ разъ противное тому, что утверждаетъ Фейербахъ: съ христіанской точки зрѣнія поступокъ человѣка оказывается въ нравственномъ отношеніи тѣмъ выше и желательнѣе, тѣмъ менѣе считается онъ жертвою со стороны совершителя его.

Уже и изъ всего этого видно, насколько неправъ Фейербахъ, увѣряя, будто бы привнесеніе христіанскихъ религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь благопріятствуетъ превращенію неправственныхъ дѣйствій въ высоко-нравственные. По Фейербаху, всегдашнее дѣвство будто бы противорѣчитъ разуму и нравственности, а между тѣмъ христіанство почитаетъ дѣвство самой высшей добродѣтелью. Почему Фейербахъ объявляетъ дѣвство противнымъ разуму и нравственности, трудно понять. Видъ никто не рѣшится сказать, будто бы поступаетъ совершенно несогласно съ разумомъ и съ нравственностью тотъ ученый, который ради интересовъ науки и блага человечества подвергаетъ опасности не только здоровье свое, но и самую жизнь, то испытывая на себѣ дѣйствіе тѣхъ или другихъ сильныхъ ядовъ, то пускаясь въ опасныя экспедиціи, то поднимаясь на воздухъ на аэростатѣ, то надолго уединяясь въ кабинетъ или лабораторіи отъ внѣшняго міра и т. д. Почему же поступаетъ несогласно съ разумомъ и нравственностью только тотъ, кто не чувствуя потребности въ семейной жизни или отказываясь отъ ней въ силу уважительныхъ причинъ, всецѣло отдается дѣлу своего нравственнаго совершенствованія и *вмѣстѣ* самоотверженнаго служенія благу ближнихъ? Непостижимо! Нападать на дѣвство былъ бы въ правѣ Фейербахъ тогда только, когда оно непременно предпринималось бы изъ-за нечистыхъ

мотивовъ и для достиженія нечистыхъ цѣлей, но вѣдь такіе мотивы и цѣли наиболѣе строго осуждаются христіанская же религія. Что дѣвство, предпринимаемое по особымъ высшимъ мотивамъ, есть вѣчто, совершенно соответствующее разуму и нравственности, видно изъ слѣдующаго: не одинъ Шопенгауеръ, а и нѣкоторые другіе выдающіеся мыслители находили дѣвство въ высшей степени разумнымъ и нравственнымъ явленіемъ при извѣстныхъ условіяхъ. Не менѣе трудно понять, откуда взялъ Фейербахъ, будто бы христіанская религія считаетъ дѣвство самой высшей изъ всѣхъ добродѣтелей¹¹⁾. Не потому ли вообразилъ это Фейербахъ, что всегдѣшнее дѣвство есть тяжкая жертва со стороны чувственной природы человѣка? Но въ такомъ разѣ слѣдовало бы не забывать словъ апостола Павла, что еслибы человѣкъ отдалъ свое тѣло даже на сожженіе, но оказывался чуждымъ любви къ людямъ, все-таки поступокъ его былъ бы совершенно бесполезнымъ, но отнюдь не вышею изъ добродѣтелей (1 Кор. 13, 3). Самоотверженная любовь къ ближнимъ, соединенная съ любовью къ Богу и ею одушевляемая, вотъ высшая изъ христіанскихъ добродѣтелей. Нѣтъ въ христіанствѣ этой горячей и всецѣлой любви къ Богу и ближнимъ, и тогда онъ даже не можетъ называться достойно именемъ христіанина, на какія бы лишенія и жертвы не обрекалъ себя. Потому-то Господь нашъ Иисусъ Христосъ къ этой единой и нераздѣльной любви сводитъ всю совокупность Божескихъ велѣній и требованій въ отношеніи къ намъ (Матѣ. 22, 37—40). Въ частности касательно любви къ ближнимъ Спаситель говоритъ: *потому узнаютъ всѣ, что вы мои ученики, если будете имѣть любовь между собою* (Іоан. 13, 35). Эта-то любовь къ Богу и ближнимъ и дѣлаетъ того человѣка высшимъ въ нравственномъ отношеніи съ христіанской точки зрѣнія, кто болѣе проникнуть ею и кто наиболѣе проявляетъ ее во всѣхъ случаяхъ и отношеніяхъ своей жизни, въ какія бы вѣншія формы ни облакалась эта жизнь. Итакъ, изъ чего же видно, будто бы привнесеніе религіозныхъ мотивовъ въ нравственную жизнь превращаетъ недостойное въ самую высокую добродѣтель? Напротивъ, христіанскій нравственный мотивъ: любовь къ добру, воплощен-

¹¹⁾ Упреки Фейербаха католичеству въ общемъ вполне основательны.

ному въ Богъ, ведетъ къ тому, что дѣлаетъ немислимою никакую добродѣтель, если она не истекаетъ изъ любви къ Богу и ближнимъ и не соединена съ этой любовью неразрывно.

г) Но религіозность имѣетъ столь существенное значеніе и столь необходима для нравственности не потому только, что она даетъ для этой послѣдней единственно-твердыя основы и предлагаетъ наиболѣе сильныя и возвышенныя мотивы. Недостаточно того только, чтобы человѣкъ видѣлъ, на какихъ прочныхъ и непререкаемыхъ основахъ покоятся нравственныя требованія, и чтобы онъ имѣлъ достаточно сильныя и чистыя побужденія къ добру. Необходимо, чтобы человѣкъ находилъ могущественную опору и поддержку во время самаго процесса своего нравственнаго дѣланія и достигалъ по мѣрѣ возможности того нравственнаго совершенства, которое служить цѣлью его нравственныхъ стремленій и усилій. Ничто, кромѣ религіи, не въ состояніи быть для человѣка таковой опорой и поддержкою на пути къ достиженію предпоставленной ему цѣли.

Нравственно-добрая жизнь — великій и трудный для человѣка подвижъ, если только не смотрѣть на нее слегка, поверхностно. Она всюду окружена препятствіями и соблазнами. Эти препятствія и соблазны постоянно встрѣчаетъ человѣкъ и въ себѣ самомъ, и во всемъ, что окружаетъ его.

Въ какихъ разнообразныхъ формахъ проявляется противодѣйствіе нашимъ лучшимъ духовнымъ стремленіямъ и намѣреніямъ со стороны нашей тѣлесной природы! Кто привыкъ присматриваться къ ходу своей нравственной жизни и давать себѣ отчетъ въ различныхъ проявленіяхъ ея, тотъ на самомъ себѣ, конечно, видѣлъ, чего иногда стоитъ борьба съ противодѣйствіями, выходящими отсюда. Какъ ни неправильна мысль, будто бы тѣло есть коренной источникъ зла, но для насъ до нѣкоторой степени понятно, почему и какъ приходили къ такому взгляду даже величайшіе умы. Люди, превратно или легкомысленно смотрящіе на дѣло нравственной жизни, недоумѣваютъ, зачѣмъ великіе аскеты такъ измощали свое тѣло, зарывались по-понсѣ въ землю, подвергали себя различнымъ другимъ истязаніямъ и вообще вели какую-то ожесточенную войну противъ тѣла? Ближайшее же знакомство съ исторіею жизни такихъ аскетовъ говорить, что они иногда испытывали столь сильныя влпшши

животныхъ страстей, что невольно располагались искать побѣды духа надъ плотью въ ожесточенной борьбѣ съ нею, пока не достигали этой побѣды. Да и кому не приходилось вести въ той или другой мѣрѣ эту борьбу съ позывами и вспышками чувственности? Не велъ и не ведетъ ее только тотъ, кто слишкомъ стоитъ за права плоти, считаетъ безразличнымъ дѣломъ удовлетвореніе какимъ бы то ни было путемъ чувственныхъ влеченій и вообще погрузился въ животную жизнь, недостойную человѣка. Борьба съ плотью и въ настоящей дѣйствительности можетъ быть и бываетъ для нѣкоторыхъ лицъ весьма страшною. Напр. человѣкъ переиспыталъ всѣ законныя средства къ тому, чтобы выбиться съ семьей своей изъ угнетающей нищеты и не умереть отъ голода, но все осталось бесплоднымъ. Ему остается или погибнуть отъ голода, или воровать и грабить. Поймите всю трагичность этого положенія и увидите всѣмъ вашимъ существомъ въ душевное состояніе такого несчастливца. Не окажи ему поддержки религія, и что же другое остановить его отъ преступленія? Напрасно указываютъ примѣры безрелигіозныхъ людей, но рѣшившихся лучше умереть, чѣмъ рѣшиться на воровство или грабежъ. Еслибы и дѣйствительно такіе люди не стали воровать или грабить, то скорѣе за отсутствіемъ возможности къ этому, а не почему-либо иному, коль скоро они послѣдовательные люди. Во всякомъ случаѣ, и самая смерть ихъ ничего не можетъ говорить за безрелигіозность. Не умерли ли они такъ, какъ умираетъ животное, не вынесшее борьбы за существованіе? Еще чаще такіе люди сами лишаютъ себя жизни при дурно сложившихся обстоятельствахъ жизни. Совсѣмъ иное дѣло — умереть отъ голода, но съ мольбою за людей и съ словами всепрощенія, какъ это свойственно истинному христіанину. Только такая смерть и достойна человѣка, какъ нравственнаго существа. Не одна ли только христіанская религія способна такъ возвышенно настроить человѣка и превратить самую горестную и мучительную смерть его въ живую проповѣдь любви къ добру, къ людямъ?

Не менѣе сильныя препятствія въ дѣлѣ нравственной жизни исходятъ изъ нѣдръ нашего духа. Вы обяваны любить даже злѣйшихъ враговъ своихъ, а въ васъ бушуетъ и рвется наружу чувство страшнаго гнѣва, неистовой мести. На васъ кле-

вешуть, чернятъ лучшія ваши намѣренія, осмѣиваютъ самыя святыя чувства, всячески вредятъ вамъ на попримѣ вашей общественной дѣятельности и службы, изобрѣтаютъ всякіе низкіе способы и пути, чтобы причинить вамъ душевную боль и наиболѣе унижить васъ. Какая буря негодованія поднимается въ вашей душѣ противъ таковыхъ людей! Между тѣмъ вы нерѣдко не только не имѣете возможности дозволенной христіанствомъ защиты вашего добраго имени и вашихъ законныхъ правъ, но и становитесь, благодаря вашимъ врагамъ, предметомъ укоризнъ и осужденія даже для тѣхъ, кто былъ вашимъ другомъ и покровителемъ. Что же при всемъ этомъ поможетъ вамъ сохранить возможный душевный миръ и проникнуться благожелательствомъ и всепрощеніемъ къ гонящимъ васъ? Только живая вѣра въ Бога любви и правды и только покорность Его святой волѣ способна помочь вамъ достигнуть этого. Такого нравственнаго настроенія преисполниться возможно только при горячей любви ко Спасителю и при живомъ общеніи съ Нимъ, внушавшимъ намъ: *любите враговъ вашихъ, благославляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижавшихъ и гонящихъ васъ* (Марк. 5, 44).

Стараясь сдѣлать сѣмена добра и правды въ окружающей средѣ, человекъ весьма часто встрѣчаетъ усиленное противодѣйствіе. Что хорошаго онъ ни предприметъ, ничто часто не ведетъ къ преслѣдуемой цѣли. Въ виду этого человекъ невольно можетъ придти къ убѣжденію, что одинъ въ полѣ не воинъ, а это дѣйствительно часто и говорится, и вмѣстѣ съ этимъ способенъ опустить руки. Не вѣра ли въ промыслъ Божій, ведущій человечество Ему только вѣдомыми путями къ предпоставленной цѣли, способна поддержать падающую энергію въ человекѣ, окрылить его свѣтлыми надеждами и воодушевить на новые подвиги добра? Дѣлая съ своей стороны все возможное для торжества правды и добра въ окружающей его средѣ, вѣрующій и при явныхъ неудачахъ своихъ подумаетъ не о сдѣлкахъ съ интригою, съ неправдою и со всяческимъ зломъ, а тѣмъ болѣе не о самоубійствѣ, но о болѣе энергическомъ и всецѣломъ служеніи добру, начиная каждый свой шагъ молитвою объ успѣхъ его, а оканчивая словами: да будетъ, однако, воля не моя, а твоя, Господи!

Но человѣкъ въ нравственномъ своемъ дѣланіи часто падаетъ, т.-е. грѣшитъ. Онъ не можетъ убаюкивать свою совѣсть тѣмъ, что природа-де его ограничена и слаба. Это самоубаюкиваніе и это самоснихожденіе было бы новымъ грѣхомъ и способно вести къ оправданію всякой нравственной грязи. Въ нравственной области происходитъ и должно происходить совершенно противоположное этому: чѣмъ выше человѣкъ въ нравственномъ отношеніи, тѣмъ болѣе мучается онъ при совершеніи каждаго дурнаго дѣйствія или при наплывѣ грѣховныхъ мыслей, чувствъ и желаній. Чѣмъ же, кромѣ религіи, можетъ быть выведенъ человѣкъ изъ такого мучительнаго состоянія и примиренъ съ своей совѣстью, съ Богомъ? Философія, по справедливому замѣчанію даже небогослововъ, какъ напр. Черина, не можетъ сдѣлать этого, такъ какъ философія-то и призвана доказать человѣку, что нравственный законъ имѣетъ абсолютное значеніе, что человѣкъ непремѣнно долженъ исполнять его и что всякое отъ него уклоненіе должно вести за собою наказаніе. Примирить человѣка съ совѣстью и Богомъ еще менѣе способна автономическая мораль, такъ какъ она, что мы уже видѣли, заставляетъ скорѣе человѣка грѣшить противъ Бога и совѣсти, чѣмъ дѣлать что-либо иное. Примирить человѣка съ совѣстью и съ Собою можетъ только Тотъ, Кто есть не только верховный Мздовоздаятель, но и Спаситель человѣка, единственно способный даровать прощеніе грѣховъ человѣку. Въ таинствахъ крещенія и поповѣди христіанинъ и получаетъ желаемое прощеніе, тогда какъ въ таинствѣ муропомазанія онъ воспринимаетъ благодатную силу къ совершенію подвиговъ добра.

Сводя къ общему знаменателю все, сказанное по вопросу о значеніи религіозности для нравственности, мы получаемъ слѣдующій выводъ: автономическая мораль чрезъ разрывъ свой съ религіею поднимаетъ *убійственную* руку на нравственность. вычеркивая изъ нравственной жизни надлежащія отношенія человѣка къ Богу, роняя достоинство человѣческой природы, ея свободу, отвѣтственность и т. д., лишая нравственность какъ твердыхъ объективныхъ основъ, такъ и могущественныхъ и чистыхъ мотивовъ, и отнимая у ней единственно твердую опору и поддержку.

А. Гусевъ.

БРАТЬЯМЪ СЛАВЯНАМЪ*.

«Аще кто о своихъ, паче же о присныхъ не
промыслеть, въри отвергся есть и невѣрнаго
горшій есть» (1 Тим. 5, 8).

То не можетъ подлежать сомнѣнiю, что славяне произошли отъ одного корня и по крови между собою братья. Но то уже вопросъ—когда, откуда и какъ они появились въ Европѣ, пришельцы ли они въ Европѣ, или же аборигены съ незапамятныхъ временъ. Если и аборигены, то было же время, когда ихъ не было и когда они только-что откуда-то и какъ-то появились. А если пришельцы, то откуда они пришли? Конечно, изъ Азiи, но какимъ путемъ, изъ-за Каспiя ли, не черезъ Кавказъ ли, или же переплыли черезъ моря, Черное и Средиземное, или же только перерѣзали одинъ изъ проливовъ. Но то уже становится ясно, то уже освѣщено исторiей, больше или меньше, что славяне вѣдрались въ Европу по двумъ полосамъ, по теченiю двухъ большихъ рѣкъ, вверхъ и внизъ, по Дунаю и Днѣпру, а далѣе по Лабѣ и Одери на западъ и по Волхову на сѣверъ. Уже одно это раздвоенiе по мѣсту жительства, по направленiю расселенiя, сдѣлало славянъ, единокровныхъ братьевъ по корню происхожденiя, болѣе или менѣе чуждыми другъ другу, славянъ юго-западныхъ сдѣлало менѣе присными славянамъ сѣверо-восточнымъ. Славяне при-дунайскiе пошли въ жизнь своимъ, а при-днѣпровскiе своимъ путемъ-дорогой, и каждый отдѣлъ наследовалъ свою особую историческую судьбу.

* Изъ «Херсонскихъ Вѣдомостей». Прибавл. къ № 7 отъ 1 февраля 1889 г.

Но съ теченіемъ вѣковъ единовѣрные братья славяне еще больше разошлись между собою по другому направленію, духовному, по духовному принципу вѣры, по которому однако же очень глубоко разошлись жизненные историческіе пути того и другаго славянства. Нижне-дунайскіе и при-днѣпровскіе славяне приняли православную вѣру отъ грековъ, а верхне-дунайскіе католичество отъ Рима. Принятіе римскаго католичества было коренною роковою измѣною славянъ славянству.

Не даромъ католичество называется латинствомъ. Окрестившись въ римское католичество, славяне приняли и усвоили себѣ именно латинство. Приняли латинскій языкъ, какъ богослужебный, какъ священный, особенно сердцу любезный и дорогой, какъ благоговѣнно чтимый и хранимый, употребляемый и распространяемый, какъ высшій своего роднаго, необработаннаго, неразвитаго славянскаго. Тогда какъ принятіе православія отъ грековъ, съ принятіемъ славянской азбуки отъ святыхъ Меоодія и Кирилла, возродило, утвердило, возвысило, освятило и образовало славянскій языкъ; усвоеніе славянами латинства нанесло роковой ударъ славянскому языку, а вмѣстѣ съ тѣмъ и славянству. Православіе, вмѣстѣ съ языкомъ, возродило славянскій духъ, славянскій разумъ, славянское народное самосознаніе. Латинство же, съ теченіемъ вѣковъ, подмѣнило славянскій духъ, славянскій разумъ, славянское народное сознаніе: сознаніемъ, разумомъ, духомъ сперва латинскими, а затѣмъ и западно-европейскими, подрѣзавъ истую славянскую жизнь въ самомъ корнѣ. Доказательства этому на лицо.

По своему внутреннему вліянію латинство стало мертвящимъ, враждебнымъ славянству началомъ въ самомъ славянствѣ. Двоясь своею привязанностію между двумя языками, высшимъ священнымъ латинскимъ и низшимъ простонароднымъ роднымъ языкомъ, латинскіе славяне мало по малу охладѣвали, особенно же въ высшихъ образованнѣйшихъ слояхъ, къ сему послѣднему и окруженные чужеродными народностями, съ забвеніемъ роднаго говора, постепенно теряли всякое отличіе отъ сосѣднихъ инородцевъ, теряли, пока на окраинахъ и совѣмъ не потеряли свое народное обличіе. Гдѣ теперь славяне, жившіе нѣкогда по Одери, по Лойбѣ, въ Боруссіи, въ Поморіи? долго ли просуществовать славяне, какъ славяне, а не нѣмцы, въ Познани? Много

ли славяны остались въ Богеміи, Моравіи, Саксоніи? Гдѣ теперь славяне, жившіе нѣкогда не только по восточному, но и по западному берегу моря Адриатическаго, напримѣръ, въ Венеціи? Тамъ вездѣ, поглотивъ славянство, какъ языкъ, латинская вѣра и культура поглотили его и какъ славянскую жизнь, славянскую душу, славянскую народность.

Этого мало. Съ первыхъ же годовъ отдѣленія своего отъ восточнаго православія, латинство налегло на православныхъ и въѣханнымъ своимъ вліяніемъ, какъ непримиримо враждебная политическая сила. Въ эпоху всемогущества папъ, латинство, какъ вѣра, не могло терпѣть не только рядомъ съ собою, но и около себя никакой другой вѣры, а всего менѣе могло терпѣть около себя вѣру православную, по чувству соперничества съ греко-византійскимъ вліяніемъ, по чувству возгорѣвшейся международной вражды, по чувству самопревозношенія Рима и оскорбляемой гордыни, оскорбляемой уже самымъ бытіемъ народностей, которыя осмѣиваются не падать къ подножію трона мнимаго камѣстника Божія на землѣ, къ лобызанію папской туѣли. Отсюда нескончаемыя нападенія латинства на весь православный міръ, частіе, нескончаемыя войны латинства противъ славянскаго разновѣрія, начиная съ покоренія юго-западныхъ славянъ латинскому рыцарю огнемъ и мечемъ Карла Великаго, продолжая войнами гуситскими, неустанными подстрекательствами со стороны папъ всякой враждебной намъ силы, крестовыми походами противъ насъ польско-литовскихъ крузей, тевтонскихъ рыцарей, шведскихъ удалцовъ, и оканчивая благословеніемъ Пія IX турепкому противъ насъ оружію и всякими іезуитскими происками противъ православія и противъ насъ, благословляемыми Львомъ XIII. Едва ли ошибемся въ существѣ дѣла, сказавъ, что не только Григорій VII, конечно, не оканчивается въ Львѣ XIII, но и Карлъ Великій оканчивается только пока, но не совсѣмъ, въ князѣ Бисмаркѣ, который напрягаетъ всѣ силы своего мощнаго ума и куетъ неслыханное отъ начала міра множество нѣмецкаго оружія, чтобы кровію и желѣзомъ отмѣтить грани нѣмецкаго ватерланда повыше Риги, такъ примѣрно около Ревеля, и пониже Царяграда, какъ замышлялъ, да не успѣлъ еще Карлъ Великій, тамъ гдѣ-либо около Смирны, а не то и поглубже въ Азіи и Африкѣ, неся впередъ свою нѣмецкую культуру, какъ

папы встарь несли свою вѣру, не терпя рядомъ съ собой никакой другой непапской вѣры, немѣмецкой культуры.

Своимъ несомнѣннымъ вліяніемъ латинство сдѣлало нашихъ присныхъ единовѣрныхъ братьевъ славянъ, въ лицѣ поляковъ, нашими злѣйшими кровными врагами, натравивъ на насъ эту злосчастную Польшу-Литву на цѣлый рядъ вѣковъ. Эта непримиримая вражда Польши противъ насъ имѣла злосчастныя послѣдствія, какъ для насъ, такъ и для всего славянства, злосчастныя потому, что политически независимые славяне разбились на два противные, взаимно ослаблявшіе себя лагеря, изъ которыхъ одинъ тяготѣлъ своими симпатіями къ востоку, къ Царюграду, а другой къ западу, къ Риму, къ единовѣрной Европѣ, а прочіе, зависимые отъ другихъ народовъ, единовѣрные намъ балканскіе и средне-европейскіе славяне были надолго и далеко отдѣлены отъ своихъ единовѣрныхъ восточныхъ братьевъ, отъ насъ славянъ русскихъ. Между южными и сѣверо-восточными славянами, отбивъ у насъ исконное наше достояніе Кіевъ, со всѣмъ поднѣпровьемъ, олатиненная Польша успѣла было вколотить себя клиномъ отъ устьевъ Нѣмана и Вислы и почти до устьевъ Днѣпра и Дуная. Чтобы устранишься отъ злобнаго сосѣда, непримиримаго, хотя и родственнаго врага, русское славянство вынуждено было передвинуться всею своею осѣдлостію съ береговъ родного Днѣпра на чуждые сперва берега Волги. Но опьяненная нашею кровію Польша по пятамъ гналась за нами и туда, тѣсня насъ всякими мѣрами, и оружіемъ и ухищреніями, и при какихъ обстоятельствахъ? Бѣдная Русь, казалось, погибла. Какъ загнанный жадными на нее охотниками звѣрь, она тѣснима была съ сѣверо-востока татарами-монголами и другими инородцами, съ юго-востока разными инородцами, татарами и турками, съ сѣверо-запада шведами, тевтонами и Литвою, съ юго-запада родственною Польшею-Литвою. Всѣ рвали ее на части. Польша, силой и коварствомъ, пробралась было въ самое сердце Руси—Москву. Помогающаго кромѣ Бога, да собственнаго самоотверженія, у Руси не было. Тутъ-то поддерживаемая Промысловъ святая Русь, какъ мощный въ самомъ зародышѣ и въ первомъ развитіи, багатырскій, полнोजизненный организмъ, судорожно тряхнула всѣми своими жизненными центрами, начиная съ Нижняго-Новгорода, всѣми своими нервами и силами.

И что же вышло? Татары сметены, какъ политическая единица, съ лица земли до самаго Самарканда. Шведы откинуты за Торнео и сидятъ себѣ тамъ пока смирно. Грозная для всего свѣта, для всей Европы турецкая сила стерта единственно нами, и русскій щитъ чуть не прибитъ на вратахъ Царяграда въ наши дни. И если не прибитъ, то единственно потому, что мы пока не захотѣли этого. Преступная противъ насъ Польша, сряду по изгнаніи поляковъ изъ Москвы во время междоусобицъ, стала терпѣть отъ насъ ударъ за ударомъ, нести потерю за потерей, такъ что къ нашимъ днямъ очутилась сперва у ногъ нашихъ, а затѣмъ и въ нашихъ русскихъ объятіяхъ, да братскихъ объятіяхъ. Да мы ничего полякамъ не желаемъ, кромѣ добра, но хотимъ дѣлать его по нашему, по-русски, чтобы намъ отъ нихъ, по крайней мѣрѣ, не было скверно. Забранныя поляками встарь русскія племена съ своими землями, храня свою древне-православную благочестивую вѣру, которую поляки всячески гнали, вынуждая насъ „пригнѣчиць предъ свѣтымъ оицемъ“, — русскія племена Малороссіи, Волыни, Бѣлороссіи, Подоліи, даже Литвы, даже самой Польши, однимъ своимъ движеніемъ въ сторону Россіи легко скинули съ себя вражескую сѣть польскаго рабства, и сейчасъ же всецѣло слѣлись съ возмужавшею русско-славянскою народностію, такъ что гдѣ вчера было польско-католическое кружево, тамъ сегодня стало настоящее руско-православное царство. А олатиненная Польша привязывается къ Руси сколько приговоромъ судебъ, сколько политическою необходимостію, столько же и благодареніями, которыми коренной польскій народъ осыпается со стороны русской государственности, столько же условіями благоденствія, которыми теперь ограждается его, если не политическая, то народная самобытность, которая примѣрно въ сосѣдней Пруссіи такъ жестоко и неутомимо стирается.

Велѣніемъ судебъ, при пособіи собственной русской мудрости и удачъ, вышло теперь, что могучая Русь, какъ политическое государственное тѣло, какъ воинствующая, отстаивающая свою самобытность единица, уперши свой базисъ въ недоступные пока для нашихъ враговъ, совершенно безопасные для насъ берега сѣверно-ледовитаго и восточнаго океановъ, обезопасивъ свой тылъ отъ всякаго вражескаго нападенія, уперлась своимъ

челомъ и руками въ самую сердцевину южнаго славянства, съ которыми разлучали насъ тысячи миль пространства, цѣлыя вѣка времени и враждебная намъ среда Польши. Теперь это средостѣіе преграды пало. Когда Русь была загнана на Волгу и тамъ со всѣхъ сторонъ окружена врагами хищниками, которые все наше силѣнсь забрать въ достояніе себѣ и насъ самихъ въ рабство, тогда намъ было не до братьевъ славянъ. Тогда намъ было довольно заботы, чтобы отстоять свое собственное бытіе. Русь тогда была огонекъ, на который со всѣхъ сторонъ дули, чтобы задуть его совсѣмъ. Нѣтъ, не задуги, не потушили. Теперь онъ разгорѣлся на огромной площади земнаго шара. Теперь не зашьшь это мощное народно-славянское пламя кровію даже миллионѡвъ. Теперь намъ волею неволею приходится причесться къ южнымъ славянамъ не только въ стародавнюю извѣчную родню, но и въ ближайшее сосѣдство. Приходится, по русской поговоркѣ, сѣсть съ ними рядомъ и посоветоваться ладкомъ.

О чемъ же посоветоваться между собою?

О томъ, вопервыхъ, что „еже Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ“. Мы съ ними связаны самымъ Богомъ; мы братья по крови. Они пошли въ жизнь по Дунаю, мы по Днѣпру. Историческая судьбина, разлучивъ насъ съ ними, погнала насъ на берега Волги, Сѣверной Двины, Урала, догнала до сѣверноледовитаго, восточнаго океанѡвъ; утвердивъ тамъ наше твердостояніе, та же милостивая судьба поворотила намъ фронтъ назадъ отъ Урала—Волги къ Невъ, Западной Двинѣ, Вислѣ, и Нѣману — Днѣпру и Дунаю. Едва-ли какая сила поворотитъ насъ назадъ. Едва-ли снова отодвинетъ насъ отъ нашихъ южныхъ братьевъ. Это одно.

Другое. „Кто о своихъ си нерадитъ, паче же о присныхъ, тотъ вѣры отвергся есть и невѣрнаго горшій есть“. Не скажу, съ каждымъ царствованіемъ, но ближе и тѣснѣе — съ каждымъ десятилѣтіемъ, мы русскіе больше и больше выясняемъ себѣ, что съ зарубежными славянами мы единовременные братья; что мы обязаны любить ихъ и промышлять о нихъ, какъ о своихъ кровныхъ, любить не словами и языкомъ, но дѣломъ и истинною. Мы это и дѣлаемъ уже около 200 лѣтъ, если не больше. Даже крови мы пролили за нихъ уже цѣлыя рѣки, своего золота разсыпали на нихъ цѣлыя горы. „Больше сея любви никтоже имать,

да кто душу свою положитъ за други своя“, кто и достояніе свое положитъ на друзгой своихъ. Мы русскіе бѣдны, въ болышнствѣ народа мы почти нищіе, между прочимъ и потому, что иждиваемъ себя на славянскую братію. Мы, безъ сомнѣнія, то же будемъ дѣлать и впредь, дѣлать и больше, чѣмъ дѣлали, чѣмъ больше станемъ понимать наше родство съ ними по крови и вѣрѣ. Въ послѣднее время для нихъ добро, для нихъ благодѣяніе уже то одно, что мы существуемъ, что мы сила, съ которою приходится считаться всякому, и можемъ быть грозой, которой не иѣшаетъ и поопаситься. Турція уже не забудетъ это послѣ данныхъ ей уроковъ. Австрія, даже въ своемъ самохвальствѣ, въ своемъ провинизмѣ, твердитъ себѣ, чтобъ не забыть, тотъ же самый урокъ, данный пока не ей самой.

Третье, затѣмъ—не естественно ли намъ пожелать и себѣ саникъ того же отъ нашихъ братьевъ славянъ? Чего же именно? Прежде всего ужали съ насъ довольно только того, чтобъ утучнить славянскія земли своею кровію, своимъ потовымъ состояніемъ? Чтобы они удивляли міръ своею неблагодарностію, своею непонятливостію? Чтобы они вздыхали къ намъ, къ нашей силѣ, когда ихъ душетъ вражеская напасть, а когда мы эту напасть отъ нихъ отгонимъ, чтобы они кидали намъ въ лицо свои проклятія, свои чуранія отъ нашей дружбы, гвзали съ своими ласками и угодливостію къ той же враждебной намъ силѣ и науськивали ее на насъ, съ другими враждебными намъ силами всего свѣта? Надобно сказать, что міръ подобнаго зрѣлища, увы! подобной низости ума и сердца, народнаго толка и чувства, не видѣлъ, хотя видалъ и множество унижительныхъ зрѣлищъ; что братья наши славяне рискуютъ дѣйствительно удивить міръ подобною чернотою, пока не получаютъ урокъ и на свою долю, какой получили поляки. Нѣтъ, не такъ, не то намъ нужно. Славяне и съ своей стороны должны крѣпко на крѣпко вспомнить, да и не забывать, что и они намъ, какъ и мы имъ братья, что мы имъ не чужіе, а свои присные; что и они обязаны промышлять о насъ, какъ о своихъ присныхъ, какъ и мы промышляемъ о нихъ; что не только по русски, но и по обще-человѣчески, долгъ платежей красенъ; что чернотою неблагодарности не только изумишь міръ, но и отвратишь, и себя унизишь предъ своими и чужими; что мы идемъ отъ нихъ не измѣны

ихъ отечествамъ, а только твердой памяти, что мы братья, что мы помогаемъ ихъ бытію въ качествѣ народностей славянскихъ самымъ бытіемъ своимъ въ качествѣ великой славянской державы; что кто о своихъ, о присныхъ, о братьяхъ не промышляеть, тотъ вѣры отвергся и хуже невѣрнаго.

Посоветоваться между собою намъ приходится и о томъ, что именно среди славянскаго міра выходило наглядно, что кто о своихъ не промышляеть, не заботился о поддержаніи родственной связи, тотъ отвергался и отъ вѣры, тотъ становился и хуже невѣрнаго, какъ и наоборотъ, кто отвергался вѣры, тотъ не радѣлъ и о своихъ присныхъ, не радѣлъ и о своемъ славянствѣ, даже больше того—тотъ становился злѣйшимъ врагомъ и гонителемъ славянства. Посмотрите на этихъ славянъ итальянскихъ они встарь приняли латинство, и гдѣ они теперь, какъ славяне? И слѣдъ ихъ простылъ. Посмотрите на славянъ старо-германскихъ, они встарь приняли латинство, и гдѣ они теперь? И слѣдъ ихъ простылъ. Остались только славянскія наименованія урочищъ: Померанія, Одеръ или Одръ, Садовая, Королевецъ. Посмотрите на эту опять-таки злосчастную Польшу, она встарь приняла латинство, и лучше бы слѣдъ ея спервоначала же простылъ, а то сколько она пролила славянской крови? Чуть было не погубила все славянство. И гдѣ она теперь, что она такое теперь, и что она скоро будетъ въ Познань? Нѣмецкая провинція, населенная нѣмцами? Посмотрите вы опять на этихъ турецкихъ янычаръ, на албанскихъ, боснійскихъ, герцеговинскихъ беговъ. Потурченные славяне, сколько зла они сдѣлали славянству? Имѣли ли турецкіе султаны болѣе преданныхъ и горячихъ слугъ для наложенія тягчайшаго рабства на славянъ балканскихъ? Имѣла ли христіанская религія у Балканъ болѣе злыхъ гонителей? Посмотрите вы на всѣхъ этихъ заправилъ болгарскихъ, румынскихъ, сербскихъ. Кто изъ нихъ отвергся свято-отеческой вѣры, тотъ непременно врагъ славянства, врагъ православной Россіи, врагъ своего собственнаго православнаго народа; тотъ охотно, скоро и дешево продаетъ его истиннымъ врагамъ славянства. Посмотрите вы на этихъ мудрыхъ западныхъ политиковъ. Чтобы укрѣпить враждебную славянамъ въ нихъ средѣ силу, чтобы поколебать славянскій духъ, чтобы подорвать родственное ему вліяніе Россіи, они пускаютъ въ сла-

вянскія земли въроисповѣдную пропаганду, частіе именно латинскую пропаганду. Это уже извѣданная въ славянствѣ роковая для славянства сила. Гдѣ между славянами она появится, тамъ сейчасъ же изъ своихъ, изъ приснахъ, единовременныхъ она сдѣлаетъ кровныхъ враговъ кореннаго славянства; она сейчасъ же обратитъ симпатіи славянскихъ поворотней въ обратную сторону, отъ востока къ западу, обращая къ востоку только враждебные и проницательные замыслы.

Враждебны ли мы римскому католицизму, въ славянскомъ ли мѣрѣ, внѣ ли его? По совѣсти, лично за себя и многихъ скажемъ: нѣтъ. Мы желаемъ жить и съ католиками во братски. Государственная сила наша при Екатеринѣ II, при Павлѣ I, при Александрѣ I, даже въ первые годы царствованія при Александрѣ II, стремилась дать даже предпочтеніе слабѣйшей покоренной народности предъ выносивою своею. При всѣхъ государяхъ нашихъ положено много усилий, чтобы привязать къ намъ Польшу именно ея благоденствіемъ, котораго подъ русскимъ скипетромъ она и достигла, о какомъ не могла и мечтать при своихъ кружахъ, подъ безтолковымъ владычествомъ своей родной шляхты. Забывать, прощать, за обиды добро творить, вчерашнему врагу кидаться на шею русскимъ сердцамъ всегда достолюбезно и обычно. Я помню еще 80-е годы, годы предъ 30-мъ и послѣ онаго. Помню въ Вѣлоруссіи, что русскій народъ былъ глубоко покоренъ польскому панству. Помню, что и сельское духовенство глубоко преклонялось предъ тѣмъ же грознымъ панствомъ. Такъ русскому человѣку какъ будто на роду написано—кланяться всякому инородцу не только страха ради, но и по воспитанной историческимъ его жребіемъ, природной склонности. Помню и хорошо знаю, что и высшіе духовные чины отверзали тогда не только свои объятія, но и сердца римско-католическимъ духовнымъ чинамъ. Это слово чести. Скажу, что и самъ я состоялъ въ близкомъ дружествѣ съ римско-католическимъ епископомъ и ректоромъ семинаріи въ Саратовѣ. То, что сказалъ митрополитъ кievскій Платонъ въ норостышевскомъ костелѣ о родственности и близости намъ римскихъ католиковъ, то сказано имъ по старому долгому опыту, то въ большей или меньшей мѣрѣ повторили бы и многіе изъ насъ. Разновѣріе не мѣшаетъ нашей мирности, непритязательности, даже благо-

говѣйному уваженію хотя къ чужой, но близкой намъ христіанской вѣрѣ. Пусть вспомнить поляки, какъ православный архіепископъ Іоаннѣй въ Варшавѣ, въ самый разгаръ мятежа и фанатизма польскихъ страстей, подъ страхомъ собственной кровавой смерти, прибылъ въ домъ католическаго архіепископа, если не ошибаюсь, Дмоховскаго, къ его смертному одру, чтобы только проститься съ нимъ, по молитвѣ къ единому нашему Богу христіанскому. Пусть бы сдѣлалъ это, и сдѣлалъ ли когда-либо римско-католическій епископъ у смертнаго одра архіерея православнаго? Наша доброта, наша немстительность, наша любовь и ко врагамъ засвидѣтельствованы тысячами фактовъ жизни и исторіи. Но жизнь и исторія постоянно напоминаютъ русской забывчивости незабвенное слово величайшаго мудреца, пріснопамятнаго святителя московскаго Филарета: „такъ, да, но чѣмъ больше вы будете сближаться съ ними (поляками-латинянами), тѣмъ болѣе будете чувствовать, что между вами есть преграда“. Такъ и между ними есть любезные люди. Но между ними и нами исторія положила преграду. И какъ только мы оплошаемъ, они эту преграду сейчасъ же и подбрасываютъ намъ подъ ноги, чтобы мы упали и разбидись. Такъ, чѣмъ заплатилъ намъ поляки, не говоря о старомъ времени, въ 1830, въ 1863 годахъ? Вѣроломно-коварными, кровавыми замыслами противъ невинныхъ людей! Въ Могилевѣ въ 30-мъ году лѣзли ночью въ окно, чтобы убить благостнѣйшаго кротчайшаго архіепископа Гавріила; гнались за моимъ отцемъ священникомъ, чтобы зарѣзать, унесли только лошади. Въ послѣдній польскій мятежъ вѣшали православныхъ священниковъ просто на деревьяхъ. Платили издавна и постоянно усиліями вызвать противъ насъ кровавую вражду всей Европы. Одна и та же историческая погудка — всячески губить схизматыцкую Русь. Ну и вызвали наконецъ возмездіе, въ старинномъ историческомъ родѣ, но на новый ладъ.

Кстати слово объ этой злополучной Болгаріи. Она начинаетъ напоминать собою несчастную Польшу. Впрочемъ, она имѣетъ и свою исторію, не нероковую не только для православія, не только для славянства, но и для всего какъ восточнаго, такъ и западнаго христіанскаго міра. Еще въ началѣ Греко-Болгарской церковной распри одинъ русскій архіерей говорилъ одному ум-

тому, способному и неспособному генералу, говорилъ съ прискорбнымъ предчувствіемъ: „вотъ болгары возстали теперь противъ греческой церкви. А не надо было бы забывать, что греческая церковь есть мать болгарской, какъ и русской церкви. Греки проклянутъ болгаръ. Наши русскія симпатіи на сторонѣ болгаръ, какъ славянъ, мы отъ нихъ не отступимся. Проклітіе греческой церкви падеть и на насъ, И посмотрите, что это принесетъ намъ бѣду.—Э, ваше преосвященство“, шутить умный генералъ, „кто теперь въ политикѣ руководится церковными анахемами, вообще такого рода принципами? Певърьте, ровно ничего не будетъ“. Въ ту пору никто не поминилъ ни о сербской, ни о послѣдней турецкой войнѣ. А сколько съ тѣхъ поръ мы пролили крови? Не объединили-ль Россію до страха финансового кризиса? Не метопили-ль себя на десятки лѣтъ? Герои побѣдители, не сидѣли-ль мы на скамьѣ подсудимыхъ на берлинскомъ конгрессѣ? Даромъ или не даромъ мы воевали? Не даромъ, конечно, Турція это знаетъ, не доиспытываясь у себя цѣлаго полцарства. Но наше изстари, отъ отцовъ и дѣдовъ, честно-грозное имя топчуть въ прахъ какіе-либо Каравеловы-Стамбуловы, наши же недоросли недоучки, которыхъ мы въ приличную пору мало свѣли. За то они принялись безъ толку съѣчь другъ друга. И по дѣломъ. А грозить или не грозить намъ эта болгарская булга свалкою со всею Европой? Спаси и сохрани Боже отъ этого великаго зла. Но оно кажется неизбежно. А сколько милліоновъ тогда падеть изъ-за этой ничтожной Болгаріи? Сколько народныхъ судебъ измѣнится и въ какую сторону? То сониксова загадка: „угадай, съѣмъ я тебя или не съѣмъ?“ Изъ-за этой же ничтожной Болгаріи впервые разошлись христіанскій востокъ съ западомъ при патріархѣ Фотіи, при царѣ Николаѣ I. Востокъ съ тѣхъ поръ пошелъ къ умаленію, западъ къ чудовищному возвышенію. Молимъ Бога, чтобы послѣ грядущей свалки изъ-за той же Болгаріи насталъ поворотный порядокъ вещей, востокъ востока, а если не западъ запада, то поворотъ запада къ востоку.

Но для этого необходимы двѣ вещи, чтобы Болгарія, покаившись и обдумавъ способы своего покаянія и обращенія, привлекла на себя святое материнское благословеніе своей по духу матери греко-православной церкви; а второе, чтобы хранила,

яко зеницу ока, свое святое православіе, которое даже до сего дня сохранило ее, какъ особенный словенско-христіанскій народъ, впродолженіе многихъ вѣковъ, подъ тяжкимъ турецкимъ игомъ. Тогда не уцѣлѣетъ надъ ея выею нечестивое, то безбожное, то латинское иго никакихъ Стамбуловыхъ-Мантовыхъ, никакихъ Баттенберговъ-Кобурговъ. Все разсыплется, всѣ тучи разсыются и возсіяетъ надъ нею на вѣки тихій свѣтъ православнаго креста Христова.

Привѣтствуемъ васъ, благочестивые іерархи болгарскіе, страдальцы за вѣру Христову, исповѣдники Христова имени, доблестные воины Христовы. И молимъ Христа Господа нашего, чтобы ваше святое самоотверженіе во славу Божию разогнало мглу низкихъ страстей, которая такъ огустѣла надъ вашею злою родиною. Да взоидетъ ваша жертва къ престолу Божию, въ воню благоуханія Господу, какъ дымъ кадильный, о грѣсѣхъ народа, о людскихъ невѣжествѣхъ. Да будете вы сѣмя святое, въ очахъ Бога и всѣхъ благородныхъ богопреданныхъ людей, стояніе вашей мятущейся земли.

Нинаноръ, архіепископъ херсонскій и одесскій.

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ.

Жены первыхъ патріарховъ.

Пятикнижіе и прочія священныя книги Ветхаго Завета написаны были не для того, чтобы изобразить всеобщую исторію человечества или же частную исторію народа израильскаго въ особенности: онѣ служатъ высшей цѣли, а именно — показанію намъ путей домостроительства Божія о спасеніи. Цѣлыя вѣка обозначаются часто немногими чертами и на видъ выдвигаются именно только главнѣйшія личности, имѣющія прямое отношеніе къ божественному плану спасенія. Пятикнижіе мало сообщаетъ намъ о потомкахъ первой четы людей. О Каинѣ, бѣжавшемъ изъ Едема, сообщается намъ только, что онъ „позналъ жену свою; и она зачала и родила Еноха“ (Быт. 4, 17). Этою женою, послѣдовавшею за Каиномъ добровольно въ изгнаніе, могла быть только одна изъ дочерей Адама, слѣдовательно сестра Каина. Если вообще роду человѣческому предстояло произойти отъ одной четы людей, въ такомъ случаѣ въ началѣ были совершенно неизбѣжны браки между братьями и сестрами¹⁾, потому что дѣти Адамовы представляли не только семейство, но вмѣстѣ съ тѣмъ и родъ. Только уже съ возникновеніемъ нѣсколькихъ семействъ рѣзко разъединились узы братско-сестрин-

¹⁾ *Веоодоритъ*, q. in. Gen. ср. 4. int. 43. Данте, Божественная комедія: рай, 26, 92.

свой и супружеской любви и сложились въ твердыя, неизмѣнныя нормы, нарушение которыхъ сдѣлалось грѣхомъ ³⁾. Запрещеніе браковъ въ близкомъ родствѣ имѣеть свое основаніе не только въ *hoggor natigae*, но и въ томъ, что дѣтское отношеніе подчиненія и братско-сестринское отношеніе соподчиненія непреложны и что смѣшеніемъ отдѣльныхъ семействъ достигается болѣе полное единство ⁴⁾. Бытописатель сообщаетъ намъ только о рожденіи Еноха, потому что съ нимъ связывается основаніе перваго города (селенія). И тотъ, и другой — и сынъ, и городъ — служить для изгнанника (Каина) основополагающимъ началомъ особаго, исходящаго отъ него историческаго развитія. Потерявъ единство въ общеніи съ Богомъ, Каинъ старается взаимнѣе его создать для своего поколѣнія другой пунктъ единенія, ведущій къ развитію мірскаго духа и нечестія ⁴⁾. Что сообщается апокрифами о женѣ Каина, это мы уже видѣли выше *.

Это каинитское направленіе завершается въ Ламехѣ, седьмомъ членѣ въ линіи Каина: „и взялъ себѣ Ламехъ *два* жены: имя одной: Ада, и имя второй: Цилла (Селла)“ (Быт. 4, 19). Итакъ Ламехъ первый ввелъ двоеженство, обратилъ чрезъ это основной творческій законъ брака въ похоть очей и похоть плоти и положилъ вмѣстѣ съ тѣмъ основаніе многоженству со всѣми его мерзостями ⁵⁾. На чувственное возбужденіе указываютъ уже имена этихъ женъ; ибо Ада значитъ украшенная, а Цилла — тѣнистая или пріятная. Приводятся также и сыновья обѣихъ этихъ женъ: „Ада родила Іавала: онъ былъ отецъ живущихъ въ шатрахъ со стадами. Имя брату его Іуваль: онъ былъ отецъ всѣхъ играющихъ на гусляхъ и свирѣли. Цилла также родила Тувалкаина (Товела), который былъ ковачемъ всѣхъ орудій изъ мѣди и желѣза. И сестра Тувалкаина Нома“ (Быт. 4, 20—22). Изобрѣтенія, сдѣланныя каинитами въ области искусствъ и на-

³⁾ *Eniphania*, Cont. haer. l. 1. tom. 8: *Августинъ*, Civ. Dei l. 15. cp. 16. *Законоустъ* ad Gen. 4, 7.

⁴⁾ *Августинъ*, Civ. Dei l. c.

⁵⁾ *Gregor.* lib. Mor. 16, 6: Злые любятъ градъ на землѣ, а добрые — на небѣ. О направленіи и свойствахъ этихъ двухъ поколѣній сл. *Августина*, Civ. Dei l. 14. cp. 28 и l. 15. cp. 1. 2. 4. 5. 17. 21.

* См. апрѣль, статью «Ева».

⁶⁾ *Иеронимъ*, cp. 79 ad Salv.: *Тертуллианъ*, lib. de ext. cast. cp. 5. и Lib. de monogam.

уть, подтверждають стремленіе ихъ къ улучшенію и усовершенствованію мірской жизни. Между тѣмъ какъ дѣти обитованія въ Снеговомъ поколѣніи направляли свои помышленія, свои стремленія и вообще всю свою жизнь къ Богу и находили удовлетвореніе себѣ въ своемъ собственномъ сердцѣ, Каиново поколѣніе, потерявшее внутренній миръ и общеніе съ Богомъ, находило свою цѣль въ чувственномъ и видимомъ. То, что главнѣйшія ремесла и искусства были изобрѣтены каинитами, подверженными служенію міру, имѣеть культурно-историческое значеніе. „Во всѣхъ искусствахъ и наукахъ“, говоритъ Делитцъ *), „заключается магическая черта, старающаяся отвлечь сердце отъ простоты въ Богѣ и запутать его въ сѣти природы, плоти, мірской жизни“. Всѣ человѣческія способности и умѣнья были проникнуты грѣхомъ и осквернены служеніемъ ему. Тѣмъ не менѣе всѣ изобрѣтенія и искусства сдѣлались общимъ достояніемъ человѣчества, потому что они способны къ освященію и въ этомъ освященномъ состояніи могутъ быть употребляемы во славу Божію. И въ имени дочери: Ноема, то есть, прекрасная, прелестная, также отражается мірской духъ; въ ней чувственная красота начинаетъ вовлекать въ свои обольстительныя сѣти и показывать свою соблазнительную силу и надъ тѣми, которые до сихъ поръ жили духомъ. Какая противоположность между этимъ нареченіемъ именъ и именами, данными Адамомъ и Евою своимъ дѣтямъ! Гордость и превозношеніе Ламеха, для котораго Богомъ служить его сила (Аввак. 1, 11), высказываются въ воинственной пѣсни, въ которой онъ воспѣваетъ предъ своими женами изобрѣтеніе Тувалкаина:

«Ада и Цила! послушайте голоса моего;
Жены Ламеховы! внимайте словамъ моимъ:
Я убилъ мужа въ азву мнѣ
И отрока въ рану мнѣ.
Если за Каина отступятся всемеро;
То за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро» (Быт. 4, 23. 24).

Этимъ пѣснопѣніемъ торжества завершается древнѣйшая каинитская исторія въ седьмомъ поколѣніи. Ламехъ не находитъ нужнымъ обращаться за защитою къ Богу: онъ можетъ доста-

*) Комментарій на книгу Бытій. Изд. 4. Лейпцигъ 1872 г. стр. 176.

вить ее себѣ самъ. Поэтому онъ обращается къ своимъ единомысленнымъ съ нимъ женамъ, чтобы онѣ вмѣстѣ съ нимъ радовались на такихъ дѣтей. Такимъ образомъ каинитское поколѣніе начинается братоубійцею и завершается страстію къ убійству. Ламехово поколѣніе предается роскоши, музыкѣ и пѣнію. Итакъ первая пѣснь, облеченная въ поэтическую форму, посвящается не прославленію Бога, но возвеличенію убійственного оружія, самообожанію. Отъ этого гордаго, высокоумнаго поколѣнія, достигшаго въ семействѣ Ламеха высшей точки нечестія, да и не имѣющаго прочной будущности ⁷⁾, Моисей переходитъ къ богобоязненнымъ потомкамъ Сива; между тѣмъ какъ относительно послѣднихъ онъ замѣчаетъ только, что они рождали сыновей и дочерей, и не называетъ ни одной жены по имени, въ каинитской линіи (Ламехъ) приводятся жены, ихъ прелести и искусства, безъ сомнѣнія для показанія того, что нечестіе и мірской духъ проникли не только въ мужскіе, но и въ женскіе круги, слѣдовательно во всю семейную жизнь, и что каинитскія женщины распространили вскорѣ грѣхъ и въ поколѣніе сивитовъ ⁸⁾. Только вполнѣ проникнутыя мірскимъ духомъ и чувственыя женщины были въ состояніи войти въ бигамію, унижавшую ихъ нравственное достоинство. Каинитская линія заканчивается женщиною (Ноомою), обозначающею своимъ именемъ плотское похотѣніе, господствовавшее въ этомъ родѣ. быть-можетъ въ знакъ того, что грѣхъ первой женщины особенно гнѣздилился въ женскомъ поколѣніи каинитовъ, достигъ здѣсь зрѣлости и вовлекъ въ бездну пагубы также и поколѣніе Божіе за немногими исключеніями ⁹⁾.

Малое Бытіе ¹⁰⁾ называетъ женъ первыхъ патріарховъ по именамъ, которые мы воспроизводимъ здѣсь ради курьеза. „Енось женился на сестрѣ своей Ноамъ, Каинанъ женился на сестрѣ

⁷⁾ *Августинъ*, *Civ. Dei* 15, 17.

⁸⁾ *Августинъ* I. с. *Isidor Hisp.*, qu in Gen. ср. 6: Достойно замѣчанія, что въ поколѣніи Сивомъ не называется по имени ни одна женщина, рождаемая: въ немъ, упоминается же женщина только въ поколѣніи Каиновомъ. Этимъ обо значается то, что земной градъ до конца своего будетъ имѣть плотскія рожденія происходящія отъ соединенія мужчинъ и женщинъ.

⁹⁾ *Августинъ*, *Civ. Dei* 15, 20. *Исидоръ*, I. с. п. 30.

¹⁰⁾ Глава 4 у *Дильманна* въ *Ewalds Jahrb.* II годъ, стр. 240.

своей Муалеягъ (у Сивелла — Малетъ), а Малелегъ — на Дниъ, дочери Беранигела, сестръ-дочери своего отца, Гаредъ — на Баракъ, дочери Ровуана, дочери сестры своего отца, Енохъ — на Аднъ, дочери Даниала, дочери сестры своего отца, Маусалъ — на Аднъ, дочери Аарасла, дочери сестры своего отца, Ламехъ — на Битанъ, дочери Варакела, дочери сестры своего отца“. О Ламехъ Талмудъ разсказываетъ странныя вещи: онъ былъ будто бы слѣпъ, и его водилъ сынъ его Тувалкаинъ. Однажды во время прогулки въ полъ сынъ его сказалъ ему, что онъ хочетъ натянуть лукъ, потому что къ нимъ подходитъ дикое животное; выстрѣливъ изъ лука, онъ убилъ звѣря. Но, при осмотрѣ его, они увидѣли (значить, и слѣпой Ламехъ?), что это — Каинъ, ихъ прадедъ. Ламехъ, разгнѣвавшись на это, умертвилъ своего сына. Съ этихъ поръ жены Ламеха возненавидѣли своего мужа, отделившись отъ него и вознамѣрились убить его. Поэтому Ламехъ явился къ нимъ, попросилъ ихъ выслушать его и оказалъ имъ: „жены Ламеховы! внимайте словамъ моимъ“ и т. д. ¹¹⁾). Нома, сестра Тувалкаина, была по Талмуду женою Самюэля и матерью дьяволовъ или по другому извѣстiю — женою Шомрола и матерью Асмодеа, отъ которой родятся дьяволы ¹²⁾).

Нравственная испорченность получала все болѣе и болѣе преобладанiе въ дурной и богоотчужденной отрасли Каинова потомства и сдѣлалась всеобщею особенно вслѣдствiе брачныхъ связей снѣнтовъ съ каинитами; ибо Священное Писанiе повѣствуетъ: „когда люди начали умножаться на землѣ, и родились у нихъ дочери. Тогда сыны Божii увидѣли дочерей человеческихъ, что онѣ красивы, и брали ихъ себѣ въ жены, какую кто выбралъ... Въ то время были на землѣ исполины, особенно же съ того времени, какъ сыны Божii стали входить къ дочерямъ человеческимъ, и онѣ стали раждать имъ. Это сильные, издревле славные люди“ (Быт. 6, 1—4). Это важное и трудное мѣсто вызвало цѣлую литературу ¹³⁾, занимавшуюся изслѣдованiемъ того, что здѣсь слѣдуетъ разумѣть подъ словами: „сыны Божii

¹¹⁾ Эженмеръ, Разоблач. iудейство I. стр. 470.

¹²⁾ Эженмеръ, I. с. стр. 416.

¹³⁾ Л. Рейнке, Материалы для объясненiя В. З. Мюнстеръ 1868. Т. 5. стр. 91 и слѣд.

и дочери человѣческія⁴. Взгляды относительно этого раздѣляются на два класса: одни разумѣютъ подъ сынами Божиими ангеловъ, смѣшавшихся съ человѣческими женщинами и произведшихъ по-колѣніе исполиновъ, между тѣмъ какъ другіе имѣютъ въ виду благочестивыхъ богочтителей изъ племени Сиеова, которые, будучи прельщены красотой кананитскихъ дочерей, вступали съ ними въ брачныя союзы и производили большихъ, сильныхъ людей. Первые считаютъ ангеловъ или падшими ангелами, демонами, или же добрыми ангелами, которые чрезъ плотское смѣшеніе съ человѣческими женщинами совершили грѣхопаденіе. Этотъ взглядъ былъ распространенъ уже въ глубокой древности. Мы встрѣчаемъ его у Филова¹⁴), Иосифа Флавія¹⁵), въ нѣсколькихъ апокрифахъ¹⁶), въ позднѣйшихъ иудейскихъ Надлоса¹⁷), у древнѣйшихъ отцовъ церкви¹⁸) и у многихъ новыхъ протестантскихъ энзегетовъ. Взглядъ этотъ опирался главнымъ образомъ на книгъ Еноха, отвергнутой въ третьемъ вѣкѣ въ качествѣ апокрифической, на посланіи Іуды 6, 2 Петр. 2, 4 и на чтеніи ἄγγελου τοῦ θεοῦ Александрійскаго кодекса, которому содѣйствовала несомнѣнно alexандрійская и платоническая философія, а также языческое воззрѣніе на смѣшеніе боговъ съ людьми.

Однако единственно правильное объясненіе есть то, которое подъ ангелами Божиими разумѣетъ Божіе поколѣніе сиеитовъ. Мы встрѣчаемъ его въ Климентовыхъ Воспоминаніяхъ (I, 29), въ христіанской книгѣ Адама¹⁹), у Юлія Африкана, у большей части отцовъ²⁰), у католическихъ и у большинства новыхъ

¹⁴) De Gigantibus.

¹⁵) Ant. I. 3, 1.

¹⁶) Въ книгѣ Еноха, перев. Дильманномъ 1853, стр. 3. Завѣщаніе двѣнадцати патриарховъ, Test. Rub. Книга Юбилеевъ, у Дильманна I. c. ср. 4.

¹⁷) Напр.: Midrasch Abschir.

¹⁸) *Иустинъ*, Apol. I. § 5. *Августинъ*, leg. pro Christ. 24. *Климентъ Алекс.* praed. 3, 2. Strom. 5, 1; 7, 7. *Тертуліанъ*, de idol. ср. 9; de oeland. virg. c. 7; adv. Marc. 5, 18. *Татианъ*, or. cont. Graec. c. 12. *Киприанъ*, de disc. et hab. mul. c. 11. *Лактанцій*, inst. div. 2, 15. *Амеросій*, l. 1 de virg., de Noë et arca ср. 4. *Евсевій* l. 5 de praer. evang. c. 4. *Меводій*, *Султиній Северъ*, *Ирмей*, l. 4. contr. haer. c. 16.

¹⁹) *Дильманъ* l. c. стр. 100.

²⁰) *Philastrius*, de haer. ср. 59. *Златоустъ* hom. 22 in Gen. *Феодоритъ*,

протестантских толкователей ²¹⁾. При увеличивающемся распространении рода человеческого благочестивые сиенты все богѣ предавались красивымъ, похотливымъ дочерямъ канитовъ, вследствие брачныхъ союзовъ съ которыми сглаживалось различіе между двумя нравственно отличными поколѣніями, и такимъ образомъ божественная жизнь была поглощена мірскою жизнью. Нѣкоторые старались стать на оредній путь, разумѣя подъ сынами Божиими сыновою правителей, а подъ дочерями человѣческими дочерей людей изъ нѣшаго ословія ²²⁾.

Выраженіе „сыны Божіи“ означаетъ тѣсное, близкое отношеніе, въ которомъ благочестивые сиенты стояли къ Богу, и нрѣдко встрѣчается въ Ветхомъ Заветѣ ²³⁾. Такъ какъ сиенты долге канитовъ пребывали въ почитаніи Бога и проявляли богоподобіе въ праведной жизни предъ Богомъ, у канитовъ же въ особенности женскій полъ былъ преданъ плотской похоти, то изъ этой противоположности объясняется употребленіе названія сыновъ Божіихъ въ противоположность дочерямъ человѣческимъ отличавшимся мірскимъ настроеніемъ. Видъ каниты потеряли, какъ мы видѣли выше, единство въ Богѣ и старались замѣнить утраченное спокойствіе своего сердца чувственными удовольствіями. „При господствѣ чувственной силы, проявляемой женщинами“, говоритъ *Вейтъ* ²⁴⁾, не могло не появиться въ противоположность многоженству многомужество, какъ другой полюсъ разнузданной чувственности“. Такимъ образомъ отъ женскаго пола исходила всеобщность зла, совершенно заглушившаго божественную жизнь въ сиентахъ, бывшихъ доселѣ преданными Богу ²⁵⁾. Порокъ и нечестіе всегда дѣйствуютъ заразительно.

inter. 47 in Gen. Кирилль Алекс. cont. Jul. c. 9: lib. 2 glaph. in Gen. *Augustini*. Civ. Dei 15, 23. *Иларій* и другіе.

²¹⁾ См. Рейле I. с. стр. 120 и слѣд. см. также П. Шольца, Браки сыновъ Божіихъ съ дочерями человѣческими. 1865.

²²⁾ Таковы Овкелось, Псевдоюнаванъ, Алина, Симмахъ, Сладія, Самаританскій, переводчикъ, Абенъ-Эзра, Раши.

²³⁾ Сл. Цюкке, Богословіе пророковъ В. З. Фбг. 1877. стр. 21.

²⁴⁾ Начатки міра человѣческаго. Вѣна 1885. стр. 316.

²⁵⁾ По хрстіанской книгѣ Адама (стр. 95) каниты набрасывались на сиентовъ, подобно хищнымъ звѣрямъ, равнымъ образомъ и сиенты на канитовъ, и осквернялись съ ними.

Выраженіе „поять жену“ служитъ всегда выраженіемъ установленнаго Богомъ брачнаго союза и не употребляется по отношенію къ порвѣіа, чѣмъ исключается толкованіе примѣнительно къ ангеламъ, потому что ангелы не могутъ, какъ говоритъ Христосъ, ни жениться, ни выходить замужъ ²⁶⁾). Правда, ангелы и падшіе духи могутъ по допущенію Божию принимать тѣла, но отнюдь не могутъ пріобрѣтать несвойственную ихъ природѣ способность рожденія и размноженія своего рода. До сихъ поръ не доказано еще, чтобы ангелы могли дѣлаться способными къ воспроизведенію путемъ разврата. Съ этимъ находится въ согласіи и приговоръ Божій, имѣющій примѣненіе не къ ангеламъ, но только къ людямъ. Богъ хочетъ лишить нравственно развратившіяся родъ человѣческой духа своей божественной жизни и этимъ положить конецъ людскимъ дѣламъ, потому что въ своемъ заблужденіи человѣкъ есть вполне плоть, то-есть подчинился плоти и потому неспособенъ быть возведеннымъ вновь къ Богу Духомъ Божиимъ ²⁷⁾). Люди впали въ такое заблужденіе, что сыны Божіи взирали только на вѣншній видъ и наружную красоту, но не на внутренне-сердечное настроеніе, и вступали въ связь съ роскошными женщинами каинитовъ.

Въ исполинахъ или великанахъ, какъ дѣтяхъ этой претиво-божественной связи, видѣли дальнѣйшее основаніе для объясненія въ смыслѣ ангеловъ. Однако текстъ удостовѣряетъ, что уже ранѣе этихъ браковъ существовало пологнѣе исполиновъ, отличаемое отъ тѣхъ исполиновъ, которые рождались отъ смѣитовъ и каинитовъ. Они называются Nephilim'ами, исполинами или героями—или по причинѣ ихъ атлетической силы и крѣпости или же по причинѣ ихъ разбойническихъ нападеній. „Nephilimы произошли отъ прелюбодѣйной связи нравственно разнузданныхъ женщинъ съ мужчинами, ниспавшими съ неба, то-есть изъ области сверхчувственной жизни вѣрм, въ болото грубой чувственности. У породы такихъ людей, въ которыхъ совѣсть почти заглухла и законъ духа былъ подавленъ закономъ плоти, природа могла безпрепятственно развивать полную пластическую

²⁶⁾ Мате. 22, 30. Марк. 12, 25. Сл. Лук. 20, 34 и дол.

²⁷⁾ Быт. 6, 2.

сму, какая проявлялась у этихъ насильниковъ, прославляемыхъ за героевъ, хотя и нѣтъ надобности допускать у нихъ какіе-нибудь чрезвычайные исполинскіе размѣры²⁸⁾. Такъ какъ нечестіе людей было велико и помышленія сердца ихъ были исключительно зло, то Богъ рѣшилъ истребить съ лица земли все человечество, за исключеніемъ одного семейства, всеобщимъ судомъ—потопомъ²⁹⁾, чтобы произвести отъ этого семейства новый родъ. Только Ной, его жена и трое сыновей его съ ихъ женами, всего восемь душъ³⁰⁾, спаслись въ ковчегъ³¹⁾. Послеъ того какъ высохла земля, они по повелѣнію Божию оставили ковчегъ³²⁾. По христіанской книгѣ Адама жена Ноя называлась Гангала и была дочерью Абараца, изъ дочерей сыновъ Еноса, впавшихъ въ развращеніе;³³⁾ по Евтихію³⁴⁾ Гангала была дочерью Намуса, сына Енохова, брата Маусалова. *Гнифаній*³⁵⁾ пишетъ, что женою Ноя была не являющаяся въ греческомъ сказаніи Пирра и не измышленная гностиками Ногія (igneа), но Бартека (Батекка, то-есть дочь Еноса) По малому Бытію³⁶⁾ Ной взялъ себѣ жену, именемъ Эмзару, дочь Ракила, дочь его сестры (?), и именно въ первый годъ пятой недѣли, родившую ему на третьемъ году Симма, на пятомъ году Хама и на первомъ году шестой недѣли Іафета. По другимъ³⁷⁾ она называлась Но-ема, также Титея (patrix hominum) или Тетири, или Титлея. По Targum hierosol. она была изобрѣтательницею стихотворнаго искусства и пѣнія. И эретрейская сивилла Замбета признаетъ себя также невѣстою Ноя: „Когда міръ потопленъ былъ водами и въ построенномъ домѣ оставался одинъ только человекъ... тогда я была его невѣстою... Поэтому все это должно быть

²⁸⁾ Вейме, Начатки I. с. стр. 318.

²⁹⁾ Быт. 6. 5—7.

³⁰⁾ I Петр. 3, 20.

³¹⁾ Быт. 7, 7. 13. 23.

³²⁾ Быт. 8, 16. 18.

³³⁾ Дильманъ, Книга Адама I. с. стр. 98.

³⁴⁾ Annal. и Nement. aethiop.

³⁵⁾ Cont. haer. I. Tom. 2.

³⁶⁾ Дильманъ, I. с. стр. 241.

³⁷⁾ Сл. Fabricius, Cod. pseud. I. p. 274 ed.

высказано моими устами какъ истина“³⁸⁾. *Коранъ*³⁹⁾ считаетъ женъ Ноя и Лота между невѣрующими, обманывавшими нѣкогда своихъ мужевъ и за это имѣющими подвергнуться адскому огню. По Гелгалу жена Ноева называлась *Вагели*.

Апокрифы называютъ намъ также имена и женъ трехъ сыновей Ноевыхъ. По Евтихию⁴⁰⁾ жена Сима называлась Салита, жена Хама—Налата, жена Иафета—Арисиса; всѣ онѣ были дочери Маеусаила. Въ маломъ Бытіи⁴¹⁾ фигурируютъ другія имена. Жена Хама называлась Неелатамека, жена Иафета—Адотанелека, а жена Сима—Содукательбаба; города, построенные ими, получили свои названія отъ этихъ женъ. И книга Адама⁴²⁾ повѣствуетъ, что трое сыновей Ноевыхъ поженились на дочеряхъ Маеусаила, какъ передали намъ 72 мудрыхъ толковника; въ ковчегъ Ной отвелъ женщинамъ западную сторону третьяго яруса, между тѣмъ какъ самъ съ сыновьями своими оставался при тѣлѣ Адамовомъ на восточной сторонѣ⁴³⁾ и избѣгалъ во все это время супружескаго соединенія.⁴⁴⁾ Далѣ Ной женился будто бы еще на другой женѣ (откуда онъ взялъ ее?) и имѣлъ отъ нея семерыхъ сыновей⁴⁵⁾. Одно армянское преданіе упоминаетъ *Астлину*, дочь Ноеву, которую потомки Иафета почитали какъ богиню и воздвигли ей храмъ въ долинѣ Кахевлянъ, гдѣ Ной принесъ первую жертву послѣ потопа.

Что внуки Ноевы заключили между собою взаимные супружескіе союзы⁴⁶⁾ объ этомъ нечего не упоминать. По сказанію Ахмеда, сына Магометова⁴⁷⁾ Енава, дочь Адама, (Ноя?) была матерью поколѣнія исполиновъ и въ особенности Ога, а также

³⁸⁾ *И. Фридриха*, Сивил. предсказанія, Лейпцигъ 1852. Т. 3-й в. 822—828. стр. 89. Сл. Fabric. I. с. р. 278.

³⁹⁾ Сура 66, 10.

⁴⁰⁾ *Annal.* Т. I. р. 35.

⁴¹⁾ Гл. 7. *Дильманнъ* I. с. стр. 247.

⁴²⁾ *Дильманнъ* I. с. стр. 99.

⁴³⁾ *Дильманнъ* I. с. стр. 105.

⁴⁴⁾ I. с. стр. 107.

⁴⁵⁾ I. с. стр. 109.

⁴⁶⁾ *Теодоритъ*, q. in Gen. 4. 5 int. 43. Богъ сохранилъ въ ковчегъ вмѣстѣ съ Ноемъ и его сыновьями женъ послѣднихъ для того, чтобы дѣти ихъ вступали въ браки съ родственниками и родственницами.

⁴⁷⁾ *Magrassio*, *Alcor.* I. р. 231.

первою публичною женщиною на землѣ; пальцы ея были три локтя въ длину и два локтя въ ширину и имѣли двойные когти, на подобіе пилы. Когда она начала вести зазорную жизнь, Богъ послалъ на нее громадныхъ львовъ, волковъ и коршуновъ, которые умертвили и растерзали ее.

Жены Авраама.

Прежде чѣмъ перейти отъ всеобщей исторіи человѣчества къ частному откровенію Бога народу израильскому и именно къ служащей введеніемъ въ него исторіи патриарховъ, Моисей предпосылаетъ въ качествѣ подготовленія генеалогическую таблицу предковъ народа израильскаго. У Тераха (Vulg. Thare) было три сына Аврамъ, Нахоръ и Харанъ; послѣдній родилъ Лота и двухъ дочерей—Милху (Melcha) и Иску (Jescha), но умеръ прежде отца своего. Хотя Харанъ поставляется на послѣднемъ мѣстѣ, однако онъ былъ повидимому старшимъ, а Аврамъ младшимъ сыномъ Ғарры; поставилъ же бытописатель Авраама на первомъ мѣстѣ по причинѣ его великаго значенія въ священной исторіи, помѣнивъ такимъ образомъ идущую снизу вверхъ послѣдовательность сыновей Ғарры. Нахоръ и Авраамъ взяли себѣ женъ изъ своего родства, именно Нахоръ взялъ Милху, дочь своего брата, а Авраамъ—Сарру,⁴⁸⁾ которая по Быт. 20, 12 была сводною сестрою Авраама отъ одного съ нимъ отца, но отъ другой матери. Эти слова остаются нѣсколько темными. Древніе толковники⁴⁹⁾ считаютъ Сарру тождественною съ Искою⁵⁰⁾ и утверждаютъ, что у Ғарры было двѣ жены: отъ первой у него родился Аранъ, а отъ второй Нахоръ и Аврамъ; Нахоръ же и Аврамъ женились на дочеряхъ своего старшаго своднаго брата, и именно Нахоръ—на старшей Милкѣ, а Аврамъ—на младшей Искѣ (называвшейся также Саррою). Такимъ образомъ слово дочь, (въ Быт. 20, 12) слѣдуетъ принимать въ болѣе широкомъ смыслѣ за правнучку; слѣдовательно у Арана (а потому

⁴⁸⁾ Быт. 11, 25 и дал.

⁴⁹⁾ Иосифъ Флавій, Талмудъ, Таргумъ, Иеронимъ adv. Helv., Ефремъ, Проконій

⁵⁰⁾ Иска, т.-е. созерцаемая, потому что всѣ любовались на ея красоту, что подходило бы къ Саррѣ.

и у дочери его), точно такъ же какъ и у Аврама быть одинъ и тотъ же отецъ, но не одна и та же мать. Блаж. Августинъ говоритъ, что въ то время браки были запрещены и между сводными братьями и сестрами. Другіе же напротивъ того утверждаютъ, что Сарра дѣйствительно была сводною сестрою Аврама, потому что Сарра, точно такъ же какъ и Аврамъ, родилась отъ Фарры, но только отъ другой матери. Евтихій ⁵¹⁾ сообщаетъ, что Фарра родилъ Аврама съ женою своею Іуною; когда же она умерла, то онъ женился на второй женѣ, Товаятѣ, отъ которой у него родилась Сарра. Что браки между братьями и сестрами, имѣвшими различныхъ матерей, были дозволены естественнымъ закономъ, это вслѣдъ за Климентомъ Александрійскимъ ⁵²⁾ утверждаютъ Казтанъ и Кальметъ. Несостоятеленъ взглядъ Эвальда, что Иска, сестра Лота, сдѣлалась его женою. Если Сарра именуется невѣсткою Фарры ⁵³⁾, то это просто объясняется тѣмъ, что она вышла изъ Ура съ Фаррою именно не какъ дочь (внучка), но какъ жена Аврама. Въ виду позднѣйшихъ судьбъ замѣчается, что она была бесплодна и не имѣла дѣтей ⁵⁴⁾. Браки въ ближайшемъ родствѣ обоснованы были обстоятельствами времени, именно тѣмъ, что жители Халдеи погружены были уже въ идолопоклонство, и чистое богопочтеніе существовало только въ семействѣ Фарры, хотя и сюда уже начало прокрадываться идолопоклонство ⁵⁵⁾. А племя обѣтованія могло и долженствовало вступать только въ богоосвященные браки, чтобы имѣть и богоугодныхъ дѣтей.

Когда Аврамъ, повинувшись зову Господа, оставилъ свое отечество и пошелъ въ Ханаанъ, онъ взялъ съ собою жену и племянника своего Лота со всѣмъ имѣніемъ,—это было конечно знакомъ того, что всѣ были одушевлены благочестивымъ расположеніемъ. Св. Златоустъ ⁵⁶⁾ восхваляетъ ревность Сарры, съ радостью оставившей вмѣстѣ съ Аврамомъ свое отечество и терпѣливо переносившей трудности путешествія. Едва Аврамъ

⁵¹⁾ Annal. p. 64.

⁵²⁾ Strom. 2.

⁵³⁾ Быт. 11, 31.

⁵⁴⁾ Быт. 11, 30.

⁵⁵⁾ Inc. Пав. 24, 2.

⁵⁶⁾ In Gen. hom. 32.

прошелъ землю, обѣщанную его сѣмени, какъ голодъ принудилъ его покинуть ее и искать убѣжища въ Египтъ. Здѣсь вѣрѣ его предстояло выдержать сильное испытаніе, долженствовавшее вразумить его, что земное благоразуміе сопряжено съ ущербомъ и что избавленія отъ опасности надлежитъ искать единственно въ Господѣ. Дѣло въ томъ, что когда онъ приближался къ Египту, то сказалъ Саррѣ: „Вотъ, я знаю, что ты—женщина прекрасная видомъ, и когда египтяне увидятъ тебя, то скажутъ: это жена его, и убьютъ меня, а тебя оставить въ живыхъ. Скажи же, что ты мнѣ сестра, дабы мнѣ хорошо было ради тебя и дабы жива была душа моя черезъ тебя“⁵⁷⁾. Впрочемъ этотъ уговоръ Аврамъ сдѣлалъ съ нею еще до прибытія въ Ханаанъ на всякій случай⁵⁸⁾, потому что онъ могъ предугадывать безрассудность этихъ языческихъ народовъ. Саррѣ было въ это время⁵⁹⁾ 65 лѣтъ отъ роду,—возрастъ конечно довольно преклонный; но такъ какъ она дожила до 127-ми лѣтняго возраста⁶⁰⁾, то находилась въ это время въ среднемъ періодѣ своей жизни, и такъ какъ ея жизненные силы и свѣжесть не были еще ослаблены родами, то красота ея могла еще быть оживлена и бросающаяся въ глаза, особенно по сравнению съ темнокожими и по природѣ менѣе красивыми женщинами Египта. Уже святые отцы не мало рассуждали о внутреннемъ достоинствѣ этого уговора. Манихей Фавстъ называетъ Аврама *infame* *perditionatore* *perditionis* *uxoris* *suae* (безчестнымъ торговцемъ цѣломудріемъ своей жены);⁶¹⁾ и *Origenes*⁶²⁾ обвиняетъ его во лжи и въ томъ, что онъ подвергалъ опасности цѣломудріе своей жены; также и *Златоустъ*⁶³⁾ находитъ не совсѣмъ извинительнымъ этотъ поступокъ, которымъ жена Аврама подвергалась опасности прелюбодѣнія. Батѣ мягкой приговоръ произносятъ объ этомъ поступкѣ *Амеросій*,⁶⁴⁾ *Авустинъ*⁶⁵⁾ и *Иеронимъ*, при-

⁵⁷⁾ Быт. 12, 11—13.

⁵⁸⁾ Быт. 20, 13.

⁵⁹⁾ Быт. 17, 17; сн. 12, 4.

⁶⁰⁾ Быт. 23, 1.

⁶¹⁾ *Авустинъ*, cont. Faust 1. 22. ст. 33.

⁶²⁾ Hom. 6 in Gen.

⁶³⁾ Hom. 32 in Gen.

⁶⁴⁾ L. b. 1. de Abrah. cp. 2.

⁶⁵⁾ Civ Dei 1 16. cp. 19.

знающіе Аврама неповиннымъ во лжи и говорящіе, что онъ только умолчалъ о правдѣ, не высказавъ при этомъ неправды, потому что Сарра все-таки была ближайшею его родственницею. Такъ какъ опасности подвергалась съ одной стороны его жизнь, а съ другой добродѣтель его жены, то онъ и старался для своего спасенія избрать меньшее зло. Что касалось добродѣтели Сарры, то Аврамъ зналъ ее за добродѣтельную женщину и предоставилъ защиту ея одному Господу, въ каковой твердой увѣренности онъ и не обманулся.

Что предчувствовалъ Аврамъ, то и случилось. Когда египтяне похвалили красоту Сарры своему царю, послѣдній ввелъ ее въ свой домъ, очевидно, съ намѣреніемъ взять ее себѣ въ жену, а Аврама богато одарилъ ⁶⁶⁾. Тогда Самъ Богъ взялъ на Себя охранить отъ оскверненія преданную на произволь судьбы женщину, родоначальницу Обѣтованнаго Сѣмени: Онъ поражаетъ фараона и домъ его тяжкими ударами, которые были такого рода, что съ одной стороны Сарра была защищена отъ прикосновенія къ ея тѣлу, а съ другой фараонъ могъ признать въ нихъ наказаніе Божіе за свое отношеніе къ Саррѣ ⁶⁷⁾. По всей вѣроятности фараонъ выспросилъ относительно этого самоѣ Сарру и узналъ отъ нея, что она не только сестра, но и законная жена Аврама. По взгляду св. Златоуста ⁶⁸⁾, Самъ Богъ вразумилъ въ этомъ фараона. И вотъ фараонъ, упрекая Аврама за его ложное показаніе, возвращаетъ ему его жену и даетъ имъ охранную стражу для выхода изъ его страны ⁶⁹⁾. Аврамъ не можетъ ничего сказать въ свое оправданіе, молчитъ и съ раскаяніемъ сознаетъ этимъ свою слабость. Это—дѣло Бога, который, воззавъ родоначальника Израиля изъ міра языческаго, защищаетъ теперь и родоначальницу избраннаго народа отъ оскверненія язычниками, дѣло, которое псалмопѣвецъ благодарственно прославляетъ: „И переходили отъ народа къ народу, изъ царства къ иному племени, никому не позволялъ (Господь) обижать ихъ и возбранялъ о нихъ царямъ: „Не прикасайтесь

⁶⁶⁾ Быт. 12, 14—16.

⁶⁷⁾ *Теодоритъ*, р. 62 in Gen. *Августинъ*, Civ. Dei. l. c.

⁶⁸⁾ Ном. 32 in Gen.

⁶⁹⁾ Быт. 12, 17—20.

къ помазаннымъ Моимъ и пророкамъ Моимъ не дѣлайте зла“ (Псал. 104, 13—15).

Аврамъ сталъ опять жить съ женою своею въ Ханаанѣ. Послѣ того какъ онъ раздѣлился съ Лотомъ и послѣ того какъ въ побѣдѣ надъ царями востока ему дано было ручательство за возможность овладѣнія страной, въ душѣ его вѣроятно возродилось опасеніе за будущее, такъ какъ онъ былъ бездѣтенъ. И вотъ Господь является къ нему съ словомъ утѣшенія: „Не бойся; Я твой щить; награда твоя будетъ весьма велика“ (Быт. 15, 1). На это Аврамъ отвѣчалъ въ своемъ смущеніи: Владыка Господи! что Ты дашь мнѣ? Я остаюсь бездѣтнымъ; распорядитель въ домѣ моемъ этотъ Элизеръ изъ Дамаска“. Но Богъ утѣшаетъ своего слушателя: „Не будетъ онъ твоимъ наследникомъ; но тотъ кто произойдетъ изъ чреслъ твоихъ, будетъ твоимъ наследникомъ“, вслѣдъ за чѣмъ ему общается многочисленное потомство. Аврамъ повѣрилъ и эта вѣра вмѣнилась ему въ праведность (Быт. 15, 2—6. Римл. 4, 2. Іак. 2, 23). Такъ какъ Сарра и послѣ заключенія союза Бога съ Авраамомъ остается бесплодною, то она слишкомъ преждевременно отказывается отъ надежды на призваніе ея къ содѣйствию обѣтованію и, пользуясь своими брачными правами ⁷⁰⁾, даетъ свою египетскую рабыню Агарь мужу своему въ жену, говоря: „Вотъ Господь заключилъ чрево мое, чтобы мнѣ не раждать; войди же къ служанкѣ моей; можетъ быть я буду имѣть дѣтей отъ нея“ (Быт. 16, 1. 2), собственно—буду воздвигнута изъ нея, потому что по восточному представленію семейство является домомъ, создаваемымъ, воздвигаемымъ изъ камней, т.-е. дѣтей ⁷¹⁾. Агарь была служанка, подаренная Саррѣ фараономъ во время пребыванія ея во Египтѣ и находившаяся въ ея исключительной власти. По обычаю древняго востока этотъ поступокъ былъ безукоризненъ. *Златоустъ* восхваляетъ здѣсь добродѣтель Сарры, не приписывающей бездѣтность своему мужу, напротивъ того старающейся утѣшить своего мужа указаніемъ на волю Божию: *Господь* заключилъ чрево мое ⁷²⁾, и прославляетъ правдивость ея, потому что она

⁷⁰⁾ Сл. 1 Кор. 7, 4.

⁷¹⁾ Быт. 30, 3; I Парал. 2, 5; отсюда «сынъ» отъ «строить».

⁷²⁾ *Златоустъ*, hom 38 in Gen.

дасть мужу своему овою служанку въ жену, чтобы ему не умереть бездѣтнымъ (Быт. 16, 2. 3) ⁷³⁾. Когда Авраамъ послушался желанія своей жены, Сарра дала ему Агарь въ жену; и онъ вошелъ къ ней, и она зачала (Быт. 16, 4). Намѣреніе обоихъ этихъ супруговъ во всякомъ случаѣ доброе, потому что они считали необходимымъ оказать съ своей стороны содѣйствіе обитованію Божію. Авраамъ, желавшій только по словамъ пророка Малахія (2, 15), *получить отъ Бога потомство*, взялъ въ жену Агарь только послѣ прямого желанія своей жены, чтобы произвести отъ нея сѣмя обитованія ⁷⁴⁾. Этотъ поступокъ былъ сколько съ одной стороны выраженіемъ глубочайшаго смиренія Сарры, ставшей на свое мѣсто служанку, столько же съ другой стороны жертвою, приносимою Авраамомъ своей женѣ для утѣшенія ея. Онъ имѣлъ правда обѣщаніе наслѣдника „изъ ея чреслъ“, но онъ отнюдь не зналъ, отъ какой жены Богъ даруетъ ему этого наслѣдника. Что сказать однако о томъ средствѣ, которымъ они воспользовались? Кальвинъ прямо обвинилъ Авраама въ прелюбодѣніи за его связь съ Агарью. Однако святые отцы другаго мнѣнія объ этомъ. *Множество* было употребляемо въ Ветхомъ Завѣтѣ съ допущенія Божія; следовательно Агарь была не любовницею, но наложницею Авраама, тѣмъ болѣе, что здѣсь дѣло шло не объ удовлетвореніи страсти, но о достиженіи обитованнаго сѣмени ⁷⁵⁾. Такъ какъ множество женъ противорѣчило первоначальному моногамистическому установленію брака, то оно могло быть допускаемо въ Ветхомъ Завѣтѣ только вслѣдствіе соизволенія Божія; это было возможно потомулику поколику полигамія не противна ни естественному закону, ни главной цѣли брака, именно—рожденію дѣтей; но она противнавторостепеннымъ цѣлямъ брака, которыя однако въ случаяхъ чрезвычайныхъ, какъ здѣсь, могутъ уступать первой цѣли ⁷⁶⁾. Такъ блаж. Августинъ говоритъ, что патріархи не согрѣшали тѣмъ, что присваивали себѣ нѣсколько женъ ⁷⁷⁾. этотъ обычай онъ называетъ не убо-

⁷³⁾ L. c.

⁷⁴⁾ *Августинъ*, Civ. Dei I. 16. ст. 25.

⁷⁵⁾ *Thomas*, Sum 3. Suppl. q. 65 a 5 ad. 2.

⁷⁶⁾ *Thom*, l. c. a 2.

⁷⁷⁾ *Августинъ*, cont. Faust. I. 22, стр. 47. lib. de bono conj. ср. 17.

ризеннымъ (inculcabilis) ⁷⁸⁾ и сообразнымъ съ обстоятельствами времени, такъ какъ размноженіе рода человѣческаго требовало множества женъ ⁷⁹⁾ *Иеронимъ* ⁸⁰⁾ осылается въ этомъ случаѣ на авторитетъ апостола. *Амеросій* ⁸¹⁾ пишетъ, что связь Авраама съ Агарью была не грѣхомъ, но таинственнымъ предзнаменованіемъ будущаго. *Феодоритъ* ⁸²⁾ также не видитъ грѣха въ связи Авраама съ Агарью, такъ какъ множество женъ не воспрещалось въ то время ни естественнымъ, ни другимъ какимъ-нибудь писаннымъ закономъ. И папа Иннокентій III прямо подтвердилъ это мнѣніе ⁸³⁾.

Но въ священномъ Писаніи нигдѣ не упоминается объ этомъ соизволеніи Божіемъ. Да, не упоминается прямо, но упоминается косвенно, потому что такіе браки патриарховъ нигдѣ не порицаются въ немъ; въ основаніе такого соизволенія Божія приводятся: размноженіе рода человѣческаго ⁸⁴⁾ и предзнаменованіе будущихъ тайнъ ⁸⁵⁾.

Но дала ли Сарра этотъ совѣтъ Аврааму по прямому повелѣнію Божію, какъ думаютъ *Іосифъ Флавій* ⁸⁶⁾ и *Августинъ* ⁸⁷⁾, этотъ вопросъ мы оставляемъ нерѣшеннымъ, хотя позднѣйшія слова Божіи къ Аврааму: „во всемъ, что скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея“ (Быт. 21, 12; см. Быт. 16, 2 и 21, 11), предполагаютъ повидимому внушеніе Божіе; скоро должно было однако оказаться, что ея мысли были не Божіи, но человѣскія, и что пути и мысли Божіи отличны отъ путей и мыслей человѣческихъ. Нехорошія послѣдствія этого совѣта испытала на себѣ прежде всего Сарра, потому что намѣнявшіяся семейныя отношенія внесли разладъ въ домашнюю жизнь, отозвавшійся невыгодно именно для Сарры. Почувствовавъ себя матерью,

⁷⁸⁾ *Августинъ*, l. 3 de doct. christ. c. 12.

⁷⁹⁾ *Августинъ*, Lib. de bono conj. c. 17.

⁸⁰⁾ Ep. 82 (al. 83) ad Oceanum.

⁸¹⁾ Lib. 1 de Ab. c. 4.

⁸²⁾ *Феодоритъ*, qu. 67 in Gen.

⁸³⁾ Cap. Gaudeamus de divortiiis.

⁸⁴⁾ *Августинъ*, Civ. Dei, l. 16. c. 38.

⁸⁵⁾ Гал. 4, 22 и дал.

⁸⁶⁾ *Antiq.* I, c. 10, n. 4.

⁸⁷⁾ *Cont. Faust.* l. 22, c. 32.

Агарь „стала презирать госпожу свою“ (Быт. 16, 4), конечно за ея неплодіе, очевидно оказавшееся теперь на ея сторонѣ. Сарра жалуется Аврааму на это превозношеніе и неуваженіе со стороны служанки, мало того — дѣлаетъ его самого отвѣтственнымъ въ претерпѣваемой ею несправедливости: „въ обидѣ моей ты виновенъ“, и обращается къ правосудію Божію: „Господь пусть будетъ судьей между мною и между тобою!“ Эти жалобѣ проистекали конечно изъ женской ревности Сарры, обвинявшей своего мужа въ послабленіи Агари, въ томъ, что онъ относится совершенно равнодушно къ презрительному поведенію служанки по отношенію къ госпожѣ и не наказываетъ ея⁸⁸⁾. Авраамъ, видя разстройство своей семейной жизни, чтобы отклонить отъ себя всякое подозрѣніе въ послабленіи недоброжелательному поведенію Агари, уполномочиваетъ свою жему поступить съ подчиненною ей служанкою по своему благоусмотрѣнію, не ставя рабу, взятую въ наложницы, выше ея положенія. Такимъ образомъ мы видимъ, что самопомощь, которую они устроили себѣ по своему человѣческому усмотрѣнію, не имѣла желаемого результата, напротивъ того причинила обоимъ только досаду и огорченіе и въ концѣ концовъ привела къ потерѣ служанки. Многоженство заключаетъ такимъ образомъ естественно въ своихъ нѣдрахъ внутренній разладъ и потерю или по крайней мѣрѣ нарушеніе семейнаго міра, какъ мы будемъ еще имѣть возможность видѣть неоднократно.

Когда Сарра дала почувствовать Агари свою силу и стала притѣснять ее, то беременная служанка убѣжала, находя свое положеніе невыносимымъ. Между тѣмъ какъ *Амеросій*⁸⁹⁾ обвиняетъ Сарру въ томъ, что она переступила мѣру справедливаго вразумленія, не оправдывая однако поступка возгордившейся Агари (ея бѣгства), *Августинъ*⁹⁰⁾ извиняетъ строгость Сарры какъ справедливую, имѣвшую въ виду исправленіе возгордившейся служанки. И *Златоустъ* находитъ⁹¹⁾ законнымъ поступокъ Сарры, воздавшей Агари должное. Отдавъ Агарь во власть сво-

⁸⁸⁾ *Златоустъ*, hom. 38 in Gen.

⁸⁹⁾ Lib. 1 de Ab. cap. 4.

⁹⁰⁾ *Августинъ*, Ep. 93, ad Vincent. n. 6.

⁹¹⁾ Hom. 4 in voc. vidi dom.

ей жены, Авраамъ показалъ тѣмъ лучше всего, что онъ относился къ ней не съ неблагородною страстью, а единственно исполняя волю Сарры и желая имѣть отъ нея потомка. „O virum viriliter utentem feminis“, говоритъ блаженный Августинъ ²⁵⁾, „conjuges temperanter, ancilla obtemperanter, nulla interperanter“!— Агарь бѣжитъ дорогою, ведущею отъ Хеврона чрезъ Вирсавію въ Египеть, ея родину. По отношенію къ бѣгству вѣроятно египетское имя служанки превращено было въ еврейское имя: Агарь ²⁶⁾. Когда она находилась въ пустынь Суръ у источника, ей явился ангелъ Господень и спросилъ ее, очевидно съ намѣреніемъ довести ее до сознанія и признанія ея вины: „Агарь, служанка Саррина! откуда ты пришла и куда идешь?“ И она отвѣчала: „я бѣгу отъ лица Сарры, госпожи моей“. Такимъ образомъ она не жалуется на жестокость Сарры, но признаетъ этими словами свою вину. На это ангелъ сказалъ ей: „возвратись къ госпожѣ своей и покорись ей“. Изъ этого по сужденію отцовъ ²⁷⁾ явствуетъ, что ангелъ не одобряетъ поступка Агари, напротивъ того увѣщаетъ ее, чтобы она какъ служанка не была неблагодарна къ своей госпожѣ, оставила свою гордость и преклонилась предъ своей госпожей съ смиренною покорностью. Въ награду за это смиренное подчиненіе ея онъ обѣщаетъ ей,—очевидно одобряя остальное поведеніе ея,—на основаніи принадлежности ея къ племени обѣтованія большое потомство. Такъ какъ плодъ ея чрева есть сѣмя Авраама, то она должна возвратиться въ домъ свой и родить тамъ еще сына, который, хотя и не есть обѣщанный²⁸⁾ потомокъ, но ради Авраама удостоивается благословенія—полученія многочисленнаго потомства: „умножая умножу потомство твое, такъ что нельзя будетъ и счесть его отъ множества. Вотъ ты беременна, и родишь сына, и наречешь ему имя: Измаиль (Богъ слышитъ); ибо услышалъ Господь страданіе твое“ (Быт. 16, 10, 11). Затѣмъ она получаетъ обѣщаніе, что за то притѣсненіе, которое она терпѣла и еще будетъ терпѣть, сыну ея не придется терпѣть такого притѣсненія: „онъ будетъ между людьми, какъ дикій оселъ“,

²⁵⁾ Civ. Dei l. 16, ср. 25.

²⁶⁾ Ходить, бѣжать. Иеронимъ, ер. ad Gal. 1, 2, ср. 5.

²⁷⁾ Амеросій, I. с. в Златоустъ, hom. 38 in Gen.

то-есть свобододолюбивый, необузданный, закаленный и невыскаательный сынъ пустыни, родоначальникъ многочисленнаго, свободнаго, воинственнаго народа, который будетъ жить во враждѣ со всѣми своими сосѣдами и обитать на востокъ,—классическая характеристика арабовъ-бедуновъ. Агарь признаетъ тотчасъ въ явившемся ангелѣ открывающаго Себя Бога и восклицаетъ въ изумленіи: „Ты Богъ, видящій меня (то-есть, всевидящій Богъ, отъ очей котораго я, безпомощная, не укрылась здѣсь въ пустынь); ибо сказала она: точно я видѣла здѣсь въ слѣдъ видящаго меня!“ (Быт. 16, 13). Дѣло въ томъ, что когда ангелъ говорилъ съ нею, она не могла смотрѣть ему въ лицо; когда же онъ исчезалъ, она видѣла хребетъ исчезающей фигуры. Въ воспоминаніе этихъ словъ источникъ получилъ названіе: „Источникъ Живаго, видящаго меня“. Итакъ здѣсь въ пустынь Агарь испытала чудесную помощь Бога Авраамова. Повинуясь словамъ ангела, она возвращается въ домъ своего господина, гдѣ родила 86 лѣтнему Аврааму сына, котораго онъ назвалъ Измаиломъ.

Спустя 13 лѣтъ послѣ рожденія Измаила Господь явился Аврааму на 99-мъ году его жизни, чтобы завершить и запечатлѣть заключенный союзъ: Онъ измѣняетъ его имя и имя его жены и устанавливаетъ знакомъ союза обрѣзаніе. Аврамъ (высокій отецъ) превращается въ Авраама, то-есть отца множества, потому что Богъ сдѣлалъ его отцомъ множества народовъ (Быт. 17, 4). Далѣе онъ не долженъ „Сару, жену свою, называть Сарою; но да будетъ имя ей: Сарра“⁵⁵⁾ Я благословлю ее, и дамъ тебѣ отъ нея сына; благословлю ее, и произойдутъ отъ нея народы, и цари народовъ произойдутъ отъ нея“ (Быт. 17, 15, 16). Такимъ образомъ новое имя должно служить залогомъ дѣйствительнаго установленія завѣта, и Сарра вводится такимъ образомъ также въ кругъ обѣтованія.

Обѣтованіе столь велико и возвышенно, что Авраамъ съ богоговѣніемъ повергается ницъ и отъ удвленія усмѣхается⁵⁶⁾,

⁵⁵⁾ Сара, т.-е. владычественная, передѣлывается въ Сарра, владычица, *archoson* или *potestas mea, princeps mea; Sarra—virtus*, см. Евр. 11, 11. *Sara virtutem accepit ad emissionem seminis.*

⁵⁶⁾ *Авустинъ, Civ. Dei 16, 26:* смѣхъ Авраама есть не насмѣшка недоувѣряющаго, но веселость благодарящаго.

говоря самъ въ себѣ: „неужели отъ столбѣннаго будетъ сынъ? и Сарра, девяностолбѣнная, неужели родить?“ А такъ какъ Авраамъ озабочивается Измаиломъ, то Богъ даетъ ему новое увѣршеніе: „именно Сарра, жена твоя, родитъ тебѣ сына, и ты наречешь ему имя: Исаакъ (то-есть смѣхъ, во вниманіе къ смѣху Авраама); и поставлю завѣтъ мой съ нимъ завѣтомъ вѣчнымъ потомству его послѣ него“, то-есть Богъ сдѣлаетъ его носителемъ завѣтной благодати. Измаиль получить правда также благословеніе, „но завѣтъ Мой поставлю съ Исаакомъ, котораго родитъ тебѣ Сарра въ сіе самое время на другой годъ“. Вскорѣ послѣ своего обрѣзанія Авраамъ получаетъ новое обѣщаніе сына отъ Сарры во время посѣщенія его Господомъ съ двумя ангелами у дубравы Мамре. По приказанію Авраама Сарра беретъ поспѣшно три саты *) лучшей муки, чтобы приготовить изъ нихъ прѣсные хлѣбы (Быт. 18, 6), между тѣмъ какъ самъ онъ готовится своимъ гостямъ нѣжнаго теленка. Во время обѣда гости освѣдомляются о Саррѣ, такъ какъ посвѣщеніе ихъ касалось ближайшимъ образомъ ея. На отвѣтъ Авраама, что она находится въ шатрѣ, Господь говоритъ: „Я опять буду у тебя въ это же время въ слѣдующемъ году, и будетъ сынъ у Сарры, жены твоей“. А Сарра слышала эти слова, стоя у входа въ шатерь, находившійся позади Говорившаго, такъ, что Онъ не могъ видѣть ея. Такъ какъ, принимая во вниманіе преклонный возрастъ Авраама и свое собственное тѣло, потерявшее способность къ рожденію вслѣдствіе прекращенія женскаго очищенія, она сомнѣвалась въ осуществленіи этого обѣщанія, то она внутренно разсмѣялась и сказала: „мнѣ ли, когда я состарѣлась, имѣть сіе утѣшеніе? и господинъ мой старъ“ (Быт. 18, 11, 12). *Амвросій* **) понимаетъ этотъ смѣхъ какъ знакъ будущей радости Сарры при рожденіи Исаака; напротивъ того по *Августину* ***) смѣхъ Сарры есть знакъ ея невѣрія и сомнѣнія, слѣдовательно отличенъ отъ смѣха Авраамова, бывшаго смѣхомъ удивленія, изу-

*) Блаженный Августинъ (sermo 5, al. sermo 70) видитъ въ этихъ трехъ сатахъ предъизображеніе трехъ Божественныхъ добродѣтелей, въ которыхъ univergae fructus continentur ecclesiae.

**) Lib. 1 de Ab. 5.

**) Civ. Dei 16, 3.

мленія и радости. Поэтому она нуждалась въ кроткомъ вразумленіи, которое должно было вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣпить ее въ вѣрѣ въ осуществленіе этого обѣщанія со стороны всевъдушнаго и всемогущаго Бога ¹⁰⁰). Потому Господь, отъ котораго ничто не сокрыто, спрашиваетъ: „отъ чего это сама въ себя разсмѣялась Сарра, сказавъ: неужели я дѣйствительно могу родить, когда я состарѣлась? Есть ли что трудное для Господа? Въ назначенный срокъ буду Я у тебя въ слѣдующемъ году, и будетъ у Сарры сынъ“. Итакъ на ней должны были исполниться слова пророка: „у оставленной много дѣтей“ (Исаи 54, 1). Сарра, знавшая теперь, что ея смѣхъ не укрылся отъ Незнакомца, въ которомъ она узнала Бога, старается отречься отъ своего смѣха, говоря: „я не смѣялась. Ибо она испугалась“. Отреченіе есть дѣйствіе страха, который есть начало вѣры. Ибо узнавъ, что съ нею говорить Высшее Существо, могущее сдѣлать возможнымъ невозможное для людей, она начала вѣровать ¹⁰¹). Поэтому отрицаніе смѣха есть только послѣднее извиненіе пришедшей въ смущеніе. А чтобы подкрѣпить и завершить эту пробужденную вѣру женщины, Господь сказалъ: „нѣтъ, ты разсмѣялась“ (Быт. 18, 15). Рафаэль воспроизвелъ этотъ моментъ въ знаменитыхъ ватиканскихъ ложахъ. Въ другомъ изъ его произведеній еще сильнѣе выступаетъ на передній планъ невѣріе Сарры.

Возведенная къ смиренію вѣры Сарра получила дѣйствительно силу для невозможнаго по естественному порядку вещей. Что зачатіе и рожденіе Исаака заматорѣвшею утробою Сарры было плодомъ вѣры, это подтверждаетъ апостолъ Павелъ, говоря: „Авраамъ сверхъ надежды, повѣрилъ съ надеждою, чрезъ что содѣлался отцемъ многихъ народовъ, и не изнемогши въ вѣрѣ онъ не помышлялъ, что тѣло его, почти столѣтняго, уже омертвѣло, и утроба Саррина въ омертвѣніи“ (Рим. 4, 18, 19), и далѣе (Рим. гл. 9) тотъ же апостолъ выставляетъ на видъ, что какъ при рожденіи Измаила дѣйствующимъ принципомъ былъ естественный элементъ, такъ при рожденіи Исаака такимъ принципомъ было обѣтованіе, потому что обѣтованіе возвратило

¹⁰⁰) *Агустинъ*, *Civ. Dei* I. c. *Прокопій*, in *Gen.* ср. 18.

¹⁰¹) *Григорій*, I. 10, *Mor.* ср. 66.

творчески (*praeter naturam*) омертвѣвшему тѣлу Авраама и Сарры способность рожденія, такъ что Исаакъ былъ истиннымъ сыномъ обѣтованія (Гал. 4, 23). Поэтому апостолъ присовокупляетъ и самое обѣтованіе: „а слово обѣтованія таково: въ это же время прійду, и у Сарры будетъ сынъ“ (Римл. 9, 9). Еще яснѣе учитъ Павелъ въ другомъ мѣстѣ, что и Сарра сдѣлалась образцомъ вѣры: „вѣрою и сама Сарра получила силу къ принятію сѣмени (то-есть къ принятію въ себя сѣмени своего мужа) и не по времени возраста родила; ибо знала, что вѣренъ Обѣщавшій. И потому отъ одного, и притомъ омертвѣлаго, родилось такъ много, какъ много звѣздъ на небѣ“ (Евр. 11, 11. 12). И апостолъ Петръ восхваляетъ смиренное повиновеніе Сарры своему мужу и выставляетъ ее образцомъ домохозяйки: „такъ нѣкогда и святыя жены, *уповающія* на Бога, украшали себя, повинуваясь своимъ мужьямъ. Такъ Сарра повиновалась Аврааму, называя его господиномъ. Вы дѣти ея, если дѣлаете добро“ (1 Петр. 3, 5. 6). Такимъ образомъ какъ Авраамъ сдѣлался отцомъ вѣрующихъ (Римл. 4, 11; Гал. 4, 22 и дал.), такъ и Сарра сдѣлалась матерью вѣрующихъ. На нихъ, какъ на образы ожидаемаго дѣла спасенія, указываетъ своимъ современникамъ уже Исаія (15, 1. 2): „взгляните на скалу, изъ которой вы изсѣчены (Авраама), и въ глубину рва (Сарру), изъ котораго вы извлечены (бракъ ихъ представлялъ жесткій, безплодный камень, изъ котораго Богъ сверхъестественно, чудомъ Своей божественной силы и благодати произвелъ дѣтей). Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру родившую васъ“, на Авраама, который, какъ продолжаетъ пророкъ, при призваніи его былъ одинъ и силою благословенія Божія сдѣлался корнемъ родословнаго древа Израилева и отцомъ множества народовъ.

По Корану ¹⁰²⁾ Сарра, услышавъ предсказаніе о рожденіи сына, подошла съ крикомъ ближе, ударила себя руками по лицу и сказала: вѣдь я старая неплодная женщина. Ангелъ же отвѣчалъ: такъ сказалъ Господь твой, премудрый и всевѣдущій.

Послѣ гибели пяти городовъ Авраамъ отправился съ своею женою въ полуденную страну. Авимелехъ, царь Герарскій, взялъ

¹⁰²⁾ Суря 50, 24.

въ свой гаремъ Сарру, выдавшую себя опять за сестру Авраама, взялъ для того вѣроятнo, чтобы породниться чрезъ это съ богатымъ княземъ помадовъ. *Прокопій* говоритъ, что вслѣдствіе сверхъестественнаго возвращенія силы зачатія Сарра возвратила себя свою прежнюю красоту, съ чѣмъ соглашается нѣкоторымъ образомъ и *Августинъ* ¹⁰³⁾. Однако вѣрный Богъ союза избавилъ ее и здѣсь отъ оскверненія ея тѣла, тѣмъ болѣе, что угрожавшая ей опасность относится къ тому году, когда она зачала сына обѣтованія ¹⁰⁴⁾. Богъ устрашаетъ во снѣ царя за насильственное взятіе этой женщины, пмѣющей законнаго мужа, и угрожаетъ ему смертію ¹⁰⁵⁾. Авимелехъ, не прикоснувшійся еще къ ней вслѣдствіе посланной ему отъ Бога болѣзни ¹⁰⁶⁾, оправдывается тѣмъ, что онъ былъ введенъ въ заблужденіе словами Авраама и ея собственными словами: „онъ братъ мой“, и въ простотѣ сердца не сдѣлалъ ничего несправедливаго. Богъ признаетъ это съ своей стороны справедливымъ, такъ какъ Самъ же Онъ предохранилъ его отъ грѣха—прикосновенія къ Саррѣ, и приказалъ ему сейчасъ же возвратитъ жену мужу ея, ибо онъ, какъ пророкъ, помолится объ немъ и спасетъ вѣтвь его жизнь, угрожая въ противномъ случаѣ неминуемою смертію ему и всѣмъ его домочадцамъ. Авимелехъ послушался повелѣнія Божія, призвалъ Авраама и сдѣлалъ ему горькій упрекъ за его поведеніе. Авраамъ представляетъ только два слабыхъ основанія въ свое оправданіе: первое, что онъ въ страхѣ безъ страха Божія опасался за свою жизнь изъ-за своей жены, и второе, что онъ уже при выселеніи изъ дома отца своего сдѣлалъ уговоръ съ своею женою, чтобы Сарра изъ любви ¹⁰⁷⁾ къ нему выдавала его во всякомъ чужомъ мѣстѣ за своего брата и слѣдовательно признавала себя его сестрою, какъ и въ самомъ дѣлѣ она есть его сводная сестра. Затѣмъ Авимелехъ одариваетъ Авраама и возвращаетъ ему Сарру; отпуская же Сарру сказалъ ей: „вотъ я далъ брату твоему тысячу сплелъ серебра:

¹⁰³⁾ Civ. Dei 16, 30.

¹⁰⁴⁾ Быт. 17, 21 и 21, 2. *Августинъ*, lib. 1 de octo Dulc. qu. 7.

¹⁰⁵⁾ Быт. 20, 3.

¹⁰⁶⁾ Быт. 20, 6, 17.

¹⁰⁷⁾ *Златоустъ*, hom. 45 in Gen.

вотъ, это тебѣ покрывало для очей предъ всѣми, которые съ тобою“, то-есть примирительный подарокъ за причиненную ей несправедливость, потому что она казалась какъ бы обезпеченною въ глазахъ окружающихъ ее, а не то, чтобы она купила себѣ на эти деньги покрывало для прикрытія своей красоты, чтобы не являться нигдѣ безъ покрывала и не быть принимаемою за незамужнюю. Вслѣдъ затѣмъ Авимелехъ присовокупляетъ: „и предъ всѣми ты оправдана“, то-есть воздано тебѣ должное. Впрочемъ эти послѣднія слова толкуются весьма неоднаково. Въ Вульгатѣ стоитъ: *memento te deprehensam*, то-есть помни, что ты уличена въ притворствѣ. По молитвѣ Авраама Богъ испѣваетъ Авимелеха и жену его и рабынь (наложницъ) его, такъ что онѣ стали раждать, ибо заключилъ Господь въ всякое чрево въ домѣ Авимелеха зъ Сарру жену Авраамову.

Господь сотворилъ съ Саррою по Своему обѣщанію, и она зачала и родила въ назначенное время Аврааму въ его старости (въ 100-лѣтнемъ возрастѣ) сына, котораго онъ называетъ Исаакомъ и обрѣзываетъ въ осьмой день (Быт. 21, 1—4). Въ этомъ имени Авраамъ обозначаетъ своего сына плодомъ милосердія, дѣйствующаго свыше силъ природы. И Сарра, прежде (Быт. 18, 12) съ сомнѣніемъ и невѣріемъ смѣявшаяся надъ обѣтованіемъ Божиимъ, находитъ въ совершившемся теперь рожденіи обѣщаннаго сына причину для смѣха радостнаго изумленія¹⁰⁸), такъ что, объятая материнскою радостью, высказывается въ поэтической формѣ, не безъ примѣси нѣкотораго чувства стыда: „смѣхъ сдѣлалъ мнѣ Богъ; кто не услышитъ обо мнѣ, разсмѣется (т.-е. будетъ сорадоваться мнѣ съ изумленіемъ). Кто сказать бы Аврааму: Сарра будетъ кормить дѣтей грудью? Ибо въ старости я родила сына!“ (Быт. 21, 6, 7). Все—предвозвѣщеніе, зачатіе, рожденіе, кормленіе грудью и отнятіе отъ груди этого ребенка представляетъ обильный матеріалъ для смѣющейся радости. Даже Еліезеръ упоминаетъ объ этомъ чрезвычайномъ случаѣ, когда сваталъ невѣсту Исааку (Быт. 24, 36). И святые отцы признаютъ роженіе Исаака неплодною престарѣлою Сар-

¹⁰⁸) *Авустинъ*, *Civ. Dei* 16, 31.

рою чудомъ милосердія Божія ¹⁰⁹⁾, все равно, какъ еслибы Богъ создалъ человѣка изъ камня (сн. Исаи 51, 1) ¹¹⁰⁾. Св. *Златоустъ* ¹¹¹⁾ говоритъ, что гостепріимство Сарры испросило плодородіе у Бога. Богъ не далъ неплодной женѣ Авраама потомка сейчасъ же по приходѣ въ Ханаанъ, но выжидалъ ея преклоннаго возраста, чтобы для всѣхъ видима была на ней рука Божія ¹¹²⁾. Такимъ образомъ, сдѣлавшись матерью Исаака, Сарра сдѣлалась вмѣстѣ съ этимъ матерью Израиля, а слѣдовательно и матерью и прародительницею Мессіи, принявшаго плоть и кровь отъ поколѣнія Исаакова. Отнятіе ребенка отъ груди счастливый отецъ празднуетъ большимъ пиромъ, причемъ Измаиль сдѣлалъ маленькаго Исаака предметомъ своихъ насильствъ, или какъ говоритъ апостолъ Павелъ (Галат. 4, 29), гналъ его; вслѣдствіе чего Сарра требуетъ изгнанія рабыни и ея сына, „ибо—говорила она—не наследуетъ сынъ рабыни сей съ сыномъ Исаакомъ“ (Быт. 21, 10).

Это требованіе, проистекшее изъ законнаго материнскаго негодованія и гордаго, казалось, презрѣнія, не понравилось Аврааму—не ради Агари, остававшейся служанкою его жены, но ради Измаила, котораго онъ любилъ какъ свою плоть и кровь. Однако Богъ требуетъ отъ него отреченія отъ собственнаго чувства: „не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всемъ, что скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея; ибо въ Исаакѣ наречется тебѣ сѣмя“. Заботу же его относительно Измаила Богъ облегчаетъ повтореніемъ обѣщанія, что Онъ произведетъ великій народъ и отъ сына рабыни, потому что онъ сѣмя Авраама (Быт. 21, 11—13). Рано утромъ Авраамъ беретъ хлѣба и мѣхъ воды, кладетъ его на плеча Агари, передаетъ ей отрока и отпускаетъ ихъ. Агарь заблудилась въ пустынѣ, и когда не стало воды въ мѣхъ, положила изнемогаго отъ жажды отрока подъ однимъ кустомъ; и такъ какъ ея материнское сердце не могло видѣть смерти сына, а съ другой стороны не хотѣло и терять его изъ виду, то она сѣла отъ него въ разстояніи на

¹⁰⁹⁾ *Августинъ*, lib. 3, cont. Julian ср. 11 и 18; qu. 35 in Непт. *Златоустъ*, hom. 45 in Gen.

¹¹⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 40 in Gen.

¹¹¹⁾ Hom. 41 in Gen.

¹¹²⁾ *Златоустъ*, hom. 38 in Gen.

одинъ выстрѣлъ изъ лука и плакала. И услышалъ Господь плачь и вошь отрока и воззвалъ съ неба Агари и сказалъ: „Что съ тобою, Агарь? Не бойся; Богъ услышалъ голосъ отрока оттуда, гдѣ онъ находится. Встань, подними отрока и возьми его за руку; ибо я произведу отъ него великій народъ“ (Быт. 21, 14—18). На этотъ разъ Богъ не называетъ ея „служанкою Сарры“, какъ прежде, потому что въдѣствие формальнаго увольненія изъ дома Авраамова она перестала быть служанкою Сарры. Богъ открылъ глаза ея, и она увидѣла колодезь съ водою, наполнила нѣкъ водою и напоила отрока. *Григорій Нисскій* ¹¹²⁾ видитъ въ этомъ колодезѣ съ водою, изъ котораго Агарь напоила своего сына и тѣмъ спасла его, образъ крещенія. При помощи Божіей отрокъ росъ въ пустынѣ, сдѣлался стрѣлкомъ изъ лука и мать его взяла ему жену изъ Египта, своей родины (Быт. 21, 19—21). По Варуху (3, 23) сыны Агари отличались естественною мудростью. Что произошло далѣе съ Агарью и Саррою, объ этомъ умалчиваетъ бытописатель, потому что дальнѣйшія обстоятельства ихъ жизни не имѣли близкаго отношенія къ планамъ домостроительства Божія о спасеніи.

Св. апостолъ Павелъ придаетъ этимъ событіямъ въ жизни двухъ женъ Авраама *прообразовательно-аллегорическій смыслъ*, ибо онъ пишетъ: „скажите мнѣ вы, желающіе быть подъ закономъ, развѣ вы не слушаете закона? Ибо написано (Быт. 16, 15 и дал.; 21, 2 и дал.): Авраамъ имѣлъ двухъ сыновъ, одного отъ рабы (Агари), а другаго отъ свободной (Сарры). Но который отъ рабы (Измаиль), тотъ рожденъ по плоти (естественнымъ образомъ); а который отъ свободной (Исаакъ), тотъ по обитованію (дѣйствіемъ силы Божіей). Въ этомъ есть *иносказаніе*: это два завѣта (въ смыслѣ образовъ),—одинъ отъ горы Синайской, рождающій въ рабство, который есть Агарь (то-есть Агарь была образомъ ветхозавѣтнаго закона, рождавшего своихъ чадъ въ рабство), ибо Агарь означаетъ гору Синай въ Аравіи (роднѣ Измаила, сына Агари) и соотвѣтствуетъ нынѣшнему Иерусалиму (то-есть до-мессіанской синагогѣ), потому что онъ съ изъятиемъ своими въ рабствѣ (закону). А вышній Иерусалимъ (новозавѣтная церковь) свободенъ; онъ мать всѣмъ намъ (раж-

¹¹²⁾ In bapt. Christi.

дающая вѣрою и любовію свободныхъ чадъ). Ибо написано: возвеселись неплодная, нераждающая; воскликни и возглас немучившаяся родами! потому что у оставленной гораздо больше дѣтей, нежели у имѣющей мужа (Исаи 54, 1). Мы, братія, дѣти обтѣованія по Исааву. Но какъ тогда рожденный по плоти (Измаилъ) гналъ рожденного по духу (Исаака), такъ и нынѣ. Что же говорить Писаніе? Изгони рабу и сына ея; ибо сынъ рабы не будетъ наследникомъ вмѣстѣ съ сыномъ свободной. Итакъ, братія, мы дѣти не рабы, но свободной. Итакъ стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ¹⁴ (Гал. 4, 21—31; 5, 1). И у святыхъ отцовъ это аллегорическое толкованіе двухъ женъ Авраама составляетъ излюбленную тему¹⁵), причѣмъ оно часто проводилось еще далѣе. Сарра есть образъ мудрости и добродѣтели, бесплодной худыми, но плодородной добрыми дѣлами, не вдругъ раждающей; поэтому ее предупреждаетъ Агарь, то-есть хитрость и пронырливость, и затѣмъ она раждаетъ Господу Исаака — благоуханіе добрыхъ дѣлъ. Она зачинаетъ сверхъ надежды, то-есть противъ недовѣрія плоти. Сарра, изгоняющая изъ дома рабу вмѣстѣ съ ея сыномъ, означаетъ символически добродѣтель, преодоляющую чувственно-плотское возбужденіе¹⁵). *Климентъ Александрійскій* (Strom. I, 1, ср. 5) освѣщаетъ аллегорическимъ объясненіемъ отношенія Агарь къ Саррѣ то положеніе, что философія должна служить богословію. По *Оригену* (in Gen. hom. 7) Агарь есть образъ чувственности и плотности, возмущающейся противъ своей госпожи—разума, олицетворяемаго Саррою, чувственности, которая должна быть удалена. Наконецъ Сарра есть образъ благодати Новаго Завета, раждающей свободныхъ гражданъ духовнаго Иерусалима, тогда какъ Агарь представляетъ собою земной Иерусалимъ (Gloss. ordin. ср. 16 Gen).

Моисей сообщаетъ намъ еще затѣмъ только о концѣ жизни Сарры. Доживъ до 127 лѣтъ Сарра умерла въ городѣ Арбатъ.

¹⁴) *Блаж. Августинъ* смотритъ на Сарру какъ на прообразъ церкви въ ср. 93. Далѣе для *Оригена*, *Иеронима*, *Амвросія*, *Кирилла Александрійскаго*, *Руперта* и *Кириана* сначала безплодная, а затѣмъ плодородная Сарра служитъ прообразомъ церкви, принимающей въ себя чадъ изъ язычества.

¹⁵) *Оригенъ*, in Gen. hom. 6 и 7. *Амвросій*, I. 2 de Abraham ср. 1 и 11. *Бада*, in Gen. ср. 12.

то-есть Хевронъ (Быт. 23, 1 и дал.). Исааку въ это время было 37 лѣтъ. Сарра—единственная женщина, о возрастѣ и погребеніи которой сообщается въ Священномъ Писаніи; ибо она въ качествѣ матери обѣтованнаго сѣмени есть мать всѣхъ вѣрующихъ и потому самая исторически знаменательная женщина Вѣхаго Завѣта. Оплававъ смерть ея, Авраамъ пріобрѣлъ покупкою у сыновъ Хетовыхъ сугубую пещеру Махпелу у Хеврона для могилы, въ которой и похоронилъ тѣло своей жены (Быт. 23, 19). Св. *Іоаннъ Златоустъ* (in ep. 1 ad Cor. hom. 26, п. 6) восхваляетъ добродѣтели Сарры: когда Авраамъ беретъ съ собою Лота, она не порицаетъ его; безъ ропота слѣдовала она за нимъ въ далекомъ путешествіи и терпѣливо переносила трудности и непріятности пути; когда Авраамъ предоставилъ Лоту лучшую полосу земли, она молчала и не укоряла его; когда онъ изъ-за Лота отправился на войну, она покорно предалась своей судьбѣ, не дѣлая за это никакихъ упрековъ своему мужу; будучи неплодною, она не жалуется и даетъ вмѣсто себя своему мужу въ жену служанку, чтобы получить сына.

По смерти Сарры Авраамъ, имѣя 137 лѣтъ отъ рожденія, беретъ другую жену, именемъ *Хеттуру*, отъ которой имѣлъ еще шестерыхъ дѣтей. Еврейскіе толкователи Лиранъ и Тома считаютъ Хеттуру Агарью, которую Авраамъ послѣ смерти Сарры принялъ опять въ свой домъ и которая получила будто бы имя *Ketura*, то-есть *thurificata* ¹¹⁶⁾, за то, что со времени явленія ей Бога въ пустынѣ она предалась молитвѣ и почитанію истиннаго Бога. Однако Хеттура въ Священномъ Писаніи прямо отличается отъ Агари. Притомъ же Хеттура не была наложницею Авраама при жизни Сарры; потому что это названіе (*concubina*), прилагаемое какъ къ ней, такъ и къ Агари (Быт. 25, 6. 1 Парал. 1. 32), говоритъ только о томъ, что Авраамъ не ставилъ ихъ обѣихъ на одной линіи съ Саррою, матерью сына обѣтованія, хотя онъ и были все-таки дѣйствительными женами Авраама ¹¹⁷⁾. Притомъ этотъ бракъ не заключаетъ въ себѣ ничего укоризненнаго, тогда какъ Авраама при столь преклонномъ возрастѣ и

¹¹⁶⁾ По Оригену *ketura* означаетъ: *thymiata*, по Амвросію (*de Cain et Abel* ч. 6,—*odorifera*).

¹¹⁷⁾ *Tournely*, *praelectiones theolog. de sacr. ord.* tom. X. Venet. 1765, p. 113

легко можно было бы обвинить въ невоздержности ¹¹⁸⁾. Этотъ бракъ съ Хеттурою служитъ плану благословенія Божія; ибо въ немъ проявляется новая жизнь, открывшаяся старцу-Аврааму для рожденія и съ рожденіемъ сына обѣтованія, такъ какъ Богъ сообщилъ его омертвѣвшему тѣлу новую жизненную и производительную силу ¹¹⁹⁾, а съ другой стороны исполняется слово обѣтованія, предопредѣлившее его въ отца множества народовъ ¹²⁰⁾. Сыновья и внуки Авраама отъ Хеттуры образуютъ какъ бы побочныя вѣтви дерева, какъ рожденные по плоти ¹²¹⁾, поэтому одинъ только сынъ обѣтованія отъ Сарры и дѣлается полнымъ наслѣдникомъ всего; неравноправнымъ же сыновьямъ наложницъ (Агари и Хеттуры) Авраамъ даетъ подарки и отсылаетъ ихъ на востокъ, чтобы отдѣлить ихъ такимъ образомъ отъ Исаака (Быт. 25, 6). *Блаж. Августинъ* ¹²²⁾ придаетъ и Хеттурѣ аллегорическій характеръ: какъ сыновья Агари, въ противность вѣрующимъ, происходящимъ отъ Сарры, прообразуютъ язычниковъ Ветхаго Завѣта, такъ сыновья Хеттуры служатъ прообразомъ еретиковъ Новаго Завѣта. Хеттура, то-есть благоуханіе, есть также символъ молитвы и добрыхъ дѣлъ, свойственныхъ въ особенности старости ¹²³⁾, или же символъ ученія и науки, распространяющей благоуханіе при обученіи другихъ ¹²⁴⁾.

И *апокрифы* содержатъ въ себѣ нѣкоторыя извѣстія о женахъ Авраама. Христіанская книга Адама ¹²⁵⁾ замѣчаетъ, что Фаронъ, отпуская Сарру, вмѣстѣ съ другими подарками далъ ей и египтянку Агарь, которую Авраамъ впоследствии взялъ себѣ въ жену. Если далѣе Авраамъ выдавалъ Сарру за свою сестру, то онъ не лгалъ; потому что отецъ его Фарра былъ женатъ на двухъ женахъ: одной было имя *Тона*; это была мать Авраама, умершая вскорѣ послѣ его рожденія. Тогда Фарра женился на

¹¹⁸⁾ *Августинъ*, Civ. Dei 16, 34. *Оригенъ*, hom. 11 in Gen. Isidor qu. in Gen. ср. 20. *Вѣда*, hom. 25 gen.

¹¹⁹⁾ *Августинъ*, Civ. Dei 16, 28.

¹²⁰⁾ Быт. 17, 4 и дал.

¹²¹⁾ *Августинъ*, ep. ad Gal.

¹²²⁾ Civ. Dei 16, 34.

¹²³⁾ *Вѣда*, Gen. ср. 23.

¹²⁴⁾ *Оригенъ*, hom. 11 in gen.

¹²⁵⁾ Ewalds Jahrb. l. c. стр. 121.

второй женъ, по имени *Тедесъ*, родившей ему Сарру, на которой затвмъ женился Авраамъ.

Малому Бытію, приводящему имена женъ допотопныхъ патриарховъ, извѣстны также жены и послѣпотопныхъ патриарховъ. Въ 29 юбилейный годъ Арфаксадъ взялъ себѣ въ жену Разую, дочь Сусанны, родившую ему Каинана. Каинанъ женился на Мелкѣ, дочери Абадая, сына Іафетова, родившей ему Салу. Сала взялъ себѣ жену, именемъ Муаку, дочь Кезеда, брата отца своего. Еверу отецъ его взялъ жену, именемъ Азураду, дочь Нимрода, родившую ему Фалека, при которомъ земля была поѣлена между дѣтьми Ноя ¹²⁶). У Фалека была жена Ломна, дочь Синаара, родившая Рагава ¹²⁷). Рагавъ женился на Арѣ, дочери сына Кезеда, называвшагося Уромъ. Ара родила Серуха, женившагося на Мелкѣ, дочери Кебера, дочери сестры отца его ¹²⁸). Сынъ ея Нахоръ взялъ себѣ въ жену халдеянку Іосаку, родившую Фарру. Жена послѣдняго называется Эдною: она была дочь Арема (Арама), племянница отца его по матери. По истеченіи шести лѣтъ она родила сына, котораго назвала именемъ отца своего—Авраомъ. И въ арабскихъ сказаніяхъ мать Аврама называется Адною, то-есть пріятною, восхитительною. Аврамъ женился на Сорѣ, дочери отца его (то-есть на своей сводной сестрѣ), и отправился съ нею и съ Лотомъ въ Ханаанъ. Когда Аврамъ пребывалъ съ своею женою въ Египтѣ, на пятomъ году его пребыванія тамъ Фараонъ похитилъ у него Сору, которую онъ возвратилъ опять вслѣдствіе вразумленія со стороны Бога ¹²⁹). Въ дальнѣйшемъ повѣствованіи Малое Бытіе по большей части сходится съ библейскимъ сказаніемъ. По совѣту Соры Аврамъ взялъ себѣ въ жену служанку—египтянку Агарь, родившую ему Измаила. Имя Соры измѣняется затвмъ въ имя Сары; она получаетъ обѣщаніе о рожденіи сына, котораго родила въ праздникъ собиранія первыхъ плодовъ ¹³⁰). Видя Измаила веселымъ и прыгающимъ, она

¹²⁶) Книга Юбилеевъ въ Ewalds Jahrb. I. c. гл. 8. Т. II, стр. 249.

¹²⁷) Глава 10.

¹²⁸) Глава 11 въ III т. стр. 1 и дал.

¹²⁹) Книга Юбилеевъ въ Ewalds Jahrb. I. c. Гл. 12. 13.

¹³⁰) Глава 14—16.

воспылала ревностію и потребовала у Аврама изгнанія служанки и ея сына. По смерти Сары, о возрастъ и погребеніи которой говорится здѣсь согласно съ книгою Бытія, Аврамъ взявъ себѣ въ жену Хетуру изъ дочерей своихъ домохадцевъ, потому что Агарь умерла прежде Сары; Хетура родила ему шестерыхъ сыновей, которыхъ Аврамъ одарилъ и вмѣстѣ съ сыновьями Хамаила отдѣлилъ отъ Исаака ¹³¹⁾. Итакъ этимъ сказаніемъ ясно доказывается отличие Хетуры отъ Агари.

То, что рассказываетъ о Сарѣ Талмудъ, граничитъ со смѣшнымъ. Онъ сообщаетъ ¹³²⁾, что Аврамъ, отправляясь въ Египеть, положилъ Сару въ ящикъ лицомъ вверхъ и заперъ его, чтобы никто не видѣлъ ея красоты; когда на границѣ ящикъ былъ открытъ таможенными чиновниками, весь Египеть озарился блескомъ ея. Далѣе: „съ того времени, какъ созданъ свѣтъ, ни одна женщина не рождала въ 90-лѣтнемъ возрастѣ(?), какъ говорится въ 17, 17 Бытія: Сарра, девяностолѣтняя, неужели родить? Но всѣ цари земли видѣли это и удивлялись и не хотѣли вѣрить этому. Что же сдѣлалъ святой Богъ? Онъ иссушилъ жилы въ грудяхъ у женъ ихъ, и онѣ принесли своихъ грудныхъ дѣтей къ Саррѣ, чтобы она кормила ихъ, какъ говорится у Іезекииля 17, 24; зеленое иссохшее дерево означаетъ женъ народовъ, а сухое дерево, сдѣланное зеленѣющимъ, означаетъ нашу мать .. и Сарра кормила грудью всѣхъ этихъ дѣтей, какъ говорится въ книгѣ Бытія 21, 7: Сарра кормила грудью дѣтей ¹³³⁾. Къ этому мы присоединимъ еще слѣдующія болѣе серьезныя указанія. Сарра—значитъ Іиска, ибо она прозрѣвала будущее Духомъ Святымъ, одушевлявшимъ ее ¹³⁴⁾. Авраамъ приводилъ къ вѣрѣ мужей, а Сарра—женъ ¹³⁵⁾. Сарра до тѣхъ поръ, пока не рождала, была какъ бы невѣстою подъ вѣнчальнымъ покрываломъ; украшенная такимъ образомъ, она принимала привѣтствія отъ женъ, которымъ однако Агарь говорила втихомолку: госпожа моя не такъ благочестива, какою она ка-

¹³¹⁾ Глава 17—20.

¹³²⁾ Bereschit rabba 40 Par. f. 37 у Эйзенменгера, Разоблач. іуд. I. с. I, стр. 394.

¹³³⁾ Эйзенменгера I. с. стр. 613.

¹³⁴⁾ Rab. Megill. 14.

¹³⁵⁾ Mid. R. Gen. 29.

жется, потому что иначе она давно бы уже родила, какъ я. Ей надлежало достигнуть возраста Авраама; когда же она сказала: Богъ да разсудитъ меня съ тобою, ей было сбавлено 38 лѣтъ: Когда Сарра родила, то вмѣстѣ съ нею были призрѣны и родили многія жены, бывшія до сихъ безплодными. Годы ея жизни были $100 + 20 + 7$; въ 20 лѣтнемъ возрастѣ она была дѣтски прекрасною, подобно 7 лѣтней отроковицѣ, а въ 100 лѣтнемъ возрастѣ—столь же непорочною и безгрѣшною, какъ въ 20 лѣтнемъ возрастѣ. Во все время жизни Сарры облако осѣняло входъ въ ея шатеръ, двери были широко открыты, благословеніе и счастье покоилось надъ ея домомъ и отъ одного дня покоя (субботы) до другаго горѣлъ свѣтильникъ; когда Сарра умерла, все это прекратилось, а съ Ревеккою опять возвратилось ¹³⁶). Сарра была по преимуществу пророчицею; Авраамъ же былъ менѣе совершеннымъ, низшимъ товарищемъ ея ¹³⁷). Фараонъ, не прикоснувшійся къ Саррѣ, изъ любви къ ней далъ ей въ свадебное приданое (Ketuba) много золота и серебра, даже отдалъ ей землю Гесемскую (вотъ почему израильтяне впоследствии жили въ ней), а также Агарь, дочь свою отъ наложницы, въ рабыню. Ангелъ Михаилъ явился съ обнаженнымъ мечемъ и хотѣлъ умертвить Авимелеха за Сарру; но послѣдній сказалъ: сиравадиво ли умерщвлять меня, когда я находился только въ заблужденіи ¹³⁸)?

Жена и дочери Лота.

Лоть, племянникъ (братанчъ) Авраама, вышелъ вмѣстѣ съ Өаррою и дядею своимъ Авраамомъ изъ Ура въ Халдею ¹³⁹) и сопровождалъ послѣдняго въ Ханаанъ, куда они взяли съ собою и вѣсьхъ людей, прибрѣтенныхъ въ Харранѣ ¹⁴⁰). Когда тутъ возникли споры между пастухами, Аврамъ и Лоть разлучились, причемъ миролюбецъ Аврамъ великодушно предоставилъ своему

¹³⁶) Mid. R. l. c.

¹³⁷) Mid. Rab. Lev. 30.

¹³⁸) Pirke di R. Elies. 26.

¹³⁹) Быт. 11, 27. 31.

¹⁴⁰) Быт. 12, 4. 5.

племяннику выборъ мѣстности. Лотъ выбралъ къ своему большому ущербу ¹⁴¹⁾ богатоорошенную, прекрасную, какъ рай, долину Іордана, не обративъ вниманія на нравственную испорченность обитателей ея, и поселился въ Содомъ ¹⁴²⁾. По разлученіи съ Авраамомъ Лотъ образуетъ добровольно побочную вѣтвь, отдѣленную отъ племени обѣтованія, потому что послѣ этого разлученія Аврамъ получаетъ обѣтованія Божіе, относящееся къ нему и къ его сѣмени — доказательство, что это разлученіе соответствовало волю Божіей. Когда во время войны Кедорлаомера съ Пентаполемъ Лотъ былъ отведенъ въ плѣнъ съ своимъ имѣніемъ, Авраамъ, предпринявъ походъ противъ этого царя, освободилъ своего племянника ¹⁴³⁾, что было конечно серьезнымъ вразумленіемъ для Лота, долженствовавшего воочію убѣдиться, какъ опасенъ былъ его выборъ и что спасенія своего ему сдѣдуетъ искать только въ союзѣ съ Авраамомъ. Съ этого времени Лотъ вступилъ повидимому въ близкія отношенія къ содомлянамъ, потому что у него былъ въ Содомѣ свой домъ ¹⁴⁴⁾. Между тѣмъ мѣра грѣховъ ¹⁴⁵⁾ содомлянъ исполнилась и накликала наказаніе Божіе. Послѣ того какъ Господь на ходатайство Аврама — пощадить это мѣсто, если въ немъ найдется десять праведниковъ, то-есть такихъ, которые изъ страха Божія и благочестія не пріобшались грѣхамъ и беззаконіямъ этихъ городовъ, обѣщавъ пощадить это мѣсто, два небесныхъ вѣстника, посланные Господомъ, пришли вечеромъ къ Содому, гдѣ сидѣвшій у воротъ Лотъ настоятельно приглашалъ ихъ переночевать въ его домѣ, такъ какъ онъ хорошо зналъ постыдныя наклонности содомлянъ. Два мужа, въ которыхъ Лотъ не призналъ съ перваго раза ангеловъ, поначалу отклоняють приглашеніе, но наконецъ соглашаются воспользоваться его гостепріимствомъ, такъ какъ это обстоятельство должно было послужить къ проявленію съ одной стороны внутренняго расположенія Лота ¹⁴⁶⁾,

¹⁴¹⁾ *Златоустъ*, hom. 34 in Gen. 13.

¹⁴²⁾ Быт. 13.

¹⁴³⁾ Быт. 14.

¹⁴⁴⁾ Быт. 19, 2.

¹⁴⁵⁾ Іезек. 16, 49. 50.

¹⁴⁶⁾ *Златоустъ*, hom. 43 in Gen. 13.

а съ другой — грѣха содомлянъ во всемъ его безобразіи. Въ то время какъ Лоть угощалъ своихъ гостей, содомляне, отъ молодого до стараго, слѣдовательно и малый, и старыи окружили его домъ и требовали съ дерзкимъ презрѣніемъ правъ гостепріимства выдачи прекрасныхъ юношей, чтобы познать ихъ, то есть чтобы сдѣлать ихъ жертвами противоестественнаго разврата (мужеложства), который заклейменъ апостоломъ, какъ проклятіе язычества ¹⁴⁷⁾ и отображеніе демонскаго извращенія ¹⁴⁸⁾. Со стороны Лота было поистинѣ большимъ самоотверженіемъ — жить съ своими дочерьми среди такихъ развратниковъ, у которыхъ ребенокъ уже съ матернимъ молокомъ всасывалъ въ себя самыя грязныя страсти, а отрокъ, лишенный уже великаго божественнаго преимущества дѣтскаго возраста — невинности, не отставалъ отъ своихъ развратныхъ отцовъ въ поискахъ за удовлетвореніемъ своихъ нечистыхъ пожеланій ¹⁴⁹⁾. Онъ хранилъ себя, правда, чистымъ отъ извращенія, сдѣлавшагося господствующимъ; но какъ часто приходилось ему чувствовать тяжелый гнетъ при желаніи оставаться единственнымъ праведникомъ среди тысячи нечестивцевъ. Лоть, хорошо сознававшій святость гостепріимства, подходитъ къ двери, которую заперъ за собою, чтобы защитить гостей, и обращается къ толпѣ съ такою рѣчью: „братья мои, прошу васъ, не дѣлайте зла! Вотъ, у меня двѣ дочери, которыя не познали мужа: лучше я выведу ихъ къ вамъ, дѣлайте съ ними, что вамъ угодно; только людямъ симъ не дѣлайте ничего, такъ какъ они пришли подъ кровъ дома моего“. Такимъ образомъ въ этомъ критическомъ положеніи Лоть рѣшается пожертвовать своими отеческими правами святости права гостепріимства вмѣсто того, чтобы пожертвовать самимъ собою и предоставить все остальное Господу, онъ рѣшается подвергнуть своихъ дочерей опасности сдѣлаться жертвами самаго ужаснаго порока и вѣрной постыдной смерти. Священному обычаю онъ рѣшается принести въ жертву естественное право, отеческія чувства, рѣшается грѣхомъ отворотить грѣхъ.

¹⁴⁷⁾ Рим. 1, 27.

¹⁴⁸⁾ Посланіе Іудѣ ст. 6.

¹⁴⁹⁾ А. Нисейера, Характеристика Библіи. Галле 1830. Т. 2, стр. 123.

Святые отцы различно смотрѣли на это предложеніе Лота. Нѣкоторые изъ нихъ ¹⁵⁰⁾, а равно и нѣкоторые изъ богослововъ ¹⁵¹⁾ извиняютъ эту рѣшимость Лота и даже прославляютъ ее какъ великое дѣло, такъ какъ Лотомъ руководило убѣжденіе въ позволительности предотвращать большее преступленіе меньшимъ; противоестественный развратъ содомлянъ представлялся ему большимъ преступленіемъ, нежели опозореніе его дочерей, тѣмъ болѣе, что сюда примѣшивалась святость права гостеприимства. *Казтанъ* думаетъ, что Лоть отнюдь не имѣлъ въ виду отдать своихъ дочерей на произволъ содомлянъ, а употребилъ только гиперболическій образъ рѣчи для укрощенія ихъ и отвращенія ихъ отъ ихъ постыднаго намѣренія, въ твердомъ убѣжденіи, что содомляне не злоупотребили бы его дочерьми, которыя притомъ же сговорены были за содомлянъ, и ссылается на два подобныхъ случая ¹⁵²⁾. Однако большинство толковниковъ держится того взгляда, что Лота нельзя признать совсѣмъ правымъ. Блаженный Августинъ а за нимъ *Тома Аввинскій*, *Николай Лиринскій*, *Тостать*, *Корнелій а Lapide*, *Кальметъ* и другіе считаютъ непригоднымъ то правило, что большій грѣхъ слѣдуетъ предотвращать меньшимъ ¹⁵³⁾. Предлагая своихъ дочерей содомлянамъ, Лоть соизволялъ самому дѣлу, еслибы до него дѣйствительно дошло, а это во всякомъ случаѣ грѣхъ ¹⁵⁴⁾; онъ становился виновнымъ въ содѣйствіи грѣху ¹⁵⁵⁾, тѣмъ болѣе, что содомляне-то и не желали его дочерей. Далѣе отеческая власть не простирается такъ далеко, чтобы Лоть могъ выдавать на посрамленіе своихъ дочерей, да еще и противъ ихъ воли, даже при твердомъ предположеніи, что онъ не изъявлять согласія на грѣхъ. Невинность собственныхъ дочерей долженствовала быть ближе отеческому сердцу, нежели предотвращеніе преступленія надъ посторонними ¹⁵⁶⁾ Однако этотъ грѣхъ Лота ослабляется

¹⁵⁰⁾ *Амброій к Савоустъ.*

¹⁵¹⁾ *Dem. Soto* l. 4 de just. q. f. a. *Gabriel Vasques* 2. 2. qu 43 de scandalo dublo 1. Сл. *Thomas*, qu 1 de malo, art. 5 ad 14.

¹⁵²⁾ Быт. 42, 17. 3 Цар. 20, 8.

¹⁵³⁾ *Августинъ*, qu. in gen. 42.

¹⁵⁴⁾ *Августинъ*, cont. mend. l. c.

¹⁵⁵⁾ *Estius* ad gen. 19, 8.

¹⁵⁶⁾ *Августинъ*, l. c.

обстоятельствами ¹⁵⁷). Лотъ произнесъ эти слова подъ вліяніемъ смущенія и страха, которыми былъ объятъ. Желая во что бы то ни стало защитить своихъ гостей отъ неистовой толпы и не находя въ торопяхъ и въ затрудненіи другаго исхода, онъ призналъ нужнымъ не шадить даже своихъ дочерей, чтобы поддержать святость гостепріимства. Что же слѣдовало сдѣлать Лоту? *Авустинъ* ¹⁵⁸) замѣчаетъ, что ему слѣдовало всеми силами отражать содомлянъ; а если было невозможно, то предложить все дѣло Богу, не прибѣгая къ этому грѣховному предложенію.

Это предложеніе со стороны Лота только еще усилило похотливость и дерзость развратнаго народа, дѣлающаго ему упрекъ, что онъ, пришелецъ, хочетъ еще играть роль судьи. Эти слова показываютъ, что Лотъ неоднократно выступалъ судьей—порителемъ нечестивой жизни содомлянъ, почему апостоль Петръ и называетъ его праведнымъ, говоря: „Богъ *праведнаго* Лота, утощеннаго обращеніемъ между людьми, неистово развращенными, избавилъ; ибо сей праведникъ, живя между ними, ежедневно мучился въ праведной душѣ, видя и слыша дѣла беззаконниковъ“ ¹⁵⁹). И книга Премудрости Соломона признаетъ праведность Лота: „Она (премудрость и промыслъ Божій) во время гибели нечестивыхъ спасла праведнаго, который избѣгалъ огня, ниспедшаго на пять городовъ“ ¹⁶⁰), и: „Они поражены были слѣпотою, какъ тѣ нѣкогда при дверяхъ праведника, когда будучи объяты густою тьмою, искали каждаго входа въ его двери“ ¹⁶¹). Точно также и отцы церкви изображаютъ Лота святымъ и праведнымъ мужемъ, который своею праведностью и гостепріимствомъ былъ сохраненъ отъ гибели ¹⁶²). Однако праведность его стоитъ на низшей ступени, нежели праведность Авраама: онъ принадлежитъ къ тѣмъ ветхозавѣтнымъ правед-

¹⁵⁷) *Авустинъ*, 1. с.

¹⁵⁸) *Cont. mend.* 1. с.

¹⁵⁹) Петра 2, 7. 8.

¹⁶⁰) Премудр. Солом. 10, 6.

¹⁶¹) Премудр. Солом. 19, 16.

¹⁶²) *Авустинъ*, 1. 21. *cont. Faust.* ср. 41. *Амросій*, lib. 1 de Ab. ср. 6 n. 51. *Тертуліанъ*, *carmen Eodom.* 1. с. ср. 2. *Климентъ Римскій*, ср. 1. ad cor. ср. 11.

никамъ, на которыхъ особенно ярко обнаружилось, что сила плоти не была еще совершенно побѣждена ранѣ смерти Христовой. Въ характерѣ его заключалось нѣкоторое непостоянство колебаніе и шаткость ¹⁶³⁾, потому что именно сознание нравственной испорченности народа, среди котораго онъ жилъ, должно бы было расположить его къ прекращенію всякихъ сношеній съ нимъ и къ оставленію этого опаснаго мѣста. Поэтому *Орменъ* ¹⁶⁴⁾ ставитъ его въ серединѣ между Авраамомъ и содомлянами. По взгляду *св. Амвросія* ¹⁶⁵⁾ уже имя Лота выражаетъ его колеблющійся характеръ и его непостоянство, проявившееся въ особенности въ выборѣ пятиградія.

Угрожая поступить съ Лотомъ еще хуже, чѣмъ съ его гостями, содомляне сильно приступаютъ къ Лоту; но ангелы волегли его назадъ въ домъ и поразили толпу, бывшую при входѣ въ домъ, слѣпотою въ наказаніе за совершенное ея ослѣпленіе грѣхомъ и въ предзнаменованіе грядущаго на нее суда ¹⁶⁶⁾. Затѣмъ вѣстники Божіи повелѣваютъ Лоту уйдти изъ этого мѣста и вывести съ собою всѣхъ, кто у него есть въ городѣ—зятья, сыновья ли, дочери ли, потому что они пришли истребить это мѣсто. Сыновей у Лота повидимому не было, такъ какъ объ нихъ дагѣе ничего не говорится, но были зятья. Къ нимъ-то, желавшимъ взять за себя дочерей его, Лоть и обращается, говоря имъ, чтобы они поскорѣе собрались и оставили это мѣсто. *Блаж. Иеронимъ* ¹⁶⁷⁾ замѣчаетъ по этому поводу, что на основаніи перевода LXX и таргума: „съ зятьями своими, которые брали за себя дочерей его“, нѣкоторые утверждаютъ, что у Лота были уже замужнія дочери, отличаемыя отъ двухъ остальныхъ дочерей, бывшихъ еще дѣвцами (ст. 8), и погибшія во время истребленія Содома. Однако это мнѣніе весьма невѣроятно, потому что еслибы у Лота были уже замужнія дочери, въ такомъ случаѣ онъ навѣрное убѣдилъ бы и ихъ къ бѣгству. Такимъ образомъ, вслѣдъ за Иосифомъ Флавіемъ и большинствомъ тол-

¹⁶³⁾ Филозъ, de migr. Abb. p. 410. 411.

¹⁶⁴⁾ Num. 5 in Gen.

¹⁶⁵⁾ Lib. 1 de Ab. ср. 3. п. 14.

¹⁶⁶⁾ Премудр. Солом. 19, 16.

¹⁶⁷⁾ Guaeet. heb. in Gen. 19.

ковниковъ, здѣсь слѣдуетъ признать правильнымъ переводъ Іеронимовъ, по которому двѣ дочери Лота были просватаны за содомлянъ, но еще не вышли за нихъ замужъ. Эти женихи двухъ дочерей и слѣдовательно будущіе зятья Лота отнеслись къ вызову его съ величайшей насмѣшкой, такъ какъ, зараженные плотскою увѣренностью и общимъ ослѣпленіемъ, они не вѣрили въ судъ надъ Содомомъ. Какая разница въ этомъ отношеніи между Лотомъ и Авраамомъ, который посылаетъ слугу своего въ Месопотамію взять жену сыну своему изъ своего родства, тогда какъ Лоть не затрудняется искать для своихъ дочерей жениховъ среди жителей города, безнравственная жизнь котораго была хорошо извѣстна ему, чѣмъ онъ вовлекъ бы и ихъ въ погибель; ибо зятья, смотря на его предостереженіе какъ на шутку, показали, что и имъ не доставало вѣры и истиннаго сердечнаго настроенія. Лоть могъ бы безъ-сомнѣнія найти мужевъ для дочерей своихъ изъ многочисленныхъ домохозяевъ Авраама.

Когда взошла заря, Ангелы торопятъ Лота: „Встань, возьми жену свою и двухъ дочерей своихъ, которыя у тебя, чтобы не погибнуть тебѣ за беззаконія города“. Когда Лоть еще медлилъ, безъ-сомнѣнія потому, что ему тяжело было разстаться съ прекраснымъ городомъ и съ своимъ имѣніемъ, Ангелы берутъ за руку его, жену его и двухъ дочерей его, потому что Господь хотѣлъ пощадить ихъ, выводить ихъ изъ города и велятъ имъ, если они хотятъ спасти свою жизнь, не оглядываться назадъ и не останавливаться, но поспѣшно спастись на гору. И здѣсь опять проявляется слабость вѣры и послушанія Лота. Вмѣсто того чтобы охотно и радостно исполнить повелѣніе Божіе, онъ изъ страха, чтобы начинающаяся катастрофа не застала его прежде, чѣмъ онъ достигнетъ горы, хочетъ лучше остаться въ ближайшемъ городкѣ Сигорѣ, и потому молитъ Господа о сохраненіи этого городка, возбуждающаго состраданіе своею незначительностью. Бдящее надъ нимъ милосердіе Божіе исполняетъ и эту просьбу его, такъ какъ у него оказывается вѣры хоть настолько, чтобы повѣрить слову Божію и приближающемуся суду. Какъ глубоко однако вкоренилось неразуміе и непослушаніе по отношенію къ божественному въ самыхъ бли-

жайшія лица, окружавшія Лота, это показываетъ поведение ея *осены*. Въ то время какъ огненный и сѣрный дождь разрушалъ города, она, идя позади своего мужа, оглянулась назадъ вѣроятно изъ сожалѣнія о неохотно покинутомъ жилищѣ и земномъ имѣніи ¹⁶⁶⁾, а можетъ быть и изъ любопытства и изъ состраданія и соболѣзнованія къ любимому городу ¹⁶⁷⁾, и за презрѣніе къ повелѣнію Божию ¹⁷⁰⁾ сдѣлалась солянымъ столбомъ. Поэтому книга Премудрости Соломоновой ¹⁷¹⁾ называетъ жену Лота невѣрующею душою. Іосифъ ¹⁷²⁾, а вслѣдъ за нимъ и Кастанъ думаютъ, что жена Лота не разъ оборачивалась къ городу. Относительно образа превращенія жены Лота взгляды различны ¹⁷³⁾. Наиболѣе вѣроятное мнѣніе состоитъ въ томъ, что жена Лота была убита наполнявшимъ воздухъ огненнымъ и сѣрнымъ паромъ и затѣмъ окружена и обтнута соляною корою, такъ что сдѣлалась похожею на соляной столпъ, точно такъ же, какъ и теперь, вслѣдствіе соляныхъ испареній Мертваго Моря, всѣ предметы по близости его отвердѣваютъ (сл. Второз. 29, 23). Что касается этого солянаго столба, то его показывали еще во времена писателя книги Премудрости Соломоновой ¹⁷⁴⁾, во времена Іосифа Флавія ¹⁷⁵⁾, который самъ видѣлъ его, Климента Римскаго ¹⁷⁶⁾, и Иринея ¹⁷⁷⁾. Прекрасное стихотвореніе озаглавленное: „Содомъ“ и приписываемое Тертулліану ¹⁷⁸⁾, говоритъ объ этомъ соляномъ столбѣ, что будучи уродуемъ, онъ восполняется самъ собою—Иринея ¹⁷⁹⁾ утверждаетъ тоже самое и находитъ въ этомъ прообразовательный смыслъ. По *Targum hierosolymitanum*

¹⁶⁶⁾ Сл. Луки 17, 31. 32.

¹⁶⁷⁾ *Иеронимъ*, ср. 122.

¹⁷⁰⁾ *Lyranus*.

¹⁷¹⁾ 10, 7.

¹⁷²⁾ *Ant. l. 1. q. 11. n. 4.*

¹⁷³⁾ Сл. *Calmet*, *Dictionarium historicum, crit... ss. scripturae*. Статья: *Лотъ* и его Комментарій на быт. 19.

¹⁷⁴⁾ 10, 7.

¹⁷⁵⁾ *Ant. l. 1. sp. 11, 4.*

¹⁷⁶⁾ *Epist. 1. ad Cor sp. 11.*

¹⁷⁷⁾ *Cont. haer. l. 4. sp. 81, 3.*

¹⁷⁸⁾ *T. 2, стр. 1161, sp. 8.*

¹⁷⁹⁾ *L. c. sp. 31. n. 3.*

и Ионаану этот столбъ будетъ существовать до послѣдняго суда. И въ Новомъ Заветѣ, по словамъ Христа, повѣствованіе о соляномъ столбѣ есть дѣйствительная исторія ¹⁸⁰⁾. Св. Кирилль Іерусалимскій, св. Іоаннь Златоустъ и нѣкоторые другіе говорятъ о существовавшемъ еще въ ихъ время соляномъ столбѣ. Егезиптъ (180 г. по Р. Хр.) рассказываетъ, что слѣды солянаго столба, въ который обращена была жена Лота, видны даже съ другаго берега Мертваго Моря. Съ этого времени извѣстія становятся рѣже, потому что южная оконечность Мертваго Моря посѣщалась немногими путешественниками. Ограничусь только Теодоромъ ¹⁸¹⁾ († 613) и Іоанномъ Вюрцбургскимъ ¹⁸²⁾ († 1224), которые оба видѣли столбъ. На юго-западной оконечности Мертваго Моря, въ нѣсколькихъ стахъ футахъ отъ него, лежитъ узкій горный хребетъ (Джебель Уздумъ), имѣющій около 2¹/₂ часовъ протяженія въ длину и 110—150 футовъ въ высоту, состоящій весь изъ каменной соли: это—гора Содомы, на восточной сторонѣ которой стоитъ надъ глубокою, узкою и крутою пропастью высокій, круглый, массивный солекаменный столбъ, который давно уже признавался среди сотни другихъ небольшихъ соляныхъ вершинъ окаменѣлою женою Лота ¹⁸³⁾. Послѣдній почитатель солянаго столба, мой другъ *Альб. фонъ-Германнъ*, защищающій подлинность этого солянаго столба, описываетъ его слѣдующимъ образомъ ¹⁸⁴⁾: „Высота столба, нѣсколько суживающагося кверху, простирается до 30 футовъ, продольный діаметръ (потому что поперечникъ его образуетъ эллипсисъ) имѣетъ около 70 футовъ, онъ состоитъ изъ массы кристаллизованной соли (образующей твердый и связывающій элементъ), слоистой извести и темно-коричневой глины, придающей свою окраску и столбу. Вершина его оканчивается нѣсколько выдающагося болѣе свѣтлаго цвѣта“. Этотъ соляной столбъ соответствуетъ представленію объ исполинской фигурѣ патриарховъ. Рационализмъ относить, разумѣется, и это превращеніе жены

¹⁸⁰⁾ Луки 17, 32; сл. 9, 62.

¹⁸¹⁾ Liber de situ terrae 18 in Palaestinae descript. v. Tobler. 1869.

¹⁸²⁾ Descriptio terrae sanctae p. 22.

¹⁸³⁾ Сл. *Робинсона* Палестина. Галле 1841. т. 2, стр. 435; т. 3, стр. 22. *Петер-манна*, Географическія Сообщенія. 1858, стр. 268.

¹⁸⁴⁾ Святая Земля, Кельнъ 1870. Т. 14. стр. 74.

Лота въ соляной столбъ къ области миеовъ: по *Эйхорну* жена Лота упала въ смоляной потокъ, по *Клеріку* она оцѣпенѣла отъ страха; *Михаэлисъ* провозглашаетъ, что родственники воздвигли ей памятникъ изъ содомской соли¹⁸⁵⁾. „Именно такіа апокрифическія прикрасы, примыкающія къ каноническому повѣствованію“, пишетъ *Ауберленъ*¹⁸⁶⁾, „выставляютъ въ истинномъ свѣтѣ историческій характеръ послѣдняго, и потому слѣдуетъ признать произвольнымъ извращеніемъ истиннаго положенія дѣла, если Ф. Боленъ (Книга Бытія, стр. 213) замѣчаетъ: „Въ той мѣстности встрѣчаются столбы изъ каменной соли, въ которыхъ фантазія туземцевъ видитъ окаменѣлыхъ людей, и такимъ образомъ единственно только такая игра природы подала поводъ къ этой изукрашивающей чертѣ повѣствованія, точно такъ же какъ подобный же мифъ связываетъ превращеніе Ниобы съ извѣстною мѣстностью“. И въ греческомъ мифѣ Летея за свое высокоуміе превращается вмѣстѣ съ мужемъ ея Оленомъ въ камни, которые можно бы видѣть на горѣ Идѣ¹⁸⁷⁾. Даже у краснокожихъ въ Америкѣ есть басня о матери превращенной въ камень¹⁸⁸⁾. Мифическая критика пыталась и чудесное спасеніе семейства Лотова признать миеомъ и поставить на ряду съ миеомъ о Филеомѣ и Бавкидѣ¹⁸⁹⁾. Положимъ однако, что связь между обоими повѣствованіями имѣетъ мѣсто; всетаки именно только эта дѣйствительная исторія образуетъ ядро упомянутаго миеа, такъ какъ великая катастрофа, о которой повѣствуетъ Библія, была извѣстна повсюду¹⁹⁰⁾. Трупъ жены Лотовой, окруженный солью, есть въ одно и тоже время и трупъ, и гробъ, какъ это высказывается въ одной загадкѣ¹⁹¹⁾.

Остается еще вопросъ, почему жена Лота обращена была въ

¹⁸⁵⁾ См. Комментаріи на книгу Бытія Розенмюллера, Кнобеля и Гримма, книга Премудрости Соломоновой.

¹⁸⁶⁾ Реальная Энциклопедія Герцога, т. 8, стр. 495.

¹⁸⁷⁾ *Ovid. Metam.* X, 69 sq.

¹⁸⁸⁾ *Ausland* 1859, стр. 922. Сл. *Зетта*, Иерусалимъ и Святая Земля. 1873. т. 1. стр. 816.

¹⁸⁹⁾ *Ovid. Metam.* VIII, 611 sq.

¹⁹⁰⁾ *Тацитъ*, Исторія V, 7. *Страбонъ*, XVI, 374.

¹⁹¹⁾ Трупъ, а безъ гроба; гробъ, а безъ трупа; между тѣмъ внутри и гробъ, и трупъ. У *Cogn. a Lar.* на Быт. 19, 26.

соляной столбъ. Вслѣдъ за Лораномъ равнины отвѣчаютъ—потому что въ предшествующій вечеръ, когда Лотъ попросилъ у нея соли, чтобы посолить пищу гостей, она отказалась подать ее, илѣя, подобно содомлянамъ, нерасположеніе къ чужестранцамъ. Однако превращеніе жены Лота въ соляной столбъ должно было быть постояннымъ памятникомъ Божественнаго наказанія и вразумленіемъ для всѣхъ будущихъ родовъ—слушаться Бога и, вступивъ уже однажды на путь спасенія, не возвращаться болѣе на старыя грѣховныя пути и къ прежнимъ страстямъ по слову Господа: „Никто возложившій руку свою на плугъ и оглянувшійся назадъ, не благонадеженъ для царствія Божія“¹⁹²). Въ этомъ смыслѣ понимаетъ дѣло уже Мудрый въ Ветхомъ Заветѣ, когда писалъ: „Премудрость во время погибели нечестивыхъ спасла праведнаго (Лота), который избѣжалъ огня, ниспавшаго на пять городовъ, отъ которыхъ во свидѣтельство нечестія осталась дымящаяся пустая земля и растенія, не въ свое время приносящія плоды, и памятникомъ неустойчивой души—стоящій соляной столбъ“¹⁹³). Точно также и Христосъ, внушая своимъ ученикамъ мысль о поспѣшномъ бѣгствѣ, присовокупляетъ, какъ примѣръ послѣдствій неисполненія этой заповѣди: „Вспоминайте жену Лотову“¹⁹⁴). Въ такомъ же смыслѣ разсуждаютъ и святые отцы¹⁹⁵), и учителя, и толковники¹⁹⁶). По словамъ раввина Пирке Еміезера (гл. 25) жена Лотова называлась *Эдитот*. Это слово означаетъ: *свидѣтель* или *свидѣтельница*. Такимъ образомъ уже самое имя ея показываетъ, что она сдѣлалась свидѣтельницею кары Божіей, совершаемой Богомъ надъ невѣрующими слову Его¹⁹⁷). Откуда Лотъ поимъ себѣ эту жену, этого мы не можемъ сказать по отсутствію извѣстій. Вѣрно одно, что, такъ какъ ее постигла казнь Содома, значитъ ей недоставало необходимой вѣры въ судъ Божій и сердечнаго страха, и значитъ внутреннее расположеніе ея было если не одинаково, то весьма сходно съ внут-

¹⁹²) Луки 9, 62.

¹⁹³) Премудр. Солом. 10, 6. 7.

¹⁹⁴) Луки 17, 31. 32.

¹⁹⁵) Климентъ Римскій, Златоустъ, Августинъ, Оригенъ, Исидоръ,

¹⁹⁶) Бодя. Рувергъ, Просперъ, Тиринъ, Корн. а Лип., Кальметъ и др.

¹⁹⁷) Сл. *Fabricii*, Pseudep. I. p. 431.

реннимъ расположеніемъ содомлянъ. Діонисій Картузіанскій считаетъ грѣхъ жены Лотовой тяжкимъ, но большинство толковниковъ—легкимъ и думаютъ, что потому именно, что она понесла такое строгое наказаніе, душа ея спасется отъ вѣчной смерти, такъ какъ проступокъ ея (то, что она оглянулась назадъ) есть *levis materia* ¹⁹⁸). По *корану* ¹⁹⁹) жена Лотова была невѣрующею, обманывала своего мужа и попадетъ нѣкогда въ генну огненную. По толкователю Гелалу ²⁰⁰) она называлась Вавлою (*Vaela*) и давала знать содомлянамъ о гостяхъ своего мужа ночью—огнемъ, а днемъ—дымомъ. И Ангелы возвѣстили Лоту о предстоящей гибели его жены ²⁰¹). По объясненію Гелала ²⁰²), она, оглянувшись, воскликнула: „О, народъ мой!“ При этихъ словахъ она поражена была ваннемъ и умерла.

Не знаменательно замѣчаніе священнаго бытописателя: „И было, когда Богъ истреблялъ (всѣ) города окрестности сей, вспомнилъ Богъ объ Авраамѣ и высладе Лота изъ среды истребленія, когда нисповергалъ города, въ которыхъ жилъ Лоть ²⁰³). Лоть былъ, какъ мы видѣли, праведнымъ въ болѣе широкомъ смыслѣ слова; поэтому недостававшее ему для совершенной праведности восполнялось ходатайствомъ Авраама. Вотъ почему *св. Златоустъ* ²⁰⁴) пишетъ, что Лоть былъ спасенъ вслѣдствіе ходатайства Авраама и ради заслугъ его.

Лоть чувствуетъ себя небезопаснымъ и въ Сигорѣ и переселяется съ двумя дочерьми своими на гору, куда прежде не хотѣлъ идти. Здѣсь (въ Моавитской известковой горѣ) онъ поселился съ дочерьми своими въ пещерѣ. Это глухое уединеніе становится невыносимымъ для двухъ дочерей Лота. При отсутствіи всякой надежды на выходъ замужъ старшая сестра сообщаетъ младшей отчаянную рѣшимость напоить отца и переспать съ нимъ: „Отецъ нашъ старъ; и нѣтъ челоуѣка на землѣ, который вошелъ бы къ намъ по обычаю всей земли. И такъ на-

¹⁹⁸) *Corn. a Lap., Tigrinus, Menochius.*

¹⁹⁹) *Супа 66, 10.*

²⁰⁰) *Сл. Maracc. Refut. Alcor. p. 734.*

²⁰¹) *Супа 11, 80.*

²⁰²) *У Maracc. I. с. п. 348.*

²⁰³) *Быт. 19, 29.*

²⁰⁴) *Ном. 44 in Gen.*

понимъ отца нашего виномъ и переспимъ съ нимъ, и возоставимъ отъ отца нашего племя“ ²⁰⁶⁾). Такимъ образомъ Лоть, не сознавая или, лучше сказать, полусознавая грѣховную похоть, въ двѣ слѣдовавшія одна за другою ночи становится слѣпымъ орудіемъ этого пожеланія своихъ дочерей, искавшаго удовлетворенія себѣ грѣховнымъ путемъ. И сдѣлались обѣ дочери Лотовы беременными отъ отца своего.

Это кровосмѣсительное дѣяніе издавна обсуждалось различно. *Иринеи* ²⁰⁶⁾ говорить, что дочери Лота поступали въ простосердечіи и невинности, думая, что всѣ люди погибли и что остались только онѣ однѣ съ своимъ отцомъ для размноженія рода человеческого; поэтому извиненія заслуживаютъ какъ онѣ, такъ и Лоть, совершившій это дѣло невольно и безъ похотвѣнія, чѣмъ прообразовательно указывалось на плодородіе двухъ сынагогъ. Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ объ этомъ *св. Златоустъ* ²⁰⁷⁾, по взгляду котораго Священное Писаніе указываетъ основаніе для извиненія то дочерей, то праведнаго Лота, чтобы мы не думали, что этотъ шагъ былъ сдѣланъ propter incontinentiam. Что касается дочерей, то въ своемъ поступкѣ онѣ руководствовались доброю цѣлю. Думая, что весь родъ человѣческій уничтоженъ, и въ виду преклоннаго возраста своего отца, онѣ хотѣли предотвратить погибель рода человеческого и прекращеніе своего имени.

А такъ какъ онѣ знали, что имъ никогда не удастся уговорить своего отца къ такому поступку, поэтому онѣ и прибѣгли къ вину: охмѣленіе Лота произошло superna dispensatione, чтобы состояніе безсознательности снимало съ него всякую вину; охмѣленіе Лота было слѣдствіемъ его въ высшей степени печальнаго расположенія духа. Все произошло по dispensationi divinae, какъ и при образованіи изъ ребра спящаго Адама Евы, которая тѣмъ же мѣнѣе сдѣлалась его женою. Recta sententia hoc faciebant. Что этотъ поступокъ не былъ opus incontinentiae, это доказываютъ имена, данныя дочерьми Лота своимъ родившимся такимъ образомъ сыновьямъ, которые, подобно над-

²⁰⁶⁾ Быт. 19, 31. 32.

²⁰⁷⁾ Cont. haer. I. 4. ср. 31.

²⁰⁷⁾ Ном. 44 in Gen. Cl. Procop., Быт. 19.

писи на столбѣ, должныствовали передать постунокъ ихъ матерей. Правда, это могло имѣть мѣсто именно только въ то время, quoniam origo et initia erant et per generis successionem memoriam suam volebant conservare, tantum ejus rei studium fuit justis filiabus; но не можетъ быть уже допущено теперь. *Теодоритъ* ²⁰⁸⁾ слѣдуетъ своему учителю: никто не долженъ обвинять Лота въ совокупленіи съ двумя дочерьми, потому что онъ не зналъ, что дѣлалъ. Его опьяненіе можетъ быть извинено тѣмъ, что подавленный тяжелою потерей, онъ принялъ вино изъ рукъ дочерей въ томъ мнѣніи, что онъ хотѣлъ уменьшить его скорбь и печаль. И дочери его также свободны отъ всякой вины, потому что онъ видѣли гибель цѣлой страны и были того убѣжденія, что погибъ весь родъ человѣческій, о сохраненіи котораго имъ предстояло теперь заботиться. А другаго средства для этого онъ не видѣли, кромѣ своего отца. *Nas ratione ductae, non ut libidini inservirent, auxilio vini usae sunt... et patrem seminis auctorem reddiderunt.* Богъ допустилъ это, предвидя нечестіе двухъ происшедшихъ отъ этого народовъ и желая предостеречь израильтянъ отъ вступленія въ брачные союзы съ этими, хотя и родственными народами. Вотъ почему и говорится въ законѣ: „Аммонитянинъ и Моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“ ²⁰⁹⁾. *Оригенъ* ²¹⁰⁾ думаетъ, что съ одной стороны Лота нельзя совсѣмъ извинить во грѣхъ, а съ другой нельзя подвергнуть его и совершенному осужденію, такъ какъ онъ не употреблялъ насилія надъ своими дочерьми, напротивъ того самъ былъ прельщенъ ими. Лотъ отчасти виновенъ, отчасти заслуживаетъ извиненія. Заслуживаетъ онъ извиненія потому, что совершилъ этотъ постунокъ не добровольно и не вследствие похотливости; виновенъ же онъ тѣмъ, что чрезмѣрно предался вину, до того, что могъ быть обманутъ, и притомъ не одинъ, а два раза ²¹¹⁾. Однако слѣдуетъ отнестись съ должною

²⁰⁸⁾ Quæst. in Gen. Interr. 70 и 71.

²⁰⁹⁾ Второзак. 23, 3.

²¹⁰⁾ Ном. 6 in Gen. п. 3. И cont. Cels. l. 4, п. 45: Божественное Писаніе нигдѣ прямо не одобряетъ его какъ поступившаго хорошо, но и не защищаетъ и не оуждаетъ какъ поступившаго худо.

²¹¹⁾ Ном. 5 in Gen.: опьяненіе обуяло того, кого не могъ обуять Содомъ. Опа-

осмотрительностью и въ рѣшимости дочерей его, ne forte etiam ipse non tantum quantum putatur accipere criminis mereantur, такъ какъ и само Писаніе старается нѣкоторымъ образомъ извинить (19, 31 и дал.). Помня о судѣ, постигшемъ во времена Ноя весь родъ человѣческій, и получивъ отъ отца своего понятіе о томъ, что нѣкогда міръ погибнетъ чрезъ огонь, онѣ думали, что онѣ съ своимъ отцомъ единственные люди, которые спаслись отъ гибели и на которыхъ лежитъ возобновленіе рода человѣческаго; и хотя имъ представляется тяжкимъ преступленіемъ вынужденіе отца къ протівоестественной связи, однако онѣ считаютъ еще большимъ нечестіемъ — съ сохраненіемъ своего цѣломудрія отказаться отъ надежды на потомство²¹¹⁾. Такъ какъ онѣ имѣли въ виду только это послѣднее, а не удовлетвореніе страсти, то каждая изъ нихъ и не повторяетъ связи съ отцомъ²¹²⁾. Для него это кровосмѣшеніе чисте стыдливости многихъ другихъ женъ, quae sicut animalia absque ulla discretione indesinenter libidini serviunt. Впрочемъ Оригенъ смотритъ на Лота какъ на figura legis, на жену его — какъ на образъ народа, исшедшаго изъ Египта и обращающагося назадъ и воспоминающаго съ услажденіемъ о котлахъ мяса въ Египтѣ, а на дочерей его — какъ на образъ двухъ сестеръ Оголы и Оголыны, описываемыхъ Іезекилемъ²¹³⁾ и означающихъ единый народъ, раздѣленный на двѣ части²¹⁴⁾. Онѣ рождаютъ плотскихъ, а не духовныхъ дѣтей, не входящихъ въ церковь Божию²¹⁵⁾. Въ нравственномъ смыслѣ Оригенъ разумѣетъ полъ

звется знаменемъ женщины тотъ, кого не охватило сѣрное пламя. Сл. *Americia*, ср. in Pa. 118, n. 25.

²¹¹⁾ Оригенъ, I. с.: имѣя это въ виду онѣ знали въ меньшую, какъ я думаю, вину, руководясь большею надеждою и высшею цѣлю; онѣ ослабляютъ и разръшаютъ его скорбь и печаль виномъ.

²¹²⁾ Онѣ не повторяютъ и не требуютъ болѣе соитія. Гдѣ же тутъ вина похоти, гдѣ преступленіе оскверненія? Можно ли ставить въ вину то, что не было совершенно въ дѣйствительности?

²¹³⁾ Іезек. глава 23. Сл. *Исидора*, Alleg. V. T.: двѣ дочери означаютъ Самаритянъ, оскверняющихъ законъ прелюбодѣніемъ недовольнаго ученія.

²¹⁴⁾ Такимъ образомъ народъ, раздѣленный на двѣ части, произвелъ двухъ дочерей закона.

²¹⁵⁾ Законъ усмыслется, чтобы произвести потомство, не входящее въ церковь Господа.

двумя сестрами высокоуміе и тщеславіе, отъ объятій которыхъ предостерегаетъ своихъ читателей. Поэтому для понимающихъ это повѣствованіе правильно оно, какъ онъ замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ ²¹⁷⁾, можетъ служить въ пользу.

Точно также и *св. Амвросій* защищаетъ Лота и дочерей его, которыя, думая, что онѣ одніи спаслись отъ всеобщей гибели, прибѣгаютъ къ соитію съ своимъ отцомъ для сохраненія рода человѣческаго ²¹⁸⁾. Лота можно извинить тѣмъ, что онъ дѣлалъ это безъ сознанія; потому что первая причина для извиненія по отношенію къ нему не можетъ имѣть мѣста: ему было хорошо извѣстно, что истреблены были только пять городовъ. Поэтому да забываетъ всякій пьянства, присовокупляетъ учитель церкви, и да поучается даже у грѣшныхъ патріарховъ ²¹⁹⁾.

Сдержаннѣе въ приговорѣ своемъ *Иеронимъ*, который пишетъ, что Лотъ своимъ невѣріемъ относительно Сигора подаль своимъ дочерямъ поводъ къ кровосмѣшенію, и то, чѣмъ можно извинить его дочерей, неизвинительно для него ²²⁰⁾; онъ, сохранившій себя чистымъ отъ гибели Содома, не устоялъ противъ вина ²²¹⁾.

Средній путь избралъ — и совершенно основательно — *блаж. Августинъ*, который говоритъ слѣдующее: Лота и дочерей его слѣдуетъ оправдывать въ поступкѣ ихъ не потому, что имъ приписывается прообразовательное значеніе; ибо иное дѣло то, что онѣ имѣли въ виду въ своемъ поступкѣ, и иное дѣло — что имѣлъ въ намѣреніи Богъ допущеніемъ его. Этотъ поступокъ, хотя и пророчесвенный, для совершителей его — постыдный поступокъ ²²²⁾. Съ другой стороны онъ не заслуживаетъ такого чрезмѣрнаго порицанія, съ какимъ отнесся къ нему манихей

²¹⁷⁾ *Оригенъ*, in lib. Reg. hom. 2, n. 18.

²¹⁸⁾ *Амвросій*, lib. 1 de Abr. ср. 6, n. 56.

²¹⁹⁾ Разслабленный виномъ вслѣдствіе преклонной старости, онъ не вѣдая совершилъ грѣхъ: ты же пей такъ, чтобы не лишиться ума. Патріархи наставляютъ тебя не только поучая, но и заблуждаясь.

²²⁰⁾ Quaest. in Gen. 19, 30.

²²¹⁾ Ер. 69 (al. 83), n. 9: Лотъ вслѣдствіи ошьяненіе не вѣдая съ похотію соединяетъ грѣхъ, и кого не побѣдилъ Содомъ, того побѣдило вино. *Григорій Великій*, ср. l. 7, ind. 15, ср. 4.

²²²⁾ Lib. 22 cont. Cels. ср. 42.

Фавствъ, потому что правосудіе Божіе оцѣниваетъ не поступокъ только, но и мотивъ его. Лотъ не пылалъ къ своимъ дочерямъ nefaria libidine, не хотѣлъ пользоваться ими какъ женами; тоже самое слѣдуетъ сказать и о дочеряхъ, которыя, думая, что всѣ люди погибли, хотѣли получить потомство отъ единственнаго оставшагося мужчины—своего отца,—хотя, присовокупляетъ онъ, было бы лучше остаться дѣвцами, нежели сдѣлаться матерями такимъ способомъ²²³). А такъ какъ онъ зналъ, что отецъ ихъ не согласится на ихъ намѣреніе, то онъ и прибѣгаютъ къ вину для ошьяненія его. Поэтому Лота слѣдуетъ обвинять не только въ кровосмѣшеніи, сколько въ невоздержности²²⁴), если даже допустить, что онъ дозволялъ себѣ излишнее употребленіе вина для утоленія своей скорби о потерѣ имущества и жены. То предположеніе, что дочери его подмѣшали въ вино одуряющее вещество, Августинъ отклоняетъ на томъ основаніи, что Священное Писаніе упомянуло бы объ этомъ. Оправдывая Священное Писаніе, которое повѣствуетъ о подобныхъ преступленіяхъ, но не хвалитъ ихъ, онъ отнюдь не оправдываетъ преступленій, потому что тѣ, которые называются въ Священномъ Писаніи праведниками, не суть праведники въ томъ смыслѣ, чтобы уже не могли вовсе грѣшить. Такъ какъ Священное Писаніе, послѣ повѣствованія объ этомъ происшествіи, не называетъ Лота праведникомъ, но молчитъ, то оно отнюдь не имѣетъ въ виду оправдывать этотъ поступокъ тѣмъ болѣе, что въ другихъ мѣстахъ оно осуждаетъ подобные поступки. То, о чемъ оно рассказываетъ здѣсь, выставляется имъ для насъ примѣромъ не подражанія, но избѣганія²²⁵). По Августину дочери Лота—это образъ

²²³) L. c. ср. 43. Сл. Епиг. in Ps. 59: лучше было остаться неплодными, нежели такимъ способомъ сдѣлаться матерями.

²²⁴) Ср. 44, 1. с.

²²⁵) Сар. 45: мы же защищаемъ Святое Писаніе, а не грѣхи людей. Ибо мы не хотимъ объ оправданіи этого поступка, какъ будто бы Богъ нашъ повелѣваетъ дѣлать это или одобряетъ сдѣланное, или какъ будто праведники называются такими въ этихъ книгахъ въ томъ смыслѣ, что они не могутъ грѣшить, хотя бы и хотѣли. Итакъ если въ священныя книги, которыя они порицаютъ, Богъ не представилъ въ пользу праведности этого поступка никакого свидѣтельства, не сумасбродство ли съ ихъ стороны — порицать во что бы то ни стало священныя книги за это мѣсто, когда въ другихъ мѣстахъ ихъ заповѣди Божіи

злоупотребляющихъ закономъ, а моавитяне — образъ худыхъ дѣлъ²²⁶⁾.

Сводя вмѣстѣ все вышесказанное, мы приходимъ къ слѣдующему выводу. Поступокъ дочерей Лота есть и остается кровосмѣшеніемъ. Хотя ихъ расположила къ нему не столько плотская страсть, сколько желаніе размноженія своего рода (каждая изъ нихъ переспала съ своимъ отцомъ только *однажды*), тѣмъ не менѣе средство, пущенное ими въ ходъ, было достойно Содомы (средства не освящаются цѣлю) и показываетъ, что онѣ были несомнѣнно свободны отъ грѣховности содомлянъ, среди которыхъ встрѣчались безъ-сомнѣнія и такія кровосмѣсныя связи. Вѣдь вступали же маги, по свидѣтельству Катулла, въ бракъ съ своими матерями²²⁷⁾. Дочерямъ извѣстна была, повидимому, какъ думаетъ Нимейеръ²²⁸⁾, и слабая сторона отца, именно его непоколебимое спокойствіе, вслѣдствіе котораго онъ едва-ли бы придалъ особенную важность случившемуся, еслибы даже и узналъ объ немъ. Кромѣ упомянутаго уже желанія имѣть потомство въ пользу дочерей Лотовыхъ можно было бы, пожалуй, привести и другія смягчающія обстоятельства, хотя однако ими нельзя совсѣмъ оправдать ихъ противонамереннаго поступка. Безнравственность, господствовавшая въ Содомѣ, повліяла, конечно, пагубно на юныхъ дочерей Лотовыхъ, хотя нравственный характеръ ихъ остается внѣ всякаго сомнѣнія (онѣ не познали мужа, Быт. 19, 8), тѣмъ болѣе, если принять во вниманіе замнутость женщинъ на востокѣ строгія требованія мужчинъ по отношенію къ невинности ихъ невѣстъ и безукоризненный характеръ Лота въ Содомѣ. Затѣмъ лежащее на нихъ, по ихъ мнѣнію, пятно — прошлое сожитель-

явѣйшимъ образомъ запрещаютъ такіа дѣла. На самомъ дѣлѣ и здѣсь поступокъ дочерей Лота только рассказывается, а не похваляется... Богъ забовидуетъ избѣгать этого, но отнюдь не предписываетъ подражать этому.

²²⁶⁾ *Авустинъ*, Епар. in Ps. 59, n. 10: это было нѣкоторымъ образомъ тѣхъ, которые худо пользуются закономъ... Какъ отъ добраго пользованія закономъ рождаются добрыя дѣла, точно также отъ худаго пользованія закона худыя. Вотъ почему худо пользовавшіеся отцомъ, т.-е. закономъ, и рождаютъ Моавитянъ, означающихъ злая дѣла.

²²⁷⁾ См. *Кальмета*, com. ad Gen. 19, 32. Cetul. Epig.

²²⁸⁾ L. с. стр. 126.

ство ихъ съ содомлянами, правднее пребываніе и сожительство ихъ съ отрокомъ въ пустынной, мрачной пещерѣ, отсутствіе нравственно-возвышающаго воздѣйствія со стороны отца, замамогающаго отъ бездѣйствія и скорби, мрачная, безотрадная будущность дѣвицы, незадолго передъ этимъ видѣвшихъ себя уже негѣстами, близкими къ осуществленію ихъ желаній, недостатокъ высшей жизни вѣры, которая облагородила бы ихъ дѣвственными сердца, — все это дѣлаетъ понятнымъ для насъ, какимъ образомъ испорченное воображеніе возбуждало ихъ пробуждающіяся пожеланія и довело до паденія прироку, имѣвшую мало опоры въ разумъ и вѣру. Слова: „Лотъ не зналъ, когда она легла и когда встала“ не говорятъ того, что онъ грѣшилъ въ совершенно безознательномъ состояніи, какъ толкуютъ раввины (см. выше у Иеронима), но что онъ предавался ему безъ нравственнаго созволенія, по одному темному влеченію. Вино и пробужденная имъ страсть доводятъ его до этого дѣйствія, причемъ онъ въ чадѣ опьяненія не зналъ, что это были его собственныя дочери.

Дочери Лота считаютъ своей поступокъ столь мало постыднымъ, что даютъ сыновьямъ, родившимся у нихъ отъ отца ихъ, имена увѣковѣчивающія ихъ происхожденіе. Старшая дочь нарекла своему сыну имя: *Моавъ*, то-есть *отъ отца* рожденный или же aqua (i. e. semen) patris; младшая же нарекла своему сыну имя: *Бенъ-Амми*, то-есть *сынъ рода моего*, котораго я зачала не отъ содомлянъ, но отъ моего собственнаго рѣда. Между тѣмъ какъ первое имя прямо обличаетъ кровосмѣсную связь, во второмъ имени она является болѣе прикровенною. Поэтому младшей сестры нельзя не признать болѣе скромною и благоправною, нежели старшую²²⁹), что явствуетъ еще и изъ того, что старшая первая приходитъ къ мысли о кровосмѣшеніи, сообщаетъ ее своей младшей сестрѣ, употребляетъ ее въ общія пины для опьяненія отца, первая вступаетъ въ связь съ отцомъ и хвалится своимъ успѣхомъ, возбуждаетъ ее во вторую ночь къ кровосмѣсному совокупленію. Мазуди называетъ дочерей Лота *Зевы* и *Арва*²³⁰).

²²⁹) Такъ разсуждаетъ Николай Лиринъ и другіе.

²³⁰) У *Деламча*, Комментарій на книгу Бытія I. с. стр. 342.

Этотъ оканчивается исторія Лота и его дочерей. Онъ исчезаетъ со сцены, и о дальнѣйшей судьбѣ его умалчивается; потому что отдѣлившись отъ Авраама внутренне и вѣнше, онъ уже не имѣетъ никакого значенія для священной исторіи. Только потомки его отъ двухъ его дочерей приходятъ въ послѣдствіи времени въ столкновение съ народомъ израильскимъ, и о происхожденіи ихъ сообщается для правильной оцѣнки отношенія ихъ къ народу обѣтованія. Этого повѣствованія нельзя считать, какъ утверждаютъ рационалисты, начиная съ де-Ветте и до нашихъ дней — продуктомъ національно-іудейской ненависти или пошлымъ вымысломъ, потому что моавитянамъ и аммонитянамъ, какъ народамъ, родственнымъ народу израильскому, происхожденіе ихъ отъ Лота вѣншается въ честь²²¹⁾, Израиль предостерегается затрогивать землю, принадлежащую имъ, какъ сыновьямъ Лота. Впрочемъ о постыдномъ образѣ происхожденія моавитянъ и аммонитянъ нигдѣ болѣе не упоминается, и исключеніе ихъ изъ общества Господня мотивируется ихъ собственною виною²²²⁾. Если впрочемъ въ послѣдствіи отсутствіе цѣломудрія²²³⁾ и безчеловѣчіе²²⁴⁾ являются основными чертами въ характерѣ и культѣ этихъ двухъ народовъ, то по меньшей мѣрѣ, съ одинаковымъ правомъ можно допустить, что это — насльдственные грѣхи ихъ съ самаго начала ихъ существованія, а не то, чтобы снззаніе объ ихъ происхожденіи составлено было на основаніи этихъ чертъ²²⁵⁾. Съ этой же точки зрѣнія слѣдуетъ смотрѣть и на странное мнѣніе *Норка*²²⁶⁾, открывающаго въ Лотѣ князя тьмы.

*Р. Элизеръ*²²⁷⁾ сообщаетъ слѣдующее: Плотосъ (Plotos), дочь Лота, была замужемъ за правителемъ Содома. Однажды она увидѣла на улицѣ бѣдняка и почувствовала состраданіе къ нему. Отправляясь за городъ за водою она навозила пустую посудину для воды пищею и кормила бѣдняка. Жители Содома удив-

²²¹⁾ Второз. 2, 9, 19.

²²²⁾ Второз. 32, 3...

²²³⁾ Числ. глава 25.

²²⁴⁾ 4 Царств. 3, 26.

²²⁵⁾ *Деличизъ*, 1. с. стр. 344.

²²⁶⁾ Библейская міеологія В. и Н. Завѣта. Штутгартъ. 1842, т. I, стр. 306..

²²⁷⁾ Отдѣлъ 25.

знали, что этот бѣдникъ можетъ жить такъ долго безъ пищи. Когда же они узнали, въ чемъ дѣло, то осудили великодушную женщину на сеclusion. Тогда она воззвала къ Богу, и Богъ сказалъ: „сойду и посмотрю“ и т. д. А дитя, имя Лота, стало жемъ своихъ замужнихъ дочерей, бывшихъ въ Содомахъ: она захотѣла посмотрѣть, събудутъ ли онѣ за нѣю. Она оплывалась назавъ, увидѣла славу Божию и обратилась въ солянй столбъ. Она стоять еще и теперь; дѣти облизываютъ ее ежедневно: она гать, а въ утру онаъ не остается.

Р е в е к к а.

По возвращеніи съ жертвоприношенія сына своего Исаака, Авраамъ получилъ извѣстіе, что у брата его Нахора отъ жены его Милки (Мелхи) родилось восемь сыновей, а отъ наложницы Реумы (вульг. Ромы) — четверо сыновей. Восьмой сынъ отъ Милки, Ваоуиль, родилъ Ревекку²²⁸). Писатель Пятикнижія присоединилъ эту родословную потому, что Ревекка взята была изъ дома Нахорова въ невѣсты Исааку. Ни объ одномъ выборѣ невѣсты не разсказывается въ Священномъ Писаніи съ такими подробностями, какъ о женитьбѣ Исаака, сына обѣтованія, изображаемой съ трогательною простотою и высокою назидательностію. По смерти Сарры у Авраама, въ особенности въ виду приближающейся старости, лежала на сердцѣ забота женить своего сына, чтобы передать благословеніе Божіе по наслѣдству своимъ потомкамъ. Однако женѣ Исаака слѣдовало быть такою, которая соотвѣтствовала бы его божественному призванію: она должна была быть не изъ дочерей хананеевъ, но изъ его родства въ Месопотаміи, и должна была имѣть расположеніе и смѣлость оставить домъ отца своего и свою родину и переселиться въ страну обѣтованія. Это столько же важное, сколько трудное дѣло патриархъ возлагаетъ на вѣрнаго управителя своего дома Елизера, котораго заставляетъ поклясться не брать жены для своего сына изъ дочерей хананеевъ, которые погружены были, такъ извѣстно, въ самое грубое идолопоклонство, но отпра-

²²⁸) Быт. 22, 20—24.

виться въ Месопотамію, чтобы взять жену изъ его родства. Поэтому-то Авраамъ беретъ съ слуги своего торжественную клятву, чтобы Еліезеръ въ случай, если Авраамъ умретъ раньше, исполнить данное ему порученіе нерушимо. Прежде чѣмъ дать клятву, добросовѣтный слуга спрашиваетъ своего господина, долженъ ли онъ возвратитъ Исаака въ землю отцевъ его въ томъ случай, если ни одна женщина изъ его родства не захочетъ идти съ нимъ. Авраамъ отклоняетъ это предложеніе, потому что Господь вывелъ его изъ его родины и далъ ему въ наслѣдіе землю ханаанскую; поэтому Исаакъ не долженъ оставлять того мѣста, на которое онъ поставленъ Богомъ, напротивъ того будущая жена его должна быть привязана къ этому мѣсту. На случай, указанный Еліезеромъ, Авраамъ разрѣшаетъ его отъ его клятвы, но присовокупляетъ, полный надежды, что Господь пошлетъ предъ нимъ Своего ангела, съ помощью котораго онъ достигнетъ предположенной цѣли. Здѣсь опять обнаруживается, въ примѣръ и подражаніе всѣмъ отцамъ семействъ, заботливость и добросовѣтность Авраама, искавшаго для своего сына не богатой или красивой невесты, но такой, которая бы пришлась къ его дому по своей вѣрѣ и душевнымъ добродѣтелямъ ²³⁹).

Еліезеръ съ десятью богато нагруженными верблюдами отправляется въ Месопотамію, въ городъ Харранъ, гдѣ жилъ Нахоръ, братъ Авраама, и располагается тамъ подъ вечеръ близъ колодца, куда обыкновенно въ это время по восточному обычаю женщины и дѣвицы приходили за водою для домашней надобности. Уповая на благословеніе, высказанное господиномъ его, онъ по прибытіи въ предположенное мѣсто прибѣгаетъ за помощью къ Самому Богу: онъ проситъ Господа, Бога Авраамова, указать и привести къ нему искомую дѣвицу, по правилу Премудраго: „Домъ и имѣніе—наслѣдство отъ родителей, а разумная жена—отъ Господа“ ²⁴⁰). Съ молитвою онъ соединяетъ, очевидно, по внушенію Духа Божія, знакъ, по которому ему можно

²³⁹) *Златоустъ*, *quales duo sint uxores* п. 5. *Амеросій*, I, 1, de Ab. ср. 9.

²⁴⁰) Притч. 19, 14. Сл. *Амеросія* I. с.: Высказывается такая душевная простота, что въ молитвѣ о невестѣ не было даже и тѣни гордости, но Господь—предводитель исполнилъ эту молитву.

было бы узнать предназначенную ему Богомъ дѣвицу: онъ признаеть указанную ему Богомъ невесту въ той, которая на просьбу его напоить его накладываетъ свой кувшникъ и затѣмъ напоить также и верблюдовъ его. Въ этомъ требованіи, предъявляемомъ Богу, Еписеръ руководился, какъ хорошо замѣчаетъ *св. Златоустъ*, тѣмъ вѣрнымъ предположеніемъ, что гостепріимная и уважительная дѣвица обладаетъ и всѣми остальными добродѣтелями. Гостепріимство же было выдающимся добродѣтельнымъ дома его господина ²⁴¹⁾. Едва только онъ кончилъ свою молитву, какъ она была уже услышана. Къ колодцу приходитъ дѣвица, по просьбѣ незаконна подаеть ему свой кувшникъ съ водою и вызывается добровольно напоить и верблюдовъ его, причемъ Еписеръ молча и внимательно разсматриваетъ ее ²⁴²⁾ и взвѣшиваетъ обстоятельства, желая уразумѣть, благоволилъ ли Господь нуть его. Моисей изображаетъ эту дѣвицу, по имени Ревекку (евр. Рыба), сениогиня, но мѣткими словами: „Дѣвица была прекрасна виденъ, дѣва, которой не позналъ мужъ“ ²⁴³⁾. Что тѣлесная красота служитъ отображеніемъ внутренней душевной красоты, это оправдывается на Ревеккѣ: она дѣвственна не только тѣлесно, но и въ сердцѣ, и потому бытоисатель съ удивленіемъ выставить здѣсь на видъ эту слабую двойду добродѣтелей ²⁴⁴⁾. Эту добродѣтель чистоты сердца, говоритъ *Златоустъ*, ²⁴⁵⁾ слѣдуетъ

²⁴¹⁾ *Златоустъ*, I. с. п. 6 и hom. 48 in Gen.: Узнай благоразуміе раба; ибо такъ какъ ему было извѣстно гостепріимство патріарха и такъ какъ дѣвица, долженствовавшая пойдти съ нимъ, должна была отличатся тѣми же правами, какъ и тотъ праведникъ, то онъ и не ищетъ никакого другаго предназначенія, а хочетъ вывести заключеніе о характерѣ дѣвицы изъ гостепріимства. *Теодоритъ*, qu. in Gen. int. 74.

²⁴²⁾ *Златоустъ*, I. с. qual. duc. n. 8: Изъ движеній тѣла заключается о состояніи души.

²⁴³⁾ Быт. 24, 16.

²⁴⁴⁾ *Златоустъ*, I. с. п. 6: Что ты говоришь мнѣ о красотѣ тѣла? Узнай ея великое глѣмудріе, узнай красоту души. Ибо самое глѣмудріе подозрительно въ особенности если оно соединено съ красивою наружностію. *Иеронимъ*, adv. Iovin. l. 2. n. 32 и qu. in Gen. 24, 43. *Климентъ Александрійскій*, Strom. l. 4. ср. 25. *Оригенъ*, hom. 10 in Gen.: Поелику Ревекка была дѣвица святая и тѣломъ и духомъ, то онъ и воздаеть ей сугубой похвалу, говоря: дѣва была, которой не позналъ мужъ. Въ качествѣ таковой она есть прообразъ церкви, не имѣющей свергни и порока (Галат.).

²⁴⁵⁾ I. с.

цѣнить въ Ревекѣ тѣмъ выше, что тѣлесная красота часто дѣлается пагубною свѣтлою для дѣтвенныхъ душъ; а Ревекка жила не тихою замкнутою жизнью, напротивъ того ей приходилось при ея общественной жизни, часто оставлять родительскій домъ и отправляться въ колодцу, гдѣ съ нею могли обилчаться праздные зрители. Поэтому *св. Бернаръ*²⁴⁶⁾ смотритъ на нее какъ на прообразъ Пресвятой Дѣвы Маріи. Однако дѣтвенность была не единственною добродѣтелью Ревекки. Какъ свидѣтельствуютъ ея слова и поступки, скромность и гостепримство блистали въ ней въ чудной гармоніи²⁴⁷⁾. Она не спѣшила настрѣчу къ незнакомцу и не заговариваетъ съ нимъ сама—пріѣхавъ ея скромности и стыдливости; но она не отказываетъ ему въ исполненіи его просьбы, напротивъ того услуживаетъ ему съ величайшею премудростію²⁴⁸⁾. Въ радости Еліезеръ даритъ услужливой дѣвѣ золотую серьгу и два золотыхъ запястья въ благодарность за ея скорую услужливость и спрашиваетъ ее затѣмъ о ея родѣ и о томъ, есть ли въ домѣ отца ея мѣсто для ночлега. Она отвѣчаетъ терпѣливо и скромно: „Я дочь Вауила, сына Милки, котораго она родила Нахору. У насъ много соломы и корму; и есть мѣсто для ночлега“, чѣмъ даетъ знать незнакомцу, что домъ ея открытъ для него съ удовольствіемъ²⁴⁹⁾. Теперь только, когда дѣвица назвала себя дочерью Вауила, племянника Авраамова, Еліезеръ увѣряется въ томъ, что она есть жена, назначенная Богомъ для Исаака, и въ то время какъ онъ, колѣнопреклоненный, благодаритъ Господа за эту милость и благодареніе, Ревекка спѣшитъ домой разказать съ свойственную ей живостью и обстоятельностью о случившемся въ домѣ матери своей, то-есть, на женской половинѣ дома²⁵⁰⁾.

²⁴⁶⁾ Sermo de b. Virg.

²⁴⁷⁾ *Василій*, in ср. 3 Is.: Ревекка чудно процвѣтала добродѣтелью гостепримства и красотою скромности.

²⁴⁸⁾ *Златоустъ*, I. с. п. 7. hom. 48 in Gen.: Подумай, какою она была даже въ этомъ возрастѣ: рачительною въ воздержаніи, возвышенною въ скромности и предупредительною въ гостепримствѣ.

²⁴⁹⁾ *Златоустъ*, qual. duc. I. с. Привлекая его всѣмъ уже этимъ и приглашая домой, чтобы воспринять плодъ и награду гостепримства.

²⁵⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 48 in Gen.: Смотри, какъ она обнаруживаетъ предъ нами скорую предупредительность гостепримства—и услужливостью, и словами, и мягкостью.

Лаванъ, услышавъ слова своей сестры и видя въ рукахъ ея подарки, поспѣшилъ къ колену, чтобы пригласить незнакомаго въ свой гостеприимный домъ. Прежде чѣмъ вступить предложенной ему иници, Елизеръ сообщаетъ о возложенномъ на него порученіи, причемъ подробно рассказываетъ, чей онъ слуга, какъ Авраамъ закинулъ его найдти единственному своему сыну и наследнику, котораго Сарра родила ему въ старости его (своей²³¹), жему въ его родствѣ, какъ указаніе Божіе открыло ему въ Ревекѣ избранную, и заключаетъ свое сватовство словами: „И нынѣ скажите мнѣ, намѣрены ли вы оказать милость и правду (любовь) господину моему или нѣтъ; скажите мнѣ, и я обращусь направо или налѣво“²³², чтобы отыскать жену Исааку въ другихъ семействахъ изъ родства Нахора. Лаванъ и Вауилъ признаютъ въ этомъ устроеніи Божіе и безъ труда даютъ свое согласіе²³³). Затѣмъ чувствуящій себя въ высшей степени счастливымъ слуга благодаритъ съ глубочайшимъ благоговѣніемъ своего Бога и, раздавъ обычные подарки невѣстѣ и ея родственникамъ, садится за предложенную ему трапезу. Ревекка охотно и радостно соглашается съ выборомъ своихъ родителей. Вѣрный Елизеръ намѣревается уже на слѣдующее утро отправиться съ Ревеккою въ обратный путь; но братъ и мать хотятъ еще на нѣсколько дней удержать ее у себя. Однако на дальнѣйшія просьбы Елизера обращаются къ самой Ревекѣ съ вопросомъ, хочетъ ли она сейчасъ же отправиться въ путь, на что она отвѣчаетъ рѣшительнымъ: „да“. Достойна удивленія рѣшимость Ревекки такъ скоро оставить отеческій домъ и идти въ своему еще незнакому жениху въ землю обѣтованія. Тогда они отпустили Ревекку съ ея кормилицею, въ которой она была привязана съ лѣтства и которая должна была заступитъ для нея мѣсто матери въ далекой землѣ²³⁴). Разставаясь съ нею родственники напутствуютъ ее слѣдующимъ благословеніемъ: „Сестра наша! да родится отъ тебя тысячи тысячъ и да владѣть потомство твое

²³¹) *Златоустъ*, quales I. с. п. 8: Указываетъ образъ рожденія, поучая, что и родила она по созволенію Божію, а не по естественному порядку.

²³²) *Амеросій*, I. 1 de Ab ср. q.

²³³) *Иеронимъ*, qu. in Gen. ad 24, 59: Надежало, чтобы дѣвица, отправляясь на свадьбу безъ родителей, услаждалась утѣшеніемъ хоть кормилицы.

жилицами враговъ твоихъ!²⁵⁴ Это благословіе дѣйствительно и исполнилось надъ нею въ обихъ отношеніяхъ. Ревекка и служанки ея садятся на верблюдовъ и слѣдуютъ за Еліеверомъ, поспѣвающимъ на родину. *Св. Златоуст*²⁵⁴⁾ обращаетъ здѣсь вниманіе на простоту этого поѣзда, отправляющагося безъ сопровожденія музыки, потому что глава невѣсты была украшена благословіемъ Божиимъ какъ драгоценнымъ вѣнцомъ. Она не блистала драгоценными одеждами, за то блистала своею скромностію, благочестіемъ и всѣми другими добродѣтелями. Ее не несутъ на носилкахъ: она садится на верблюда, такъ какъ съ малолѣтства она не избѣжена, но укрѣплена и закалена трудомъ. Поэтому-то тѣло ея и цвѣло цвѣтущимъ, крѣпкимъ и здоровымъ, которое еще болѣе возвышалось ея красотою и дѣлало ее почетнѣе достолюбезною. И здѣсь, какъ вездѣ, мы видимъ ея невинное, скромное, простое, богоугодное сердце.

Между тѣмъ Исаакъ вышелъ въ поле къ колодезю Агарю, чтобы въ торжественной тишинѣ вечера поразмыслить о своей предстоящей свадьбѣ и побесѣдовать съ Богомъ. Уже обстоятельство его рожденія, тщательное воспитаніе исполненнымъ вѣры отцомъ и заботливою Саррою, въ особенностяхъ же таинственное приключеніе на горѣ Моріа дѣйствовали на духъ молодого человека, который велъ болѣе тихую, сосредоточенную жизнь, посвященную молитвѣ и благоговѣющимъ размышленіямъ. И вотъ онъ видитъ караванъ путешественниковъ. Увидѣвъ мушину въ полѣ, идущаго навстрѣчу поѣзду, Ревекка *постыжимо* спускается съ верблюда, чтобы, по восточному обычаю, почтительно привѣтствовать идущаго навстрѣчу²⁵⁵⁾. Чтобы удостовѣриться, вѣрно ли ея предчувствіе, она спрашиваетъ, кто это такое, и узнавъ отъ Еліевера, что это Исаакъ, она взяла покрывало и покрывалась, какъ подобало цѣломудренной невѣстѣ передъ своимъ женихомъ²⁵⁶⁾. Подлѣ того какъ слуга рассказавъ своему

²⁵⁴⁾ Qual. ux. sint duc. l. c.

²⁵⁵⁾ *Златоуст*, l. c.: Видишь силу? видишь благорасположеніе? Она спускается съ верблюда.

²⁵⁶⁾ *Амеросій*, l. 1 de Ab. l. c.: Она начала покрывать свою голову, показывая, что стыдливость должна предшествовать браку: отсюда и названіе свадьбы—*puritas*, потому что дѣвцы покрываютъ себя—*se obtulerunt* прелестію стыдливости. Сл. *Златоуста* l. c.

господину все случилось, Исаакъ всталъ приведенную къ нему Богомъ въ шатеръ матери своей Сарры, и она сдѣлалась ему некою; и онъ возлюбилъ ее: и утѣшился въ печали по матери своей. Ревекка съ своей стороны воспомнила пустоту, которая чувствовалась въ душѣ Авраама по смерти Сарры. „И какъ было Исааку“, воспоминаеть св. Златоустъ, „на полюбить скромную, серьезную, дѣвственную, достолюбезную, крѣпкую тѣломъ и духомъ Ревекку?“ Исаакъ — единственный изъ патриарховъ, имѣвшій только одну жену. Тѣмъ не менѣе мы отнюдь не должны считать его совершеннѣе Авраама, на которомъ Богъ хотѣлъ уже отчасти исполнить обещанное благословеніе относительно многочисленнаго потомства. При сравненіи, какъ вѣрно замѣчаетъ *блаж. Августинъ*²⁵⁷⁾ слѣдуетъ смотреть не на отдѣльные добродѣтели, но на всю духовную жизнь.

Это увлекательное невѣствованіе, отличающееся столько простотой, столько же правдою, представляло святымъ отцамъ богатѣйшій матеріалъ для аллегорическихъ и прообразовательныхъ толкованій. Авраамъ, ищущій для своего сына невѣсту, означаетъ Бога Отца, ищущаго для Своего однороднаго Сына невѣсту (церковь); послѣдняя прообразуется Ревеккою, между тѣмъ какъ Клеверъ служитъ прообразомъ апостоловъ. Св. Амвросій подробно описываетъ²⁵⁸⁾ въ женитьбѣ Исаака тайну соединенія Христа съ христіанскою, ищущею Бога душою, изображаемою въ лицѣ Ревекки, съ чѣмъ согласны также Оригенъ, Августинъ и другіе. Приведемъ здѣсь вкратцѣ главные пункты. Какъ Авраамъ, желающій дать своему единственному сыну жену, чтобы у него были дѣти обѣтованія, посылаетъ своего слугу въ Месопотамію къ своимъ роднымъ, чтобы найти тамъ единомысленную ему, добродѣтельную жену: такъ и Богъ послалъ пророковъ и апостоловъ для отысканія невѣсты Христу и Его церкви, родственныхъ Ему, то-есть, украшенныхъ святыми добродѣтелями и правами. Ревекка, которая была сосватана въ

²⁵⁷⁾ Civ. Dei. l. 16, ср. 36: Мы знаемъ, что людей слѣдуетъ сравнивать между собою не по отдѣльнымъ добродѣтелямъ, но должно принимать во вниманіе всю жизнь... Конечно, несравненно лучше тотъ, кто проявляетъ больше вѣры и послушанія Богу, лучше, говоря, имѣющаго менѣе вѣры и послушанія; и если во всемъ остальномъ они равны, то кто усумнится отдать преимущество первому?.

²⁵⁸⁾ Lib. de Isaac et anima.

Месопотамин, олдвовательно между двухъ рѣкъ; служить прообразомъ церкви, находящейся также между двухъ рѣкъ — *lacusque gratiae* и *fletum poenitentiae* ²⁵⁹). Многія невѣсты (Ревекка, Рахиль, Сенеора) были обрѣтаемы въ Вѣтвомъ Завѣтѣ у колодезя: такъ и невѣста Христова обрѣтается только у колодезя святаго крещенія ²⁶⁰). Почерпающая воду и напоющая не только слугу Авраамова, но и верблюдовъ его Ревекка есть образъ уничижающей себя и являющей Бога души, которая можетъ быть обречена Христу ²⁶¹). Золотые подарки Елизера Ревеккѣ служатъ символомъ божественныхъ словъ и добрыхъ дѣлъ невѣсты Христовой ²⁶²). И отвѣту Ревекки на вопросъ, желаетъ ли она сейчасъ же слѣдовать за Елизеромъ, *Авустинъ* ²⁶³) придаетъ прообразовательный смыслъ. Въ золотыхъ и серебряныхъ украшенияхъ, данныхъ Елизеромъ невѣстѣ Исаака, *Амвросій* ²⁶⁴) видитъ украшеніе вѣры, получаемое невѣстою Христовою отъ своего Жениха. Ревекка, скоро оставляющая свою родину для того, чтобы посвятить къ своему жениху въ землю обитованія, изображаетъ собою языческій міръ, идущій навстрѣчу Господу скорбе и охотѣе народа іудейскаго. Въ день своей свадьбы Исаакъ вышелъ въ поле для размысленія и молитвы: такъ и Христосъ сошелъ на землю въ исполненіе времени, чтобы обрѣсть Себѣ невѣсту молитвою и слезами; и какъ Исаакъ идетъ

²⁵⁹) *Амвросій*, l. 1 de Ab. ср. 9. п. 87.

²⁶⁰) *Авустинъ*, сермо 8 (al. de temp. 75): Ревекка наша сына Авраамова у колодезя, и церковь наша Христа у таинства крещенія. Сл. *Оригена*, hom. 12 in Num. и hom. 10 in Gen. Что Ревекка служитъ прообразомъ церкви, это показываютъ кромѣ того *Авустинъ*, l. 22 cont. Faust. ср. 43. *Иеронимъ*, l. 1 adv. Iov. 19: Исаакъ, мужъ одной Ревекки, предызображаетъ церковь Христову... Рахиль прекрасная и долгое время безплодная знаменуетъ тайну церкви. *Климентъ Александрійскій*, l. 1 paed. ср. 5. *Бода*, in Gen. ар. 24. *Рупертъ*, l. 7 in Gen. ср. 14. *Демдоръ*, qu. in Gen. ср. 19.

²⁶¹) *Авустинъ*, сермо 9 de sancta Rebecca: Ревекка, означающая терпѣніе, видя отрока и усмотрѣвъ пророческое слово (Елизера), сняла съ плеча кушачъ — и, преклоняясь предъ низкою и простою пророческою рѣчью, сказала: пей... Такова душа, дѣлающая все терпѣливо, спѣшащая почерпать изъ источника вѣдѣнія и сочетаться со Христомъ. *Оригенъ*, in Gen. l. с. *Григорій*, hom. 6 in Ezech.

²⁶²) *Амвросій*, l. 1 de Ab. l. с. *Авустинъ*, сермо 8 cit. п. 3.

²⁶³) L. с.: Ревекка не была бы приведена къ Исааку, еслибы не сказала: пойду. И церковь не соединилась бы со Христомъ, еслибы не сказала: вѣрую.

²⁶⁴) L. с.

настрѣчу Ревеккѣ, такъ и Христосъ предваряетъ Садею благолюбію и идетъ настрѣчу всякой душѣ, соединяющейся съ Нимъ. Какъ Исаакъ ввелъ новобрачную въ шатеръ своей матери и возлюбилъ ее такъ сильно, что забылъ изъ-за нея скорбь о смерти своей матери, такъ и Христосъ на мѣсто потерявшей жизнь синагоги установилъ Свою церковь и въ ней нашелъ лучшее утѣшеніе въ потарѣ синагоги, оплаканной имъ горькими слезами въ саду Геосимасовомъ, пріобрѣвъ Себѣ невѣсту изъ языческихъ народовъ ²⁶⁵).

Но Ревекка есть изображеніе и вѣркой вѣрующей души ²⁶⁶). Она, дѣвственная духомъ и тѣломъ, изображаетъ собою дѣвственную, любящую Бога душу. Избирается она во время труда, какъ и Христосъ любить только дѣятельныя души. Ея любовь и гостепримство поддупаетъ слугу Авраамова: такъ и Христосъ требуетъ отъ всякой вѣрующей души любви и благотворительности. Она охотно оставляетъ все, чтобы опѣшить къ Исааку: такъ и христіанская душа, чтобы соединиться со Христомъ. Какъ Ревекка при видѣ Исаака сходить съ верблюда и смиряетъ себя: такъ и полная любовью душа при видѣ Христа отбрасываетъ свое высокоуміе и приближается къ Нему въ смиреніи. Покрытіе ея себя передъ Исаакомъ вразумляетъ христіанскую душу при взглядѣ на Христа прирывать покровомъ стыда прошлую жнань. Соединившись бракомъ съ Исаакомъ, Ревекка уже не возвращается болѣе на свою родину: такъ и невѣста Христова приближается ко Христу до конца, никогда не разлучаясь съ Нимъ. Супружество Исаака съ Ревеккою оставалось бесплоднымъ цѣлымъ 20 лѣтъ ²⁶⁷). Въ Священномъ Писаніи Вѣтхаго и Новаго Заветъ мы встрѣчаемъ многихъ овятыхъ и добродѣтельныхъ женъ, долгое время оставшихся бесплодными и только уже въ старости достигавшихъ разрѣшенія безплодія ²⁶⁸). Но св. Златоусту, это служило какъ

²⁶⁵ Агустинъ, сермо 8. 1. с. п. 5: Христосъ соединился съ церковію и до того возлюбилъ ее, что любовью къ ней утоилъ скорбь, полученную отъ гибели матери синагоги. *Иеронимъ*, ad Eph. 1. 3. ср. 4. *Рупертъ*, 1. 6. in Gen. ср. 45. *Григорій*, 1. 1. Mor. in Job. ср. 15; 1. 35. ср. 16.

²⁶⁶ Сл. *Евхерія*, 1. 2 in Gen.

²⁶⁷ Быт. 25, 20; сл. ст. 26.

²⁶⁸ *Златоустъ*, hom. 49 in Gen. и *Оригенъ*, hom. 12 in Gen. *Рупертъ*, 1. 7 in Gen. ср. 3.

бы подготовленіемъ вочеловѣченія Христа отъ Дѣвы: видя, что Богъ оплодотворяетъ Своею силою матернюю утробу безплодныхъ и прѣстарѣлыхъ женъ, нельзя оставаться невѣрующими и тогда, когда слышишь, что родила Дѣва, пребывая дѣвою. Такъ Сарра, Ревекка, Рахиль, Анна, мать Самуила, и Елпсавета, мать Крестителя Христова, долгое время оставались безплодными — въ знаменованіе того, что съми обитованія и рожденіе святыхъ мужей должно быть испрашиваемо у Бога молитвами, дабы оно было принимаемо не за простой плодъ природы, но за даръ благодати и милости Божіей. Вѣсть съ этимъ Исааку надлежало учиться терпѣнію въри въ обитованіе Божіе. Наконецъ 20 лѣтняя усердная молитва Исаака о женѣ была услышана Богомъ: она зачала во чревъ²⁶⁹⁾. Безъ сомнѣнія, и Ревекка соединила свою молитву съ молитвами Исаака. Однако „сыновья въ утробѣ ея стали биться“. Ревекка видѣла въ этомъ дурное предзнаменованіе — именно, что долго ожидаемая беременность принесетъ ей несчастье и плодъ чрева ея не принесетъ ожидаемаго благословенія обитованія Божія; и столь же легко поддающаяся унынію, сколько старая въ поступкахъ, она восклицаетъ жалобно: „Если такъ будетъ, то для чего мнѣ это? „то-есть, для чего мнѣ жизнь? или, какъ переводитъ Иеронимъ: для чего мнѣ было зачинать во чревъ? Однако мать не горюетъ изъ виду Господа, не обращается къ Нему за совѣтомъ: „и пошла спросить Господа“²⁷⁰⁾. Гдѣ и какъ Ревекка получала откровеніе Божіе относительно этого случая, этого Священное Писаніе не указываетъ, а потому объ этомъ и нельзя сказать ничего рѣшительнаго. Нѣкоторые, и въ томъ числѣ св. Златоустъ²⁷¹⁾, думаютъ, что Ревекка обращалась за совѣтомъ къ какому-нибудь священнику или пророку; другіе²⁷²⁾ имѣютъ въ виду Мельхиседека, который въ это время былъ еще будто бы живъ, Абура—Авраама, иные (напр. Іерусалимскій параерастъ) — Сима, котораго однако еще иные отождествляютъ съ Мельхиседекомъ.

²⁶⁹⁾ Быт. 25, 27. *Златоустъ*, hom 49 in Gen.: Видимъ ли силу молитвы, преобладающую даже самую природу?

²⁷⁰⁾ Быт. 25, 22.

²⁷¹⁾ Hom. 50 in Gen.

²⁷²⁾ Напр. *Алустинъ*, qu. in Gen. 72.

Не инымъ ²⁷³⁾ Ревекка обращалась непосредственно къ Богу. Авторъ *Historia scholastica* и Петръ Коместоръ державою того взгляда, что Ревекка приносила жертву на жертвенникѣ, устроенномъ Авраамомъ на горѣ Моріа, и получила заѣтъ отъ Бога отпроеііе во ея. Феодоритъ ²⁷⁴⁾, Діодоръ и Рудертъ говорятъ, что Ревекка отравилась къ жертвеннику, воздвигнутому по близости, и получила во ея отъ Бога или ангела отпроеііе относительно оііеняемаго случая. Какъ бы то ни было, она получаетъ отвѣтъ Бога, что у неѣ во чревѣ два племени и что изъ утробы еѣ произойдутъ два различныя народа, причеиъ одинъ народъ сдѣлается еильнѣ другого, и именно такъ, что большій (первородный) будетъ служить меньшему (младшему). Близнецы, которыхъ Ревекка носила въ матерной утробѣ, блились и боролись за первородство: каждому хотѣлось предупредить другаго въ рожденіи, чтобы получить права первородства. *Historia scholastica* и *Амерсій* ²⁷⁵⁾ сравниваютъ эту борьбу младенцевъ съ възграііемъ св. Іоанна во утробѣ Елизаветы при посѣщеніи Дѣвы Маріи ²⁷⁶⁾; но оба эти случая существенно различаются между собою. Борьба близнецовъ въ матерной утробѣ изображала только взаимное отношеніе двухъ народовъ, происшедшихъ отъ этихъ сыновей, именно идумеевъ и паравльііанъ, изъ коихъ первые порабоііены были Давидомъ и Соломономъ, но впоследствии возвратили себѣ опять свободу, пока наконецъ при Гиршанѣ не были совершенно подчинены, или же въ болѣе широкомъ пророческомъ смысле—отношеніе іудеевъ *secundum carnem* (по плоти) къ іудеямъ *secundum spiritum* (по духу) ²⁷⁷⁾, или же отношеніе іудеевъ къ христіанамъ ²⁷⁸⁾, или же добрыхъ къ злымъ въ вѣдрахъ церкви ²⁷⁹⁾. Такъ и синагога какъ старѣйшая должна была служить церкви какъ младшей, приведши языческій міръ къ повнанію закона Божіа ²⁸⁰⁾. Ар-

²⁷³⁾ *Иеронимъ*, ср. 123 (al. 11).

²⁷⁴⁾ *Qu. 76 in Gen.*

²⁷⁵⁾ *De fide* l. 4, ср. 9. в. 112.

²⁷⁶⁾ *Лука* 1, 41.

²⁷⁷⁾ *Августинъ*, qu. 73 in *Hept.*

²⁷⁸⁾ *Августинъ*, civ. Dei 16, 35. *Тертуліанъ*, l. adv. Iud. ср. 1.

²⁷⁹⁾ *Августинъ*, ser. 8 (al. 78 de temp.).

²⁸⁰⁾ *Августинъ*, l. с. *Оригенъ*, hom. 12 in *Gen.*

густиня понимаетъ это мѣсто и въ тропологическомъ смыслѣ; именно, что злые слушать добрымъ, гонители—мученикамъ, приготовляя послѣдннхъ тоненіями и мученіями вѣчный вѣнецъ. Такъ борются въ церкви злые и добрые, пока немощныя первые, кажушіеся болѣе сильными, не преодолеваются и не подчиняются послѣдннхъ въ день суда. По *Ормону* ²⁸¹⁾ и въ насъ самихъ плоть воюетъ противъ духа; если мы откажемся такими же свойствами, какъ Ревекка, то кажушіеся сильнѣйшимъ будутъ служить меньшему: *servit enim caro spiritui et vitia virtutibus cedent* (ибо плоть служитъ духу и пороки уступаютъ добродѣтелямъ). Эта борьба двухъ братьевъ въ матерней утробѣ происходила не естественнымъ образомъ, но по устроению Божию, чтобы предвосхитить борьбу ихъ за первородство еще до рожденія ихъ. Что старшій служить младшему, это—дѣйствіе предопредѣленія Божія; ибо Богъ такъ говоритъ чрезъ Малакію ²⁸²⁾: „не братъ ли Исавъ Іакову? И однако же Я возлюбилъ Іакова, а Исавъ возненавидѣлъ“.

Когда Ревекка рождала, у нея оказались близнецы. Первый былъ красивый и весь, какъ кожа, косматый—предзнаменованіе чувственной силы и дикости. Ему нарекли имя: Исавъ (косматый). Второй держался рукою своею, закинутаю за голову, за пяту брата, почему ему нарекли имя: Іаковъ (держашійся за пяту). Исавъ, дикій человѣкъ полей, былъ любимцемъ отца, любившаго дичь, между тѣмъ какъ матери нравилась болѣе тихая, мягкая и сердечная натура Іакова, нежели бурная и суровая натура первенца. Вообще тихій и широлюбивый, но уже старѣющійся Исавъ видѣлъ себя возраждающимся въ своемъ первородномъ сынѣ, искусномъ въ употребленіи охотничьяго оружія, тогда какъ нѣкогда жесткая и дѣятельная Ревекка, значительно утратившая за это время оживость своего характера, но все еще оставшаяся благочестивою и богопреданною женщиною, отдавала предпочтеніе младшему сыну за его тихій и спокойный характеръ, имѣя, конечно, въ тоже время въ виду откровеніе Божіе, полученное ею передъ разрѣшеніемъ отъ бремени. Когда однажды Исавъ возвратился домой съ охоты

²⁸¹⁾ Hom. 12 in Gen.

²⁸²⁾ 1, 2. 3.

голодный, онъ продалъ свое первородство нечестиво ²⁸³⁾ за чечевичную похлебку, продалъ слѣдовательно за матеріальное — духовное, за настоящее — будущее; ибо право первородства обнимало собою не только оугубую часть въ наслѣдствѣ отца, но у патриарховъ также и жречество и господство надъ семьей, а также и ожиданіе благословенія обѣтованія, заключающаго въ себѣ обладаніе Ханааномъ и завѣтное общеніе съ Богомъ. Плетской разумъ Исава не сумѣлъ оцѣнить этихъ сверхъестественныхъ благъ: для него имѣетъ цѣну только чувственное пользованіе настоящимъ. Напротивъ того Іакову были очень хорошо извѣстны эти благодатные дары, и потому онъ дозволяетъ себѣ предупредить волю Божию. Что Исава лишился этихъ правъ, это, по словамъ апостола ²⁸⁴⁾, есть дѣло свободнаго избранія благодати Божіей, но вмѣстѣ съ тѣмъ также, какъ подтверждаетъ исторія, и слѣдствіе чувственнаго легкомыслія и свободнаго самоуниженія Исава. Этимъ однако не оправдывается коварный поступокъ Іакова въ этомъ дѣлѣ: вѣдь и самъ онъ не осмѣливается заявлять передъ своимъ отцомъ пріобрѣтенное имъ притязаніе на право первородства. Тѣмъ не менѣе однако по своему глубоко-религіозному настроенію и стремленію къ достиженію спасенія Іаковъ является богоугоднымъ въ четъ близнецовъ, а потому и самый грѣхъ его служитъ къ осуществленію плановъ Божіихъ и къ прославленію благодати Божіей.

При наступленіи голода Исаакъ намѣревается отправиться съ семействомъ своимъ въ Египетъ, но на пути въ Гераръ получаетъ повелѣніе отъ Бога остаться здѣсь; здѣсь же повторяется ему благословеніе обѣтованія, данное Аврааму. Подобно Аврааму, и Исаакъ выдаетъ жену свою за сестру ²⁸⁵⁾, точно также боясь, чтобы его не убили изъ-за красоты Ревекки. Однако способъ сохраненія Ревекки отличенъ отъ способа сохраненія Сарры: именно — прежде нежели кто-либо прикоснулся къ

²⁸³⁾ Евр. 12, 16.

²⁸⁴⁾ Римл. 9, 10.

²⁸⁵⁾ Августинъ, Сив. Dei 16, 36: Онъ сдѣлалъ тоже, что и отецъ, выдавая ее за сестру и умолчавъ о томъ, что она его жена, потому что она была родственницею по отцовой и материнной крови.

ней, царь филистимскій увидѣвъ въ окно, что Исаакъ обитивался съ мнимою своею сестрою Ревеккою ласками, свойственными нѣжно любящимъ другъ друга супругамъ, вѣроятно, поцѣлуешъ или объятіями ²⁸⁶). Убѣдившись этимъ, что Исаакъ находится къ Ревеккѣ не въ братскихъ, но въ супружескихъ отношеніяхъ, Авимелехъ призвалъ его и сказалъ ему: „вотъ, это жена твоя; какъ же ты сказалъ: она сестра моя?“ на что Исаакъ отвѣчалъ: „потому что я думалъ, не умереть бы мнѣ ради ея“ ²⁸⁷). Послѣ этого царь выставляетъ ему на видъ, что онъ ставилъ свою жену въ опасность быть обезчещенною, и запрещаетъ своему народу подъ угрозою смерти прикасаться къ Исааку и женѣ его. Этотъ Авимелехъ, повидимому ²⁸⁸), тождественъ съ тѣмъ, который взялъ въ свой гаремъ Сарру; объ этомъ говорить тоже цѣломудріе и также богобоязненность его; притомъ же его теперь уже довольно преклонная старость заставляетъ предполагать, что онъ не имѣлъ намѣренія присвоить Ревекку себѣ, а опасался только обезчещенія ея своимъ народомъ. Къ разнымъ невздамъ, которыя приходилось Исааку переносить въ землѣ филистимлянъ ²⁸⁹), присоединилось еще большое семейное горе—женитьба Исава на ханаанитянкахъ, бывшихъ въ тягость Исааку и Ревеккѣ ²⁹⁰).

Когда Исаакъ состарѣлся (дожилъ до 137 лѣтъ) и притупилось зрѣніе глазъ его, такъ что онъ не могъ уже болѣе видѣть, то, предчувствуя приближеніе смерти, вознамѣрился преподать старшему своему сыну Исаву отеческое благословеніе, не обращая вниманія на приговоръ Божій, состоявшійся до рожденія обоихъ сыновей, а равно и на легкомысленное отреченіе Исава отъ первородства и на его богопротивное соединеніе съ ханаанитянками. Онъ велитъ повтому Исаву наловить ему дичи и приготовить кушанье—не для того (по Кейлю), чтобы подкрѣпить

²⁸⁶) Такъ разсуждаетъ Николай Лиринъ.

²⁸⁷) Быт. 26, 8...

²⁸⁸) По Августину, Оригену, Златоусту и другимъ.

²⁸⁹) Быт. 26, 12...

²⁹⁰) Быт. 26, 34...

его жизненные силы, но для того (по Фомѣ Аквинскому), чтобы испытать охотное послушаніе сыновней любви. Въ то время какъ Исавъ уходитъ—исполнить желаніе отца, Ревекка, слышавшая эти слова, побуждаетъ своего любимца принести отцу кушанье, которое она приготовить по его вкусу, и получить отъ Исаака заявленное имъ благословеніе „предъ лицомъ Господнимъ“ (то-есть, благословеніе обѣтованія Божія)³⁰¹). Когда Іаковъ высказалъ опасеніе, что отецъ ошупаетъ его и узнаетъ по гладкой кожѣ, и тогда вмѣсто благословенія онъ наведетъ на себя проклятіе какъ на обманщика, осмѣлившагося издѣваться надъ слѣпымъ отцомъ, мать успокоиваетъ его такими словами: „на мнѣ пусть будетъ проклятіе твое, сынъ мой; только послушайся словъ моихъ и пойдѣ, принеси мнѣ, что я тебѣ велѣла“. Ревекка говорила такъ не потому, чтобы хотѣла дѣйствительно взять на себя проклятіе³⁰²), но потому, что, хорошо помня обѣщаніе Божіе, она была до такой степени убѣждена въ успѣхъ своей хитрости³⁰³), что совсѣмъ не боялась возможности проклятія: она хотѣла только воодушевить этимъ колеблющагося. Дѣло въ томъ, что она проникнута была убѣжденіемъ, что ей съ своей стороны слѣдуетъ хлопотать изо-всѣхъ силъ о томъ, чтобы содѣйствовать исполненію предсказанія привлеченіемъ отеческаго благословенія на Іакова. Іаковъ послушался совѣта матери и принесъ двухъ молодыхъ козлятъ, изъ которыхъ избрѣтательная Ревекка приготовила кушанье по вкусу своему мужу; затѣмъ она надѣла на Іакова богатую, парадную (жреческую?) одежду Исава, а руки его и гладкую шею его обложила кожей козлятъ, и послала его съ лакомымъ блюдомъ къ отцу: послѣ неоднократныхъ вопросовъ, Исаакъ преподавъ ему, принятому имъ за Исава, благословеніе, вѣнцомъ котораго было обладаніе землею Ханаанскою и многочисленнымъ потомствомъ и подчиненіе братьевъ и ихъ потомковъ. Только сознаніе того,

³⁰¹) Быт. глава 27.

³⁰²) *Златоустъ*, hom. 53 in Gen.

³⁰³) *Амеросій*, l. 2 de Iacob et vita, ср. 3: Хороша хитрость, если безукоризненно добыча; добыча же благочестія безукоризненна. *Василій*, hom. 12 in gen. 1. 12: Прекрасна хитрость Ревекки, доставившая великое благословеніе сыну.

что, благословляя, онъ противъ своей воли содѣйствовалъ осуществленію намѣренія Божія, дало ему нравственную силу преподать вторично благословеніе Авраамово отстраненному имъ, но избранному Господомъ Іакову предъ отправленіемъ его въ Харранъ ²⁹⁴). Лишь только Іаковъ получилъ благословеніе первородства, какъ Исаавъ входитъ къ отцу своему, который вострепеталъ весьма великимъ трепетомъ, замѣтивъ свою ошибку, что вмѣсто первенца онъ благословилъ Іакова. По LXX и блаж. Августину ²⁹⁵) Исаакъ въ состояніи экстаза получилъ повелѣніе Божіе не проклинать сына своего Іакова за обманъ и не отнимать у него даннаго ему благословенія. Тогда ему стало ясно, что и онъ самъ съ своей стороны былъ виновенъ въ обманъ, жертвою котораго онъ сдѣлался, и что вина его заключалась въ тѣлесномъ пристрастіи къ Исаву, лишенному всякаго высшаго освященія, и потому въ полнѣйшемъ убѣжденіи, что онъ сдѣлался здѣсь невольнымъ орудіемъ въ рукахъ Всемогущаго и Всевѣдущаго, онъ не можетъ не признать объективной силы своего благословенія: „я благословилъ его, онъ и будетъ благословенъ“ ²⁹⁶); ибо благословеніе обѣтованія есть дѣло не человѣческой прихоти, но данное Богомъ отеческой власти благодатное право, въ примѣненіи котораго благословляющій, видимый высшею силою, сообщаетъ благословляемому духовныя блага и силы, которыя не могутъ быть самовольно отняты человѣческою волею. Даже громкій и весьма горькій вопль Исава не въ состояніи измѣнить расположенія отца, ко-

²⁹⁴) Бит. 28, 3. 4.

²⁹⁵) Quaest. in Gen. 80.

²⁹⁶) *Августинъ*, Civ. Dei 16, 37: Вотъ Исаакъ испугался дать снова обѣщанное благословеніе старшему, дивился тому, что благословилъ одного вмѣсто другаго, и освѣдомился, кто онъ таковъ; однако не жалуется на то, что обманулъ, напротивъ того, сознавъ открывшуюся сейчасъ же въ его сердцѣ великую тайну, воздерживается отъ негодованія и подтверждаетъ благословеніе... Не слѣдовало ли бы здѣсь ожидать скорѣе проклятія со стороны разгнѣваннаго, еслибы это не произошло по внушенію свыше, хотя и земнымъ образомъ? О содѣянное дѣло, но содѣянное пророчески, на землѣ, но по-небесному, людьми, но божественно! *Теодоритъ*, qu. in Gen. int. 80: Не негодуешь, какъ обманутый сыномъ, но сознаешь внушеніе Божіе и подтверждаетъ данное благословеніе. *Златоустъ*, hom. 58 in Gen.: Сдѣлалъ же это справедливо, потому что устами его управляла премудрость Божія.

торый, вслѣдствіе неоднократныхъ просьбъ Исава, даетъ, правда, и ему благословіе; но благословіе это, въ сравненіи съ благословіемъ, даннымъ Іакову, является не болѣе, какъ смягченнымъ проклятіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ набрасываетъ нѣкоторую тѣнь на благословіе Іакова, добытое мечетымъ средствомъ, которое и подвергается осужденію.

Считаемъ нужнымъ связать еще нѣсколько словъ о поведеніи Ревекки, которая оказала столь сильное вліяніе на сына своего Іакова въ описанномъ случаѣ. Ревекка двѣствуетъ здѣсь по зрѣ въ полученное ею отъ Бога предсказаніе²⁹⁷⁾; зная хорошо, что Исаакъ заблуждается, желая вопреки опредѣленію Божію благословить старшаго сына, она сопротивляется ему не открытою силою, но старается хитростію доставить отеческое благословіе младшему сыну, въ томъ предположеніи, что Исаакъ не согласился бы на ея желаніе, а далъ бы благословіе Исаву по своей чувственной склонности къ нему. Такимъ образомъ оба родителя ревнуютъ о томъ, чтобы тотъ или другой сынъ не былъ униженъ: при этомъ отецъ руководится болѣе разсудкомъ, а мать любовью²⁹⁸⁾. Этимъ объясняется заботливость Ревекки о томъ, чтобы отецъ не замѣтилъ обмана, причемъ она предоставляла разъясненіе этого случая будущему и волѣ Божіей. Поэтому ее нельзя (какъ это дѣлаетъ *Грейлингъ*²⁹⁹⁾ упрекать и осуждать какъ безсердечную мать, поступавшую наперекоръ материнскому долгу и взявшую сторону своего младшаго сына по нерасположенію къ Исаву. И *Нимейеръ*,³⁰⁰⁾ соглашается, что

²⁹⁷⁾ *Златоустъ*, hom. 53 in Gen. *Теодоритъ*, qu. in Gen. int. 79. Ревекка знала напередъ отъ Бога, чинovníка всего, что старшій будетъ служить младшему. Довѣряя этому предсказанію, она употребила всѣ силы на то, чтобы Іаковъ получилъ отцовское благословіе. *Исидоръ*, qu. in Gen. ср. 23.

²⁹⁸⁾ *Амеросій*, lib. de Iacob. ср. 2. Посмотри на добрую борьбу между родителями. Мать руководится любовью, отецъ разсудкомъ. Мать склоняется къ младшему нѣжной любовью, отецъ сохраняетъ къ старшему естественное почтеніе. Последний болѣе уважаетъ, первая болѣе любитъ: благопріятствуя каждый въ отдаленности одному, они не сходятся между собою относительно одного и того же. Такъ патриархъ Исаакъ и святая Ревекка борются между собою благочестивою любовью, чтобы не сдѣлать ни того, ни другаго низшимъ.

²⁹⁹⁾ Библейскія женщины. Часть 2-я. Лейпцигъ. 1815. стр. 115.

³⁰⁰⁾ Характеристика I. с. часть 2-я, стр. 153.

этимъ все-таки нѣсколько унижается характеръ Ревекки какъ матери, но находить въ обстоятельствахъ извиненіе для ея поведенія. „Конечно,—говоритъ онъ,—нельзя считать этого поступка достойнымъ подражанія; но чтобы онъ искажалъ весь характеръ Ревекки, чтобы ее слѣдовало обвинять за него въ властолюбіи и злобѣ, этого я не допускаю.“—Такъ какъ дѣйствіе ея было угодно Богу, то Онъ и вѣнчалъ его успѣхомъ³⁰¹⁾; ибо праведный долженъ былъ получить благословеніе³⁰²⁾, потому что онъ превосходилъ своего старшаго брата высшею мудростію³⁰³⁾,—что служить прообразомъ церкви и христіанскаго народа, во свѣтъ вѣры домогавшагося и подымавшаго оцѣненіе, которое презрѣла симагога, коснѣющая въ невѣрїи³⁰⁴⁾. Но какъ относиться къ словамъ, которыя Ревекка внушила Іакову сказать слѣпому отцу: „Я первенецъ твой Исавъ?“ На это отцы церкви отвѣчаютъ различно: *Оригенъ*³⁰⁵⁾ и *Златоустъ*³⁰⁶⁾ держатся того взгляда, что Іаковъ хотя и солгалъ, однако не повиненъ во грѣхѣ, потому что ложь иногда позволительна—или для избѣжанія большой опасности или для достиженія великаго блага. Здѣсь мы имѣемъ то же самое, что примѣняется къ больнымъ, которымъ даютъ въ видѣ лѣкарства и ядъ или на войнѣ, гдѣ допускается военная хитрость. Въ своей *ignorantia invincibili* мать и сынъ полагали, что въ настоящемъ положеніи ихъ ложь

³⁰¹⁾ *Златоустъ*, hom. 53 in Gen. п. 2: Іаковъ и Ревекка сдѣлали то, чему, необходимо было совершиться: онъ послушался совѣта матери, а она сдѣлала все зависѣвшее отъ нея. И всеблагодѣй Богъ помогъ совершиться съ великою легкостью тому, что казалось весьма труднымъ, а именно, чтобы Исавъ не открылъ этого обмана.

³⁰²⁾ *Златоустъ*, l. c. п. 3. Посмотри, какъ праведникъ даже самъ не вѣдалъ послужилъ исполненію воли Божіей. Все же это дѣлалось для того, чтобы достойный по добродѣтели получалъ благословеніе. *Амеросій*, de Iacob. ср. 2. п. 6.

³⁰³⁾ *Амеросій*, l. c. п. 4. Онъ взялъ одежду брата потому, что мудрость превосходить чувственное; младшій братъ разоблачилъ старшаго потому, что блга сталъ достоинствомъ вѣры.

³⁰⁴⁾ *Амеросій*, l. c. Эту одежду Ревекка сдѣлала прообразомъ церкви, давъ младшему сыну одежду Вѣтхаго Завета. Народъ христіанскій облачился въ нее и возблгсталъ.

³⁰⁵⁾ *Lib. 6. strom.*

³⁰⁶⁾ *Hom. 52 и 53 in Gen. lib. 1 de sacerdot.* Обманщикомъ называется по справедливости тотъ, кто обманываетъ съ дурнымъ, а не съ добрымъ намѣреніемъ.

дозволятельна. Однако это мнѣніе отвергалось церковію ²⁰⁷⁾. Напротивъ *Августинъ* ²⁰⁸⁾ говоритъ, что слова Іакова, которыми онъ повидимому обманываетъ своего отца, не составляютъ лжи, но заключаютъ въ себя *mysterium*, потому что должны быть понимаемы въ переносномъ смыслѣ. Если мы это будемъ называть ложью, въ такомъ случаѣ, продолжаетъ учитель церкви, слѣдуетъ считать ею всѣ тропы и притчи, въ которыхъ скрывается таинственный смыслъ. Если поэтому мы примемъ во вниманіе тайну, прообразомъ которой была употребленная Іаковомъ хитрость, то эту послѣднюю именно и нельзя считать грѣхомъ; ибо, называя себя съ хитростью первенцемъ (*quoad jus, non quoad personam*), онъ былъ прообразомъ язычниковъ, которые вмѣсто невѣрующихъ іудеевъ какъ первенцы получили усыновленіе и благословеніе Божіе, по словамъ Апостола въ посланіи къ римлянамъ (гл. 9 и 10). Этому взгляду слѣдовали *Magister sententiarum Тома Аквинскій* ²⁰⁹⁾. Однако этого взгляда нельзя принять. *Августинъ* ²¹⁰⁾ самъ не одобрялъ выводовъ, слѣдующихъ изъ него. Тайна должна быть строго отдѣляема отъ поступка: первая есть дѣло Божіе, а послѣдній—дѣло челоуѣка. Предполагая даже, что Іаковъ сознавалъ таинственное значеніе своего поступка и былъ вразумленъ относительно того, что онъ имѣетъ прообразовательный смыслъ, чего отнюдь нельзя допустить и что притомъ совершенно невѣроятно,—пришло бы Самого Бога признать виновникомъ лжи. Притомъ же тайна заключается не во лжи, то-есть въ словахъ Іакова, но въ его поступкѣ, которыми онъ заявилъ себя первенцемъ передъ своимъ отцомъ. Ужели же у Бога для прообразовательнаго изображенія будущаго нѣтъ другихъ средствъ, кромѣ употребленныхъ въ данномъ

²⁰⁷⁾ Сл. *Августина*, lib. cont. menduc.

²⁰⁸⁾ L. c. cp. 10: То, что сдѣлалъ Іаковъ, чтобы, по совѣту матери, какъ будто обмануть отца, при болѣе тщательномъ и вѣрномъ разсмотрѣніи, есть не обманъ, а тайна. Если мы это назовемъ обманомъ, то должны будемъ назвать также обманомъ и всѣ притчи и образы означающихъ вещей, которыхъ нельзя понимать къ собственномъ смыслѣ, а слѣдуетъ разумѣть подъ ними другое... Есть изреченія и дѣйствія пророческія, относящіяся къ тому, что должно быть понимаемо въ собственномъ смыслѣ...

²⁰⁹⁾ Summa 2, 2. qu. 110, a. 3 ad. 3.

²¹⁰⁾ Сл. cont. Faust. l. 22. cp. 83 и lib. 3 de doctrin. christ. cp. 23.

случаѣ ³¹¹⁾? Такимъ образомъ не остается ничего болѣе, какъ вмѣстѣ съ *Эстиемъ* (*Estius*) ³¹²⁾ сказать: или Иаковъ вообще совсѣмъ не лгалъ, выдавая себя за первенца, правда, не по рожденію, но вслѣдствіе пріобрѣтенія права первородства покупкою или же его нельзя считать совершенно непричастнымъ лжи. Что въ послѣднемъ случаѣ можно указать на смягчающія вину обстоятельства, объ этомъ мы упоминали уже выше. Ревекка, давшая сыну своему совѣтъ восхитить отцовское благословеніе и затѣмъ бѣжать отъ брата своего, признается также прообразомъ церкви и Святаго Духа, а благоухающая одежда Исаака, которую она сберегала и въ которую облекла Иакова, — прообразомъ даровъ Святаго Духа ³¹³⁾.

Исторія подтверждаетъ, что слова благословенія, которыя Исаакъ, прозрѣвая въ вѣрѣ будущее, произнесъ двоимъ сыновьямъ своимъ ³¹⁴⁾ дѣйствительно исполнились надъ ними; ибо благословеніе было пророчествомъ: это извѣстно отцу, матери и сыну. Поэтому оба послѣдніе считаютъ нужнымъ въ рѣшительный моментъ позаботиться о томъ, чтобы это обѣтованіе не осталось тщетнымъ. Но Богъ для осуществленія своихъ намѣреній не нуждается въ человѣческомъ благоразуміи. Благословеніе остается въ силѣ, но всѣхъ членовъ семейства постигаетъ кара Божія, по степени соучастія ихъ во грѣхъ. Исаакъ за свое естественное пристрастіе къ Исаву наказывается тѣмъ, что былъ обманутъ; Исавъ за свое легкомысленное презрѣніе права первородства наказывается лишеніемъ его; Ревекка за устроеніе обмана наказывается разлукою съ своимъ любимымъ сыномъ; а жизнь Иакова представляетъ отсель цѣль лишеній, обмановъ, несогласій и опасностей. Исавъ, считавшій себя обманутымъ, помышляя о мести: онъ рѣшается по смерти отца убить брата своего ³¹⁵⁾. Ревекка, узнавъ о намѣреніи Исава, совѣтуетъ сыну своему Иакову во избѣжаніе мести брата бѣжать въ Харранъ

³¹¹⁾ Такъ разсуждаютъ *Cornelius* и *Lap. Calmet.* по поводу этого мѣста.

³¹²⁾ Комментарій на книгу Бытія 27, 19.

³¹³⁾ *Rupertus*, de glorif. Trinit. ср. 6 в л. 7. in Gen. ср. 14. *Beza* in Gen. ср. 27. *Григорій*, л. 1 in Ez. hom. 6.

³¹⁴⁾ Евр. 11, 20.

³¹⁵⁾ Быт. 27, 41.

къ брату ея Лавану и пожить тамъ нѣсколько времени, какъ она говорила, утѣшая его и смягчая суть дѣла, пока утолится ярость брата: тогда она опять возьметъ его къ себѣ; ибо „для чего мнѣ—говорила она съ сокрушеніемъ—въ одинъ день лишиться обоихъ васъ?“ то-есть, Иакова лишиться чрезъ Исава, а Исава лишиться какъ убійцы - кровомстителя ²¹⁶⁾). Но чтобы получить согласіе Исаака на этотъ планъ, не огорчая его раскрытіемъ истиннаго положенія дѣла, то-есть, братоубійственнаго намѣренія Исава ²¹⁷⁾, она выражаетъ свою досаду на дочерей Хеттеевскихъ, женъ Исава, и свое полное отчаяніе въ томъ случаѣ, если и Иаковъ также женится на какой-нибудь Ханаанянкѣ, чтобы этимъ косвенно внушить Исааку намѣреніе послать Иакова въ Месопотамію къ ея роднымъ чтобы онъ тамъ могъ найти себѣ жену ²¹⁸⁾). Исаакъ, получивъ въ этомъ напоминаніе о своемъ призваніи—заботиться о бракѣ, соответствующемъ домостроительству Божію о спасеніи, посылаетъ сына своего въ Харранъ къ родственникамъ его матери съ приказаніемъ искать себѣ жену тамъ, а не изъ дочерей Ханаанскихъ, чтобы сѣмя обѣтованія было отдѣлено отъ потомковъ Исава, что имѣло мѣсто также и по отношенію къ Исааку и Измаилу ²¹⁹⁾). Предъ отправленіемъ его въ путь Исаакъ преподалъ ему благословеніе Авраамово, ²²⁰⁾ утѣшенный и поддрѣвленный которымъ Иаковъ оставляетъ отцовскій домъ. Ревекка, повидимому уже не дождала до возвращенія своего сына ²²¹⁾, потому, что объ ней болѣе не упоминается. Она погребена была рядомъ съ Исаакомъ въ сугубой пещерѣ въ Мамре ²²²⁾. Упоминается еще разъ только о кормилицѣ ея, именовъ *Девора*, сопровождавшей ее въ Ха-

²¹⁶⁾ *Амеросій*, I. de Iac. ср. 4: Поучимся у Ревекки предугадывать, чтобы зависть не возбуждала гнѣва, а гнѣвъ не перешелъ въ преступленіе... Благочестивая мать переноситъ разудку съ любимѣйшимъ сыномъ, старалась быть болѣе полезною тому, кого огорчаетъ, но заботясь вмѣстѣ съ тѣмъ объ обоихъ, чтобы одного избавить отъ опасности, а другаго предостеречь отъ преступленія.

²¹⁷⁾ *Златоустъ*, hom. 54 in Gen. п. 2.

²¹⁸⁾ Быт. 27, 43.

²¹⁹⁾ Быт. 28, 1.

²²⁰⁾ *Августинъ*, *Civ. Dei* 16, 38.

²²¹⁾ *Иосифъ Флавій*, *Ant.* I. 22.

²²²⁾ Быт. 49, 31.

наанъ: мы встрѣчаемъ ее во время переселенія Іакова изъ Месопотаміи въ Ханаанъ. Она или была послана Ревеккою въ силу общанія ея: „я пошлю и возьму тебя оттуда“²²¹⁾, для ухода за невѣстками и внуками ея, или же сама, по смерти своей госпожи, какъ думаетъ Кастанъ, возвратилась на свою родину. Златоустъ²²²⁾ держится того взгляда, что Девора по отъѣздѣ Ревекки осталась въ Месопотаміи, но воспользовалась представившимся случаемъ—переселеніемъ Іакова для того, чтобы послѣ такого продолжительнаго времени, повидаться еще съ своею любимую госпожею. Однако она не достигла своей цѣли: она умерла дорогою въ Веилъ и погребена была тамъ подъ дубомъ, который и получилъ названіе дуба плача или жалобы²²³⁾. Глубокая печаль о смерти ея и увѣковѣченіе памяти ея на мѣстѣ ея погребенія свидѣтельствуютъ о томъ, что она была вѣрною слугою и преданнымъ другомъ дома. Если по языческому сказанію въ Синополь погребена кормилица Діонисія²²⁴⁾, а въ землѣ евреевъ находится могила Силены²²⁵⁾, то это, точно такъ же, какъ и имя и культъ Вэоиль (Vätilien), есть не болѣе, какъ искаженный отголосокъ нашего повѣствованія²²⁶⁾. Девора (то есть пчела) есть образъ древняго закона, бывшаго кормилицею прочихъ народовъ и вскормившаго ихъ медомъ богопознанія; смерть ея указываетъ на прекращеніе закона²²⁷⁾. По Пезиктѣ Захору (Pesikta Sachor) во время плача по Деворѣ Іаковъ получилъ извѣстіе, что и Ревекка также умерла.

Сообщимъ здѣсь вратцѣ изъ книги *Юбилеевъ* относящееся къ Ревекѣ. Въ четвертый годъ первой недѣли 42-го юбилея Авраамъ взялъ сыну своему Исааку жену, именемъ Ревекку, родившую Исааку во второй годъ шестой недѣли двоихъ сыновей Исава и Іакова. Авраамъ, любившій Іакова, призвалъ Ревекку,

²²¹⁾ Быт. 27, 45.

²²²⁾ Ном. 69 in Gen.

²²³⁾ Быт. 35, 8.

²²⁴⁾ Плиній, hist. nat. n. 5, 18.

²²⁵⁾ Павзаній, Eliaca c. 24.

²²⁶⁾ Сл. Деличиа, Комм. на книгу Бытія I. с. стр. 431.

²²⁷⁾ Рупертъ, I, 8. Gen. ср. 13: Девора погребается подъ дубомъ, потому что при возникновеніи церкви и религіи христіанской, которая вполнѣ духовна, плотской смыслъ закона и всѣ плотскіе обряды погребены были подъ древомъ креста.

и далъ ей приказаніе относительно Іакова оказывать ему предпочтеніе и взять его въ свое особенное покровительство, ибо онъ видѣлъ, что и Ревекка любитъ богѣ Іакова. Затѣмъ онъ преподалъ ему въ глазахъ его матери свое благословеніе; и съ тѣхъ поръ Ревекка любила своего любимца всѣмъ сердцемъ и всею душою, богѣе, нежели Исава, которому въ свою очередь оказывалъ предпочтеніе Исаакъ (гл. 19). Въ годъ смерти Авраама, во второй годъ первой недѣли 43-го юбилея, Исаакъ и Измаиль справляютъ у отца своего праздникъ первыхъ плодовъ. Ревекка приготовляетъ пирогъ изъ новой муки и отдаетъ его любимому своему сыну отнести Аврааму, между тѣмъ какъ Исаакъ посылаетъ его къ Аврааму съ лучшими частями своихъ благодарственныхъ жертвъ. Затѣмъ слѣдуетъ длинное благословеніе, произносимое Авраамомъ надъ Іаковомъ, который засыпаетъ близъ своего дѣда и вторично благословляется имъ (гл. 22).

Вслѣдъ затѣмъ Авраамъ умираетъ, лежа на постели вмѣстѣ съ Іаковомъ, который однако не сейчасъ замѣчаетъ смерть своего дѣда и сообщаетъ объ ней Ревеккѣ; Исаакъ ночью же узнаетъ объ ней отъ Ревекки. Потомъ слѣдуетъ погребеніе Авраама (гл. 23), далѣе рассказъ о томъ, какъ Исавъ подъ влѣткою продаетъ брату своему первородство за чечевичную похлебку (гл. 24). Во второй годъ первой недѣли этого юбилея Ревекка призываетъ къ себѣ своего сына Іакова и уговариваетъ его не брать себѣ жены изъ дочерей хананейскихъ, подобно брату его Исаву, котораго хананейскія жены своимъ блудодѣяніемъ и неправдами огорчаютъ ее, но взять изъ родства отца его. Іаковъ обѣщаетъ это, указывая на таковое же приказаніе Авраама, и объявляетъ, что возьметъ себѣ жену изъ дочерей Лавана, хотя Исавъ уже цѣлые 22 года уговариваетъ его жениться на одной изъ двухъ своихъ свояченицъ. Онъ обязывается клятвенно исполнить волю своей матери, и послѣдняя длиннымъ благословеніемъ благословляетъ своего любимца (гл. 25). Послѣ этого идетъ почти тождественное съ библейскимъ сказаніе о томъ, какъ Исаакъ наиревается благословить Исаву, а Ревекка уговариваетъ Іакова подойти къ отцу съ двумя козлятами, чтобы получить отъ него благословеніе, вмѣсто Исаву. Что Исаакъ не узналъ Іакова—, это было волею небесъ, отнявшею у него память“. Благословляя вслѣдъ затѣмъ плачущаго Исаву, онъ присовокупилъ: „если

ты будешь отказываться служить ему и свергнешь съ своей выи нго его, то совершишь смертный грѣхъ, и все сѣмя твое будетъ истреблено подъ небомъ“ (гл. 26). Ревеккѣ сообщается во снѣ объ угрозѣ со стороны Исава; она уговариваетъ Иакова бѣжать къ брату ея Лавану. Иаковъ сначала не соглашается, находя недостойнымъ оставить старика-отца. Тогда мать беретъ на себя уговорить своего мужа, высказывая досаду на хеттейскихъ женъ Исава, и Исаакъ съ благословеніемъ отпускаетъ Иакова въ Месопотамію для женитьбы. Когда Ревекка по отъѣздѣ сына стала печальна и плакала, мужъ ея старался утѣшить ее надеждою на возвращеніе его въ мирѣ (гл. 27). Когда Иаковъ возвращался въ Ханаанъ и перешелъ потокъ Іавокъ, онъ четыре раза въ годъ посылалъ отцу и матери въ Хевронъ одежду, пищу и питье, чтобы утолить печаль ихъ (гл. 29). Живя въ Веелѣ, Иаковъ вызывалъ сюда своихъ родителей; но такъ какъ они не соглашались на его приглашеніе, то Иаковъ отправился съ Іудою и Левіемъ пріѣхать къ нимъ. Ревекка вышла изъ башни Авраамовой близъ Хеврона, гдѣ она жила съ Исаакомъ, лобызала и обнимала своего сына, ибо духъ ея воспріянулъ пріѣзжихъ, что Иаковъ идетъ. Исаакъ, къ которому возвратилось опять зрѣніе, облобызалъ своего сына и благословилъ своихъ внуковъ Левія и Іуду. На слѣдующее утро Иаковъ проситъ отца своего проводить его въ Веелѣ для исполненія своего обѣта, что Исаакъ отклоняетъ вслѣдствіе своей старости; за то съ нимъ отправляются въ Веелѣ Ревекка и Девора (гл. 31). Въ 23 день этого мѣсяца ночью умерла Девора, кормилица Ревекки, и погребена была близъ города, подъ дубомъ рѣвки; и назвалъ Иаковъ эту рѣвку рѣвкою Деворы, а дубъ — дубомъ плача по Деворѣ; Ревекка же возвратилась съ подарками къ Исааку (гл. 32). Въ третій годъ шестой недѣли Иаковъ со всемъ семействомъ посѣщаетъ родителей своихъ, которые благословляютъ своихъ внуковъ (гл. 33). Въ первый годъ первой недѣли 45 юбилей Ревекка приказываетъ сыну своему Иакову, чтобы онъ относился всегда съ почтеніемъ къ отцу и брату; и когда Иаковъ обѣщаетъ это, указывая на свою доселѣшнюю безупречность, она говоритъ ему, что ей въ этомъ году умереть: ибо я (говорила она) видѣла во снѣ день моей смерти, именно, что я не проживу болѣе 150 лѣтъ. Иаковъ смѣялся надъ этими словами; видя ее

предъ собою въ полномъ цвѣтѣ силъ, и не замѣчая, чтобы она ослабѣла; ибо она входила и выходила и смотрѣла, и зубы ея были крѣпки, и никакая болѣзнь не касалась ея во всю ея жизнь, и онъ желалъ себѣ такого же долголѣтія. Затѣмъ Ревекка проситъ мужа своего взять клятву съ Исава, что онъ не будетъ преслѣдовать брата своего; ибо онъ гнѣвается на отца за благословеніе, данное Иакову, тогда какъ послѣдній во всемъ старается угождать имъ. Исаакъ соглашается съ нею въ томъ, что Иаковъ заслуживаетъ предпочтенія; прежде онъ (Исаакъ) любилъ больше Исава, — теперь же сердце его потрясено неправдами, самоуправствомъ и женитьбою старшаго сына на азычипцахъ. Однако клятвы съ него онъ не возьметъ, такъ какъ это ни къ чему не поведетъ. Впрочемъ, если онъ намѣревается убить меня, — говорилъ Исаакъ, — я предаю себя въ руки его. Тѣмъ не менѣе Ревекка призываетъ къ себѣ Исава, который клянется ей въ томъ, что согласно желанію ея, похоронитъ ее рядомъ съ Саррою и будетъ любить брата своего болѣе, нежели кого бы то ни было, и дѣлать ему только добро. Взявъ затѣмъ съ Иакова такое же обѣщаніе и отпраздновавъ съ ними торжество примиренія Ревекка, умерла въ эту ночь, имѣя отъ роду три юбилея, одну недѣлю и одинъ годъ, и сыновья ея, Исаавъ и Иаковъ, погребли ее въ пещерѣ рядомъ съ Саррою, матерью отца ихъ.

Напротивъ того христіанская *Жизнь Адама* упоминаетъ очень мало о Ревеккѣ, именно, что Авраамъ взялъ съ одного изъ своихъ рабовъ клятву взять сыну его Исааку жену изъ его рода, и затѣмъ, что Ревекка умерла спустя семь лѣтъ по смерти Исаака и погребена вмѣстѣ съ Саррою. По рабби Соломону Ревеккѣ было только три года, когда Исаакъ взялъ ее себѣ въ жену. Что женщина, имѣющая отъ роду три года и одинъ день, способна къ брачному сожителству, этотъ диковинный фактъ допускаетъ и Талмудъ²²⁰⁾. Талмудо-раввинская литература сообщаетъ еще слѣдующее: когда Ревекка нагнулась къ источнику, то вода поднялась ей навстрѣчу. Она сказала также Иакову: „если ты не найдешь двухъ козлятъ, то возьми ихъ изъ принадлежавшихъ мнѣ по свадебному договору, потому что Иса-

²²⁰⁾ *Эйзенменгеръ*, Разоблаченное іудейство, I. с., томъ 1, стр. 323—324.

акъ обязался давать мнѣ ежедневно по два козленка для моего стола“ ³²¹). Ея пророческія слова; „для чего мнѣ въ одинъ день лишиться обоихъ вастъ?“ исполнились, потому что Іаковъ погребенъ былъ въ одинъ день съ Исавомъ ³²²). Ревекка была розою среди терній, потому что отецъ и братъ ея были обманщиками ³²³). Въ полдень Еліезеръ отправился съ Ревеккою изъ Харрана, земля неслась предъ ними, чтобы рабъ не оставался наединѣ съ дѣвицею; въ три часа они совершили путь до Хеврона, куда прибыли во время совершенія Исаакомъ вечерней молитвы ³²⁴).

Привлекательный образъ Ревекки давалъ Тинторетто, Николаю Пуссэку и Горацию Верне прекрасные мотивы для ихъ художественныхъ созданій.

Ж е н ы И с а в а.

О женахъ Исава сообщается намъ немного; однако даже это немногое даетъ намъ возможность проникнуть во внутреннѣйшее существо старшаго сына Исаака. Къ различнымъ невгодамъ, которыя Исааку приходилось испытывать въ землѣ филистимлянъ, присоединилось семейное несчастье, сокрушавшее сердце родителей и причинявшее имъ постоянную скорбь. Дѣло въ томъ, что Исавъ, достигнувъ 40-лѣтняго возраста, взялъ себѣ безъ совѣта и согласія своихъ родителей двухъ женъ, но не изъ своего родства, въ которомъ еще только и сохранялось единобожіе, а изъ отвергнутаго Богомъ за идолослуженіе и пороки племени хананеевъ, обнаруживъ этимъ свое равнодушіе къ отеческой религіи и свою привязанность, обращенную на одно только земное. Эти двѣ жены сдѣлались причиною большаго сердечнаго горя для Исаака и Ревекки ³²⁵),—почему, объ этомъ Писаніе не говоритъ; однако причину угадать не трудно: это ихъ хананейское нечестивое поведеніе, противорѣчащее призванію

³²¹) Mid. Rab. Gen. 60, 65.

³²²) Rab. Sota 13.

³²³) Mid. R. Cant. Cant.

³²⁴) Pirke Elies. 16.

³²⁵) Быт. 26, 34—35.

патріарховъ, ихъ постоянное идолослуженіе и связанная съ этимъ порочная жизнь ²²⁶). Ревекка высказываетъ мужу своему досаду на этихъ двухъ невѣстохъ-хананеянокъ и свое крайнее недовольство жизнью, чтобы внушить ему необходимость для Иакова искать себѣ жену внѣ этой земли, слѣдовательно изъ ея родства: если Иаковъ, прибавила она, возьметъ жену изъ дочерей хеттейскихъ, каковы эти, изъ дочерей этой земли, то къ чему мнѣ и жизнь ²²⁷? Узнавъ объ этой цѣли отъѣзда брата и замѣчая нерасположеніе родителей къ двумъ нечестивымъ женамъ своимъ, Исавъ пытался также сдѣлать угодное родителямъ и отвоевать опять у Иакова его первенство: онъ пошелъ къ Измаилу, то-есть къ семейству Измаила, потому что Измаилъ уже умеръ и взялъ себѣ сверхъ двухъ женъ своихъ еще третью жену—Махалаэу, дочь Измаила, сына Авраамова, сестру Наваіоа²²⁸), который какъ первенецъ именуется вмѣсто всѣхъ братьевъ своихъ ²²⁹). Этимъ шагомъ Исавъ желалъ безъ-сомнѣнія заслужить благорасположеніе своихъ родителей, не взявъ однако при этомъ во вниманіе того, что Измаилъ былъ отдѣленъ отъ семейства Авраамова, а слѣдовательно и отъ народа обѣтованія, и далъ этимъ понять, что ему были чужды религіозные интересы семейства обѣтованія и что слѣдовательно онъ рѣшительно не годился быть носителемъ спасительнаго откровенія.

Что касается именъ женъ Исавовыхъ, то они называются различно. Въ книгѣ Бытія 26, 34 двѣ жены-хананеянки называются: *Тевудива*, дочь Беэра Хеттеянина, и *Васемава*, дочь Элона Хеттеянина; въ гл. 36, 1 и дал., гдѣ приводится родословіе Исавы, говорится: „Исавъ взялъ себѣ женъ изъ дочерей ханаанскихъ: Аду, дочь Элона Хеттеянина, и Оливему, дочь Аны, сына Цивеона Евейянина, и Васемаэу, дочь Измаила, сестру Наваіоа“. Достоинно примѣчанія, что всѣ три жены Исавы въ родословной таблицѣ получаютъ новыя имена: дочь Хеттеянина Элона называется Адою (красивая), а въ 26 главѣ—Васемаэою (благоухающая или пріятная); вторья въ родословной называется

²²⁶) Targum hierosolymit. *Рувертъ*, in Gen. I. 7, sp. 12.

²²⁷) Быт. 27, 46.

²²⁸) Быт. 28, 8, 9.

²²⁹) Быт. 25, 13.

Оливемою (шатеръ священныхъ высотъ), а въ главѣ 26 — Иегудею или Иудею (прославляемая или полная славы); и наконецъ третья въ 36 главѣ называется Васемаею, а въ главѣ 28 — Махалаею (цитра или сладкая). То обстоятельство, что всѣ три жены получаютъ новыя имена, заставляетъ искать причины различія не въ недостоверности преданія, а скорѣе въ томъ, что одна или двѣ жены носили различное имя. Эти кажущіяся противорѣчія въ именахъ женъ легко объясняются изъ того обычая востока (и теперь еще существующаго у арабовъ), что люди получали прозвища отъ какого-нибудь важнаго и замѣчательнаго событія въ жизни, и прозвища эти обращались затѣмъ въ собственные имена, напр. Исавъ, которому придавалось имя Эдомъ (красный)³⁴⁰; въ особенности же женщины при выходѣ замужъ принимали новыя имена, чему много содѣйствовало непостоянство женскихъ именъ на востокѣ³⁴¹). Что имена въ 36 главѣ книги Бытія суть позднѣйшія, это вполнѣ естественно, такъ какъ генеалогія пользуется только тѣми именами, которыя принадлежали имъ какъ прародительницамъ. Этимъ различіемъ подтверждается выводъ съ тѣмъ, что Моисей относительно семейства и поколѣнія Исава пользовался генеалогическими памятниками и внесъ ихъ безъ всякихъ измѣненій въ свою книгу. Впрочемъ мы встрѣчаемъ различіе въ имени отца Оливемы, который въ 26 главѣ Бытія называется Безромъ, а въ 36 — Аною. Къ объясненію этого различія даетъ ключъ 36 гл., 24 ст. книги Бытія, какъ справедливо замѣтилъ Генгстенбергъ: Ана, сынъ Цивеона, пася въ пустынѣ ословъ отца своего, нашелъ теплыя воды (Kalirghoë) и отъ этого находенія получилъ, вѣроятно, имя Безра (мужъ колодца или источника), которое мало-по-малу затмило его первоначальное имя, однако въ генеалогическомъ отношеніи не могло вытѣснить его совсѣмъ, — новое доказательство точности и добросовѣстности бытописателя въ его сообщеніяхъ, особенно въ генеалогическомъ отношеніи. Если Ана, съ прозвищемъ Безра, въ 36 гл. 2 ст. называется Евейниномъ, въ ст. 20 той же главы — Хорреаниномъ, а въ 26 гл. 34 ст. — жет-

³⁴⁰) Быт. 25, 30.

³⁴¹) Сл. *Генгстенберга*, Beiträge zur Einl. in's A. T. Берлинъ 1839, томъ 3, стр. 277.

теяннамъ, то это объясняется тѣмъ, что названіе *хеттеянина* употреблено въ болѣе широкомъ смыслѣ вмѣсто названія *ханаанянина*, точно также какъ и двѣ жены Исава Хеттеянки въ 28 гл. 8 ст. названы дочерьми ханаанскими. Для разказа достаточно было родового названія *хеттеянина*; генеалогическая же роспись требовала спеціальнаго названія особой вѣтви ханаанскихъ племенъ. Точно также и наименованіе Евееянина Цивеона среди Хорреянъ объясняется тѣмъ, что онъ переселился въ гору Сеиръ, гдѣ сѣлался Хоритомъ, т.-е. обитателемъ пещеры. Нѣкоторую трудность представляютъ еще слова (Быт. 36, 2. 14): „Оливема, дочь Аны, дочери Цивеона“³⁴²). Нѣкоторые считаютъ Ану матерью Оливемы и дочерью Цивеона; но Ана есть мужское имя: онъ былъ сыномъ Цивеона³⁴³) и имѣлъ дочь Оливему³⁴⁴); его однако не слѣдуетъ смѣшивать съ его одноименнымъ дядею³⁴⁵). Поэтому второе слово: *дочери* соподчинено первому и слѣдовательно по контексту должно быть переведено: *внуки*. Оливема встрѣчается также какъ названіе мѣстности въ землѣ Сеиръ³⁴⁶); по всей вѣроятности, эта мѣстность получила свое названіе въ честь одной изъ женъ Исавовыхъ, и этимъ обстоятельствомъ подтверждается то, что имя это было позднѣйшее, которое слѣдовательно жена Исавова носила уже по выходѣ замужъ. Быть можетъ, по отношенію къ этому двойному имени Оливемы-Іегудины Іезекиль³⁴⁷) и называетъ царство іудейское Оголивою.

Изъ этихъ трехъ женъ Исава Ада и Васемаа родили каждая только по одному сыну³⁴⁸); не эти два сына, но сыновья ихъ, слѣдовательно внуки Исава были родоначальниками новыхъ племенъ³⁴⁹); напротивъ того отъ трехъ сыновей Оливемы произошли три племена³⁵⁰). Такъ какъ Исавъ, по причинѣ множества

³⁴²) Въ русскомъ переводѣ Библии въ этихъ мѣстахъ стоитъ: «сына Цивеона».

³⁴³) 1 Парал. 1, 10.

³⁴⁴) Быт. 36, 24, 25.

³⁴⁵) Быт. 36, 20.

³⁴⁶) Быт. 36, 41 и 1 Парал. 1, 52.

³⁴⁷) 23, 4...

³⁴⁸) Быт. 36, 4.

³⁴⁹) Быт. 36, 10.

³⁵⁰) Быт. 36, 5, 14.

стадъ своихъ, не могъ жить въ одной землѣ съ Іаковомъ, то онъ взялъ своихъ, сыновей и дочерей и все свое имѣніе и поселился на горѣ Сеиръ ³⁵¹⁾, получившей отъ него названіе Идумеи (Эдома).

Въ родословіи Эдомовомъ приводятся еще нѣкоторые женщины, и прежде всего *Оимна* (вульг.: *Оамна*, т.-е. сохраненная, замкнутая), сестра Лотана, первенца Хорреянина Сеира ³⁵²⁾. Одноименная съ нею женщина приводится еще ранѣе ³⁵³⁾ въ качествѣ наложницы Элифаза, сына Исавова, родившей ему Амалика. Нѣтъ настоящей причины считать обѣихъ этихъ женщинъ тождественными тѣмъ менѣе, что *Оимна*, жена Элифаза, не называется сестрою Лотана, что одинаковыя имена часто встрѣчаются въ Священномъ Писаніи и что младшіе члены семьи охотно именуется по старшимъ. Противъ тождества этихъ двухъ женщинъ, по развитому нами выше взгляду, говорятъ уже то обстоятельство, что Элифазу пришлось бы повтому жениться на двоюродной бабушкѣ жены отца его, что весьма невѣроятно. Болѣе вѣроятности имѣть за себя тотъ взглядъ, что наложница Элифаза была племянницею или внучатною племянницею *Оимны*, сестры Лотана. Другаго взгляда держится *Кейль*, считающій Оливему (36, 25) не женою Исавы, но племянницею его. Если *Оимна* ³⁵⁴⁾ приводится въ качествѣ мѣстопребыванія одного изъ идумейскихъ старѣйшинъ, то эта мѣстность получила свое имя, безъ сомнѣнія, отъ *Оимны*, сестры Лотана. *Оимна*, наложница Исавы, приводится здѣсь потому, что она была прародительницею Амаликитянъ—народа, который, уже рано отдѣлившись отъ прочихъ Эдомитянъ, сложился въ самостоятельную народность и входилъ въ различныя отношенія къ Израилю. Если въ 1 Парал. 1, 36 къ сыновьямъ Элифаза причисляются также *Оимна* и *Амаликъ*, то это—не болѣе, какъ простая вольность, которую писатель книги Паралипоменонъ могъ позволить себѣ тѣмъ болѣе, что потомки Исавы были известны читателямъ изъ книги Бытія и имъ: *Оимна* уже своею женскою формою

³⁵¹⁾ Быт. 36, 6—8.

³⁵²⁾ Быт. 36, 20, 22.

³⁵³⁾ Быт. 36, 12.

³⁵⁴⁾ Быт. 36, 40 и 1 Парал. 1, 51.

предотвращало возможность признанія Өмны сыномъ Элисаза. Наконецъ именуется жена, теща и двоюродная бабушка послѣдняго изъ 8 идумейскихъ царей (до времени написанія Пятюннїа), именно Гадара. Жена Гадара называлась Мебетавсель (Богъ благотворить), дочь Матреды (изгнаніе), *дочери* ³⁵⁵⁾ Мезагава (золотая рѣка) ³⁵⁶⁾.

По Книгѣ Юбилеевъ Ревекка упрощиваетъ сына своего Іакова не брать себѣ жены изъ дочерей хананейскихъ, подобно брату его Исаву, взявшему двухъ женъ изъ сѣмени хананейскаго, которыя—продолжаетъ она—сокрушили сердце мое своими поступками своею нечистою, безпорядочною жизнію, и нѣтъ въ нихъ правды, но всѣ дѣла ихъ злы ³⁵⁷⁾. И Исааку она даетъ также знать о своемъ недовольствѣ женами Исава, ибо дочери земли Ханаанской злы ³⁵⁸⁾. По возвращеніи Іакова, Исаакъ сознаетъ свою ошибку, что любилъ богъе Исава, нежели Іакова; ибо—присовокупилъ онъ — Исавъ оставилъ Бога Авраамова и пошелъ, онъ и сыновья его, во слѣдъ женамъ своимъ, во слѣдъ ихъ нечистотъ и развращенію ³⁵⁹⁾. Далѣе Книга Юбилеевъ, подобно книгѣ Бытія, упоминаетъ еще о женѣ послѣдняго изъ идумейскихъ царей, именно Адата: имя жены его было Майя-Тобитъ, дочь Матриды, дочери Мимитбидъ-Цлоба ³⁶⁰⁾. По Талмуду ³⁶¹⁾ Исавъ, по примѣру діавола Самаэли, имѣлъ *четыре* женъ.

³⁵⁵⁾ Въ русскомъ переводѣ Библии: сына.

³⁵⁶⁾ Быт. 36. 39; 1 Парал. 1, 50.

³⁵⁷⁾ Л. с., глава 25.

³⁵⁸⁾ Л. с., глава 27.

³⁵⁹⁾ Л. с., глава 35.

³⁶⁰⁾ Л. с., глава 38.

³⁶¹⁾ Эйзенменгеръ, Разобл. іуд. 1. с. II, стр. 416.

ИЗЪ ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ СЪ РАСКОЛОМЪ.

Въ послѣднихъ двухъ №№ (4 и 5) журнала „Братское Слово“ напечатано одно изъ полемическихъ противъ раскола сочиненій стараго времени, подъ такимъ взятымъ изъ рукописи заглавиемъ; „Списано съ тетрадей игумена Питирима, 1709 г. юня“. Сочиненіе это является въ видѣ приложенія къ напечатанному предъ этимъ въ томъ же журналѣ „Сказанію“ о миссіонерскихъ трудахъ Питирима противъ раскола¹⁾. Нельзя быть неприязненнымъ профессору Субботину за изданіе этихъ памятниконъ. Архіепископъ Нижегородскій (1719—1738 г.) Питиримъ занимаетъ видное мѣсто въ исторіи раскола—и какъ ревностный православный миссіонеръ, и какъ писатель—полемистъ. Между тѣмъ миссіонерскіе труды Питирима, какъ справедливо замѣчаютъ проф. Субботинъ, не одѣнены еще надлежащимъ образомъ. Одни о его дѣятельности отзываются съ похвалою и видятъ въ ней достойный подражанія примѣръ, другіе смотрятъ на Питирима по меньшей мѣрѣ неблагоклонно. Таже двойственность усматривается и во взглядахъ на литературные полемическіе труды Питирима. И если напечатанное „сказаніе“ можетъ способствовать къ представленію въ надлежащемъ свѣтѣ миссіонерской дѣятельности Нижегородскаго архіепископа, то обследованіе полемическихъ его сочиненій дастъ почву для устойчивости взгляда

¹⁾ Брат. Слово 1888 г. №№ 19 и 20, 1889 г. №№ 1—3.

изъ его литературные труды. Вышеупомянутое сочиненіе Питирима поѣтому является напечатаннымъ въ высшей степени истати. Но тѣмъ болѣе нельзя не пожалѣть, что при этомъ въ изданіе вкралась неточности и неправильности. Въ интересахъ науки, въ предупрежденіе могущихъ произойти новыхъ ошибокъ и недоразумѣній, мы и намѣрены сказать нѣсколько нижеслѣдующихъ словъ.

Чтобы быть по возможности краткими, скажемъ прямо въ чемъ дѣло.

Указывая на мотивы напечатанія „списка съ тетрадей“ Питирима, проф. Субботинъ между прочимъ говоритъ: „кромѣ знаменитой Пращицы другихъ полемическихъ сочиненій Питирима намъ неизвѣстно, и это одно уже даетъ не малую цѣну коммѣнционной въ нашемъ сборникѣ статьѣ“. По поводу этого замѣчленія слѣдуетъ сказать, что въ литературѣ о нѣкоторыхъ сочиненіяхъ Питирима есть по крайней мѣрѣ упоминаніе, о другихъ же—и подробнѣйшія свѣдѣнія. Думается поѣтому, что указанія въ этомъ родѣ будутъ не излишми и могутъ послужить именно той цѣли, съ какою напечатаны „Сказаніе“ и „списокъ“.

Затѣмъ, напечатанное въ 4 № „Бр. Слова“ сочиненіе принадлежитъ дѣйствительно Питириму и въ литературѣ доселѣ извѣстно было лишь по упоминанію Строева. Но при этомъ нужно замѣтить, что и теперь мы имѣемъ его не въ полномъ видѣ: напечатана только одна часть сочиненія, именно первая половина.

Наконецъ, что касается помѣщенного въ № 5 отрывка полемическаго содержанія по вопросу о книжномъ исправленіи и нѣкоторыхъ обрядахъ, подъ тѣмъ же заглавіемъ: „списано съ тетрадей игумена Питирима“,—то относительно его издатель былъ введенъ въ заблужденіе. Это вовсе не продолженіе предыдущаго сочиненія (№ 4) и даже не сочиненіе Питирима. Это отрывокъ изъ особаго сочиненія, принадлежащаго перу другаго лица, писавшаго быть-можетъ даже ранѣе Питирима.

Мы не имѣемъ намѣренія здѣсь ни излагать біографіи арх. Питирима³⁾, ни дѣлать подробнаго разбора его сочиненій. Въ

³⁾ О Питиримѣ см. у Макарія въ «Ист. Нижегород. іерар. 1857 г. стр. 32—103; въ Христ. Чт. 1874 г. III, 1—44, 247—312; Страникъ 1881 г. №№ 1—4, 8—9.

виду нашей задачи ограничимся относительно послѣднихъ краткихъ депозитальными къ упоминаемымъ въ существующихъ издѣловіяхъ библиографическими замѣчаніями.

Литературная дѣятельность Питирима († 9 мая 1788) началась очень рано, почти одновременно съ его миссіонерской дѣятельностью. Однимъ изъ первыхъ опытовъ и есть именно сочиненіе напечатанное въ 4 № „Бр. Слова“. По всей вѣроятности мы имѣемъ дѣло съ одной изъ записанныхъ устныхъ бесѣдъ Питирима, заимствованной „списателемъ“ изъ тѣхъ „тетрадей“, которыя Питиримъ рассылалъ къ раскольникамъ и давалъ описывать православнымъ еще въ самомъ началѣ своей миссіонерской дѣятельности. Въ полномъ своемъ видѣ сочиненіе это находится въ одномъ рукописномъ началѣ XVIII в. сборникѣ Софійской бібліотеки и занимаетъ въ немъ листы 153—200¹⁾. О самомъ сборникѣ мы будемъ имѣть случай говорить ниже. Здѣсь же замѣтимъ, что въ началѣ разсматриваемаго сочиненія кнотоварью сдѣлана такая же помятка, что и въ сборникѣ проф. Субботина, именно: „списано стетратей игумена Питирима, 1709 г. іюня“. Такимъ образомъ не можетъ быть сомнѣнія, что это сочиненіе Питирима написано *до іюня 1709 г.*

Предметомъ сочиненія служитъ вопросъ о крестосложеніи и огубой аллилуіа. Сначала авторъ критически разбираетъ доказательства въ пользу двуперстія и огубой аллилуіа. *Эта часть сочиненія и напечатана въ 4 № „Бр. Слова“.* Другую половину составляютъ положительныя доказательства правильности троеперстія; они занимаютъ 13-ть особыхъ „изъявленій“ и изъ нихъ 10—13 содержатъ выписки изъ „древней харафейной книги за подписаніемъ во свидѣтельство святительскою рукою, име во святыхъ отцахъ нашего Θεогноста, митрополита Московскаго“²⁾.

¹⁾ Рукоп. С.-Петербургской Д. Акад. № 1229.

²⁾ Всѣ эти доказательства перечислены въ 68 отв. Прашица, за исключеніемъ изъясняющихся въ послѣдней выпискѣ изъ «Соборнаго дѣнія на еретика Мартына». Правда, въ сборникѣ есть продолженіе «изъявленій» («изъявленія 14—16»), состоящее изъ смылокъ на это дѣяніе. Но еще извѣстный археографъ Строевъ, видѣвшій настоящую рукопись, совершенно справедливо считалъ эти три «изъявленія» «прибавленіемъ» къ предыдущимъ 13 (Библиолог. Словарь 1882 г., стр. 411). Можно утверждать, что въ сочиненіи Питирима о крестномъ знаменіи, писанномъ до іюня 1709 г., смылокъ на «Дѣяніе» не было. Въ перечнѣ «изъявленій»

Сочиненіе по чертъ миролюбиваго, примирительнаго тона замечательно для того времени. „Молются, честный отецъ, извѣсти мн.“ такъ и въ подобномъ родѣ начинаются „вопросы“. Въ „отвѣтахъ“ „честный отецъ“ т.-е. авторъ сочиненія обращается къ совопроснику не иначе, какъ „любимче мой, возлюбленна,

(л. 177 об.—179 об.) о соборномъ дѣяніи не упоминается, а состоящее на воѣ указаніе на «дѣяніе», очевидно, сдѣлано послѣ. Кроме того, въ нашей рукописи есть прямое показаніе—доколь простираются тѣ коломнские «труды агумента Питирима, которые заключались съ этикъ его «тетрадахъ», именно до четвертаго надесята изъясненія» (л. 1 св. 200 об.). Такимъ образомъ выписки текста «дѣянія» сдѣланы съ другихъ «тетрадой» Питирима, — кѣмъ сдѣланы—неизвѣстно.

Интереснѣе было бы знать: когда сдѣлано настоящее прибавленіе въ «списку съ тетрадей Питирима», потому что тогда рѣшился бы вопросъ о времени появленія «дѣянія». Но и здѣсь дѣло не можетъ идти далѣе гаданій. Г. Сахаровъ предполагаетъ, что до 1718 г. «дѣяніе» не было извѣстно Питириму, потому что о немъ упоминается въ сочиненіи Питирима «Желіе». Но утверждать, по нашему мнѣнію, можно только то, что «Желіе» появилось не ранее 1718 в., т.-е. оно могло быть написано и ранѣе, ибо дату «1718» ни что не можетъ считать несомненною перепискою, на что давало ему всецѣлостное употребленное авторомъ выраженіе «на сей настоящей годъ». Публично Питиримъ выступилъ съ «спискомъ» въ своемъ «объявленіи о сложеніи перстовъ». Но позволительно думать, что на основаніи «дѣянія» Питиримъ писалъ сочиненія и ранѣе «объявленія», которыя вращались прежде всего, конечно, въ кругу близкихъ Питириму лицъ, а затѣмъ вскорѣ стали извѣстны и раскольниковамъ. Дѣло въ томъ, что текстъ «соборнаго дѣянія» въ «изъясненіяхъ» отличается: а) отъ начального (надъ 1718 г.), б) отъ «стиска», выданнаго Питиримомъ прежде «обрѣтенія» харатейрго и помѣщеннаго въ «объявленіи о сложеніи перстовъ» (Руход. Импер. Публ. библ. отд. I, въ 4°, № 295, л. 80—109); но с) почти вездѣ согласенъ съ выдержками изъ «дѣянія», помѣщенными въ томъ же «объявленіи» (л. 53—58). Это обстоятельство, наводя на мысль, что выдержки въ трехъ «изъясненіяхъ» сдѣланы именно со списка Питирима, въ то же время показываетъ, что «дѣяніе» съ такимъ текстомъ существовало у Питирима гораздо ранѣе, чѣмъ онъ принялся за списаніе «объявленія». Ибо еслибы выдержки въ «изъясненіяхъ» были прибавлены съ появленіемъ «объявленія», то почему онѣ не были сдѣланы по тексту дѣла «дѣянія», помѣщеннаго въ «объявленіи», а—по «отвѣтамъ» «объявленія»? Почему при этомъ «списатель» не сдѣлалъ о «дѣяніи» никакихъ библиографическихъ замѣтокъ, въ родѣ: «сіе дѣяніе списано съ подлиннаго дѣянія Дмитріемъ в. Ростовскимъ»? Почему бы этотъ кошнись—списатель сталъ иногда измѣнять текстъ «дѣянія»? Скорѣй всего дѣло слѣдуетъ представлять такъ. Варианціи въ текстѣ «дѣянія» принадлежать перу Питирима, который допускалъ ихъ при кажемъ первомъ разѣ. Онъ же, конечно, добавлялъ выписками изъ «дѣянія» и свое сочиненіе о сложеніи перстовъ. Отсюда-то и сдѣлано въ нашей рукописи «прибавленіе» трехъ помннутыхъ «изъясненій»,—когда сдѣлано—не извѣстно,—можетъ

брате“ и т. п. и величаетъ его „пожелателемъ истины“. А этотъ послѣдній нигдѣ не называетъ заблуждающихъ рѣзкимъ именемъ раскольниковъ: они извѣстны у него подъ названіемъ „иніихъ“. Послѣ отвѣта „честнаго отца“, совопросникъ обыкновенно выражаетъ ему благодарность „за извѣщеніе истины“.

Другое сочиненіе арх. Питирима — „*Копіе духовное*, поражающее расколъ оный, его же содержать мнящіеся быти старообрядцы, и вся хулы ихъ яже на церковь весьма заглажающее; пораженныхъ же расколомъ ко истинному соединенію возставляющее и заклянныхъ хулеными покаяніемъ оживляющее“³⁾. Какъ

быть въ томъ же 1709 г. По крайней мѣрѣ замѣчательно, что: а) прибавленіе дѣлается подъ спискомъ 1709 г., а библиографическихъ замѣтокъ въ подобномъ родѣ не помѣщается и б) дата 1709 г. совпадаетъ съ словами Питирима, что о соборномъ дѣланіи онъ узналъ именно въ 1709 г., явобы отъ Дмитрія Ростовскаго (сказаніе о выисканіи... дѣланія, при Пращицѣ л. 4 об.). А что «соборное дѣланіе» даже раскольникамъ стало извѣстно ранѣе принятаго г. Сахаровымъ (Страники 1861 г. I, 459) 1713 г., на это есть положительныя указанія. Въ «Зитуменовѣ» Алексѣя Иродіонова (о немъ см. Тр. К. А. 1867 г. I, 48—81 и Вр. Слово 1884 г. I, 385—344) читаемъ: «новѣйшіе россияне... вводятъ (для опроверженія дуперетія) еще нѣкоего Мартина ересіарха... какого ересеначальника ниже самшаха въ Россіи даже до лѣта 1711»... (Тр. К. А. 1867 г. I, 84). Нужно замѣтить, что это говоритъ Алексѣй Иродіоновъ, 16 лѣтъ прожившій въ Выгоріцкомъ монастырѣ, гдѣ собственно и было «учишено, какъ выразился Иродіоновъ, рассмотрѣніе на оное дѣланіе», и гдѣ о «дѣланіи» знали, несомнѣнно, все что можно было знать, — и Иродіоновъ въ частности могъ позаниматься свѣдѣніями отъ самого Семена Денисова. Такъ какъ Питиримъ смѣлѣтельствовалъ, что ему «дѣланіе» стало извѣстно въ 1707 г., то въ приведенномъ мѣстѣ «Зитуменовса», очевидно, говорится о томъ, когда «дѣланіе» появилось *уже вездѣ*, между прочимъ, и въ Выгоріцкомъ монастырѣ. Впрочемъ, въ «Зитуменовѣ» есть другое мѣсто, гдѣ говорится, что «дѣланіе» «творецъ Пращица обрѣте лѣта отъ Христа 1717». Но здѣсь, очевидно, разумѣются обстоятельства «обрѣтенія» «подлиннаго» «на пергаментѣ писаннаго» дѣланія (Пращ. от. 86).

³⁾ Рукоп. Импер. публ. библ. *Г. I, № 189*. Въ рукописномъ сборникѣ той же библіотеки *Ф. I, № 810*, въ которомъ между прочимъ находится сочиненіе Питирима «Объявленіе о сложеніи перстовъ», послѣднему предшествуютъ два листа слѣдующаго содержанія: «Копіе истинѣ на изъясненіе, ересемъ на истребленіе; вѣрныхъ утверждаетъ, противныхъ побѣждаетъ». Это заглавіе сопровождается шестью текстами, напр. Пс. 128, 5. Затѣмъ слѣдуетъ болѣе подробное указаніе и разъясненіе цѣли «Копія». Оно «сыновъ восточныя церкви защищаетъ, разумныя очи просвѣщаетъ, непокорныя церкви сердца прободаетъ» и вр. Далѣе — вставленіе пастырямъ въ стихахъ «еже сіе копіе въ руку держати». Еще: «Господу Богу благодареніе» и «творцу сея книжици похваленіе». Наконецъ, «раз-

видно изъ самаго сочиненія, именно изъ „отвѣта“ 9, „Копіе“ написано не позже 1713 г. Г. Сахаровъ, писавшій объ этомъ сочиненіи, основательно доказалъ, что „Копіе“ принадлежить перу Питирима ⁴⁾. Написано въ любимой Питиримомъ серіи діалога и состоитъ изъ 40 „отвѣтовъ“. Рѣчь обращена къ нѣкому „испытателю“. Всѣ вопросы можно раздѣлить на два разряда: сначала авторъ касается поповщины и беепоповщины, затѣмъ—содержимыхъ православною церковью и излюбленныхъ раскольниками церковныхъ обрядовъ. Многіе отвѣты сходны съ отвѣтами Пренницы.

Третье сочиненіе Питирима—это „Объявленіе о сложеніи перстовъ десныхъ руки на знаменіе честнаго креста, како славити и кля персты. Въ просиившему, паче же рещи ко усумняющемуся о семъ, отвѣты съ достовѣрнѣйшими свидѣтельствами отъ Св. Писанія и отъ множайшихъ соборовъ здѣ предложашася въ собраніи о семъ“ ⁵⁾. Имя автора означено въ концѣ самаго со-

сужденіе на отки, але суть писаны во оглавленіи книги седъ. Относительно этихъ двухъ описанныхъ листовъ, если не считать ихъ отрывкомъ особаго полемическаго сочиненія первой ¼ XVIII вѣка съ заглавіемъ «Копіе», можно думать, что они составляютъ къ Питиримову «Копію духовному» нѣчто въ родѣ не графа, подобнаго тѣмъ, какіе мы встрѣчаемъ при другихъ сочиненіяхъ того времени, напр. при посланіяхъ Игнатія Тобольскаго (см. рукоп. сиб. дум. акад. № 1231, 4^о, на 77 л., современной (1696) сборника, ср. рук. казан. академіи въ опис. рукоп. Соловецкаго монастыря 1881 г., ч. I, № 328 и 329, съ котор. сдѣлано печат. изд. въ «Прав. Собесѣд.» за 1855 г.; о м. Игнатіи см. «Страницы» за 1862 г. I, 161—167), при «Зерцалѣ» (сокращ. ред. изд. 1863 г., покая—въ рукоп. казан. акад. № 1863; объ этомъ соч. см. въ предисловіи къ изд. *Домоданова* соч. Пососнкова ч. II, стр. I—X; *мр. Сидарова* въ приб. къ «Чернигов. Еварх. Изв.» 1865 г., стр. 165—167; проф. *Нильскаго* въ «Христ. Чт.» за 1875 г. I, 56—76—зам. на ст. *Брикнера* въ «Русск. Вѣстн.» 1874 г. № 8; *Брикнера* «И. Пососнковъ, какъ эконемистъ» стр. 20—73; *Архангельскаго* «Дух. обрад. и лит. при Петрѣ I» 1883 г. 136—140; *Даревскаго* «Пососнковъ и его сочин.» 1883 г. 101—106, 116—142, ср. «Прав. Соб.» 1888 г. I, 76—91, 235—257) *Пососнкова*.

⁴⁾ «Страницы» 1881 г. I, стр. 227—249.

⁵⁾ Сочиненіе это навѣрно наизъ въ 3 спискахъ: а) По рукоп. Сборнику Импер. губл. библ. отд. I, въ 4^о, № 295; написано полууставомъ XVIII в. Въ этотъ же сборникъ есть два «слова», нужно полагать, оба одного автора, именно: «о подвигающей церкви» и «въ защищеніе св. восточной церкви»—противъ раскола. б) По рукоп. казан. д. акад.—см. опис. рукоп. Солов. мон. 1881 г. ч. I, № 385.

чиненій. „Объявленіе“ не было напечатано; но: было известіе раскольникамъ, будучи послано имъ Питиримомъ, какъ его „Заручная книга“. Въ „вопросахъ“, помѣненныхъ раскольниками Питириму въ августъ 1716 г., упоминается объ этомъ сочиненіи⁹⁾. Значитъ, оно написано ранѣе 1716 года, и мы не знаемъ, по какому г. Сахаровъ дерзнулъ именно этой даты¹⁰⁾. Сама же она критикуетъ рукопись, содержащую критическія замѣчанія на „Объявленіе“ и подписанную *январемъ 1716 года*¹⁰⁾. Затѣмъ, такъ какъ 240 вопросовъ написаны по крайней мѣрѣ: не безъ участія А. Денисова, то чтобы опредѣлить приблизительно время написанія „Объявленія“—отъ дня подачи ихъ Питириму, нужно отсчитать вѣдь нарядное количество времени, да сношеніе по почте—населеніковъ Керженца, которымъ Питиримъ послалъ свое „Объявленіе“, съ безпоповцемъ Денисовымъ, жившемъ на сѣверѣ въ Выгоровской пустыни. Да кромѣ того, по словамъ Питирима, свое „Объявленіе“ авторъ „являлъ“ Стефану Яворскому, прежде чѣмъ послать его къ раскольникамъ: и на это нужно было время¹¹⁾. По нашему мнѣнію, потому Питиримъ и рѣшился писать раскольникамъ свои „вопросы“, что *демо* не получалъ отвѣта на свое „Объявленіе“.

„Объявленіе“ имѣеть: а) приступъ, б) отвѣтъ на вопросы о перстосложеніи и в) заключеніе. Кромѣ того при сочиненіи помѣщено „списокъ“ съ „дѣянія на Мартына“,—тотъ самый, который въ „Поморскихъ отвѣтахъ“ (отв. 9) сравнивается съ карательнымъ и печатнымъ. Въ этомъ сочиненіи авторъ повторилъ кое-чѣмъ дополнивъ, сказанное имъ въ своихъ „тетрадахъ“ о перстосложеніи, не считая ссылокъ на „дѣяніе“. Только въ началѣ сочиненія вставлены богословскія соображенія, но, разби-

в) По сборнику Импер. публ. библ. I, въ 4^о, № 810, я. I — 59; весь сборникъ писанъ неразборчивою скорописью XVIII в. Онъ заключаетъ въ себѣ и упомянутыя два «слова». Отличіе «Объявленія» по сборнику № 810 состоитъ въ томъ, что текстъ «дѣянія на Мартына» сходенъ съ печатнымъ, какъ въ приложенномъ къ «Объявленію» списокъ «дѣянія», такъ и въ выдержкахъ этого текста въ самихъ «отвѣтахъ» «объявленія», чего нѣтъ въ послѣднемъ по сборнику № 296.

⁹⁾ Прац. вопр. 31 и 86.

¹⁰⁾ «Странникъ»: 1861 г. I, 459—460.

¹¹⁾ Ibid. стр. 446 примѣч.

¹²⁾ Прац. отвѣтъ 99.

расколу вопросу, главнымъ образомъ на основаніи „Звезда правды“¹²⁾, — а въ концѣ опровергнуто мнѣніе раскольниковъ, ересобретѣи, какъ печата антихриста. Въ заключеніе авторы скорбятъ о заблуждающихся, высказываютъ свой взглядъ на нихъ, и приглашаютъ православныхъ священническаго, монашескаго и мірскаго чина „подцѣпиться“ о погибающей братіи. „Кто дастъ мнѣ правъ твоихъ мѣду, — вопіеть онъ, — и оныя моря источитъ слезы, да плачуя таковыхъ погибели. Поможе сущъ братія наша. Но убо невѣдываемъ и весьма неразуміемъ въ таковое противленіе постворгошася. По истинѣ имѣють о спасеніи своемъ ревность велию, но не по разуму съ восточныя верова. Видѣ, яко яже ради и мира суетнаго заблуждоша и верхи горы кестягоша и пустынное житіе радостию возлюбиха и множайшія скорби и различная страданія пострадала. Обаче, по словесахъ Павлову, аще не законно постраждеть, не въичаетъ (2 Тимоѳ. II, 5); поистинѣ прельщенная братія наша, аще и множайшія труды и скорби и бѣды страждуть, не въичаютъ, заче незаконно страждуть. И сего ради о нихъ вслѣдски подобаетъ брателюбивъ попещися...; мѣлю се слезами всехъ православныхъ, благочестно живущихъ, священническаго, и монашескаго, и мірскаго чина, Господа ради, подцѣпитеся о погибающей расколомъ прельщенной братіи нашей, тщаніемъ и усердіемъ во ученіи, еже бы ихъ обратити въ соединеніе ко святыи восточныи церкви...“

Упомянутые нами „вопросы“, въ количествѣ 130, были посланы Питиримомъ къ раскольникамъ діаконова согласія 1 января 1716 г. Питиримъ требовалъ „на кждо вопросъ отвѣтствованія, ради удобнаго соединенія ко святой церкви, о ихъ — диаконовъ еостоянціи, да на тыя вопросы отвѣтствуютъ съ показаніемъ достовѣрнаго писанія, нѣихъ ради видѣ отодрались отъ единства церкви“¹³⁾. Раскольники обѣщались „отвѣтствовать“. Иеродиаконъ Гурій въ своемъ „Сказаніи“ о миссіонерскихъ трудахъ Питирима говоритъ, что раскольники „вземше тые вопросы, поручена ихъ мужу писанія свидущаго, именемъ Василию Флору... И тые вопросы многое время содержавши, отвѣтовъ не

¹²⁾ Ч. I, вѣснбл. 21.

¹³⁾ Прад. изд. 1752 г. т. 19—19 об. въ «сказаніи» Питирима къ старку Александру и др.

учиниша письменно: ибо Духъ Святый не попусти разговати керновъ, юже стяже Исусъ Христосъ честною своею кровію“¹⁴⁾. Дѣйствительно, долго прошло во взаимной во пелову этого перепискѣ¹⁵⁾. Прже, чѣмъ дать отвѣты Питириму, раскольники сами прислали ему при особомъ письмѣ 240 вопросовъ. Раскольники „диавонова согласія, — говорится объ этомъ въ „Сказаніи“ Гурія¹⁶⁾, написаша къ нему, отцу Питириму, отъ себе два ста четьредесать вопросовъ нмъ же, Василиемъ (Флоровымъ), слчиненные, требующе на нхъ у него, Питирима, отвѣтовъ, которые вопросы нхъ въ томъ же 1716 году, въ августѣ мѣсяцѣ¹⁷⁾; съ великою радостію принявши, Питиримъ отвѣчалъ на каждыи вопросъ“. 15 мая 1719 года раскольники прислали н отвѣты свои¹⁸⁾ на вопросы Питирима, который въ это время былъ уже епископомъ нижегородскимъ и алатырскимъ.

¹⁴⁾ «Брат. Слово» 1889 г. № 1, стр. 12—13.

¹⁵⁾ Напечатана въ «Странникѣ» за 1881 г. II, 550—567.

¹⁶⁾ «Брат. Слово» 1889 г. № 1, стр. 18.

¹⁷⁾ Именно 1 августа, см. Прац. з. 410 об. во изд. 1752 г. — 240 вопросовъ напечатаны въ Працідѣ.

¹⁸⁾ Вмѣстѣ съ вопросами Питирима они напечатаны въ «Опис. раскол. сочин.» А. Б. во II ч., стр. 195—304. Съ нѣкоторыми соотвѣствующими измѣненіями тамъ же 130 вопросовъ Питиримъ послалъ къ керженскимъ раскольникамъ Софотіева скита (напеч. тамъ же стр. 161—196).

Юмъ же написаны эти 240 вопросовъ, а равно и 130 отвѣтовъ? По словамъ «Сказанія», вопросы Питирима были отданы на разсмотрѣніе Василию Флорову. По свидѣтельству же раскольническихъ писателей, отвѣты были написаны известнымъ киновіархомъ поморскаго Выгорѣцкаго монастыря Андреемъ Денисовымъ. Такъ передается въ жизнеописаніи А. Денисова (Опис. нѣкот. раск. соч. ч. II, стр. 138—139); тоже говорится и раскольнический библиографъ Павелъ Любопытный (Каталогъ, М. 1961 г., стр. 25, № 2). Разнымъ образомъ, тѣмъ же А. Денисовымъ писаны, по мнѣнію изслѣдователей (опис. раск. соч. ч. II, стр. 161), и 240 вопросовъ. Между тѣмъ относительно послѣднихъ въ «Сказаніи» прямо говорится, что нхъ «сочинялъ» Василій Флоровъ. Какъ примирить эти показанія? О «вопросахъ» авторъ «Опис. раск. соч.» справедливо говоритъ, что «все содержаніе нхъ, пріемъ изложенія, новыя предметы въ нхъ введеніе, распоряженіе многихъ вопросовъ, даже частіи выраженія во мнѣскахъ мѣстахъ, сливаются, сходны съ духомъ, направленіемъ, порядкомъ изложенія и частными выраженіями «Поморскихъ отвѣтовъ» Денисова (ч. II, стр. 160—161). Въ известной мѣрѣ то же слѣдуетъ сказать и о раскольническихъ «отвѣтахъ» и это доказываетъ справедливость показаній упомянутыхъ раскольническихъ писателей. Не мы не можемъ игнорировать и свидѣтельства Гурія. Последнее тѣмъ болѣе является цѣлю-

Напрасно мы стали бы искать въ „вопросахъ“ Питирима опредѣленный планъ частей, порядокъ мыслей, ихъ стройность и систематичность. Это замѣчено было авторомъ „отвѣтовъ“, который въ концѣ предисловія къ послѣднимъ счелъ нужнымъ объяснить порядокъ и раздѣленіе частей, которому былъ намѣренъ слѣдовать самъ. „Понеже являлись еси, — пишетъ онъ Питириму, — вопросы писати ово о старопечатныхъ книгахъ, ово о древле-церковныхъ содержаніяхъ, ово же о тайнодѣйствіяхъ, у насъ нынѣ въ нужныхъ случаяхъ бываемыхъ, иная же и не бываема наносительнѣя вопрошаеши; сія же вся вопросы, не вѣмы чесо ради не особенно кіяждо своимъ порядкомъ, но рав-

нымъ долу правды, что Василій Флоровъ былъ, какъ и говорится въ «Сказаніи», «мужъ писанія свѣдущъ...», собиравшій многая писанія св. апостола и соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ правила, и иная собственная святая писанія отеческая» («Бр. Слово» 1889 г., № 1, стр. 12), — по обращеніи въ православіе (ibid: стр. 13) писавшій дѣльныя сочиненія противъ раскола (Настав. состяз. съ раск.: изд. 1839 г., стр. 21 примѣч.). По нашему мнѣнію, дѣло можно представить такимъ образомъ. Въ жизнеописаніи Андрея Денисова разсказывается, что однажды Андрей, пріѣхавъ въ Москву, познакомился съ однимъ добрымъ человекомъ изъ согласія поповщины, и съ нимъ вмѣстѣ отыскивалъ старыя вещи, могущія подтвердить ихъ истинно-древнее благочестіе (Опис. раск. соч. ч. II, 188). Очень можетъ быть, что этотъ поповецъ былъ именно Василій Флоровъ. Сообща обсуждая вопросы о борьбѣ съ православіемъ, они коснулись и дѣятельности Питирима, подробно оцѣнили о которой зналъ Василій. Хотя Питиримъ дѣйствовалъ въ другомъ концѣ Россіи и тревожилъ собственно поповцевъ, однако Денисовъ не могъ не обратить вниманія на этого борца съ расколомъ. И вотъ, по всей вѣроятности, послѣ этого, по свѣдѣтельству Гурія, на Керженецъ приходилъ изъ-за Поморія братъ «славнаго разкольника безименованнаго Андрея» Семенъ Денисовъ («О братьяхъ Денисовыхъ» соч. Н. Барсова). «Съ нимъ Питиримъ многіе дни бесѣдуя книги чтаху, о великой главнѣйшій бесѣдуя, не отступяку, не евоичасни разума ея. Понеже оный Семенъ нарочно посланъ бысть испустити разума и твердости непоколебимой греко-російскаго исповѣданія черкве. Бесѣдуя же, отъдее добротиво во своеси» («Брат. Слово» 1889 г. № 1, стр. 10). Упомянувъ объ этомъ, авторъ «Сказанія» передаетъ — какъ Питиримъ общался съ раскольниковыми вопросами и отвѣтами, причемъ главнаго дѣлителя со стороны раскольниковъ указываетъ въ лицѣ Василія Флорова, призывавъ ему авторскую роль при составленіи вопросовъ и отвѣтовъ. Въ соответствии съ этимъ въ жизнеописаніи А. Денисова разсказывается, что послѣ знакомства Денисова съ поповцемъ, всерьѣзъ настала крайняя нужда нижегородскимъ діаконствамъ отвѣчать на вопросы Питирима, и просили убѣдительно пріятеля Андрея пособить ихъ (стр. 138). Итѣмъ, можно волагать, діаконствамъ просить пріятеля Андрея Василія Флорова

мѣщены между прочими вопросы изволил еси положить: сіихъ ради мы вопросы и отвѣты на двѣ части раздѣлихомъ: въ первой части вопросы и отвѣты вложеномъ о старо-церковныхъ содержаніихъ, и нѣмъ между тѣми о содержателѣхъ тѣхъ древне-церковныхъ содержаній; во второй части о яже въ насъ бываемыхъ, набожественнѣшнѣшенныхъ, вопросовъ отнесохомъ числомъ 88^{*)}). Въ первой части помѣщены отвѣты на вопросы: 1—23, 25, 46—50, 55, 57—58, 61—69, 71—80, 88—92, 94—95, 98—101, 103—114, 117, 121—125, 128, 130; во второй: 26—27, 29, 31—33, 35—37, 39—40, 42—45, 51—54, 56, 59, 93, 97, 115—116, 118, 126—127. Такое дѣленіе мы находимъ въ діаконныхъ отвѣтахъ. Что касается отвѣтовъ Софонтіевыхъ, то они идутъ по порядку вопросовъ.

Мы уже сказали, что раскольники, прежде чѣмъ дать отвѣты Питириму, сами въ августѣ 1716 г. прислали ему 240 вопросовъ. Питиримъ скоро принялся за составленіе отвѣтовъ на эти вопросы. Къ 17 октября 1717 г. „совершилася сіи отвѣты“²⁰⁾,

помощь имъ, и по выраженію «Сказаніа», «поручаютъ ему вопросы на разсмотрѣніе». По словамъ жизнеописателя Денисова, пріятель послѣднѣе, зная ихъ, діаконцевъ, неграмотность и невидѣніе превисеренной богословіи, умышленно просилъ Денисова вступиться за нихъ будущаго согласіе, обѣщалъ ему все нужное къ написанію отвѣтовъ. Денисовъ сверхъ оговаривался, чтобы не возбудить въ оныхъ подозрѣнія противъ себя, за содѣяніе будущаго толку; однако впоследствии склонился на мысль изъ уваженія, что и ему въ другомъ случаѣ не помогутъ (Опис. А. Б. ч. II, стр. 138—139; Истор. р. раск. Микаш; стр. 340). Что дѣйствительно Денисовъ за «нѣсколько за скудость пустынную пензю награжденія» далъ согласіе принять участіе и на самомъ дѣлѣ принималъ и не только въ составленіи отвѣтовъ, но и вопросовъ, осмысливаться въ этомъ трудѣ. Но замѣчанія жизнеописателя о неграмотности и невидѣніи превисеренной богословіи поповцевъ объясняются тѣмъ, что они были безпомощны и ждали восхвалять свое согласіе. Въ дѣйствительности же были люди свѣдущіе и среди діаконцевъ, каковъ былъ упомянутый Василій Флоровъ. Онъ могъ оказать услугу самому Денисову, потому что это было въ его интересахъ и средствахъ. Не можетъ быть, чтобы въ словахъ Гурія не было доли правды. Участіе Флорова могло выразиться прежде всего въ собраніи матеріала, съестомъ и литературную обработку которому давалъ Денисовъ. Не на это ли намекаетъ жизнеописатель Денисова, говоря, что послѣдному со стороны попова было обѣщано все нужное къ написанію отвѣтовъ?...

¹⁹⁾ Опис. раск. сот. II ч., стр. 198—199; «Страникъ» 1881 г. т. II, стр. 566.

²⁰⁾ Прац. изд. 1726 г. л. 410 об. Г. Сахаровъ ошибочно говоритъ, будто Пра-

а 1 октября 1719 года въ селѣ Маенутовѣ Питиримъ вручилъ ихъ раскольникамъ²¹⁾. Предварительно онъ прочиталъ вслухъ написанное къ раскольникамъ посланіе²²⁾, показавъ книгу народу и громко сказавъ: „отвѣты написанныя противъ діаконскихъ вопросовъ“; затѣмъ съ словами: „сія мои отвѣты вручаю вамъ за приписаніемъ собственныя моея руки по листамъ“ передаетъ книгу діакону Александру. 14 декабря 1721 года²³⁾ отвѣты Питирима были напечатаны подъ именемъ „Працица духовной“²⁴⁾ и разошлись по церквамъ для всеобщаго употребленія²⁵⁾. По „списку книгамъ“²⁶⁾, находившимся на лицѣ въ Александровской типографіи 15 июля 1725 года“ Працица значится книгою въ 2 р.

Если разсматривать труды Питирима независимо отъ мысли о имѣющихся въ нихъ соотнѣхъ на „дѣяніе“ и требникъ Божества, то нельзя не замѣтить достоинствъ произведеній нижегородскаго архіепископа. И прежде всего, у Питирима нѣтъ ничего похожего на ту искусственную форму рѣчи, какую мы находимъ, напр., въ „Жезлѣ Правленія“. Правда, языкъ сочиненій Питирима не можетъ идти въ сравненіе съ языкомъ „Розыска“ св. Дмитрія—яснымъ, правильнымъ и мѣстами сильнымъ и оживленнымъ; Питиримъ иногда выражается довольно темно и не такъ складно. Но за то доказательства представлѣ-

ница написана въ октябрѣ 1716 года («Страникъ» I, 546, прим. см. Працица л. 248 об., 336 об. и др.).

²¹⁾ Прац. въ «доисненіи» Варсаногія.

²²⁾ Напечатано при Прац. л. 19—20 по изд. 1752 г.

²³⁾ Удалскаго «Очерк. слав.-русск. библ.» М. 1872 г., № 1630. Показаніе Гурія (89 г. № 1, 13) невѣрно.

²⁴⁾ О Працицѣ см. *Макарія* «Истор. нижег. іер.» 1857 г., 76—78; *Пекарскаго* «Наука и литер.» 1862 г. ч. II, стр. 507—512; *Калинникова* «Прибавл. къ Рязанск. Епарх. Вѣдом.» за 1868—69 г. № 2—5, 9—10; *Оложаго* «Христ. Чт.» 1874 г. III, 260—294; *Архангельскаго* «Дух. образ. и литер. при Петрѣ I» 1883 г. стр. 131—135; *Царевскаго* «Пососковъ и его соч.» 1883 г. стр. 113—114; *проф. Ивановскаго* «Руков. по истор. и облич. стар. раск.» 1886 г. ч. I, стр. 245—246.

²⁵⁾ «Христ. Чт.» 1874 г. III, 260. «Ради обращенія (раскольниковъ) всякая церковь съ прочими святыми книгами, яко инструментъ ко обращенію, книгу Працицу имѣеть въ себѣ»—говорится въ «Сказаніи» Гурія (89 г. № 2, 94).

²⁶⁾ Пекарскій «Наук. и лит.» ч. II, прил. С.

ются у него такъ-сказать непосредственнымъ образомъ, прямо и наглядно. Затѣмъ, справедливо говорятъ, что „Працица“ доказываетъ въ сочинителѣ начитанность русскихъ книгъ, вниманіе и тщательность въ сводѣ и выпискахъ изъ оныхъ, и свѣдѣнія Св. Писанія и св. отцовъ²¹⁾. Нужно при этомъ помнить, что Питириму первому пришлось имѣть дѣло съ А. Денисовымъ—авторомъ „Поморскихъ отвѣтовъ“, съ человѣкомъ обширныхъ свѣдѣній догматическихъ, историческихъ, археологическихъ, каноническихъ, тщательно изучившимъ различныя пункты разногласія между православною церковью и раскольниками, хорошо знакомымъ съ полемическими сочиненіями противъ раскола, хитрымъ и недобросовѣстнымъ; а также съ „свѣдущимъ писаніемъ“ Василиемъ Флоровымъ. Уже вопросы, предложенные Питириму, въ своей совокупности обозначаютъ довольно полно цѣлую систему раскольническаго вѣроученія. Частныя положенія старообрядческаго ученія являются съ своими основаніями и возраженіями противъ основаній противоположнаго раскольническому—ученія православнаго. Въ каждомъ отдѣльномъ вопросѣ приводятся основанія, на которыхъ опирается главное предложеніе вопроса, или же вводится цѣлый рядъ вопросовъ, которые, будучи поставлены вмѣстѣ, поддерживаютъ себя взаимно. Въ раскольническихъ „отвѣтахъ“ мысли, намѣченные въ вопросахъ, развиты гораздо обширнѣе и обстоятельнѣе. Но Питиримъ уже не разбираетъ этихъ отвѣтовъ...

Споряція стороны предлагали одна другой слишкомъ разнообразныя вопросы. Но, если отбросить нѣкоторыя частности, все дѣло сводилось къ рѣшенію слѣдующихъ двухъ: а) справедливо ли и законно ли старообрядцы отдѣлились отъ церкви (о книгахъ и обрядахъ старыхъ и новыхъ) и б) гдѣ истинная церковь — у православныхъ ли или у глаголемыхъ старообрядцевъ? Вопросители Питирима были „искусны во испытаніи“; но и Питиримъ защищалъ православіе съ должнымъ

²¹⁾ *М. Евгенія* «Слов. ист.» II, 174.—Въ сочиненіяхъ Питирима цитируется очень много книгъ; въ одной Працицѣ насчитывается 114 сочиненій. Здѣсь мы находимъ даже «первенцевъ» церковно-славянской Кирилловской печати—изданную въ 1491 г. въ Краковѣ Филоемъ *Псалтирь* съ возсѣдованіями, экземпляръ которой до насъ не сохранился (вопр. 140).

достоинствомъ. Мы не преувеличимъ, если скажемъ, что сочиненіями Питирима *умножи* можно пользоваться и въ настоящее время. Силу возраженій и доводовъ Питирима чувствовали и современники его и поэтому въ жесточеніи спѣшили заявить ему, что чтобы тамъ защитникъ православія ни говорилъ, какія бы въсія возраженія ни выставлялъ, все это безцеленно; они, раскольники, останутся при своемъ да и только. „Устройте, писалъ Денисовъ, великороссійскую церковь, яко же бѣ прежде, въ ней утвердите древнее ея содержаніе. И тогда узримъ великороссійскую церковь такою: яко же бѣ прежде, то убо безъ всякаго челоуѣческаго увѣщанія въ ней обрящемся. И вамъ убо, яко истиннымъ, поклонимся пастыремъ безъ всякаго предословія. А доколеже пребудемъ недобрытели о новооумствованіи новонаданныхъ книгъ, дотождь никакоеже не имеемъ утѣшительное слово или дѣло, ниже оное по людѣмъ поновъ пріятіе безъ присутствія епископаго, ниже иныя нужныя случаи возмугутъ насъ отлучити отъ любве древлеправославнаго содержанія“. Защитнику православія, по истинѣ, надлежало „много глаголати и показывати..., о волкой главнаѣ инаготергѣлаво глаголати..., чтобы всякій челоуѣкъ“, особенно подобный ему отвѣтчику „не желатель спасенія“, „въ глубину своего ума принять, и обычай свой, яко естество, слеза и умягча, въ послушаніе подчинилъ“ (Овазаніе 89 г. № 1, 16). Пресса. Питиримъ трудился неустанно и всеслабно, не смотря на многія „препятія“ (ibid. 88, № 20, 736—743, 89, № 2, 97, № 3, 179 и др.), даже съ опасностію для своей жизни (ibid. 88, № 20, 735), и благодареніе Богу—трудился не безъ хорошаго успѣха. Недаромъ раскольническіе учителя, видѣвши, что не могутъ противъ его, Питирима, вопросовъ стоять, тщались съ нимъ въ разговоръ не входить, дабы ихъ мудрованіе и нетвердое осмованіе стоянія во отступствѣ въ конецъ не разрушилось“ (88 г., № 20, 728), и мало того, даже „даша слухъ, да нинто съ нимъ, Питиримомъ, не глаголетъ: ибо ежели кто будетъ говорити, то яко бы силу нѣкую имѣють глаголы его обаянно, и склонятся къ церкви, яко прельстившися“ (ibid. 732). Причина успѣха Питирима понятна: преданный дѣлу всей душой миссіонеръ имѣлъ „много древнихъ книгъ“ и на собесѣдованіяхъ „ежели о чемъ было слово, то въ тѣхъ книгахъ и показоваше“ (89 г. № 1,

21) — истину опровергнуть невозможно (ibid. 22, 86 г. № 19, 650, 652 см. 656 и др.).

— Выше мы сказали, что напечатанный подъ именемъ сочиненія Питирима въ 5 № Брат. Слова отрывокъ полемическаго содержанія ошибочно сочтенъ за продолженіе предыдущаго (№ 4). Дѣйствительно, эта часть совсѣмъ другаго сочиненія и другаго автора. Въ полномъ объемѣ видѣ оно извѣстно намъ по другимъ спискамъ: а) по рукописи новгородской соеіской библиотеки № 1230. Во II части рукописнаго с.-петербургской дух. академіи каталога книгъ и рукописей соеіской библиотеки оно значится подъ такимъ названіемъ: „обличеніе на защищающихъ неоправданныя старопечатныя книги, составленное каинъ-то московскимъ купцомъ. Печать также же заглавіе находится на первомъ листѣ самой рукописи; оно написано поспѣшней скорописью; а сама рукопись — полууставомъ XVIII в., на 89 г., въ 4°. Это то самое сочиненіе, которое подъ такимъ же названіемъ упоминается въ „каталогѣ рукописныхъ россійскихъ книгъ новгородской сое. библиотеки“²⁰⁾, б) въ сборнику с.-петербургской дух. академіи²¹⁾, въ которомъ оно занимаетъ 65—152 л. Сборникъ этотъ заключаетъ въ себѣ еще другое полемическое сочиненіе того же автора и уже разностороннее сочиненіе Питирима о переложеніи въ списки 1709 г.

Второе сочиненіе, занимающее въ сборникѣ л. 1—64, написано скорописью 1-й 1/2 XVIII в. Оно, повторяемъ, принадлежитъ перу того же автора. Помимо сходства въ пріемахъ полемики и доказательствахъ, въ мысляхъ и взглядахъ и иногда до буквальнойности выраженійхъ, это доказывается тѣмъ, что: а) авторъ обѣихъ „книжицъ“ говоритъ о себѣ одно и то же; б) въ одной — обѣщается написать другую, а въ послѣдней упоминаетъ о написанной ранѣе, въ обоихъ случаяхъ обозначая содержаніе той и другой; в) обѣ „книжицы“ предназначаются одному и тому же лицу; г) для написанія обѣихъ указывается одинъ и тотъ же поводъ.

Въ одной „книжицѣ“ авторъ говоритъ себѣ: „отовсюду пусть есмь любомудрѣйшаго словеснаго ученія..., къ сему же еще че-

²⁰⁾ Памят. древ. писмен. 1881 г. Т. XII, стр. 7.

²¹⁾ Рукоп. Соф. библ. № 1229, in 4.

любітъ есмь гражданскій, въ купечествѣ всегда упражняющійся“ (по сбор. л. 67.); въ другой: „азъ же словесныхъ наукъ лишень есмь весма, къ сему же и купечествомъ приснодержимый“ (л. 2.). Ясно, что авторъ обоихъ полемическихъ сочиненій, дѣйствительно, былъ *купецъ*. Но мы не знаемъ, почему кто-то называлъ его „московскимъ“ купцомъ. Въ самыхъ сочиненіяхъ какихъ-нибудь подтвержденій этого мы не находимъ. Въ одномъ мѣстѣ авторъ говоритъ: Евросиновой станицы правители сказуютъ, яко явкій Досиной игуменъ, *отшедъ отсюда на Дону служилъ*, просвиру же агнца запасалъ великую, яко куличу“ и пр. (л. 60). Рѣчь идетъ, очевидно, о расколоучителѣ Досинѣ, игуменѣ никольскаго Бесѣдовскаго монастыря неподалеку отъ Тихвина. О немъ извѣстно, что, оставивъ свою обитель, онъ скитался по разнымъ мѣстамъ съ проповѣдью о расколѣ и чаще всего любилъ привитать въ курженской обители близъ Повѣнца. *Отсюда-то игуменъ Досиной и бѣжалъ на Донъ*³⁰⁾. Если сочиненія „куща“ появились именно въ этихъ краяхъ, то понятно — почему они находились именно въ новгородской соф. библиотекѣ, а еще прежде, какъ увидимъ ниже, у новгородскаго архіепископа Феодана Прокоповича.

Въ рукописи нѣтъ прямого отвѣта и на другой вопросъ, *когда* написаны разсматриваемыя сочиненія. Извѣстный археографъ Строевъ относитъ настоящій сборникъ къ началу XVIII ст.³¹⁾ Мы вполне съ этимъ согласны. Судя по клею бумаги настоящей рукописи, она (рукопись) появилась не ранѣе 1700 г.³²⁾ Изъ самаго сочиненія видно (л. 45), что оно написано по смерти патр. Адриана (1700 г.). Это съ одной стороны. Съ другой. Одна изъ „книжницъ“ куща, а можетъ быть и весь настоящій (№ 1229) сборникъ былъ еще извѣстенъ новгородскому архіепископу Феодану Прокоповичу и въ числѣ его собственныхъ книгъ значился подъ № 21. Объ этомъ мы догадываемся по находящейся на первомъ листѣ сборника надписи: *Ex miscell. Theoph. № 21*. Такія

³⁰⁾ Опис. раск. сочин. п. I, стр. 276—277; Макарія Ист. р. раск. 1885 г. стр. 249—250, 291—292.

³¹⁾ Библиол. Словарь 1882 г., стр. 411.

³²⁾ Руководимся книгой г. Лашева «Опытъ въ старин. русск. дипломатикѣ», С.-пб. 1824 г.

и подобныя надписи („ex libris Theoph.“) Прокоповичъ дѣлалъ на принадлежавшихъ ему книгахъ собственною рукою. Затѣмъ, изъ словъ „купца“ видно, что онъ писалъ ранѣе напечатанія соч. Прокоповича о поливательномъ крещеніи (15 янв. 1724 г.)³³⁾. Далѣе, вообще дѣлая такое описаніе состоянія раскола, въ какомъ (состояніи) послѣдній находился въ началѣ XVIII в., нашъ полемистъ въ частности въ своемъ перечнѣ раскольническихъ сектъ подходитъ къ „слову отвѣтному“, которымъ пользовался св. Димитрій³⁴⁾ и которое написано ранѣе ноября 1708 г.; такъ, напр., онъ упоминаетъ объ онуѳріевщинѣ, пошедшей отъ такъ насываемыхъ керженскихъ споровъ и въ началѣ XVIII в. уже существовавшей³⁵⁾, и не знаетъ согласія діаконова, образовавшагося около 1709 г.³⁶⁾. На основаніи этихъ данныхъ можно предполагать, что сочиненія „купца“ написаны въ первыхъ годахъ XVIII ст., до 1709 г. По крайней мѣрѣ то изъ нихъ, которое составлено послѣ, переписано тою же рукою и тѣмъ же почеркомъ что и слѣдующій за нимъ „списокъ“ съ тетрадей Питирима 1709 г. При такомъ предположеніи становится понятнымъ — почему автору извѣстны только двѣ полемическія книги: „Жезлъ“ и „Увѣтъ“ и почему онъ не упоминаетъ о „соборномъ дѣяніи на Мартына“: онъ о немъ не зналъ.

Имя „купца“ осталось неизвѣстнымъ. Въ этомъ отношеніи, если можно что сказать, то лишь съ отрицательной стороны. По сходству наименованія разсматриваемыхъ сочиненій на корешкѣ сборника („обличеніе на раскольниковъ (о) погрѣшност(яхъ) старопечатныхъ книгъ“) съ упоминаемымъ авторомъ „наставленія правильно состязаться съ раскольниками“ сочиненіемъ Василія Флорова³⁷⁾, можно бы, пожалуй, подумать на

³³⁾ Т. 29 об. — 30.

³⁴⁾ Розанскъ, ч. I, гл. XX.

³⁵⁾ *Есиповъ* «расколъ дѣла XVIII в.» Т. II, стр. 223—260; *Мат. д. всл. раск.* Т. VIII, стр. 204—354.

³⁶⁾ *Есиповъ* ч. II, стр. 260—261 ср. ч. I, стр. 636.

³⁷⁾ Изъ сочиненія Флорова онъ заимствуетъ перечень «общихъ догмъ отщепенцевъ» и въ примѣч. пишетъ: «взато изъ писанной Василія Флорова книги, *обличеніе жгъ на раскольниковъ* именуемой г. 2. Онъ самъ былъ въ расколѣ діаконова согласія; но, признавъ того погрѣшности, обратился къ православію, и въ 1737 г. сочинялъ противъ онаго *нѣсколько главъ, описавъ напередъ многіе изъ толки съ догмами*» (стр. 21 по изд. 1839 г.; *Ист. р. раск.* Макарія стр. 347).

этого послѣдняго. Но такое предположеніе ничѣмъ не оправдывается. Не только ни одно изъ сочиненій „купца“ не тождественно съ извѣстнымъ сочиненіемъ Флорова, но и вообще не могутъ быть ему приписаны. Дѣло въ томъ, что въ нихъ нѣтъ перечня „общихъ догмъ“ раскольническихъ; изложенія ученія той или другой секты тоже нѣтъ, причѣмъ при перечисленіи сектъ не упоминается о діаконщинѣ (что немислимо въ сочиненіи Флорова); на *лавы* сочиненія неразвѣляются; былъ-ли В. Флоровъ купцомъ—не знаемъ, но „купецъ“ ни гдѣ не проговорился, чтобы онъ прежде былъ раскольниковъ; наконецъ, сочиненія „куща“ написаны гораздо ранѣе присоединенія Флорова къ православію.

Казалось бы болѣе правдоподобнымъ приписать разсматриваемыя сочиненія извѣстному полемисту И. Т. Посожкову. Онъ былъ именно человекъ коммерческій; онъ говорилъ о себѣ: „азъ весьма мизиренъ и ученію школьному не искусенъ..., неужь есмь..., человекъ ненаученый“³⁸⁾; у него былъ „дворъ“ въ Новгородѣ³⁹⁾; нѣкоторыя его произведенія были извѣстны Проколовичу и находились въ библіотекѣ послѣдняго; до написанія „Зеркала“ онъ велъ съ раскольниками „разглагольства“ и даже писанія къ нимъ посылалъ⁴⁰⁾ и пр. Но, не говоря уже о томъ, что ни въ „Зеркалѣ“ мы не находимъ упоминанія объ „особыхъ книжцахъ“ противъ раскола, ни въ этихъ послѣднихъ—намека на „Зерцало“, двѣ „книжцы“ „гражданскаго человека“ отличаются отъ „Зеркала“ Посожкова прежде всего по тону рѣчи, затѣмъ по доказательствамъ въ рѣшеніи однихъ и тѣхъ же вопросовъ и наконецъ, по приемамъ въ выборѣ самыхъ доказательствъ.

Для написанія разсматриваемыхъ сочиненій былъ особый поводъ, они написаны по частной просьбѣ. Рѣчь обращена къ лицу просителя. Не называя послѣдняго по имени, авторъ говоритъ съ нимъ не иначе, какъ на „ваше благородіе, ваше чествованіе, ваше господство“ и т. п.; онъ даже опасается подробностями утомить „господскій слухъ“ его. Этотъ „его благородіе“

³⁸⁾ Соч. Посожкова, ч. II, стр. 194, 205.

³⁹⁾ *ibid.* предисл. стр. XX—XXI, XXXIII.

⁴⁰⁾ *ibid.* стр. 269.

былъ изъ числа усумнившихся „о церковномъ исправленіи“. Желая разрѣшить свое сомнѣніе, онъ устроилъ въ своемъ домѣ „разглагольствіе“ съ раскольниками, пригласивъ для защиты православія нашего „куща“. Бесѣдовали два дня; въ первый день въ преніи участвовали три раскольника, во второй—8. Бесѣда началась мирно, но кончилась „великою молвою“. Рѣчь была о „книжномъ исправленіи“. Защитникъ православія, по его словамъ, послѣдовательно показавъ противникамъ „свидѣтельства отъ божественныхъ писаній“ на всѣ ихъ „предложенія“ и раскрылъ, что раскольники „не по правильной винѣ отсѣкошася тѣлесе церковнаго, но по неразумной своей ревности и невѣдѣнію“; что „благовѣріе ихъ—мнимое“, ибо теперь они не имѣютъ ни іерархіи, ни таинствъ, т.-е. не составляютъ церкви. По словамъ полемиста, раскольники остались предъ нимъ безответны; „сомнѣніе“ хозяина дома разсѣивалось. Онъ только просилъ защитника православія—„изъявить о книжномъ исправленіи пространнѣ писаніемъ“. Тотъ согласился. Съ благословенія своего отца духовнаго, онъ написалъ сочиненіе объ исправленіи книгъ при п. Никонѣ. Времени прошло за этимъ, конечно, не мало—и это имѣло неблагопріятныя послѣдствія. Получено было новое требованіе писать опроверженіе на раскольниковъ, но при этомъ проситель не обинуясь намекнулъ на свое сомнѣніе въ правотѣ защитника православія. Теперь послѣдній написалъ другое сочиненіе противъ раскола. Здѣсь авторъ не надеется, чтобы тотъ, кому назначаетъ онъ свой трудъ — „книжицу“, нашелъ ее „словесы Христа Бога нашего утвержденну“. Почему же? Потому, что онъ не увѣренъ, что „его благородіе“ „поистинѣ желаетъ послѣдовать св. церкви“: онъ заводитъ уже рѣчь о „правости соперниковъ“ православія и, быть можетъ, „изводитъ присоединиться“ къ нимъ. Защитникъ православія пишетъ „совѣтуя, и не уча“; но онъ не могъ не сказать своему „брату“, что расколъ „не можетъ пользоваться ни мало“⁴¹⁾...

Обзоръ разсматриваемыхъ сочиненій мы начнемъ съ того изъ нихъ, которое было написано раньше, т.-е. съ сочиненія о „книжномъ исправленіи“. Оно начинается такъ: „склонному къ намъ любовію вселюбивѣйшему нашему брату, о Христвѣ

⁴¹⁾ См. л. 1—2, 62—64, 65—67.

Божѣ радоваться“. При написаніи другаго сочиненія (начинается словами: „во многомъ совѣтъ бываетъ спасеніе“...) первое уже существовало (л. 8 об., 62). Авторъ излагаетъ исторію богослужебныхъ книгъ въ Россіи, поскольку чрезъ это могъ достигнуть своей цѣли. Исторія эта начинается при св. Владимірѣ. Книги были принесены изъ Греціи. Лица, занимавшіяся переводами богослужебныхъ книгъ съ греческаго языка на славянской „всма правѣ превести ихъ невозмогаша“, по недостаточному знанію того и другаго языка. Затѣмъ, отъ различія нарѣчій малороссійскаго и великороссійскаго и отъ ошибокъ переписчиковъ несправности книгъ въ послѣдствіи увеличились. Въ свое время (въ XVI в.) это замѣтилъ и указалъ приглашенный въ Москву пр. Максимъ Грекъ ⁴³⁾. По сочиненіямъ послѣдняго авторъ указываетъ эти несправности ⁴²⁾ и вмѣстѣ касается судьбы Максима (л. 65—80). Далѣе ⁴⁴⁾, продолжаетъ полемику, несправности старописменныхъ книгъ засвидѣтельствовалъ Стоглавый соборъ (1551 г.) ⁴⁵⁾ и въ послѣдствіи патр. Юсафъ I въ предисловіи на книгу Трефолой ⁴⁶⁾. Соборъ установилъ слѣдующую мѣру: „протопопамъ и старѣйшимъ священникамъ... дозирати,... чтобы писцы писали книги съ добрыхъ переводовъ, да написавъ правила. А который писецъ продастъ книгу не правивъ, тѣмъ возбраняли бы съ великимъ запрещеніемъ“. Но какъ могла быть достигнута эта цѣль, когда сами „священники, по свидѣтельству того же Стоглава, „едва свѣдѣша и писанная читати“ (печ. стр. 346)? Поэтому, и всѣ патриархи „елико могаша одинъ по единѣмъ правиша книги“. Особенно много заботился объ этомъ п. Филаретъ, какъ видно изъ

⁴²⁾ Чт. Общ. Ист. и Древ. 1847 г. кн. 7, кiev. университ. Изв. 1865 г. № 7—10 Ист. р. церкви преосв. Макарія Т. VI.

⁴³⁾ Приводятся длинныя выписки изъ 11 и 12 слова пр. Максима Грека, заимствованныя изъ «предисловія» къ Юсифовской грамматикѣ 1648 г. Выписки эти можно читать въ этомъ предисловіи, изд. брат. св. Петра м. (стр. 19—33 об.); въ «Выпискахъ» А. Озерскаго ч. II, стр. 14—27 по изд. 1862; въ соч. преп. Максима, изд. при казан. акад. ч. III, стр. 60 и слѣд.; 79 и слѣд.

⁴⁴⁾ Эта-то именно часть сочиненія и напечатана въ 5 № «Брат. Слова».

⁴⁵⁾ Стоглавъ вопр. 5 ст. гл. 28.

⁴⁶⁾ Выдержку читъ въ «Выпискахъ» Озерскаго ч. II, стр. 58, изд. 1862 г.

предисловія къ потребнику 1623 года ⁴⁷⁾). Но послѣдующіе патріархи не удовлетворялись Филаретовскими книгами и правилами ихъ по своему. Въ результатѣ оказалось разногласіе изданныхъ при первыхъ пяти патріархахъ книгъ. Для доказательства своихъ словъ авторъ сравниваетъ Іовлевскій и Филаретовскій служебники; Филаретовскій, Іоасафовскій и Іосифовскій требники и октоихи; Іовлевскаго и Іосифовскаго изданія Евангелія; Іоасафовскаго и Іосифовскаго—апостолы ⁴⁸⁾). Въ заключеніе авторъ говоритъ, что патріархи „въ книгахъ рѣчи перемѣняа“. „не надѣ разумъ божественныхъ писаній возносившеся творили“, но „неправая правила“. „И тако всеусердїи желашу исправити книги отъ древнихъ харатейныхъ переводовъ, но никакъ же возмогоша въ согласіе привести, понеже не съ самыхъ греческихъ книгъ правленіе полагаху, но съ харатейныхъ переводовъ, которые такожде единъ отъ другаго разгласуются. И поелику убо разгласуются оныя переводы единъ отъ другаго, потолку разгласуются между собою и старопечатныя книги“. Напр., „въ древнемъ печатномъ служебникѣ (1602) при святѣйшемъ Іовѣ первопрестольнѣмъ патріархѣ напечатано во св. крещеніи большого младенца въ теплой водѣ обливаніемъ крестити... И кто о семъ можетъ порещи свят. Іова патріарха, яко отъ себе сіе приложилъ? Аще же не отъ себе, то отъ нѣкоего перевода взято ⁴⁹⁾)... И аще кто не тако разумѣетъ быти, еже св. патріархи: Іовъ, Филаретъ, Іоасафъ, Іосифъ, не съ разныхъ переводовъ исправляюще святыя книги, разгласилися во исправленіи своемъ, то повинныхъ сотворить ихъ правиломъ богодухновенныхъ отецъ, якобы самочиніемъ прибавляли и отлагали, и перемѣняли божественная словеса, и молитвы и реченія. Благовѣрнии же тогда людіе, видяще сіе несогласіе, ничтоже о семъ разсуждаху, но и въ простотѣ сердца своего повиновашася пастыремъ своимъ, якоже божественная писанія научаютъ“ (л. 80—119; печат. 345—353).

⁴⁷⁾ Выдержка въ «Выпискахъ» Озерскаго, II, 36—38.

⁴⁸⁾ Этого замѣчательнаго для своего времени сличенія книгъ въ напечат. отрывкѣ, къ сожалѣнію, нѣтъ.

⁴⁹⁾ См. «Опытъ сличенія церк. чинослѣдъ». Филарета 1883 г. стр. 36—37.

Доздъ разсматриваемое сочиненіе напоминаетъ 14 отвѣтъ „Пращицы“ по построению и приемамъ. Вслѣдъ затѣмъ авторъ удыляетъ нѣсколько страницъ на вопросы о двуперстїи, сугубой азизуїи, осмиконечномъ крестѣ, седмипросфорїи, — и говоритъ, что одни изъ этихъ обрядовъ ведутъ начало отъ Стоглава, другіе отъ временъ первыхъ 5 патріарховъ (замѣчаніе вполне справедливое, если имѣть въ виду утвержденіе и узаконеніе этихъ обрядовъ). Здѣсь онъ естественно подходитъ ко времени п. Никона; касается исторїи исправленія книгъ при этомъ патріархѣ и послѣ него (какъ она изложена при служебникахъ 1655 и 1667 гг.); наконецъ, говоритъ о возникновенїи раскола и по „Увѣту Духовному“, доводитъ исторїю его до 1682 г.

Нельзя не видѣть выдающихся достоинствъ настоящаго сочиненія. Вопросъ объ исправленїи книгъ въ немъ рѣшенъ очень удачно. Правда, авторъ допустилъ нѣкоторые пробѣлы вслѣдъ за „Увѣтомъ“, а сказавъ, что новоисправленные книги „исправлены только съ древнихъ греческихъ“ (л. 140 об.) даже сталъ въ противорѣчіе съ „Соборнымъ свиткомъ“ (Кн. соб. дѣян. 1667 г. л. 1 об. и 3; Мат. д. ист. раск. 209 II,—210); но за то онъ основательно доказалъ необходимость книжнаго исправленія. Денисовъ въ „Поморскихъ отвѣтахъ“⁴⁵⁾ имѣлъ безсовѣстность (даже послѣ напечатанія Пращицы⁴⁶⁾) отрицать эту необходимость. Но пустое витїйствованіе Выгорѣцкаго киноіарха было бы еще болѣе очевидно, еслибы въ свое время была напечатана „книжица“ купца. Изъ нея каждый ясно могъ бы видѣть какъ то, что и до п. Никона рѣшались говорить, что нужно исправить книги, такъ и то, что и Никонъ взялся не „искривлять правильное“, а править неисправленное. И тѣмъ болѣе чести вашему полемисту, что онъ первый взялся за рѣшеніе столь серьезнаго и важнаго вопроса. До него православные полемисты старопечатныхъ книгъ не сличали, не смотря на то, что съ одной стороны, раскольники якобы въ обличеніе мнимой неправильности новопечатныхъ книгъ предпринимали работы въ подобномъ родѣ (каково, напр., сдѣланное для еп. Вятскаго Александра сличеніе Филаретовскаго служебника съ Никоновскимъ⁴⁷⁾,

⁴⁵⁾ Отв. 30—31, 50 ст. 38.

⁴⁶⁾ Отв. XIV.

⁴⁷⁾ Мат. д. ист. раск. VIII, 131—136; см. также I, стр. 325, № 14.

съ другой—опять же при самомъ возникновеніи раскола сами раскольники сознавались, что въ напечатанныхъ при первыхъ пяти патріархахъ книгахъ не все благополучно ²²⁾. Воспользо-

²²⁾ Что нужда въ исправленіи книгъ была—вопросъ этотъ хорошо разработанъ въ нашей литературѣ. Уже «Пращца» Пятирима указываетъ на массу разностей и неисправностей старопечатныхъ книгъ (отв. 14); а въ «Ист. р. раскола» Пр Макарія число ихъ очень увеличилось (стр. 120—135). А когда въ 1875 и 76 гг. появилось ст. іером. Филарета («опытъ сличенія церковныхъ члвчослѣдовавіи по изложенію церковно-богослужебныхъ книгъ московской печати, изд. первыми 5 російскими патріархами» и «чинъ литургіи св. Іоанна Златоустаго по изложенію старопечатныхъ, новоправленнаго и древлеписьменныхъ служебниковъ»), то вопросъ о томъ, правильными были наши книги до Никона, рѣшенъ безапелляционно. Остается только добавить, что тѣ же раскольники, которые выставляли неповрежденность до-никоновскихъ книгъ, въ минуты спокойствія говорили другое. Аввакумъ, напр., писалъ изъ Пустозерска: «многіе наши духовные люди возмущились и хулятъ книги Іосифовы патріарха, не вѣдуще писанія ни силы его, заблуждаютъ отъ пути истиннаго: будто-де не сходны съ Филаретовыми и Іоасафовыми. И мы въ нихъ несходства и ереси не разумѣемъ» (Мат. д. ист. раск. V, 215). Въ «посланіи къ неизвѣстному» тотъ же Аввакумъ писалъ: «держися книгъ филаретовыхъ и іосифовыхъ: «тутъ правость чиста и неблаженна» (ibid стр. 223). Очевидно, Іоасафовскихъ и Гермогеновскихъ книгъ онъ не признавалъ вполне вѣрными и правильными. Въ числѣ отобранныхъ въ 1686 г. у расколоучителя игумена Феоктиста, проживавшаго въ Вяткѣ у епископа Александра (Мат. I, 320—322), книга, между прочимъ, оказалась «тетрадь о пенсравныхъ рѣчахъ печатныхъ московскихъ книгъ, печатанныхъ до 162 году» т.-е. до 1654 г. (ibid. стр. 328, № 31). Діаконъ Феодоръ въ «посланіи изъ Пустозерска къ сыну Максиму и прочимъ сродникамъ и братьямъ по вѣрѣ» (не ранѣе 1678—1679 г.) указываетъ разности въ разныхъ изданіяхъ одной и той же книги. По его словамъ, у него, Феодора, былъ псалтырь учебная Іосифовская, у прот. же Аввакума—Іоасафовская (Мат. VI, 119); въ первой въ 104 псалмѣ читалось: *вниде Израиль во Египетъ и возрасти люди своя, во второй возврати люди своя*. И за сію описъ говоритъ Феодоръ, больша года бранился (Аввакумъ) со мною, еже азъ велѣлъ глаголати ему *возрасти люди своя*... Лазарь съ нимъ же на мя брожжалъ... И не мудрая та рѣчь, и не богословская, да и о той великаго гонка была» (ibid. стр. 127). «И не диво то,—продолжаетъ онъ,—еже и въ старыхъ книгахъ какія описъ бывають и есть, и тому бываетъ правое разсужденіе, и послѣди исправляется отъ искусныхъ мужей» (ibid. стр. 127). Однако самъ же Феодоръ указываетъ въ старыхъ Іоасафовскихъ цѣлѣныхъ тріюдахъ, «въ преоложенскомъ канонѣ, въ 6 гѣсни въ тройческомъ стилѣ» такое выраженіе, которое нельзя назвать только «описью»: «поклоняемъ Троицѣ трисущей единой», исправленное при Іосифѣ такъ: «поклоняемъ тріемъ во единомъ существѣ» (VI, 121—122). Наконецъ, монахъ Сергій, авторъ первой стрѣлечкой челобитной, на допросѣ (въ 1682 г.) говорилъ, что онъ пришелъ въ Москву по жребію, чтобы «бить челомъ великимъ

вавшись выгоднымъ для себя вопросомъ въ одномъ сочиненіи, онъ удачно касался его и въ другомъ (л. 38 об.—39, 44 об.—45).

Относительно этого другаго произведенія нашего полемиста слѣдуетъ сказать, что въ немъ нѣтъ плана и систематизаціи. Поэтому при разборѣ его мы не будемъ слѣдовать порядку автора.

Речь идетъ преимущественно объ обрядахъ. Богѣе или мѣнѣе подробно и сравнительно удачно ведется полемика по вопросу о перстосложеніи. Разсматривая приводимыя раскольниками въ пользу двуперстія вниги, полемистъ находитъ: а) что онѣ несогласны между собою въ наставленіи относительно внѣшняго расположенія перстовъ: однѣ, нпр., повелѣваютъ средней палецъ имѣть наклоннымъ (катихизисъ, Кирилова внига, Псалтырь п. Іосифа), другія (книга о вѣрѣ)—протяженнымъ (л. 8—8 об.)⁵⁴⁾; но сами же раскольники говорятъ, что отъ разногласящихъ свидѣтельствъ нельзя познать истины; б) что онѣ недревнія: появились на Руси и притомъ въ недавнее время и „безъ вѣдѣнія вселенскихъ патріарховъ“, которые какъ, свидѣтельствуется фактъ сожженія на Аѳонѣ вниги московской печати съ наставленіемъ о двуперстіи⁵⁵⁾, никогда бы ихъ не одобрили (л. 9—9 об.). Обращаясь, затѣмъ, къ ссылкѣ раскольниковъ на иконы, авторъ отрицаетъ вообще рѣшающее значеніе и важность иконнаго свидѣтельства, и совѣтуетъ обратить вниманіе на то, что иконы вѣрѣлю пишутся людьми несвѣдущими, которые не только Предтечу, но и Соломона и Давида изображаютъ крестящимися⁵⁶⁾,— что много можно указать иконъ въ пользу православнаго перстосложенія⁵⁷⁾, что, указывая иконы Московскія въ свою пользу,

государямъ—быть служебникамъ и прочимъ церковнымъ книгамъ противъ печати свѣтѣшаго патріарха Филарета (Мат. IV, стр. 299), т.-е. объявляя, что изданіе Филарета слѣдуетъ считать лучшимъ.

⁵⁴⁾ Подроб. разсмотр. этого вопроса см. въ «Наставленіи прав. состяз. съ раск.», стр. 125—127 по изд. 1839 г.,—и въ брош. «свидѣтельства о древности перстосложенія имен. сл. и троеперст.» 1884 г. стр. 115—122.

⁵⁵⁾ Фактъ этотъ, отрицаемый нѣкоторыми, вѣрнѣе. Онъ засвидѣствованъ въ «Превіи съ греками о вѣрѣ» (Христ. Чт. 1883 г.) Арсенія Суханова,—въ «Кн. соб. дѣян.» 1667 г. (стр. 32 об.), въ «Жезлѣ Правленія» (воз. 21, ч. I), «Увѣтѣ» (гл. 8) и др.

⁵⁶⁾ Ср. «Сказаніе» Гурія 89 г. № 2, 86.

⁵⁷⁾ См. Цытов. брош., стр. 76 и др.

раскольники сами же опровергаютъ свою клевету на п. Никона, будто онъ „выскабливалъ на древнихъ иконахъ благословенные персты“ (л. 10 об.—12)⁵⁸). Не ограничиваясь отрицательной стороной, авторъ указываетъ и положительныя свидѣтельства древности и правильности православнаго трооперстія (л. 25 об.—27), заимствуя ихъ изъ печатной полемической литературы («Жезль ч. I, воз. 21, Увѣтъ ст. 8), а также рѣшаетъ нѣкоторые возраженія (л. 27 об.—29).

Вопросъ о сугубой аллилуіа разобранъ слабѣе. Согласно существовавшему тогда мнѣнію (Кн. соб. дѣян. 1667 г. въ Мат. д. ист. раск. 2 т., стр. 268—269, 279), авторъ отрицаетъ хожденіе пр. Евфросина на востокъ, слово Максима Грека признаетъ подложнымъ и пр. (л. 12—21, 30—32). Кроме того, здѣсь ему пришлось говорить о такихъ памятникахъ, которыхъ онъ не имѣлъ подъ руками, но которые были у раскольниковъ⁵⁹).

Что касается прочихъ обрядовыхъ разностей — количества просфоръ на проскомидіи⁶⁰), надписи на просфорахъ (Іс, Хс, ни, ка) и формы креста⁶¹), имени Іисусъ⁶²), чтенія S члена символа вѣры⁶³), то о нихъ говорится довольно кратко, съ указаніемъ православныхъ свидѣтельствъ, заимствуемыхъ или изъ прежнихъ полемическихъ книгъ, или непосредственно изъ источниковъ.

Кромѣ сужденій объ обрядахъ, у нашего полемиста есть дру-

⁵⁸) Ср. «Сказаніе» 89 г. стр. 87.,

⁵⁹) «Глаголютъ соперники наши,—пишетъ онъ, якобы во іуніи и во августѣ мѣсяцахъ въ Макарьевскихъ минеяхъ въ толкованіи трегубой аллилуіи поношаеми были Греки за улюеніе аллилуіи. И сего убо въ минеяхъ Макарьевскихъ не обрѣтается, тако бо злоба научаетъ лгати нехотящихъ повинутися истинѣ» (л. 31 об.—32). Какъ оказывается, въ «посланіи къ Афанасію», о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, «попошеніе» грѣховъ, дѣйствительно, есть (напеч. въ Прав. Соб. за 1866 г. ч. II, стр. 140—166).

⁶⁰) Л. 32—32 об. по Увѣту гл. 18.

⁶¹) Л. 32 об.—34—на основаніи «Наставленія священнику о дѣйствіи надъ агнемъ» въ Іосифовскомъ служебникѣ (1647 и 1651 гг.); мысли о 4 конечномъ крестѣ изъ «Жезля» (ч. I, воз. 23) и слова «о еже коими персты изображати крестъ» («Скрижаль»).

⁶²) Л. 36—36 об. по Увѣту гл. 14 и самост. ссылка на Евангеліе п. Гермона (1614) и бес. Злат. на 14 посланій (1623 г.).

⁶³) Л. 36 об.—38, ср. Жезль ч. I, воз. 26, Увѣтъ гл. 13.

таго рода обличительныя мысли. Онъ говоритъ о грѣхѣ отдѣленія отъ церкви (бес. на посл. къ Евес. Злат. нрав. 11), о несогласіи между собою раскольниковскихъ сектъ, объ отсутствіи у раскольниковъ іерархіи и таинствъ и т. п. Всѣ отдѣлившіеся отъ церкви, говоритъ полемистъ, согласны между собою только въ одномъ—въ похуденіи церкви Христовой⁶⁴⁾; но каждый толкъ содержитъ свое ученіе. Въ сочиненіи указывается 14 толковъ и въ числѣ ихъ аввакумовщина (онуоріевщина), при чемъ говорится о еретическомъ ученіи Аввакума (л. 48—49 об.). Авторъ даетъ и объясненіе этимъ явленіямъ (несогласіе и ересь): въ великомъ Катихизисѣ (л. 21—22) тѣ, которые „не имѣютъ истиннаго пристанища, рекше святыхъ апостольскихъ церкви, непризываеміи входятъ въ чинъ учительства“, именуются еретиками; и „првіе между ими, имена ихъ отъ ихъ учителей новыхъ“ (л. 63 об.). Особенное же вниманіе полемистъ обращаетъ на грозный для мнимыхъ старовѣровъ вопросъ относительно недостатка церковной іерархіи. Іерархіи Христосъ поручилъ церковь (благов. на Лук. зач. 95); слѣдовательно церковь не можетъ быть безъ священства (противъ безпоповцевъ), какъ не можетъ быть и безъ св. таинствъ, которыхъ раскольники тоже не имѣютъ⁶⁵⁾, по отсутствію законныхъ совершителей оныхъ (л. 3 об. — 6; 50—54). Бѣгствующие же раскольниковскіе попы (противъ бѣглопоповцевъ), по каноническимъ правиламъ (св. ап. пр. 30, 31 пр. 6 вс. соб. и др.), не суть законные совершители христіанскихъ требъ и богослуженія (л. 54—58); слѣдовательно и управляемое

⁶⁴⁾ Ср. «Розыскъ» ч. I, гл. 20, стр. 27 по изд. 1762 г.

⁶⁵⁾ О мврѣ раскольниковскомъ полемистъ замѣчаетъ, что «откуда оно и како хранится, никто не вѣдаеть, ни сами ихъ попы, токмо правители ихъ, которые понамъ своимъ даютъ тое муро...» А относительно причастія, по его словамъ, «скажутъ правители Евфросиновой станицы, яко нѣкій Доснеей игумень, отшедъ отсюду, на Дону служилъ; просвиру же агнца запасалъ великую, яко куличу и толку много запасалъ, яко и въ 1000 лѣтъ не оскудѣтъ. Другихъ же станицъ отъ нѣихъ запасено бити глаголютъ, а кому они запасни, предавали, никто не вѣдаеть... Не зѣло давно сіе въ нихъ запаснаго причастія неправедное храненіе изобличилося сицевымъ образомъ. Единому убо старому пону ихъ умирающу, придоша дѣти его духовныя, вопрошаючи его: къ которому пону послѣди его эти нмъ въ духовность; онъ же отвѣща: въ сему, нма ему нарекли. А ко онсице другому не ходите, уже бо они давно сухеными калачиками причащаетъ..., а у сего, якоже мнѣ мнится, есть Доснеево...»

этими попами старообрядческое общество также церкви не составляет.

Отрадно видѣть, что „гражданскій человѣкъ... къ сему же и купечествомъ приснодержимый“ является борцомъ за православіе,—борцемъ не по обязанности, а исключительно изъ любви къ истинѣ. Подобные примѣры изъ исторіи этой борьбы извѣстны. Но нельзя не выдѣлить изъ ряда ихъ настоящаго примѣра. Мало того, повтореніе послѣдняго желательно всегда. Каждый обязанъ заботиться о спасеніи заблуждающихся братій: по слову Златоуста, каждому „нужда есть лихву воздати Владыцѣ, сирѣчь спасеніе братій нашихъ“⁴⁶⁾. Требуется только, чтобы если за дѣло берется *мірянинъ*, съ его стороны было „повиновеніе преданному отъ Бога чину“ (64 пр. 6 всел. соб.), т.-е. подчиненіе управленію и разсужденію пастырей церкви. Нашъ полемистъ такъ и поступалъ. Онъ трудился съ благословенія своего духовнаго отца; а затѣмъ — любилъ называть себя не „учителемъ“, а „только совѣтникомъ“ и трудомъ своимъ не гордился, а напротивъ „колѣны сердца своего преклоняя, отъ всея души просилъ прощенія“ за его недостатки. Предусмотрительность—достойная подражанія!... Еще большаго вниманія заслуживаетъ другая сторона дѣла, представляющая нѣчто исключительное для своего времени. Мысль, что для церкви „печально и болѣзненно“ собственно *отдѣленіе* отъ нея заблуждающихся ея чадъ,—эта мысль какъ бы затушевывалась въ тѣхъ полемическихъ книгахъ, гдѣ были такъ-называемыя „жестокословныя порицанія“ на именуемые старые обряды. Ратующему за эти именно обряды могло показаться, что ихъ и только ихъ не хотятъ знать и терпѣть православная церковь. Нашъ полемистъ не выражается рѣзко объ этихъ обрядахъ, порицаній на нихъ у него нѣтъ. Но и это еще не все. И при указанной чертѣ разсматриваемыя сочиненія много могли бы терять, еслибы читатель не нашелъ въ нихъ рѣчи вроткой и тихой: себя, какъ мы сказали, авторъ не превозноситъ, а противниковъ своихъ не бранить.

Если въ сочиненіяхъ (преимущественно во второмъ) „купца“ не замѣчается строгаго плана и послѣдовательности (авторъ

⁴⁶⁾ Маргаритъ, слово 6 на іудея, л. 171 об.

былъ „чуждъ словеснаго ученія“), за то авторъ говоритъ языкомъ простымъ и понятнымъ. Онъ знакомъ съ произведеніями оригинальной и переводной (съ греческаго) русской духовной литературы,—цитируетъ: Лѣтописи, книги: Коричую (1650 — 2) и Степенную, Соборникъ великій (1646 г.), сочиненія Златоуста, Василя Великаго, пр. Максима Грека, Іосифа Волоцкаго, книги—Кириллову (1644 г.), — о вѣрѣ (1648 г.). Катихизисы великій (1627 г.) и малый (1649 г.), Стоглавъ и мн. др. Особенно же свободно распоряжается въ области старопечатныхъ богослужебныхъ книгъ. Вообще полемистъ хорошо понималъ значеніе вопроса объ источникахъ для разсужденій съ раскольниками о вѣрѣ, а потому и ссылался только на книги уважаемыхъ раскольниками и имѣющихъ въ ихъ глазахъ авторитетъ. Знакомъ авторъ и съ полемическими противъ раскола сочиненіями — Жезломъ (10 іюля 1667 г.) и Увѣтомъ (20 сентября 1682 г.).

И. Смирновъ.

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІЙ ОБЪ АНТИХРИСТѢ.

По представленію нашей православной церкви, прежде чѣмъ послѣдуетъ второе пришествіе Христа, т.-е. время совершеннаго развитія и исполненія Его церкви, состояніе ея прославленія, переходъ ея отъ искушенія (испытанія) къ блаженству, гдѣ благо, добродѣтель и религія явятся во всемъ своемъ величіи, слѣдовательно прежде, чѣмъ послѣдуетъ торжество сыновъ Божіихъ надъ сынами сатаны,—будетъ еще время полнаго невѣрія и отпаденія отъ христіанской религіи и нравственности. *Аще не придетъ отступленіе прежде, и открытѣся челоуѣкъ беззаконія,* то не придетъ и Христосъ (2 Солун. II, 3). Поэтому нельзя обольщаться вмѣстѣ съ оптимистами надеждою, что христіанство все болѣе и болѣе становится силою мысли и жизни челоуѣческой и въ заключеніе сдѣлается синтезомъ двухъ областей,—христіанской и естественной жизни челоуѣчества. „Хотя христіанство,—скажемъ словами нѣмецкаго апологета христіанства, можетъ сдѣлаться міровою религіею и можетъ собрать въ предѣлы первыя самыхъ отдаленныхъ варваровъ, но будущее, которое намъ предстоитъ, есть полное внутреннее отчужденіе массы народа отъ христіанской вѣры и въ заключеніе открытое отпаденіе отъ нея. Не единство, но раздвоеніе религіознаго и естественнаго сознанія, не бракъ, но разводъ церкви и гражданскаго общества есть исходъ міровой исторіи“¹⁾.

¹⁾ Luthardt. Die hehre von den letzten Dingen. 1861. S. 149.

Но—спрашивается,—соединимъ ли такой мрачный взглядъ на исходъ исторіи человѣчества съ вѣрою въ Божественное промышленіе о мірѣ вообще и о человѣкѣ въ особенности, и съ надеждою на прогрессивное улучшеніе человѣчества?—Правда, Богъ возвалъ къ бытію разумныя и свободныя существа для вѣчнаго и блаженнаго единенія съ Собою; но если Богъ творить существа свободныя, то тѣмъ самымъ условливаетъ свою цѣль или поставляетъ ее въ нѣкоторую зависимость отъ свободы тварей. Свободное существо свободно должно идти къ указанной ему цѣли, невлекомое какою-либо постороннею, непреодолимою силою. Человѣкъ же, пользуясь данною ему свободою, извратилъ ее и направилъ въ совершенно противоположную сторону. Но Господь, по своей любви къ человѣчеству, не хотѣлъ погибели человѣка и предложилъ ему всевозможныя средства ко спасенію. Божественною силою Христа Иисуса Господа нашего, говоритъ апостолъ, *даровано намъ все потребное къ жизни и благодѣтельности* (2 Петр. 1, 3). Слѣдовательно не Премудрость виновата, если свободное существо, имѣя всѣ средства ко спасенію и блаженству, не принимаетъ ихъ. Поэтому нисколько не противорѣчитъ премудрости, благодѣтели и промыслу Божию существованіе на землѣ зла и постепенное развитіе его наравнѣ съ добромъ. Міръ, по слову Спасителя, подобенъ полю, на которомъ до жатвы растутъ вмѣстѣ пшеница и плевелы. Жатва есть кончина міра. Ко времени этой жатвы, на полѣ міра и пшеница и плевелы, и добро и зло достигнуть полной зрѣлости. *Оставьте,* говоритъ Спаситель, *расти вмѣстѣ то и другое* (т.-е. пшеницу и плевелы) *до жатвы* (Мф. 13, 30). Добро и зло въ человѣчествѣ развиваются параллельно. По мѣрѣ того, какъ усиливается умственное развитіе, наука и искусство, — человѣкъ пріобрѣтаетъ больше поводовъ, съ одной стороны, къ облагороженію, а съ другой, — къ ухудшенію. Во времена, когда много глубоко испорченныхъ людей, нравственныхъ чудовищъ, — много напротивъ и людей отиѣнныхъ, такъ напр., во времена римской монархіи въ первые три вѣка христіанства. Добро больше возбуждается зломъ, требуетъ противодействія. Зло во всякомъ случаѣ противодействуетъ распространяющемуся, развивающемуся добру. Чѣмъ больше предпринимается противъ царства зла, тѣмъ больше оно напрягаетъ свои силы. Такимъ образомъ христіанство даетъ поводъ злему духу къ самымъ злонамѣреннымъ предпріятіямъ.

При этомъ нельзя бояться гибели христіанства и регресса челоѣчества; ибо христіанство тѣмъ больше укрѣпляется, общество вѣрующихъ тѣмъ тѣснѣ сплочивается, становится тѣмъ чище и свѣтлѣе, чѣмъ болѣе вооружаются противъ христіанства невѣріе и зло. Цѣль Божественнаго міроуправленія въ данномъ случаѣ та, чтобы добрый духъ все болѣе возбуждался, упражнялся и развивался, чтобы дать злему духу свободу больше обнаружиться и употребить свои силы къ тому, чтобы склонить въ свою пользу возможно больше число вѣрующихъ, и чтобы всякая неистинная вѣра, все мнимое христіанство въ этомъ огнѣ очищенія или одумалось и спаслось по милости Искупителя, или же погибло послѣ того, какъ ни одно средство ко спасенію не оказалось дѣйствительнымъ. *Да судъ примутъ вси невѣровавшіи истинѣ, но благоволившіи въ неправдѣ* (2 Сол. II, 12),—вотъ, по словамъ апостола, главная цѣль допущенія Богомъ предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ того міроваго порядка, который можно назвать *антихристіанствомъ*.

Это отрицательное отношеніе къ христіанству, или антихристіанство послѣдняго времени довольно яркими чертами изображено Спасителемъ и Его апостолами. Вѣра христіанская, по предсказанію Господа, распространится къ концу временъ между всѣми народами, но вотъ изъ среды же этихъ всѣхъ возникнетъ слѣпая ненависть по отношенію къ христіанамъ, прямое предательство ихъ на скорбь и смерть за то, что они исповѣдуютъ имя Христа и готовы быть Его вѣрными учениками и послѣдователями (Мѣ. 24, 9. 14). На почвѣ нравственнаго разлада и нестроенія людей разовьется въ будущемъ, по словамъ Божественнаго учителя, ложное пророчество, или учительствъ явятся ложные пророки, выдающіе себя за истинныхъ пророковъ Христа. Въ связи съ этимъ произойдетъ развитіе беззаконія, котораго главное мѣсто вѣдъ церкви, но которое, усилившись, окажетъ вліяніе и на членовъ самой церкви, во многихъ изъ нихъ охладится огонь христіанской любви: *за умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ* (Мѣ. 24, 11. 12).

Апостолъ Петръ говоритъ объ искаженномъ христіанствѣ послѣдняго времени, которое (христіанство) распространится въ міръ силою лжи, извращеніемъ частной и общественной жизни, и соблазномъ къ отступленію отъ христіанства, и ослѣпить и

погубить, даже тѣхъ, которые противились нечистотѣ міра чрезъ исповѣданіе Господа и Спасителя Иисуса Христа (2 Петр. 2, 1—27).

Апостолъ Павелъ въ своемъ посланіи къ Тимооею также говоритъ о такихъ временахъ при концѣ міра, когда будетъ проявляться лицемерное, извращенное христіанство, которое подъ маскою внѣшняго блеска скрываетъ всѣ пороки, и церковь Божія наполнится такими людьми, которые нечистотою пагубнаго образа жизни оскверняютъ имя Господа Иисуса Христа (1 Тим. III, 1—5, IV, 2. 13).

Но особенно ярко это антихристіанское направленіе изображено апостоломъ Павломъ во второмъ посланіи его къ Солунянамъ (II, 2—12). Второе пришествіе Господа на землю, по словамъ апостола, послѣдуетъ только послѣ временъ полного отступленія отъ христіанства и совершеннаго невѣрія. Но что всего главнѣе, здѣсь указывается та личность, которая осуществитъ въ себѣ этотъ антихристіанскій духъ. Всѣ безбожныя, антихристіанскія силы въ концѣ концовъ олицетворятся и концентрируются въ одномъ безбожномъ лицѣ, которое апостолъ Павелъ называетъ человѣкомъ грѣха, сыномъ погибели, а другой апостолъ (1 Иоанн II, 18)—*антихристомъ*.

Въ виду необходимости крайняго развитія предъ вторымъ пришествіемъ Господа на землю антихристіанскаго направленія и въ силу тѣсной связи послѣдняго со вторымъ славнымъ пришествіемъ Господа, мы считаемъ не лишнимъ познакомить почтеннѣйшихъ читателей съ антихристіанствомъ послѣдняго времени и особенно съ послѣднимъ выразителемъ его,—человѣкомъ грѣха, или антихристомъ, чтобы чрезъ то научиться *истиннѣе духи, отъ Бога ли они* (1 Иоанн. IV, 1), и приготовиться къ противодѣйствию духу антихристову и къ достойной встрѣчѣ грядущаго Господа, чтобы вмѣстѣ съ Тайноврителемъ сказать: *Ей, гряди, Господи Иисусе* (Апок. 22, 20).

Кто есть антихристъ, когда онъ будетъ дѣйствовать, какія свойства его, сколько времени онъ будетъ царствовать и какова его конечная судьба,—вотъ вопросы, рѣшеніе которыхъ и составитъ предметъ настоящаго нашего изслѣдованія. Нужно при этомъ замѣтить, что наша главная задача въ данномъ случаѣ—не раскрыть православное ученіе объ этихъ пунктахъ эсхато-

логиі, потому что въ этомъ отношеніи много сдѣлано раньше насъ ²⁾, но—сдѣлать критическій обзоръ различныхъ мнѣній объ антихриствѣ, и такъ сказать, отрицательнымъ путемъ дойти до ученія, согласнаго со взглядомъ православной церкви на этотъ предметъ.

Главнымъ руководствомъ при рѣшеніи занимающаго насъ вопроса послужить Библія. „Съ Библіею въ рукахъ, скажемъ словами Ауберлена, мы не можемъ впасть въ заблужденіе касательно тѣхъ или другихъ истинъ. Только въ ней можно найти истинное разрѣшеніе задачи жизни, истинный отвѣтъ на различные вопросы“ ³⁾. Но такъ какъ Библія при равнообразномъ пользованіи ею очень часто приводитъ къ различнымъ выводамъ объ одномъ и томъ же предметѣ, то мы, чтобы при толкованіи относящихся къ нашему предмету мѣстъ Св. Писанія не впасть въ заблужденіе, строго будемъ держаться ученія объ этомъ пунктѣ св. отцовъ и учителей церкви. Имѣя въ виду такихъ надежныхъ такъ-сказать руководителей, мы смѣло можемъ приступить къ дѣлу,—къ разбору главнѣйшихъ мнѣній объ антихриствѣ. Но предварительно нужно установить понятіе объ антихриствѣ.

Слово „антихриствѣ“ въ Св. Писаніи встрѣчается только въ соборныхъ посланіяхъ апостола Іоанна. *Дѣти*,—пишетъ онъ,—*послѣдняя година есть: и, якоже слышасте, яко антихриствѣ грядетъ*—ὁ ἀντιχριστὸς ἔρχεται (1 Іоан. 2, 18. ср. 4, 3; 2 Іоан. 7). Это слово, очевидно, сложено изъ ἀντί и Χριστός. Предлогъ ἀντί въ сложеніи съ другими словами означаетъ равенство, или на-мѣстничество, и переводится „вмѣсто“, какъ напр., въ словахъ: ἀντιπασίλευς (тотъ, который должно объявлять себя царемъ, становится на мѣсто царя), ἀντίθεος (у Гомера—равный Богу, ἀντιούπατος (проконсулъ) и др. Въ такомъ случаѣ „ἀντιχριστός“ было бы синонимично слову „ψευδόχριστος“ и означало бы того, который ставитъ себя на мѣсто Христа. Такъ понимаютъ это слово Гроцій, Philippi, Reusovics; послѣдній, ⁴⁾ кромѣ филологи-

²⁾ Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно указать на книгу «объ антихриствѣ противъ раскольниковъ» проф. Нильскаго, на статью Сабурова «объ антихриствѣ» помещенную въ приб. къ Тв. Св. От. 1858 г. ч. 17; и на книгу г. Виноградова «Антихристіанство и антихриствѣ по ученію Христа и Апостоловъ» 1883 г.

³⁾ Предисловіе къ 1-му изданію кн. Auberlen, Prophet Daniel... 1857 г.

⁴⁾ См. Remarque къ этому мѣсту.

ческаго оправданія, приводятъ еще историческія доказательства. Онъ признаетъ такое объясненіе слова „ἀντίχριστος“ самымъ древнимъ въ церкви. Онъ ссылается на одно мѣсто въ мученическихъ актахъ ⁵⁾,— гдѣ говорится: *dicit autem apostolus: si satanos in angelum lucis transformatur, nihil magnum, si ministri ejus transfigurantur. Unde et antichristus quasi Christus;* и на слова св. Ипполита: *κατα πάντα ἐξομοιοῦσθαι βούλεται ὁ πλάνος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* ⁶⁾ Также онѣологическое объясненіе „ἀντίχριστος“,— отождествленіе послѣдняго слова съ „ψευδόχριστος“, влечетъ за собою важныя послѣдствія. Такъ Филиппи, нѣмецкій ученый, пользуясь такимъ сближеніемъ слова ἀντίχριστος съ ψευδόχριστος, приходитъ къ слѣдующему выводу:— „Въ эсхатологической рѣчи Господа, которая говоритъ онъ, всегда считалась исходнымъ пунктомъ для новозавѣтнаго ученія объ антихристѣ, говорится о многихъ антихристахъ (псевдохристахъ): *возстанутъ ложнохристы (ψευδόχριστοι), и ложнопророки* (Марк. XIII, 22). Такъ какъ, продолжаетъ онъ, апостоль Іоаннъ слово „ἀντίχριστος“ предполагаетъ, какъ уже извѣстное вѣроятно изъ рѣчи Господа,— то естественно, „ὁ ἀντίχριστος“ у Іоанна нужно понимать такъ-же, какъ оно употреблено Спасителемъ, т.-е. въ числѣ множественномъ; слѣдовательно, ожидаемый предъ концемъ міра антихристъ есть коллективная личность, а не индивидуальная“ ⁷⁾. Конечно, Филиппи, понимая слово „ἀντίχριστος“ тождественнымъ слову „ψευδόχριστος“, отчасти правъ въ своемъ выводѣ. Но нужно замѣтить, что предлогъ ἀντί въ сложеніи не только употребляется для обозначенія равенства, набоитничества, и переводится „вмѣсто“, но онъ употребляется и для обозначенія враждебной противоположности, въ значеніи „противъ“. Таковы слова: ἀντίπαλος, ἀντίπαχος (противоборствующій), ἀντίλογος (противорѣчащій), ἀντίπνοος (дующій напротивъ) и т. п. По аналогіи съ этими словами, ἀντίχριστος будетъ обозначать противника Христа. По поводу подобнаго перевода слова „ἀντίχριστος“, Мейеръ замѣчаетъ, что онъ онѣологически не точенъ, „ибо, говоритъ онъ въ сложенныхъ съ ἀντί (въ смыслѣ противоположности) суще-

⁵⁾ Ed. Paris 1689 r. p. 133. Ed. Salur 1. p. 339.

⁶⁾ De antichristo § 6. ed. Fabric. p. 7.

⁷⁾ Philippi. Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist. 1877 г. стр. 51.

ствительныхъ существительное есть субъектъ, который чрезъ ἀντί обозначается, какъ стоящій въ противоположности къ субъекту того же рода, такъ ἀντιφιλόσοφος не — „противникъ философіи“ (Еббардъ) или философъ, но философъ, который противостоитъ другимъ философамъ, такимъ образомъ, противофилософъ; ср. ἀντιπαλαστήρ, ἀντιπαιστήρ, и др. Поэтому ὁ ἀντίχριστος не вообще врагъ Христа, но противо-Христосъ (Gegen-Christus), т.-е. тотъ врагъ Христа, который подъ ложнымъ видомъ (последнее понятіе не заключается въ самомъ словѣ, но въ существѣ дѣла, такъ какъ есть только одинъ истинный Христосъ) старается быть истиннымъ Христомъ⁸⁾. „Но подобная етиологическая тонкость этого толкователя не оправдывается, какъ мы увидимъ ниже, экзегетически. Большинство толкователей держится пониманія слова „ἀντίχριστος“ въ смыслѣ врага, противника Христова. Такъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ: „въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ вѣка... Ибо не къ намъ онъ придетъ,.. но противъ Христа и христианъ. Посему и называется антихристомъ“⁹⁾. У Теофилакта, Экумения и др. пониманіе этого слова въ значеніи противника Христова является традиціоннымъ толкованіемъ у Грековъ: παντως ὁ ψευδοτης ἐναντιος ὦν τῇ ἀληθείᾳ ἦτοι τῷ Χριστῷ ἀντίχριστος ἐστιν. Большинство новѣйшихъ толкователей держится подобнаго же пониманія слова „ἀντίχριστος“,—какъ это признаетъ Филиппи¹⁰⁾. Такое пониманіе разбираемаго нами слова оправдывается и тою связью, въ какой это слово употреблено у апостола Іоанна. Отличительнымъ признакомъ антихриста онъ поставляетъ отрицаніе имъ Отца и Сына. *Кто есть лживый, точю отменяяйся, то Исусъ кнсть Христосъ; сей есть антихристъ, отменяяйся Отца и сына* (1 Іоан. 2, 22 ср. 4, 3 и 2 Іоан. 7). Этому же понятію объ антихристѣ, какъ противникѣ Христу, соответствуетъ ὁ ἀντικείμενος у ап. Павла. *Человекъ беззаконіа, сынъ пошлели, противникъ* (ὁ ἀντικείμενος) *и превозносяйся на чело велемаго бога или чтилища* (2 Солун. 2, 3, 4),—вотъ эпитеты

⁸⁾ Meyer. Comment. uber das 14 T. 14 ч., стр. 120.

⁹⁾ Точн. Излож. прав. вѣрм. пер. 1844 г. Москва, стр. 299. 300.

¹⁰⁾ Philippi. Die bibl. u kirch. Lehre vom Antichrist. S. 50.

которые въ существѣ дѣла соотвѣтствуютъ названію „ἀντιχρίστος“. Такимъ образомъ какъ съ филологической, такъ съ экзегетической точки зрѣнія лучше всего съ большинствомъ толкователей понимать слово „антихристъ“ въ смыслѣ противника Христа, который всѣми способами будетъ стараться разрушить глыбо Христово, уничтожить самую идею о Христѣ. Въ этомъ и состоитъ существенное и рѣзкое отличіе антихриста въ собственномъ смыслѣ отъ антихристовъ въ общемъ смыслѣ, или лжехристовъ, лжемессій, которые признають идею о Христѣ, но только ложно ее истолковываютъ.

Установивши понятіе объ антихристѣ, мы перейдемъ теперь къ обзору существовавшихъ и теперь еще существующихъ различныхъ мнѣній объ антихристѣ. При обзорѣ мнѣній мы будемъ держаться не хронологическаго порядка, потому что въ такомъ случаѣ намъ пришлось бы повторяться,—но предметнаго, т.-е. будемъ группировать мнѣнія по общности взглядовъ на интересующій насъ предметъ.

I.

Первый вопросъ, который естественно возникаетъ въ умѣ, есть вопросъ о личности антихриста: кто онъ будетъ,—отдѣльная ли личность, или же цѣлый преемственный рядъ божобныхъ личностей, или наконецъ просто отвлеченный злой принципъ? Этотъ вопросъ имѣетъ большую важность, такъ что отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависить то или другое рѣшеніе другихъ вопросовъ, относящихся къ интересующему насъ предмету, какъ то: о свойствахъ антихриста, о дѣятельности, мѣстѣ и времени его дѣйствія и т. п.; поэтому мы считаемъ необходимымъ прежде всего оставить свое вниманіе на этомъ вопросѣ. Кто есть антихристъ?—Отвѣтомъ на этотъ вопросъ послушать критическій обзоръ различныхъ мнѣній о личности антихриста. Всѣ разнообразныя мнѣнія и воззрѣнія по этому пункту въ ученіи объ антихристѣ могутъ быть поведены подъ три главныя группы: А) коллективное понятіе антихриста, или реформаторское мнѣніе; Б) рационалистическое мнѣніе и В) древнеотеческое и близко къ нему примыкающее историко-политическое мнѣніе.

А) Коллективное мнѣніе.

Сущность этого мнѣнія заключается въ слѣдующемъ: антихристъ не есть отдѣльная личность, но отвлеченное понятіе, или злой принципъ, обнаруживающійся въ различныхъ еретикахъ и вообще нечестивыхъ людяхъ; этотъ злой принципъ обнаруживается и теперь, но въ будущемъ онъ можетъ достигнуть своего крайняго развитія. Это мнѣніе существовало уже во времена блаж. Августина: послѣдній упоминаетъ о немъ. „Нѣкоторые, говоритъ онъ, подъ антихристомъ хотятъ понимать не самого начальника (под *ipsum principem*), но нѣкоторымъ образомъ все тѣло его (*universum quodam modo corpus ejus*), т. е. множество принадлежащихъ ему людей вмѣстѣ съ самимъ начальникомъ“¹⁾ Самого Августина заподозривать въ подобномъ мнѣніи нѣтъ никакого основанія, напротивъ, ниже въ той же главѣ онъ говоритъ объ антихристѣ, какъ частномъ лицѣ, имѣющемъ придти въ концѣ міра. Послѣ Августина это мнѣніе какъ бы сходитъ со сцены, по крайней мѣрѣ, мы не имѣемъ никакихъ данныхъ заключать о дальнѣйшемъ (въ продолженіи 7 столѣтій), существованіи его. Въ XII столѣтіи, когда папство захватываетъ въ свои руки не только духовную, но и свѣтскую власть, раздаются голоса противъ такого незаконнаго вмѣшательства папъ въ дѣло управленія государствомъ и въ нѣгу полемики слышится названіе папъ антихристами. Подобные голоса слышатся въ средніе вѣка со стороны различныхъ сектъ, какъ-то: Вальденсовъ, Альбигойцевъ, Вилелитовъ и Гусситовъ.

Это мнѣніе объ антихристѣ, какъ цѣломъ рядъ личностей, — мнѣніе, высказываемое несмысло и неоткрыто религіозными сектами среднихъ вѣковъ, — во времена реформации сдѣлалось господствующимъ. Въ это время учили, что подъ антихристомъ нужно разумѣть длинный, проходящій чрезъ многія столѣтія рядъ лицъ, рядъ епископовъ на римскомъ престолѣ, такъ что образуется правильная династія, или преемство антихристовъ, съ небольшими разрывъ промежутками; именно, всякій разъ, какъ только римскій престолъ становится свободнымъ, то нѣтъ и

¹⁾ De civitate Dei. Lib. XX. cap. XIX.

антихриста; но какъ скоро замѣщается, то и антихристь является, безъ котораго теперь христіанство до самаго конца міра не можетъ обойтись.

Это мнѣніе высказано самимъ виновникомъ реформации — Лютеромъ. Его рѣзкое сочиненіе противъ папской буллы носитъ такое заглавіе: *adversus execrabilem bullam Antichristi*. Оно потомъ принято было въ составъ „Шмалькальденскихъ членовъ“¹²⁾, получило чрезъ то догматико-символическій авторитетъ и за него съ радостію ухватились почти все протестантскіе богословы. *Papa est*, — говорится въ Шмалькальденскихъ членахъ, — *ipse verus antichristus, qui supra et contra Christum se extulit et evehit*¹³⁾.

Это же воззрѣніе на антихриста находится у многихъ протестантскихъ догматиковъ, папovy: Бухенгагенъ, Геммингъ, Гуніусъ, Шмидъ, Беца, Вольфъ, Бенгалъ, Михаелисъ и др. Все они строго различаютъ между антихристіанскими лжеучителями различныхъ временъ, такъ называемыми *antichristia parvis*, и между антихристомъ въ частности — *antichristus speciatim et καὶ ἑσχατῷ*, котораго они называютъ *antichristus magnus*. *Antichristus magnus* у нихъ есть папа, какъ это ясно доказываетъ Квенштедтъ, при перечисленіи различныхъ признаковъ антихриста, которые, какъ онъ говоритъ, *coniunctim et complexe sumendi atque sumpti exacte pontifici romano competunt*¹⁴⁾. У всѣхъ у нихъ антихристь не отдѣльный папа, но папство, слѣдовательно, не личность, но абстрактъ: *posse titulos illos, говорить Филиппи, notare non modo individuum aliquem hominem, sed et seriem aut successionem hominum in eadem gradu et nomine constitutorum*¹⁵⁾. Вообще подобное пониманіе антихриста во времена реформации (въ XVI и XVII вѣкахъ) было настолько популярно между протестантами, что понимать его иначе было даже опасно, — извѣстно, что однимъ изъ обвинительныхъ пунктовъ, возведенныхъ архіепископа Лоуда (Laud) на эшафотъ, было то, что онъ не хотѣлъ признать въ римскомъ епископѣ *человѣка беззаконна*¹⁶⁾.

¹²⁾ Smalcaldischen Artikel—символическая книга лютеранской церкви.

¹³⁾ Smalk. Artik. ed. Müller. с. 308, 10.

¹⁴⁾ См. у Филиппи. Стр. 73 и 74.

¹⁵⁾ Ibid. Стр. 44.

¹⁶⁾ См. Пр. Соб. 1885 г. VII. Исторія толкованія 2 Сол. 2, 1—12. Стр. 279.

Въ новѣйшее время подобный взглядъ на антикрита, какъ на длинный рядъ римскихъ епископовъ, въ существѣ дѣла остался, съ тѣмъ только различіемъ, что антикрита стали понимать въ болѣе общемъ смыслѣ, чѣмъ прежде. Въ новѣйшее время поддерживается тотъ взглядъ, что антихристъ есть отвлеченный злой принципъ, или сила обнаруживающаяся въ нечестивыхъ и безбожныхъ личностяхъ. Подобное мнѣніе, опираясь главнымъ образомъ на предсказаніи апостола Павла (2 Сол. II, 2—10), снимаетъ съ него по возможности все конкретное и понимаетъ его въ общемъ, идеальномъ смыслѣ. Къ защитникамъ этого мнѣнія принадлежатъ прежде всего Коппе, по которому „Павелъ, на основаніи древняго, опирающагося главнымъ образомъ на книгъ Данила, іудейскаго національнаго пророчанія, хотѣлъ описать только предшествующее послѣднему дню безбожіе, которое уже дѣйствуетъ и въ настоящее время, но сильное обнаруженіе котораго послѣдуетъ только по смерти Павла“¹⁷⁾. Подобно ему учитъ Шторръ, который подъ „человѣкомъ грѣха“ разумѣетъ „нѣкоторую силу (potestas), противную Богу и всякой религіи,—силу, которая совершенно неизвѣстна пока, но которая въ будущемъ въ свое время имѣетъ открыться“¹⁸⁾. Но особенно горячо это мнѣніе защищалось въ *Evangelischen Kirchenzeitung*. 1865. №. 17^{*)} и сл. знаменитымъ Берлинскимъ профессоромъ богословія—Генгегенбергомъ, который въ статьѣ „der Antichrist“ проводитъ такой взглядъ: человекъ грѣха и сынъ беззаконія, или антихристъ есть не отдѣльная личность, но родовое понятіе, совокупность всѣхъ личныхъ противниковъ Христа,—идеальная личность, которая обнаруживается въ множествѣ индивидуумовъ. „Извѣстенъ, говоритъ онъ, одинъ рассказъ о томъ англичанинѣ въ Гейдельбергѣ, который потребовалъ плодовъ и, послѣ того какъ онъ съѣлъ принесенныя ему яблоки, груши и смоквы, непроизвольно повторилъ свое первое требованіе: онъ захотѣлъ наконецъ имѣть то, что онъ заказалъ: плоды. Ему подобны тѣ, которые, медовальными многими антихристами, требуютъ еще одного олицетвореннаго антикрита“.

¹⁷⁾ Koppe, Comment. über die Briefe an 2 Thessal. II, 2—12.

¹⁸⁾ См. у Meyer. 10 ч. 221 стр.

Достоинно замѣчанія то обстоятельство, что Генгстенбергъ при изложеніи ученія о противникахъ Христовыхъ совсѣмъ игнорируетъ пророка Даниила и откровеніе Іоанна; онъ даже облачаетъ отцевъ церкви за то, что они для разъясненія ученія объ антихристѣ заимствуютъ изъ книги Даниила „малый рогъ“ и изъ Апокалипсиса „звѣря изъ бездны“. Онъ, чтобы пріобрѣсть ученіе объ антихристѣ, беретъ во вниманіе, кромѣ 2 Солун. 2 гл. только относящіяся сюда мѣста изъ посланій апостола Іоанна и эсхатологическую рѣчь Господа. Но мы ниже увидимъ связь между всѣми этими мѣстами, а теперь скажемъ только словами Ринка: „исследовать ученіе объ антихристѣ и не хотѣть слушать откровенія Іоанна такъ-же опасно, какъ говорить о второмъ пришествіи Христа и не обращать вниманія на откровеніе Іоанна“¹⁹⁾.

Коллективное мнѣніе объ антихристѣ недавно обосновано докторомъ богословія Фердинандомъ Филиппи, который въ своемъ сочиненіи: „Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist. 1877 г.“, разсматриваетъ всѣ мѣста Св. Писанія, и Вѣтхаго и Новаго Завѣта, — имѣющія по его мнѣнію то или другое, отношеніе къ ученію объ антихристѣ, и находитъ, что библейское воззрѣніе на антихриста совершенно чуждо представленія о немъ, какъ отдѣльной личности, имѣющей явиться при концѣ міра. Напротивъ, по мнѣнію Филиппи, Св. Писаніе именно учитъ объ антихристѣ, какъ объ антихристіанскомъ началѣ или принципѣ, какъ о боговраждебной духовной силѣ, дѣйствующей въ мірѣ. Въ заключеніи своей книги онъ говоритъ: „мы твердо стоимъ на согласномъ съ Св. Писаніемъ и преданіемъ положеніи, что антихристъ Св. Писанія не индивидуумъ, но духовный принципъ, и что это пророчество (объ антихристѣ) вполнѣ и всецѣло исполнилось чрезъ нашествіе“²⁰⁾. Правда, этотъ взглядъ Филиппи не оригинальный: онъ, какъ мы видѣли, существовалъ еще въ средніе вѣка; но за то этотъ взглядъ какъ бы завершаетъ всѣ прежнія мнѣнія и дальнѣйшаго развитія этого мнѣнія мы уже не встрѣчаемъ. Филиппи служитъ послѣднимъ (на сколько мы знаемъ) представителемъ разсматриваемаго нами

¹⁹⁾ Rinck. Die Lehre der heiligen Schrift vom Antichrist. Стр. 12.

²⁰⁾ Philippi... Стр. 27—28, 37, 79.

мнѣнія о личности антихриста. Съ этой стороны ученіе Филиппа объ антихристѣ заслуживаетъ подробнаго разсмотрѣнія,—чѣмъ мы и займемся ниже при разборѣ вообще коллективнаго пониманія антихриста. Этими мы и могли бы закончить нашу очеркъ мнѣній, считающихъ антихриста не отдѣльною личностію, но коллективнымъ понятіемъ, или принципомъ; но нашу очеркъ былъ бы въ такомъ случаѣ неполнымъ, потому что въ нашей русской церкви встрѣчается подобное заблужденіе въ вопросѣ объ антихристѣ. Мы разумѣемъ нѣкоторую часть раскольниковъ, именно безоповцовъ, которые проводятъ въ существѣ дѣла сходный съ протестантами взглядъ на антихриста, какъ на дѣльный рядъ заблуждающихся (по ихъ понятіямъ) лицъ,—не взглядъ чисто русскаго происхожденія.

Этотъ взглядъ раскольниковъ состоитъ въ томъ, будто сынъ погибели, или что тоже, антихристъ уже явился въ міръ и царствуетъ вездѣ, преимущественно же въ нашей православной церкви. Это раскольническое мнѣніе, собственно говоря, современно самому появленію раскола. Еще пророкъ Аввакумъ, первый и главный расколоучитель, говорилъ въ свое время, что „теперь настало и идетъ время антихриста: нынѣшняя церковь нѣсть церковь, тайны божественныя—не тайны, крещеніе—не крещеніе, архіереи—не архіереи, писанія дестна, ученіе неправедно и вся окверна и неблагочестива“²¹⁾. Кто же у нихъ антихристъ? На этотъ весьма естественный вопросъ расколоучители отвѣчали, что первымъ антихристомъ былъ патріархъ Никонъ, исказившій древнюю вѣру и оставившій свято-отеческія преданія, а послѣ Никона каждый изъ русскихъ архіереевъ, слѣдующихъ его ученію, есть также антихристъ²²⁾. Это мнѣніе раскольниковъ объ антихристѣ, какъ послѣдовательномъ рядѣ лицъ, слѣдующихъ одному и тому же ученію, противному евангельской истинѣ,—раскрыто было главнымъ образомъ въ книгѣ „Объ антихристѣ“, состоящей изъ 18 раздѣловъ и начинающейся словами: „дѣти, послѣдняя година...“ Антихристъ, говорится въ этой книгѣ; есть человекъ, име покрѣпленіемъ истиннаго благочестія же во единомъ же есть лицѣ, но во многихъ, единъ

²¹⁾ Дополн. къ истор. актамъ т. V, стр. 445.

²²⁾ Истин. древне-прав. церковь, митр. Григорія ч. 2, стр. 299.

по одному послѣдующе, противляются здравому ученію. Антихристъ есть многихъ лицъ собраніе, или во единомъ тѣлеси соуще иже противная здравому ученію смыслиюще на прелесть и на погибель предлагаютъ; самое же истинное ученіе явлено своимъ, яко мракѣмъ всемерзостнымъ затмѣвающе, хульствуютъ²³⁾. Но это ученіе объ антихриствѣ вездѣ во возбуждало сомнѣніе у самихъ раскольниковъ. По понятію самихъ раскольниковъ, антихристъ есть что то страшное, ужасное, и время его будущаго царствованія на землѣ каждому представляется временемъ крайнихъ бѣдствій какъ для всего человѣческаго рода, такъ въ особенности для истинныхъ послѣдователей Христо-выхъ, какими считаютъ себя раскольники. Между тѣмъ со стороны православныхъ пастырей церкви, въ которыхъ раскольникъ видѣли антихриста, ревнители старины не встрѣчали ничего, кромѣ самой отеческой заботливости объ ихъ спасеніи, самой искренней христіанской любви къ заблуждающимся. Съ другой стороны было еще много частныхъ вопросовъ объ антихриствѣ, которые еще не были рѣшены, много указано словомъ Божиимъ и св. отцами другихъ признаковъ царства антихриста, наступленія которыхъ раскольники не замѣчали. Чтобы разсѣять подобныя сомнѣнія въ умахъ и сердцахъ раскольниковъ, одинъ безпоповецъ рѣшился во чтобы то ни стало доказать, что антихристъ уже царствуетъ въ русской церкви, только его будто бы нужно понимать не такъ, какъ все понимали доселѣ, разумѣя подъ антихристомъ одного человѣка, или даже многихъ лицъ, но какъ самую „персону антихристову мечтательну“, такъ и все, что говорится о его времени и царствѣ, нужно понимать „иносказательнѣ“. И вотъ является книга подъ названіемъ: „О антихриствѣ свидѣтельство отъ Божественнаго Писанія“, въ которой доказывается, что антихристъ—не человѣкъ, но духъ общества, еретическое состояніе церкви, отступленіе христіанъ отъ истины, преподаваемой Христомъ, духъ богомерзкаго зловѣрія и вѣчной погибели²⁴⁾. Такова краткая исторія ученія раскольниковъ объ антихриствѣ.

²³⁾ Кн. объ антихриствѣ разд. 5, гл. 40.

²⁴⁾ См. «Объ антихриствѣ противъ раскольниковъ» проф. Нильскаго. Вступленіе, стр. XXIX.

Общее во всѣхъ перечисленныхъ нами мнѣніяхъ объ антихристѣ есть то, что воѣ они имѣющаго придти предъ концемъ міра чловѣка беззаконія считаютъ не отдѣльною конкретною личностію, но разумѣютъ подъ нимъ или множество нечестивыхъ людей, или злой отвлеченный принципъ, или же духъ общества, еретическое состояніе церкви. Поэтому мы прежде всего обратимъ свое вниманіе на эту черту въ ученіи объ антихристѣ, т.-е. постараемся доказать на основаніи Св. Писанія и толкованій св. отцевъ, что антихристъ есть отдѣльная личность, и опровергнуть основанія, приводимыя защитниками коллективнаго пониманія антихриста.

Мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ содержится ученіе объ антихристѣ, его свойствахъ и дѣйствіяхъ, очень много (Дан. VII, 24—25; XI, 36—38; Іоан. V, 43; 1 Іоан. II, 18, 22; 2 Солун. II, 3—12; Апок. XI, 7 и 8; XIII, XVII, 8, 11—13; XIX, 19 и 20). При раскрытіи мѣстъ Св. Писанія удобнѣе было бы начинать съ болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ и переходить къ неяснымъ и таинственнымъ, полагая послѣднія при свѣтѣ первыхъ. Но такъ какъ задачею нашего настоящаго изслѣдованія служить критическое разсмотрѣніе основаній, приводимыхъ протестантами въ пользу защищаемаго ими мнѣнія объ антихристѣ, противоположнаго мнѣнію православной церкви,—то мы въ видахъ безпристрастной оцѣнки подобныхъ основаній, должны стоять на точкѣ зрѣнія противниковъ,—разсматривать мѣста Св. Писанія въ томъ же порядкѣ, въ какомъ разсматриваютъ ихъ протестанты. Такъ Филиппи, котораго главнымъ образомъ мы будемъ имѣть въ виду при анализѣ мѣстъ Св. Писанія, относящихся къ ученію объ антихристѣ, разсматриваетъ эти мѣста въ ихъ хронологическомъ порядкѣ, начиная съ древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ объ антихристѣ и кончая послѣднимъ, новозавѣтнымъ пророчествомъ о немъ, содержащимся въ Апокалипсисѣ²³⁾.

Основнымъ мѣстомъ Св. Писанія для библейскаго ученія объ антихристѣ Филиппи считаетъ 7 главу книги пророка Даніида. Здѣсь подъ символомъ малаго рога, выросшаго на четвертомъ

²³⁾ Имѣемъ мы въ виду ученіе Филиппи объ антихристѣ потому, что оно служитъ послѣднимъ выразителемъ протестантскихъ воззрѣній на этотъ предметъ.

страшномъ звѣрѣ (обозначающемъ римскую имперію) между другими 10 рогами (7, 7—8) Филиппи видитъ указаніе на антихриста, именно какъ на боговраждебное начало, какъ на противобожественную силу. „Объ отдѣльной же личности, говорить Филиппи,—тѣмъ менѣе можетъ быть здѣсь рѣчь, что и десять роговъ, около которыхъ выросъ малый рогъ, по согласному взгляду различныхъ толкователей, обозначаютъ десять царствъ, а не 10 отдѣльныхъ царей. Хотя пророкъ, продолжаетъ этотъ ученый, и говоритъ 24 ст., что 10 роговъ обозначаютъ десять царей, которые произойдутъ отъ римскаго царства, — однако и здѣсь слѣдуетъ разумѣть не отдѣльныхъ царей, а отдѣльныя царства, существующія одновременно; вообще во всемъ видѣніи царь, царская власть и царства — понятія совпадающія. Умъ и пронипательность, на что указываютъ человѣческіе глаза и высокоумныя рѣчи малаго рога (ст. 8), не говорятъ съ необходимостью за отдѣльное лицо. Правда, продолжаетъ Филиппи, такъ какъ малый рогъ выступаетъ съ своею силою противъ Сына Человѣческаго и Его царства (ст. 25), то пророкъ, уже ради этого противоположенія, долженъ бы указать во главѣ этой силы опредѣленную личность, которую слѣдовало бы ожидать къ концу временъ, но въ нашей главѣ такого указанія нѣтъ“²⁴⁾. Итакъ, малый рогъ въ видѣніи Даніила (7 гл.), указывающій на антихриста, по мнѣнію Филиппи, не есть отдѣльная личность, а принципъ или сила, проявляющаяся во враждѣ къ Богу или поношеніи Бога, подобно тому какъ и другіе 10 роговъ — не отдѣльныя, опредѣленные лица — цари, а просто царства. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣйствительно ли изъ VII главы книги пророка Даніила можно выводить, что антихристъ, имѣющій прийти въ концѣ міра, — не личность, но принципъ или сила, какъ называетъ его Филиппи?

Прежде всего считаемъ нужнымъ замѣтить, что въ нашей православной церкви вышеприведенное мѣсто изъ книги пророка Даніила, не смотра на уваженіе къ этому мѣсту со стороны ея, не считалось и не считается „основнымъ мѣстомъ для библейскаго ученія объ антихристѣ“, — какъ выражается Филиппи. На основаніи только этого видѣнія Даніила, по взгляду

²⁴⁾ Philippi. Die bibl. u. kirchl. Lehre v. Antichrist. Стр. 6, 11, 12.

православныхъ богослововъ; можно составлять только одни частныя мнѣнія, а никакъ не положительное ученіе объ антихриствѣ²⁷⁾. Но не считая видѣніе Даміила основнымъ мѣстомъ для библейскаго ученія объ антихриствѣ, мы однако считаемъ его важнымъ въ рѣшеніи нашего вопроса.

Нѣтъ нужды доказывать отношеніе этого пророческаго видѣнія Даміила (VII гл.) къ антихристу, какъ послѣднему врагу христіанства, такъ какъ это признаетъ, какъ мы видѣли, и и Филиппи. Для насъ важно рѣшить вопросъ: можно ли на основаніи видѣнія Даміила о маломъ рогѣ заключать, что антихриствѣ есть коллективное понятіе, а не индивидуумъ.

Прообразомъ антихриста, описаннаго въ VII главѣ Даміила подъ образомъ малаго рога, служитъ царь Антиохъ Епифанъ. Антиохъ съ своею гордостью, обоготворяющею саму себя, и съ своею фанатическою ненавистью къ Богу и къ Его закону дѣйствительно есть прообразъ антихриста. Онъ есть антихриствѣ третьей (греческой) монархіи и Ветхаго Завета. Этотъ Антиохъ изображается Даміиломъ въ VIII главѣ также подъ образомъ малаго рога, который чрезвычайно разросся къ югу, и къ востоку, и къ прекрасной стрижѣ (ст. 9); затѣмъ о немъ подробно говорится въ XI главѣ,—причемъ выставляются такія черты (напр. XI, 36) и выводятся такія событія (напр. XII, 2), которыя по толкованію отцевъ церкви²⁸⁾, уназываютъ на сильнѣйшаго, чѣмъ Антиохъ, врага Божія и притомъ врага послѣдняго времени. Вообще, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что описанное Даміиломъ въ VIII, XI и XII главахъ относится къ страшному врагу народа Божія — Антиоху Епифану, хотя полнаго и окончательнаго исполненія этого пророчества нужно ожидать при кончинѣ міра, когда придетъ послѣдній чрезвычайный врагъ Божій. „Въ Св. Писаніи, говоритъ блаженный Иеронимъ, истина будущаго обыкновенно предносмляется въ образахъ. А потому, какъ Соломонъ и другіе святые прообразовали живущаго придети Спасителя,—такъ и царь Антиохъ (прообразовалъ) гнуснѣйшаго антихриста“²⁹⁾. Это обстоятельство, т.-е. что Антиохъ дѣйстви-

²⁷⁾ См. преосв. Макарія, Прав. Догм. Богосл. V т., 1853 г., стр. 192, 194.

²⁸⁾ Напр. блж. Феодорита, см. Тв. Св. От., 29 ч., стр. 225.

²⁹⁾ Hieronymus in Daniel XI, 24.

тельно можетъ быть понимаемъ, какъ преобразъ антихриста, для насъ важно въ томъ отношеніи, что оно необходимо приводитъ къ признанію личнаго антихриста. Если царь Антиохъ есть преобразъ антихриста и лицо опредѣленное, историческое, то и преобразуемый имъ антихристъ, ради соответствія своему образу, долженъ быть человѣкомъ въ собственномъ смыслѣ. Ауберленъ справедливо замѣчаетъ: „въ VII главѣ Даниила небольшой рогъ, подобно 10 рогамъ, могъ бы также изображать собою царство, а не царя, но глава VIII Данииловой книги устраняетъ относительно этого всякое сомнѣніе, потому что Антиохъ Епифанъ представленъ въ этой главѣ подъ образомъ малаго рога, который растетъ и мало-по-малу усиливается, совершенно такъ-же, какъ изображенъ самъ антихристъ въ предыдущей главѣ, но одинъ и тотъ же образъ не могъ бы въ одномъ мѣстѣ представлять собою царство, а въ другомъ царя“²⁰⁾. Такой взглядъ Ауберлена на малый рогъ у Даниила, чуждый тѣхъ крайностей и односторонностей въ изъясненіи текста, какими отличается изъясненіе текста другимъ нѣмецкимъ ученымъ—Филиппи, долженъ быть признанъ безпристрастнымъ и удовлетворительнымъ. Дѣйствительно, можно и даже должно допустить, что Даниилъ единичными именами звѣрей обозначаетъ иногда отдѣльныя царства, а иногда одного царя. Такъ, въ 4 стихѣ VII главы именовъ льва обозначаетъ царство ассирійское, именовъ медвѣдя—царство персидское и т. п. Въ VIII же главѣ (ст. 3) именовъ овна пророкъ обозначаетъ царя Дарія, именовъ козла—Александра великаго. Вообще, можно, пожалуй, согласиться съ Филиппи, что въ видѣніи Даниила царство и царская власть—понятія совпадающія, но ужъ никакъ нельзя признать справедливымъ то, что и малый рогъ можетъ быть, или долженъ быть понимаемъ не въ смыслѣ опредѣленнаго лица, а въ смыслѣ известной силы, ибо признавать соответствія между малымъ рогомъ VII главы и малымъ рогомъ VIII и въ тоже время говорить, что въ одномъ случаѣ подъ малымъ рогомъ разумѣется опредѣленная историческая личность, а въ другомъ—абстрактное понятіе,—очень странно и непослѣдовательно. Но Филиппи

²⁰⁾ Ауберленъ. Пророкъ Даниилъ и Апокалипсисъ. Перев. Романова. 1882 г., стр. 363.

противъ этого возражаетъ: „изъ того, что Антиохъ является типомъ антихриста, не слѣдуетъ съ необходимостію, что антихристъ также есть отдѣльная личность; такое заключеніе было бы справедливо только въ томъ случаѣ, еслибы антихристъ являлся опредѣленною личностью въ предыдущихъ или послѣдующихъ главахъ (Даніила). Но такъ какъ ни въ предыдущихъ, ни въ послѣдующихъ главахъ нѣтъ указаній на опредѣленную личность антихриста, то нельзя проводить параллели между Антиохомъ и антихристомъ, потому что въ рѣшеніи вопроса, есть ли антихристъ конкретъ или абстрактъ, имѣютъ значеніе не тѣ мѣста, которыя содержатъ только типическіе образы антихриста, но только тѣ, которыя специально (ex professo) говорятъ о немъ“³¹⁾. Но спрашивается,—не противорѣчатъ ли этотъ ученый, въ данномъ случаѣ, самому себѣ? Въ самомъ дѣлѣ, если признавать Антиоха Епифана типомъ антихриста, то нужно допустить, что этотъ типъ долженъ соответствовать своему прототипу, по крайней мѣрѣ, въ главнѣйшихъ своихъ чертахъ. Признавать соответствие между типомъ и прототипомъ только въ боговраждебности, ненависти къ народу Божию и безправственности—недостаточно. Для этого вовсе не нужно было бы пророку брать во вниманіе историческую личность, а достаточно было бы взять за типъ общую картину упадка религіи и нравственности. Если же пророкъ взялъ за типъ антихриста опредѣленную историческую личность, то этимъ, вѣроятно, онъ хотѣлъ показать, что и прототипъ, т.-е. антихристъ также—личность. Иначе какое было бы соответствие между типомъ и прототипомъ, еслибы у послѣдняго неоставало главнѣйшей черты типа, именно *конкретности*?

Слѣдя за послѣдовательнымъ ходомъ мыслей Филиппа, мы переходимъ теперь къ изслѣдованію эсхатологическихъ рѣчей Господа (Мѡ. 24; Мрк. 13; Лук. 21).

„Эти рѣчи, говоритъ упомянутый нами ученый, очень подробно и ясно изображающія знаменія послѣдняго времени, безъ всякаго упоминанія о личномъ антихристѣ, на дѣлѣ служатъ для нашей мысли важнымъ *argumentum a silentio*, такъ какъ, если бы вообще нужно было ожидать личнаго антихриста, то Гос-

³¹⁾ Philippi... Стр. 13.

подъ при той подробности, съ навою Онъ разсказываетъ о признакахъ послѣдняго времени, навѣрнобъ сказалъ бы и о личности антихриста. Къ тому же, продолжаетъ Филиппи, нужно прибавить, что Господь въ этихъ эсхатологическихъ рѣчахъ ясно указываетъ на Даниила, но Онъ упоминаетъ только о *мерзости запустыня на святомъ мѣстѣ* (Мѣ. 24, 5 и 24; ср. Мр. 13, 6 и 21; Лув. 21, 6) и о явленіи *многихъ лжехристовъ и лжепророковъ* ³²⁾. Но — отвѣтимъ мы — отсутствіе въ эсхатологическихъ рѣчахъ Господа указаній на антихриста никогда не можетъ служить доказательствомъ той или другой мысли объ антихристѣ. На основаніи только молчанія Господа объ антихристѣ нельзя сказать ни того, что антихристъ есть личность, ни того, что онъ — принципъ. Но дѣйствительно ли Господь, подробно изображая признаки послѣдняго времени, не упомянулъ объ антихристѣ?—Нѣкоторые отцы и учителя церкви видѣли въ этихъ рѣчахъ Господа намекъ и на антихриста, — антихриста личнаго. Именно, подъ *мерзостью запустыня, предременною пророкомъ Данииломъ, столицею на мѣстѣ святѣ* (Мѣ. 24, 15), нѣкоторые видѣли указаніе на антихриста, какъ на отдѣльную личность. Таковы: Григорій Назіанзинъ, блаженный Теодоритъ и Оригенъ. Григорій Назіанзинъ, по поводу выраженія „βδέλυμα τῆς ἐρημιᾶς ἕστις ἐν τόπῳ ἁγίῳ“, замѣчаетъ: „говорятъ, что храмъ въ Иерусалимѣ будетъ выстроенъ впоследствии, когда Іудеи повѣрятъ антихристу, какъ Христу, и онъ возсядетъ въ немъ и видимо будетъ царемъ всей вселенной. Придетъ же онъ для опустошенія міра, ибо мерзости принадлежитъ признакъ опустошенія“ ³³⁾. Блаженный Теодоритъ, объясняя слова пророка Даниила 12 гл. 11 ст., говоритъ: „*мерзостью запустыня* называетъ самого антихриста, который возсядетъ въ храмъ іерусалимскомъ, богохульствуя и показывая себя за бога“ ³⁴⁾. Правда, такое пониманіе вышесказаннаго нами выраженія изъ эсхатологической рѣчи Господа не есть общеоическое ³⁵⁾; но оно можетъ

³²⁾ Philippi. Стр. 29.

³³⁾ Migne. Patr. cursus completus. signific. in Ezechielem. T. XXXVI, p. 668.

³⁴⁾ Твор. Св. От. 29 ч., стр. 239.

³⁵⁾ Напр. Златоустъ въ этомъ выраженіи не находитъ указанія на (личнаго) антихриста. См. бес. 76. Ср. объясненіе этого мѣста у Миханна. Толковое Евангеліе I т.

служить достаточнымъ возраженіемъ противъ выставяемаго Филиппи *argumentum a silentio*.

Но самымъ сильнымъ опроверженіемъ выставяемаго Филиппи возраженія служатъ слова Спасителя, сказанныя Имъ къ невѣрующимъ иудеямъ: *азъ придохъ во имя Отца и не приемлетъ Мене: аще инъ придетъ во имя свое, того приемлетъ* (Іоан. 5, 43). Всякій безъ затрудненія видитъ, что въ этихъ немногихъ словахъ рѣчь Господа о комъ-то, какъ Своей противоположности, о комъ-то „иномъ“, который противопоставляется Лицу Христа со стороны свойствъ и дѣйствій, а также со стороны отношенія къ нему иудеевъ. Кого здѣсь разумѣетъ Спаситель? Отцы и Учителя церкви эти слова относили къ антихристу, какъ особенному и чрезвычайному противнику Христову. Св. Іоаннъ Златоустъ, изъясняя эти слова Спасителя, спрашиваетъ: „о комъ это Христосъ говоритъ: *придетъ во имя свое*? Здѣсь Христосъ указываетъ на антихриста... Если вы преслѣдуете Меня, говоритъ Онъ, изъ любви къ Богу: то гораздо болѣе слѣдовало бы такъ поступить съ антихристомъ... онъ насильственно будетъ похищать все ему непринadleжащее и называть себя богомъ надъ всѣмъ“²⁶⁾. Св. Иринеи, приведя слова Спасителя, говоритъ: „подъ *другимъ* Спаситель разумѣетъ антихриста, который чуждъ Господа: онъ есть неправедный судья, о которомъ сказано Господомъ, что онъ ни Бога не боялся, ни людей не стыдился“²⁷⁾. Такого же пониманія вышеприведенныхъ словъ Спасителя держались: блаж. Феодоритъ, Кириллъ Александрийскій, Амвросій Медиоланскій, блаж. Іеронимъ и блаженный Августинъ. Разсматривая этого *иного* со стороны его свойствъ и дѣйствій, но необходимости придется къ признанію въ немъ отдѣльной личности. Дѣйствительно, Спаситель здѣсь противопоставляетъ Себѣ и Своимъ дѣйствіемъ *иного* и его дѣйствія. Но такъ какъ Іисусъ Христосъ есть лице единственное, то, очевидно, и подъ *инымъ*, котораго Онъ прямо противопоставляетъ Себѣ, нужно разумѣть лице определенное, единичное, а не многихъ лицъ, ложныхъ пророковъ, какъ думаютъ Мускулюсъ и Кальвинъ²⁸⁾.

²⁶⁾ Бес. на ев. Іоанна. Перев. 1855 г. ч. 2, стр. 83.

²⁷⁾ Противъ ересей. Перев. Преображенскаго, стр. 650.

²⁸⁾ См. Bellarmini. De controversiis fidei. T. 1. Lib. III, cap. 2.

Притомъ же ложные пророки многіе явились до пришествія Христа, а многіе послѣ; поэтому Спаситель, еслибы говорилъ о ложныхъ пророкахъ, то не выразился бы: *имъ придетъ*, т. е. не отвесъ бы появленіе ихъ къ будущему времени. Далѣе, по изъясненію св. Амвросія ³⁹⁾ и Златоуста ⁴⁰⁾, Спаситель говоритъ здѣсь приспособительно къ образу мыслей іудеевъ, ожидавшихъ царя-завоевателя. Но извѣстно, что подъ именемъ Мессіи завоевателя, котораго іудеи прежде ожидали и теперь ждутъ, они разумѣютъ одну опредѣленную личность. Наконецъ, самыя свойства предрекаемаго Спасителемъ *имамъ* показываютъ не только то, что *иной* будетъ лицомъ особеннымъ, но и то, что онъ будетъ отличаться отъ всѣхъ лжеучителей и лжепророковъ по своей необычайной гордости. Извѣстно, что всѣ лживые пророки приходили, говорили и поступали отъ имени другаго, а не въ свое имя. *Лживо*, говоритъ Господь, *пророки пророчествуютъ во имя Мое, не послахъ ихъ, не заповѣдахъ имъ* (Іер. XIV, 14). Между тѣмъ какъ *иной*, о которомъ говоритъ Спаситель, придетъ въ свое имя, такимъ образомъ онъ не признаетъ никакого Бога; эта же послѣдняя черта напоминаетъ намъ того *противника*, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ, что *онъ возвысится надъ всѣмъ, называемымъ богомъ* (2 Сол. 2, 5). Все это заставляеть насъ въ вышеприведенныхъ словахъ Спасителя видѣть намекъ на имѣющаго придти противника Христа, или антихриста, какъ на конкретную личность.

Но самое ясное и опредѣленное ученіе объ антихристѣ, какъ отдѣльной личности, предложено апостоломъ Павломъ въ его второмъ посланіи къ солунянамъ 2 гл. 1—12 ст.; это ученіе апостола отличается полною обстоятельностью и несомнѣнною живостью; на основаніи этого ученія антихристъ представляется намъ въ чертахъ ясныхъ и наглядныхъ, живо впечатлѣвающихся въ нашемъ воображеніи и памяти. Ученіемъ апостола Павла объ антихристѣ устраняется всякая мысль объ идеальности этого лица, олицетвореніи его, напр. въ антихристіанскомъ духѣ времени, направленіи общества и т. п. Апостолъ въ рѣчи простой и опредѣленной ясно говоритъ о беззакон-

³⁹⁾ Опр. С. Амврос. Т. 1. р. 896.

⁴⁰⁾ См. вышецитованное мѣсто.

никъ, врагъ Христовомъ, какъ единичномъ лицѣ, такъ что даже противники наши считаютъ это мѣсто изъ 2 посланія къ солунянамъ какъ *sedes proptia* для нашего мнѣнія объ антихриствѣ⁴¹⁾; поэтому оно заслуживаетъ болѣе подробнаго изслѣдованія съ нашей стороны.

Желая успокоить солунскихъ христіанъ, которые смущались мыслию о скоромъ наступленіи втораго пришествія Господня, апостоль говоритъ имъ, что несправедливо нѣкоторые думаютъ, будто уже *настоитъ день Христовъ* (II, 2), потому что еще не явился въ міръ беззаконникъ, который долженъ придти прежде пришествія Христова и котораго *Господь Иисусъ Христосъ убоетъ духомъ устъ Своихъ* (8 ст.). Изображая этого беззаконника, онъ говоритъ: *да никтоже васъ прельститъ ни по единому же образу: яко аще не придетъ отступленіе прежде и открытсѣя человекъ беззаконія, сынъ погибели, противникъ и превозносѣйся наче всякаго глаголемаго бога или чтимаа...* (3 и 4 ст.). Что здѣсь рѣчь идетъ объ антихриствѣ, въ этомъ согласны всѣ: какъ всѣ св. отцы и Учители церкви, такъ и противники нашего мнѣнія объ антихриствѣ. Но что слова эти нужно понимать въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, въ этомъ насъ убѣждаетъ не только непосредственное, безпристрастное чувство, но и поводъ и цѣль изображенія апостоломъ беззаконника.

Фессалоникійцы, по причинѣ размножившихся лжеучителей и по причинѣ жестокихъ гоненій на христіанъ⁴²⁾, можетъ быть, на основаніи словъ лжеучителей, или даже самого апостола (1 Сол. 4, 15), думали, что скоро придетъ Иисусъ Христосъ и день суда уже наступаетъ. Такое ложное мнѣніе, распространенное среди солунскихъ христіанъ, вредно отзывалось на ихъ практической жизни, оно лишило ихъ трезвости мысли и благоразумія, и многіе изъ нихъ совсѣмъ уже не занимались дѣлами, а, въ ожиданіи скорой кончины міра, предавались праздности (2 Сол. 3, 6—12). Чтобы устранить такой безпорядокъ, апостоль, не вдаваясь ни въ рѣшеніе вопроса о времени пришествія Христа, ни въ рѣшеніе вопроса о собраніи ко Господу

⁴¹⁾ Напр. извѣстный намъ Филиппи... см. стр. 30.

⁴²⁾ Нужно замѣтить, что это, по словамъ Спасителя, должно быть признакомъ скораго Его явленія—Мѣ. 24, 24.

(2. 1), уназываетъ только на тѣ опасности, которыя вмѣстѣ съ антихристомъ должны предшествовать второму пришествію Господа на землю. „Ничто, говоритъ апостолъ, да не обольститъ васъ никакимъ образомъ, потому что, если не придетъ прежде отступленіе и не откроется человекъ грѣха, то не придетъ и Христосъ“. Стало-быть, ближайшимъ признакомъ второго пришествія Христова служить явленіе „человѣка беззаконія“. Указать этотъ признакъ и было главною цѣлію апостола, чтобы успокоить солунянъ. Имѣя въ виду эту цѣль, апостолъ, по самому существу дѣла, долженъ былъ преподавать, съ одной стороны, возможно полное ученіе объ антихристѣ, съ другой, ученіе ясное, понятное для всѣхъ, употребляя слова въ самомъ строгомъ, собственномъ смыслѣ, а не въ переносномъ, что уже совершенно не соответствовало бы цѣли; если же по какимъ-либо побужденіямъ и необходимо было апостолу употребить рѣчь непрямую, то, безъ сомнѣнія, онъ указалъ бы солунянамъ, что слова его должно понимать въ смыслѣ не собственномъ. Но подобнаго здѣсь ничего нѣтъ, да и не можетъ быть при той цѣли, съ какою апостолъ Павелъ излагаетъ ученіе объ антихристѣ, т.-е. съ цѣлію указать главный признакъ второго пришествія Господа на землю и тѣмъ успокоить смущенныхъ солунянъ.

Понимая слова апостола въ собственномъ, буквальныйномъ смыслѣ, мы не можемъ усумниться въ конкретности антихриста, такъ какъ эпитеты, которые апостолъ придаетъ послѣднему врагу христіанства, какъ то: человекъ беззаконія, сынъ погибели ⁴³⁾, противникъ, беззаконникъ, оставляютъ насъ внѣ всякаго сомнѣнія въ личности антихриста. „Представленіе апостола Павла, говоритъ Освальдъ, коль скоро можно относить его къ послѣднимъ вещамъ, несомнѣнно говоритъ въ пользу того, что все, понимаемое подъ относительнымъ словомъ „антихристъ“, т.-е. антихристіанское завѣтріе, злоба и богохульство, предъ концемъ міра будетъ концентрировано, олицетворено и какъ бы тѣлесно воплощено въ одномъ опредѣленномъ индивидуумѣ. Антихристіанство, олицетворенное въ индивидуумѣ, это—антихристъ. Ха-

⁴³⁾ Замѣчательно, подобное выраженіе было приложено къ Іудѣ Искариоту (Іоан. 17, 12), слѣд. къ личности.

рактика текста посланія ап. Павла настолько сильно носить штампъ обозначенія личности: „человѣкъ грѣха“, „сынъ погибели“, „онъ сядетъ въ храмъ“, „злѣдѣй“ и т. п., что никакъ нельзя понимать въ коллективномъ и общемъ значеніи“ ⁴⁴). Къ этому разсужденію нужно присоединить еще то, что предъ каждымъ эпитетомъ, прилагаемымъ антихристу, въ греческомъ подлинникѣ стоитъ опредѣленный членъ. „Греческіе же члены, заимчиваетъ св. Епифаній, придаютъ предмету опредѣленное значеніе, потому что, гдѣ прилагается членъ, тамъ членомъ безъ сомнѣнія утверждается, что рѣчь идетъ о чемъ-либо одномъ опредѣленномъ и самомъ видномъ, а безъ члена рѣчь понимать нужно неопредѣленно. Богъ—ὁ Θεός означаетъ Бога дѣйствительнаго, истиннаго и знаемаго. Тоже и въ реченіяхъ „человѣкъ“: слово ἄνθρωπος означаетъ человека вообще, а ὁ ἄνθρωπος—одного только опредѣленнаго человека“ ⁴⁵). Далѣе, изображаемый апостоломъ человекъ грѣха составляетъ прямую противоположность Христу. Такъ, апостолъ обозначаетъ его явленіе тѣми же словами, которыя онъ и вообще Св. Писаніе употребляетъ по отношенію ко второму пришествію Христа: карриатура Христа—антихристъ будетъ имѣть явленіе — ἀποκαλύψις (2 Сол. 2, 3. 6. 8) и пришествіе—παρουσία (ст. 9) въ противоположность пришествію (2, 8) и явленію (1, 7 ср. 1 Кор. 1, 7) Христа. Онъ будетъ человекъ грѣха въ противоположность человеку, совершенно не знавшему грѣха (2 Кор. 5, 21). Въ противоположность Господу славы (1 Кор. 2, 8), онъ будетъ сынъ погибели, а въ противоположность сыну человеческому, уничтожившему себя, онъ будетъ превозносившійся выше всего называемаго Богомъ (2 Сол. 2, 4). Такая прямая противоположность антихриста Христу также составляетъ въ первомъ видѣ дѣйствительнаго человека, подобно тому какъ и Христосъ есть истинный человекъ. Вообще, первое и самое простое пониманіе вышеприведеннаго текста изъ посланія апостола Павла есть то, что антихристъ есть особенное, видимое лицо. Пониманіе же, по которому выраженіи апостола объ антихристѣ, какъ только олицетвореніи отпаденія отъ вѣры и чреватѣрнаго угодна

⁴⁴) Oswald. Eschatologie, стр. 254—255.

⁴⁵) Твор. св. от. 1868 г. кн. 2, стр. 62.

нравственности, нужно понимать въ фигуральномъ смыслѣ, не только не догматично, но и противорѣчить преданію, замѣчаетъ Освальдъ ⁴⁶⁾). Дѣйствительно, всѣ отцы и учителя церкви, которые занимались рѣшеніемъ вопроса объ антихристѣ, согласно признаютъ въ вышеприведенныхъ словахъ апостола ясное указаніе на антихриста, какъ на конкретную личность.

Св. Иринеи, епископъ Ліонскій, говоритъ: „антихристъ, получивъ всю силу діавола, придетъ не какъ царь праведный и законный, состоящій въ покорности Богу, но какъ нечестивый и незаконный, какъ боготступникъ, злодѣй и человекоубійца, какъ разбойникъ, повторяющій въ себѣ діавольское богоотступничество“ ⁴⁷⁾. Эти вполнѣ человѣческія черты Иринеи прилагаетъ къ тому, о которомъ, какъ онъ замѣчаетъ далѣе, апостолъ во второмъ посланіи къ ессалоникійцамъ такъ говоритъ: „пока не придетъ отступленіе прежде и не отируется человекъ грѣха, сынъ погибели, противникъ“ ⁴⁷⁾... Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя приведенныя слова апостола, говоритъ: „здѣсь апостолъ говоритъ объ антихристѣ... Кто же онъ будетъ? Ужели сатана? Нѣтъ, но человекъ нѣкій, который восприметъ всю силу его“ ⁴⁸⁾. Блаженный Феодоритъ при толкованіи извѣстныхъ намъ словъ апостола Павла замѣчаетъ: „назвалъ его (антихриста) человекомъ грѣха потому, что по природѣ онъ человекъ, пріевшій въ себя всю дѣйственность діавола“ ⁴⁹⁾.

Этихъ отеческихъ свидѣтельствъ достаточно, чтобы видѣть, что пониманіе отцами и учителями церкви разбираемаго нами текста изъ посланія апостола Павла прямо противоположно пониманію его протестантами, которые и здѣсь стараются найти подтвержденіе своимъ тенденціознымъ взглядамъ на послѣдняго противника Христова. Рассмотримъ теперь тѣ основанія, которыя приводятъ защитники коллективнаго пониманія антихриста.

„Апостолъ, говорятъ они, свидѣтельствуетъ, что въ его время существовалъ уже антихристъ, ибо *тайна беззаконія уже еъ дѣйстви* (2 Сол. 2, 7), и при этомъ прибавляетъ, что *этотъ*

⁴⁶⁾ Eschatologie, стр. 255.

⁴⁷⁾ Противъ ересей. Пер. Преображенскаго, кн. 5, гл. 25, стр. 647.

⁴⁸⁾ Толк. на 2 Сол. Вес. 3, стр. 39 и 40. Спб. 1859 г.

⁴⁹⁾ Твор. Феодорита, ч. 7, стр. 546. Москва 1861 г.

антихристъ будетъ убитъ духомъ устъ Иисуса Христа при кончинѣ міра (8 ст.); Очевидно заблуждаются тѣ, которые хотятъ понимать это выраженіе въ приложеніи къ какому-то одному человѣку; развѣ могутъ они представить такого человѣка, который отъ временъ Павла существовалъ бы до послѣдняго суда⁵⁰⁾? Буквально такую же мысль проводитъ и Филиппи, прибавляя, впрочемъ, и свою аргументацію. „А что коллективное пониманіе выраженія „человѣкъ грѣха“, или „сынъ погибели“ возможно, это, говоритъ онъ, видно изъ многихъ аналогичныхъ примѣровъ, напр. праведникъ, злой, врагъ, противникъ, и подобныя выраженія въ псалмахъ пророческихъ: дочь Сіона напр., или въ рѣчахъ Господа: наемникъ, волкъ и др. (Ср. также Мк. 12, 25. Іоан. 4, 37. 5, 43 и 2 Тим. 3, 17)⁵¹⁾, очевидно, все возраженіе протестантовъ основано на предположеніи, что выраженія: „человѣкъ грѣха“ и „тайна беззаконія“, синонимическія и относятся къ одному предмету. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Для отвѣта на этотъ вопросъ нужно прежде всего рѣшить, что должно разумѣть подъ „тайною беззаконія“ (μυστήριον τῆς ἀνομίας)? Ключемъ къ уразумѣнію смысла нашего выраженія можетъ служить выраженіе: „τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον—тайна благочестія“, выраженіе, сходное по своему составу съ первымъ выраженіемъ и встрѣчающееся у того же апостола Павла (Тим. 3, 16). „Тайна благочестія“ состоитъ въ томъ, что, по домостроительству воплощенія Слова Божія, сила Божія соединяется съ немощью человѣческой, дѣйствуетъ и открывается въ человѣчествѣ и въ мірѣ, и благодатію властвуетъ надъ умами и сердцами людей. Соответственно этому, „тайна беззаконія“ состоитъ въ томъ, что человѣкоубійца цескони преданныхъ ему людей, чрезъ свои темныя вліянія, болѣе и болѣе исполняетъ свою духовную горделивостію, своимъ сатанинскимъ противленіемъ Христу⁵²⁾. Какъ такая, „тайна беззаконія“ дѣйствовала въ Ветхомъ Завѣтѣ, но только предначинательно и гадательно, со всею же полнотою и адскою свирѣпостію она

⁵⁰⁾ Beza in 2 Thess. 2. См. Bellarmini. Т. 1 pag. 393.

⁵¹⁾ Philippi... стр. 34—35.

⁵²⁾ См. Бухарева Православіе въ отнош. къ современности. стр. 185. ср. Докм. Бог. Филарета. 2 изд. стр. 464.

дѣйствуетъ въ Новомъ Завѣтѣ. Поэтому слѣды ея дѣйствія ясно замѣчалъ ап. Павелъ, когда сказалъ: *тайна бо беззаконія уже дѣется*. Справедливо по этому поводу замѣчаетъ Белларминъ. „Правда, говоритъ онъ, во времена апостоловъ уже началъ скрытно дѣйствовать антихристъ, только не *in sua persona*, но *in suis praesursoribus*. Ибо какъ Христосъ съ начала міра началъ являться въ лицѣ патриарховъ и пророковъ, предшествовавшихъ Ему и прообразовавшихъ Его; слѣдовательно, *тайна благочестія*, если такъ можно выразиться, начала дѣйствовать и совершаться отъ начала міра; но при всемъ томъ, Онъ не приходилъ въ Своемъ собственномъ лицѣ (*in sua persona*), пока не воплотился отъ Пресвятыя Дѣвы Маріи, такъ и антихристъ уже послѣ вознесенія Христа на небо началъ проявлять свое дѣйствіе въ своихъ предтечахъ, такимъ образомъ *тайна беззаконія* уже давно начала проявляться особенно въ еретикахъ и тиранахъ, преслѣдующихъ церковь Христову, преимущественно же въ Симонѣ магѣ, который называлъ себя Христомъ, и въ Неронѣ, который первый началъ преслѣдовать церковь. Но тѣмъ не менѣе въ собственной личности антихристъ придетъ только въ концѣ міра“⁵²⁾. Такой взглядъ на *тайну беззаконія* основывается на пониманіи этого выраженія отцами и учителями церкви, которые видятъ здѣсь указаніе или на лжеучителей, или на гонителей церкви, но никакъ не на самого антихриста. Такъ, бл. Іеронимъ⁵³⁾ и св. Іоаннъ Златоустъ⁵⁴⁾ находили въ этомъ выраженіи указаніе на Нерона и воздвигнутое имъ гоненіе на христіанъ. Бл. Феодоритъ, изъясняя слова апостола: *тайна бо уже беззаконія дѣется*, говоритъ: иные утверждали, что Нерона назвалъ апостолъ тайною беззаконія и дѣвателемъ нечестія. Но думаю, что апостолъ означилъ симъ породившіяся ереси, потому что діаволъ доводитъ ими многихъ до отступленія отъ истины. Наименовалъ же ихъ тайною беззаконія потому, что сѣть беззаконія въ нихъ скрыта, самъ же діаволъ явно ведетъ къ богоотступничеству. Посему-то пришествіе его апостолъ назвалъ откры-

⁵²⁾ Bellarmini... T. 1. Lib. III. c. 2. 394.

⁵³⁾ Epist. ad Algas. Quaest. 11.

⁵⁴⁾ Бес. на 2 Сол. 2. стр. 50. С.-пб. 1859 г.

тіемъ. Ибо, что всегда приготовлялъ въ тайнѣ, провозгласить тогда открыто и ясно“⁵⁶⁾.

Вполнѣ согласно съ контекстомъ рѣчи и со взглядомъ отцевъ церкви, понимаютъ выраженіе: „тайна беззаконія уже дѣйствовать“, многіе изъ западныхъ компетентныхъ ученыхъ. Такъ, Ригенбахъ, признавая личнаго антихриста, имѣющаго придти предъ концемъ міра, строго отличаетъ его отъ „тайны беззаконія“. „Эту—μυστήριον τῆς ἀνομίας, говоритъ онъ, все болѣе и болѣе приходится чувствовать: усиленное распространеніе дерзкаго невѣрія, сознательная ненависть къ божественному вообще, даже въ лучшихъ сердцахъ глубоко проникающій скептицизмъ, который проникаетъ самыя глубокія основанія божественной и человѣческой истины и авторитета, всякое благочестіе у многихъ въ основаніи поколеблено; возмущеніе или возстаніе происходитъ уже въ силу принципа, этого достигаетъ культъ генія, эманципация плоти, тщеславное обладаніе вѣвшею природою, грубое самообожаніе“. Вотъ черты, характеризующія, по мнѣнію этого ученаго, проявленіе „тайны беззаконія“ въ настоящее время, а человѣкъ грѣха есть самый зрѣлый плодъ своего времени. „Направленіе времени, заключаетъ Ригенбахъ достигнетъ своего господства (вершины) только тогда, когда *одинъ человекъ* въ своей личности заключитъ духъ времени, когда онъ смѣло сдѣлаетъ то, что въ 1000 умахъ бродитъ на половину неясно, и такимъ образомъ на свое время наложитъ свою личную печать“⁵⁷⁾. Къ этому здравому взгляду присоединяемъ еще взглядъ Гуэрса (Guers). „Чтобы лучше понять нашу главу (изъ 2 посланія къ Солун.), должно, говоритъ онъ, различать, во первыхъ, *тайну злобы* (несправедливости, беззаконія), которая проявляла уже свое дѣйствіе на глазахъ апостоловъ (1 Тим. 4; 2 Тим. 3), и, во вторыхъ, *человѣка грѣха*, который будетъ конечнымъ результатомъ и послѣднею цѣлію этой тайны“⁵⁸⁾. Подобныя же сужденія о *тайнѣ беззаконія* мы находимъ у Ольсгаузена и Лютарда.

⁵⁶⁾ Твор. Феодорита. ч. 7. стр. 548.

⁵⁷⁾ Lange Bibelwerk. Briefe an die Thessalonisch. 1864. S. 124.

⁵⁸⁾ Israels Zukunft. Guers. 1860. S. 118.

Такимъ образомъ, на основаніи яснаго разграниченія между *человѣкомъ грѣха* и *тайною беззаконія*, признаваемаго отцами и учителями церкви и большинствомъ новѣйшихъ толкователей, мы должны слова апостола: *тайна беззаконія находится уже въ дѣйствіи*, понимать такъ: хотя антихристъ въ собственномъ лицѣ еще не явился, но беззаконіе его уже тайно совершается чрезъ еретиковъ и вообще нечестивыхъ людей, которые вооружаются противъ Христа и, оставляя, такъ сказать, осадокъ свой въ обществахъ человѣческихъ, готовятъ путь къ полному обнаруженію беззаконія въ лицѣ антихриста.

Что касается теперь приводимыхъ Филиппи аналогичныхъ приравновъ изъ Св. Писанія, которые будто бы подтверждаютъ, или, по крайней мѣрѣ, дѣлаютъ возможнымъ употребленіе выраженія „человѣкъ грѣха“ въ коллективномъ смыслѣ, то нужно замѣтить, что дѣйствительно выраженія: праведникъ, злой, наемникъ и т. п. часто въ Св. Писаніи употребляются довольно обще и прилагаются ко всякому человѣку извѣстнаго рода, какъ это прямо видно изъ контекста рѣчи. Но не такого характера наши выраженія: *человѣкъ грѣха*, *сынъ погибели*, *беззаконникъ*, *противникъ* и т. п., ибо предъ каждымъ изъ этихъ выраженій стоитъ опредѣленный греческій членъ „ὁ“, прямо указывающій на опредѣленнаго человѣка. При томъ же пониманіе этихъ словъ въ общемъ, коллективномъ смыслѣ не соотвѣтствуетъ, какъ мы видѣли, ни поводу, ни цѣли этого ученія Павла объ антихристѣ. Вѣдь апостолъ, излагая это ученіе, имѣлъ въ виду заблужденіе солунскихъ христіанъ, *будто день Христова уже настолтъ*; для устраненія этого ложнаго мнѣнія ему нужно было указать на ближайшій и притомъ опредѣленный признакъ втораго пришествія Христа. Этимъ опредѣленнымъ признакомъ апостолъ и выставилъ явленіе „человѣка грѣха“, котораго нужно считать конкретною личностью. Въ противномъ же случаѣ, понимая его въ коллективномъ смыслѣ, какъ множество еретиковъ и нечестивцевъ, апостолъ не предотвратилъ бы заблужденія христіанъ, потому что и во время апостольское было множество еретиковъ и гонителей христіанства; слѣдовательно, солуняне въ этихъ словахъ апостола нашли бы еще большее подтвержденіе своей ложной мысли, что *день Христова настолтъ*.

Другое основаніе для своего предположенія объ антихриствѣ, какъ коллективномъ понятіи, протестанты и раскольники указываютъ въ контекстѣ рѣчи апостола Павла. „Апостолъ, говорятъ протестанты, учитъ, что придетъ отступленіе (ἀποστασία), главою котораго будетъ человекъ грѣха и омыль погибели или антихриствѣ (2 Сол. 2, 3). Но такъ какъ отступленіе, какъ всеобщее отпаденіе отъ вѣры Христовой, можетъ совершиться въ продолжительный періодъ времени, то очевидно, что подъ именемъ антихриста нельзя разумѣть одного человека, ибо въ такомъ случаѣ онъ не могъ быть главою отступленія“⁵⁹⁾. Такое же соображеніе приводятъ и раскольники въ подтвержденіе своего мнѣнія объ антихриствѣ, какъ духѣ общества и отступленія отъ истинной Христовой вѣры. При этомъ они приводятъ прямья будто бы и положительныя свидѣтельства о томъ, что подъ именемъ антихриста нужно разумѣть отступленіе людей отъ Христа, а не лице, не человека.

Сюда относятся, по ихъ мнѣнію, свидѣтельства св. отцевъ, которые прямо называютъ антихриста отступленіемъ⁶⁰⁾.

Правда, нѣкоторые отцы церкви самого антихриста называютъ отступленіемъ. Такъ, св. Іоаннъ Златоустъ на вопросъ: что такое отступленіе?—Отвѣчаетъ: „отступленіемъ апостолъ называетъ самого антихриста, такъ какъ онъ имѣетъ погубить многихъ и привести въ отступленію; яко *прелестници*, какъ сказано, *иже возможно и избранныя*“ (Мф. 24, 24). Но, называя его отступленіемъ, Златоустъ не даетъ права заключать, что антихриствѣ—духъ общества, а не лице. Напротивъ, онъ далѣе прямо называетъ его „*человѣкомъ нѣкимъ*, который восприметъ всю силу сатаны“⁶¹⁾.

Блаженный Теодоритъ держится почти такого же взгляда на отступленіе. „Подъ *отступленіемъ*, говоритъ онъ, апостолъ разумѣетъ пришествіе антихриста; ибо многіе, будучи обольщены чудесами, какія онъ будетъ совершать, отступаютъ отъ истины и предаются ему. *Человѣкомъ же беззаконнѣмъ и сымма наибели* онъ (апостолъ) называетъ его самого, показывая, что природа

⁵⁹⁾ Calvin in Ioh. 2. см. Bellarmini. Т. 1. lib. III. р. 89.

⁶⁰⁾ См. кн. объ антихриствѣ, ст. В.

⁶¹⁾ Бес. на 2 Сол. 3. С.-пб. 1859 г. стр. 39.

его можетъ быть видна, и въ ней проявится дѣйствиѣ всякаго рода грѣховъ“⁴²).

Штакъ свидѣтельства св. отцевъ, въ которыхъ антихристъ называется отступленіемъ, нисколько не доказываютъ, что антихристъ есть духъ общества, а напротивъ прямо отвергаютъ это, потому что тѣ же отцы, какъ мы видѣли, прямо говорятъ, что антихристъ будетъ человѣкъ. Но болѣе согласное съ контекстомъ рѣчи у апостола Павла и употребленіемъ слова „отступленіе (ἀποστασία)“ въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія есть мнѣніе другихъ отцевъ первыи, которые, по свидѣтельству блаженнаго Августина, подъ отступленіемъ разумѣютъ то величайшее отступленіе отъ христіанской вѣры, которое случится предъ кончиною міра, когда явится антихристъ въ собственномъ лицѣ и воздвигнетъ жестокое гоненіе на христіанъ⁴³). Такъ, св. Кириллъ іерусалимскій по поводу словъ апостола Павла (2 Сол. 2, 3) говорить: „отступленіе и нынѣ есть. Отступили люди отъ истины *чешемъ слухомъ* (2 Тим. 4, 3)... Большая часть отступила отъ правильныхъ понятій, и удобнѣе избираютъ злое, нежели соглашаются на доброе. Вотъ то отступленіе, послѣ котораго надо ожидать врага. И уже началъ онъ отчасти посылать своихъ предшественниковъ, чтобы приготовленъ былъ ему путь для ловли“⁴⁴).

Въ то время какъ антихристъ описывается очень подробно въ самыхъ характеристичныхъ чертахъ, объ отступленіи (ἀποστασία) нѣтъ больше рѣчи у апостола, поэтому смысла этого слова можно опредѣлить только ходомъ мыслей апостола Павла и параллельными мѣстами Св. Писанія. Желая прекратить безпорядки, возникшіе въ Солунской церкви, вслѣдствіе распространенной мысли о скорой кончинѣ міра и о пришествіи Господа, апостоль пишетъ, что день той не наступитъ, *еще не придетъ отступленіе прежде и открытается человекъ беззаконія* (2 Сол. 2, 3). Слѣдовательно, по мысли апостола, дню пришествія Господня будетъ предшествовать, во-первыхъ, отступленіе (ἀποστασία), а во-вторыхъ, явленіе человека беззаконія. Союзъ καί,

⁴²) Кратк. изл. бож. догматовъ. см. Хр. Чт. 1844 г. ч. IV. стр. 359.

⁴³) De civit. Dei. lib. XX. cap. XIX.

⁴⁴) Оглас. Поуч. XV. Перев. 1822 г. стр. 316—317.

соединяющій въ рѣчи апостола Павла ἀποστασία съ ὁ ἀνθρώπος ἀμαρτίας, не даетъ права ни строго раздѣлять эти понятія, ни смѣшивать до отождествленія. Отношеніе этихъ словъ намъ кажется таковымъ; отступленіе, именно будущее (потому что сказуемое „не прійдетъ (μὴ ἔλθῃ)“ употреблено для обозначенія будущаго времени) есть, такъ-сказать, почва, на которой народится антихристъ и которою послѣдній воспользуется для выполнения своихъ замысловъ. Уже такое близкое соотношеніе этихъ словъ показываетъ, что отступленіе (ἀποστασία) будетъ въ томъ же родѣ, какъ и человѣкъ беззаконія, т.-е. совершится въ области религіозно-нравственной. „Отступленіе, говоритъ Ольсгаузенъ, есть отпаденіе (Abfall) отъ вѣры, любви и надежды, коротко, отъ всего божественнаго и святаго, какъ изображено оно Господомъ (Мѣ. 24, 8 и сл.), и отъ котораго, по милости Божіей, спасутся только избранные“ (Мѣ. 24, 24)⁶⁵). Объ этомъ отступленіи, имѣющемъ совершиться предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ, ап. Павелъ говоритъ и въ другихъ своихъ посланіяхъ. Въ 1 посланіи къ Тимоѳею онъ пишетъ: *Духъ явственнъ малолетъ, яко въ послѣдняя времена отступятъ нѣмцы отъ вѣры, внемлюще духовомъ лестчиму и ученіемъ бисовскимъ* (4, 1; ср. 2 Тим. 3, 1 и 2 Петр. 2, 1). Апостолъ Іуда свидѣтельствуетъ, что всѣ апостолы говорили объ этомъ: *поминайте малоы прежде реченныя отъ апостолъ Господа нашего Иисуса Христа: зане малоыаху вамъ, яко въ послѣднее время будутъ ругатели, по своимъ похотемъ ходяще и нечестивыи. Сии суть отдаляюще себе отъ единства вѣры* (Іуд. от. 18 и 19). Вотъ какая широкая ожидается область отступленія! На этой-то почвѣ и народится антихристъ и „выростеть, какъ выражается епископъ Теофанъ, въ томъ духѣ видимости безъ существа дѣла“. „Но потомъ, отдавшійся сатанѣ, явно отступитъ отъ вѣры и вооруженный его обольстительными кознями, всѣхъ, не содержащихъ христіанства во истинѣ, увлечетъ къ явному отступленію отъ Христа Господа, заставивъ себя самого почитать за бога“⁶⁶). Такимъ образомъ отступленіе есть фактъ, а не лицо, но такой, который стоитъ въ тѣсной связи съ лицомъ, съ человѣкомъ

⁶⁵) Biblisch. Commentar. 4 B. S. 505.

⁶⁶) Толк. 2 Солун. Душ. Чт. 1878 г. 1 ч. стр. 390.

беззаконія. Послѣдній, явившись и усилившись, завершить внутреннее видимымъ отступленіемъ. Это будетъ громкое отступленіе, единственное въ своемъ родѣ, почему и стоитъ у апостола съ опредѣленнымъ членомъ. „Грядущій звѣрь (т.-е. антихристъ), скажемъ словами св. Иринея, возглавитъ въ себѣ всякое прежде бывшее нечестіе, коварство и богоотступничество“⁶⁷⁾.—следовательно, можетъ быть названъ главою отступленія, но безъ ушерба нашему представленію о немъ, какъ о личности конкретной, какъ о человѣкѣ.

Но противъ такого нашего представленія объ антихристѣ, какъ главѣ отступленія, явѣстный уже намъ Филиппи возражаетъ, что въ *одномъ* человѣкѣ не можетъ сосредоточиться все нравственное зло, которое приписываетъ апостолъ человеку грѣха. Послѣдній въ такомъ случаѣ, если представлять его отдѣльною личностью, долженъ бы быть, по Филиппи, не просто уже человѣкомъ, а скорѣе воплощеннымъ въ человѣкѣ сатаню, что не допускаетъ ст. 9: *пришествіе* беззаконника, говорится здѣсь, *есть по дѣйствию сатанину*. Итакъ, заключаетъ этотъ ученый, человѣкъ грѣха не можетъ представляться личностью⁶⁸⁾.

Но если принять во вниманіе испорченность человѣческой природы и при томъ содѣйствіе сатаны, то такая концентрація зла въ одной личности вполне возможна. Развѣ опытъ не говоритъ намъ о дѣйствительности, если не такого, то подобнаго явленія?! При томъ, если возможно, что допускаетъ и Филиппи,—чтобы человѣчество вообще въ развитіи своихъ антихристіанскихъ началъ, достигло, такъ-сказать, максимум'а своего, то почему же невозможно, чтобы среди него явилась такая личность, которая была бы именно достойнымъ продуктомъ его, полнѣйшимъ представителемъ или выразителемъ его стремленій?! На это, вѣдь есть историческія аналогіи. „Всѣ великія движенія въ міровой исторіи, справедливо замѣчаетъ Ольсгаузенъ, имѣютъ носителями своими опредѣленныхъ личностей; они суть какъ бы центры, изъ которыхъ они (движенія) выходятъ. Во всякомъ случаѣ духъ, который ихъ воодушевляетъ, распространяется также во многихъ другихъ. Поэтому предположеніе, что послѣд-

⁶⁷⁾ Противъ ересей, кн. 5, гл. 29.

⁶⁸⁾ Philippi... S. 31, 48—44.

нее и самое крайнее развитіе зла пріобрѣтеть свой центръ въ одной личности, что какъ бы вся работа злыхъ силъ устремится на произведеніе этого индивидуума, — имѣть въ свою пользу историческую аналогію“⁶⁹⁾). Это намъ кажется очень естественнымъ, — ибо человѣкъ обыкновенно бываетъ именно сыномъ своего времени, одинъ — сыномъ, носящимъ меньшій отпечатокъ своего времени, другой — сыномъ, носящимъ большій таковой отпечатокъ, третій же наконецъ, — вполне отражающимъ въ себѣ теченіе своего времени. Такой сынъ, вполне отображающій въ себѣ особенности времени, самъ чрезъ рѣшительный, смѣлый поступокъ окончательно утверждаетъ господство извѣстнаго направления, извѣстной идеи.

Въ заключеніе приведемъ слова извѣстнаго богослова *Ridley Herschell*: „нѣкоторые богословы и толкователи смѣло опровергаютъ идею, что антихристъ можетъ быть индивидуумомъ, и думаютъ, что это слово должно обозначать злой принципъ, или вообще вражду къ истинѣ, или же послѣдовательный рядъ отдѣльныхъ противниковъ дѣлу Божию. Но если они считаютъ недостойнымъ божественнаго откровенія, чтобы оно такъ много занималось однимъ только индивидуумомъ, то они забываютъ, что при всѣхъ великихъ историческихъ событіяхъ индивидуумъ всегда бываетъ главнымъ виновникомъ кризиса. Всегда индивидуальныя умы владѣли міромъ, и всякій разъ, когда извѣстное событіе совершалось по напередъ обдуманному плану, послѣдній составлялся однимъ индивидуумомъ, хотя бы тысячи людей способствовали осуществленію его. Такимъ образомъ мысль, что выдающаяся личность будетъ стоять на вершинѣ великаго союза противъ Бога и Его помазанниковъ, вполне согласна съ опредѣленіями Божественнаго Провидѣнія, и я убѣжденъ, что тѣ которые старательно занимаются этимъ предметомъ, принуждены будутъ придти къ тому же результату“⁷⁰⁾).

Итакъ, при безпристрастномъ анализѣ классическаго мѣста изъ посланія апостола Павла къ Солунянамъ оказывается, что живущій явится предъ вторымъ пришествіемъ Господа антихристъ будетъ человѣкъ, — конкретная личность, — и это живіе

⁶⁹⁾ Olshausen. Biblisch. Comment. B. IV, S. 517—518.

⁷⁰⁾ См. Guers. Israels Zukunft, 1860 г., стр. 121—122.

настолько ясно и понятно, что отвергать или сомневаться въ немъ могутъ только лица, руководящіяся при изслѣдованіи текста предвзятыми тенденціями. „Въ нашемъ текстѣ, какъ справедливо замѣчаетъ Кернъ, рѣчь объ индивидуумѣ и при томъ такъ опредѣленно, какъ только возможно, — это такъ ясно для всякаго непрехудубжденнаго, что въ этомъ невозможно было бы и усумниться, еслибы по нѣкоторымъ догматическимъ и другимъ основаніямъ не считали нужнымъ устранить во чтобы то ни стало мысль объ отдѣльной, опредѣленной личности“⁷¹).

Третьимъ новозавѣтнымъ мѣстомъ Св. Писанія, указывающимъ на явленіе личнаго антихриста, хотя и не такъ ясно и опредѣленно, но все-таки вполне достаточно для непрехудубжденнаго читателя, служатъ слова апостола Іоанна. *Днями, пишетъ онъ, послѣдняя година (ἐσχάτη ὥρα) есть и какъ седмица, जो антихристъ яредетъ (ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται), и нитъ антихристи (ἀντίχριστοι) мнози быша: отъ сею разумываемъ, яко послѣдній часъ есть* (1 Іоан. 2, 18). По прочтеніи этихъ словъ, прямо бросается въ глаза отличие „антихриста“ отъ „многихъ антихристовъ“: первое слово поставлено съ членомъ „ὁ“, который, какъ мы знаемъ, указываетъ на опредѣленнаго человѣка, и явленіе послѣдняго относится къ будущему времени (грядетъ—ἔρχεται)⁷²; а другое слово „ἀντίχριστοι“ употреблено безъ члена, стало быть, въ неопредѣленномъ смыслѣ, и притомъ о многихъ антихристахъ. Апостолъ свидѣтельствуетъ, что они уже появились: быша—γεγονασιν. На основаніи такого различенія словъ: ὁ ἀντίχριστος и πολλοὶ ἀντίχριστοι, смыслъ апостольскихъ словъ мы можемъ представить въ такомъ видѣ: „дѣти! послѣднее время (ἐσχάτη ὥρα)⁷³;

⁷¹) Tübing. Zeitschrift für Theolog. 1889 г., Heft. 2, S. 158.

⁷²) Слово «ἔρχεται», поставленное въ настоящемъ времени, по свойству греческаго языка, указываетъ на будущее время, наступленіе чего неизвѣстно. Заглава будущаго настоящимъ показывается, что это будущее непременно исполнится. Поэтому, въ другихъ переводахъ оно переводится будущимъ временемъ, напр. въ Вулгатѣ: «venturus est». Въ такомъ значеніи будущаго времени слово «ἔρχεται» встрѣчается и въ другихъ Св. Писанія. Такъ, объ Иисусѣ Христѣ, являющемся придети для издвоудалія праведнымъ, говорится въ настоящемъ времени: *грядый придетъ—ὁ ἐρχόμενος ἥξει* (Евр. 10, 37). Ср. 1 Сол. 5, 2. *Прим. автора.*

⁷³) Мы употребляемъ это выраженіе въ значеніи кончины міра и втораго пришествія на землю Сына Божія, какъ оно понимается большинствомъ толкователей. Богѣ же подробный анализъ этихъ словъ мы отдаемъ ниже. *Прим. автора.*

своро нивится Судія! И такъ какъ слышали вы,—изъ устной ли проповѣди апостола Іоанна, или же изъ посланія ап. Павла (2 Сол. 2, 1—12),—что предъ самымъ пришествіемъ Господа придетъ антихристъ, то и появленіе его близко, потому что теперь уже появилось много предтечъ его (разумеются лжепророки и еретики). Изъ этого то мы и узнаемъ, что теперь послѣднее время, что скоро Господь попуститъ придти послѣдному врагу Бго, чтобы Самому онять явиться на землю, окончательно истребить врага Своего и открыть вѣчное небесное царство“ (ор. Іоан. III, 8—12; II, 13—14; 2 Сол. II, 8). „Какъ духъ Христа въ проногахъ, справедливо замѣчаетъ Герляхъ, указывать на время Бго воплощенія. (1 Петр. 1, 10—12), такъ распространеніе противохристіанскаго духа между многими антихристами указываетъ на появленіе одного опредѣленнаго въ человѣческомъ образѣ“⁷⁴). Вообще, по господствующему пониманію этихъ словъ апостола Павла, ὁ ἀντίχριστος и πολλοὶ ἀντίχριστοι нужно различать именно такъ, что послѣдніе суть только предтечи перваго, въ которомъ одушевляющій ихъ антихристіанскій духъ обнаружится во всей своей полнотѣ и силѣ⁷⁵).

Но не смотря на такой столь яонный смыслъ словъ апостола Іоанна, занитниги коллективнаго пониманія антихриста не обходятъ молчаніемъ и этого мѣста; даже напротивъ, здѣсь находятъ еще большее, чѣмъ въ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, подтвержденіе своего взгляда⁷⁶). Бенгель выраженіе „ὁ ἀντίχριστος“ понимаетъ въ коллективномъ смыслѣ. „Тамъ, гдѣ Іоаннъ,—говоритъ онъ, единственнымъ числомъ обозначаетъ антихриста, или духъ антихриста, или льстеца и антихриста, онъ указываетъ на всѣхъ лжецовъ и враговъ истины. Антихристъ употребляется вмѣсто антихристіанства, или доктрины, или множества людей, враждебныхъ Христу“⁷⁷). Съ такимъ объясненіемъ, по свидѣтельству Мейера, согласны Лянге, Баумгартенъ-Крузіусъ, Бес-

⁷⁴) См. Чт. въ Общ. люб. дух. пр. 1871 г., 7 кн.

⁷⁵) Meyer. Comment. 14 т., 123 стр.

⁷⁶) Поэтому неправъ г. Сабуровъ, когда говоритъ: свидѣтельство еванг. Іоанна объ антихриствѣ, какъ опредѣленномъ лицѣ, столь ясно и непреерекаемо, что неправомыслиціе проходить оно молчаніемъ (см. Приб. къ Тв. Св. От. 1858 г., ч. 17, стр. 429).

⁷⁷) См. у Meyer. Comment. 14 ч., стр. 123—124.

серъ, Мирбергъ. Руководясь своею предвзятою мыслию, что антихристъ не личность, но собирательное имя противниковъ Христа, они по своему перетолковываютъ слова апостола Иоанна. Генгстенбергъ такъ перефразируетъ 1 Иоан. 2, 18: вы слышали, пишетъ Иоаннъ, что антихристъ идетъ; онъ уже здѣсь: онъ явился во многихъ антихристахъ, которые уже появились; по этому мы и узнаемъ, что послѣднй часъ настать⁷⁶⁾. Извѣстный намъ Филиппи въ вышеприведенныхъ словахъ апостола Иоанна также находитъ ясное указаніе на антихриста, какъ на коллективную личность или принципъ, проявляющійся во многихъ лжеучителяхъ и оболстителяхъ. Именно, по поводу 1 Иоан. 2, 18, онъ говоритъ: „такъ какъ для Иоанна предсказанное явленіе антихриста имѣетъ значеніе, какъ признакъ послѣдняго времени, то изъ существованія многихъ антистовъ онъ заключаетъ о наступленіи послѣдняго времени. А изъ этого, по законамъ логики, необходимо слѣдуетъ, что эти многіе антихристы суть ожидаемый антихристъ; или что ожидаемый антихристъ есть не отдѣльная личность, но обнаруживающійся во многихъ антихристахъ и лжепророкахъ принципъ; въ противномъ же случаѣ, Иоаннъ прямо долженъ бы былъ сказать, что эти многіе антихристы еще не суть антихристъ, и что поэтому ἐσχάτη ὥρα еще не наступило“⁷⁷⁾. Кромѣ конструкціи рѣчи апостола въ этомъ стихѣ защитники коллективнаго пониманія антихриста въ доказательство правильности такого пониманія приводятъ и другія мѣста, гдѣ апостолъ Иоаннъ говоритъ объ антихриствѣ, не полагая будто бы никакого различія между нимъ и противниками Христа, но прямо отождествляя съ антихристомъ послѣдняго времени всякаго исповѣдующаго Иисуса Христа, во плоти пришедшаго (1 Иоан. 4, 3; 2 Иоан. 1, 4).

Но такое объясненіе словъ апостола Иоанна произвольно, и основывающіеся на немъ выводы неосновательны. Это видно изъ контекста рѣчи. Уже различнымъ употребленіемъ словъ „ὁ ἀντίχριστος“, о которомъ сказано, что онъ придетъ, и „πολλοὶ ἀντίχριστοι“, которые уже появились,—апостолъ явно отличаетъ эти слова. Еслибы апостолъ отождествляя эти два понятія, какъ

⁷⁶⁾ См. у Rinck'a. Die Lehre v. Antichrist. 1867 г., стр. 266.

⁷⁷⁾ Philippi... Стр. 46.

думаютъ и некоторые протестанты, и указывагь въ антихриств собирательное имя противниковъ Христа,—то ему не было бы нужды говорить объ имѣющемъ придти антихриств въ числѣ единственномъ и съ опредѣленнымъ членомъ, онъ тогда могъ бы и даже долженъ бы былъ сказать: антихристы грядутъ. Поэтому апостолъ, различая въ рѣчи понятія „антихриств“ и „антихристы“, тѣмъ самымъ указываетъ на отличие имѣющаго придти антихриста, какъ одного человѣка, отъ многихъ уже появившихся антихристовъ, т. е. еретиковъ и нечестивыхъ людей. Такое различіе между антихристомъ въ собственномъ смыслѣ и антихристомъ въ не собственномъ смыслѣ видѣли въ словахъ апостола Іоанна отцы и учителя церкви. Такъ напр. св. Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ: „хотя антихриств есть и всякій исповѣдующій, что Сынъ Божій пришелъ во плоти, что Онъ есть совершенный Богъ, и содѣлался совершеннымъ человекомъ, не переставая быть Богомъ; но въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ вѣка“⁴⁰⁾. Это различіе внесено и въ наши системы догматическаго богословія. Въ догматическомъ богословіи пресвященнаго Макарія мы читаемъ: „имя *антихриста* употребляется въ Св. Писаніи въ двоякомъ смыслѣ: а) въ смыслѣ общемъ, и означаетъ всякаго противника Христу, противоборствующаго успѣхамъ Евангелія и низвращающаго или отвергающаго его догматы (1 Іоан. 2, 22; 4, 3; 2 Іоан. 7); б) въ смыслѣ особенномъ, и означаетъ собственно противника Христу, имѣющаго явиться предъ кончиною міра для противодѣйствія христіанству“ (2 Сол. 2, 3 — 12; 1 Іоан. 2, 18)⁴¹⁾. Эти слова для насъ важны въ томъ отношеніи, что они основаны на изреченіяхъ апостола Іоанна и служатъ при этомъ какъ бы выраженіемъ голоса всей православной церкви. Поэтому мы въ правѣ сказать, что по свидѣтельству православной церкви, въ словахъ апостола Іоанна 2, 18 ясно различается имѣющій придти антихриств отъ многихъ существовавшихъ уже во времена апостола антихристовъ, или еретиковъ и гонителей церкви. Но кто будетъ антихриств, — личность или абстрактъ, — рѣшить этотъ

⁴⁰⁾ Точн. изд. вѣрн. Перев. 1844 г., гл. XXVI.

⁴¹⁾ Пр. Догм. Бог. т. 5, стр. 192.

вопросъ на основаніи только разсматриваемаго нами текста положительнаго нельзя. Вотъ почему эти слова апостола и древними отцами церкви, и въ нашихъ системахъ догматическаго богословія не приводятся въ доказательство личности антихриста. Это и естественно, потому что Іоаннъ не задавался цѣлію передать христіанамъ ясное и положительное ученіе объ антихристѣ,—онъ хотѣлъ только предостеречь свою паству отъ появившихся многихъ еретиковъ и лжеучителей. А для разъясненія различныхъ вопросовъ объ антихристѣ апостолъ напоминаетъ христіанамъ уже слышанное ими ученіе объ антихристѣ: *отны, пишетъ онъ, послѣдняя година есть и какъ слышали, яко антихристъ ядетъ*. Такимъ образомъ, для рѣшенія вопроса о томъ,—кто будетъ антихристъ,—мы должны обратиться къ другимъ мѣстамъ Св. Писанія, или къ тому, что вѣрующіе слышали. Но все слышанное ими отъ апостоловъ о врагѣ Христовомъ въ послѣднее время царства Божія на землѣ было опредѣленнымъ и подробно раскрытымъ ученіемъ не о духѣ противохристіанскомъ, а о человѣкѣ, и не о многихъ, а объ одномъ лицѣ⁸²⁾, справедливо замѣчаетъ Полотебновъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣрующіе изъ Евангелія Іоанна знали, что Іисусъ Христосъ говорилъ іудеямъ объ антихристѣ, какъ объ одномъ человѣкѣ, имѣющемъ придти въ свое собственное имя, а не во имя Отца, какъ пришелъ Сынъ (Іоан. 5, 43). Изъ ученія апостола Павла они знали, что антихристъ будетъ *человѣкъ беззаконія, противника (ἀντικείμενος) и превозносящійся выше всего называемаго Богомъ* (2 Сол. 2, 3, 4). Это то ясное и опредѣленное ученіе апостола Павла объ антихристѣ, какъ отдѣльной личности, вѣроятно, главнымъ образомъ и имѣлъ въ виду апостолъ Іоаннъ, когда напоминалъ христіанамъ о слышанномъ ими объ антихристѣ. „Почти всѣ толкователи, замѣчаетъ Гутеръ, справедливо допускали, что Іоаннъ подъ антихристомъ разумѣетъ того же самаго врага Христа, о которомъ говоритъ Павелъ во 2 посланіи къ Солунчанамъ“⁸³⁾. Это замѣчаніе совершенно вѣрно, такъ какъ черты, которыя выступаютъ въ описаніи „человѣка грѣха“ апостоломъ Павломъ и въ указаніяхъ Іоанна, близко подходятъ другъ къ

⁸²⁾ Соборн. посл. Іоанна. См. Чт. Общ. Люб. Дух. Пр. 1871 г., июль.

⁸³⁾ См. Meyer. Commentar. 14, S. 124.

другу. По обоимъ явленіе антихриста готовится въ церкви чрезъ отступленіе (Іоаннъ въ ст. 19 выражается объ антихристахъ „ἐξ ἡμῶν ἐξέλθουσ“, а Павелъ говоритъ о тѣсно связанномъ съ его явленіемъ ἀποστασία); оба приписываютъ ему противобожественную злую природу (Павелъ называетъ его „ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτίας“, „ὁ ἄνομος“,—а Іоаннъ называетъ его „ὁ ἀντίχριστος“, чтò очень ясно выражаетъ вражду его ко Христу). Эти имена также соответствуютъ другъ другу, ибо хотя имя „ὁ ἀντίχριστος“ содержитъ многозначительную черту, которая не выражается въ названіи „ὁ ἀντικείμενος“, однако эта черта въ описаніи апостола Павла выступаетъ довольно ясно: если Павелъ называетъ антихриста ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας и потомъ говорить о немъ, что онъ ἀποδείκνυσθαι ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ Θεός, то этимъ онъ указываетъ на ту его черту, что онъ, какъ выражается Гутеръ, будетъ корчить (geberden wird) изъ себя воплотившагося Бога,—а это есть то, что указывается также въ имени „ἀντίχριστος“. По обоимъ апостоламъ, онъ явится въ послѣднее время,—предъ пришествіемъ Христа на землю.

Такое сходство между антихристомъ, упоминаемымъ апостоломъ Іоанномъ, и человекомъ грѣха, изображаемымъ у апостола Павла, заставляетъ насъ видѣть въ антихристѣ такого же человека, — такую же личность, какую мы видѣли въ человекѣ грѣха. Можно ли послѣ этого допустить, какъ это и допускаютъ вышеупомянутые нѣмецкіе ученые, ту мысль, что Іоаннъ отождествляетъ послѣдняго врага Христова съ противниками ученія Его, извѣстными читателямъ?—Напоминаніемъ хорошо извѣстнаго вѣрующимъ точнаго ученія объ антихристѣ апостолъ Іоаннъ естественно отстраняетъ всякое могущее быть недоразумѣніе и прямо указываетъ, что этому обще-апостольскому ученію нисколько не можетъ противорѣчить излагаемое имъ теперь ученіе о многихъ антихристахъ.

Что касается теперь другихъ мѣстъ въ посланіяхъ ад. Іоанна, въ которыхъ защитники коллективнаго пониманія антихриста находятъ подтвержденіе для своего объясненія 1 Іоан. 2, 18, то нужно сказать, что въ этихъ мѣстахъ совсѣмъ нѣтъ и рѣчи объ антихристѣ въ собственномъ смыслѣ, а есть только указаніе на антихристовъ вообще. Въ 3 ст. IV гл. говорится о всякомъ духѣ или жеучителяхъ одного противнаго Христу

направленія, что они не отъ Бога, но Его преданные слуги, а слуги антихристовы, появленіе которыхъ предвозвѣщено и обьявлено теперь на самомъ дѣлѣ. Въ 7 ст. 2 посланія говорится, что всякій изъ мягкихъ оболстителей, недовѣдующихъ Иисуса Христа во плоти пришедшаго, есть противникъ Христу; абы антихриствъ же, какъ послѣднемъ врагъ церкви Христовой на землѣ, вѣдь имѣть и рѣчи. „Константъ вои, говоритъ блж. Августинъ, исходящій изъ церкви и отдѣляющіеся отъ единства съ нею, оуть антихриствы“⁸⁴). Тоже повторяетъ и Лантаній; говоря: „въ помянутыхъ своихъ онъ (Іоаннъ) считаетъ за антихриствъ всякаго, кто не исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедшаго и не признаетъ Его за Сына Божія“ (1 Іоан. 2, 22; 4, 3 и 2 Іоан. 1, 7), и въ примѣръ подобнымъ антихриствовъ указываетъ Маркіона и Евіона⁸⁵). При такомъ пониманіи вышеозначенныхъ мѣсть изъ посланій Іоанна, все тѣ выводы, которые дѣлають защитники коллективнаго пониманія антихриствъ на основаніи этихъ мѣсть, совсѣмъ не имѣють цѣны въ нашихъ глазахъ. Для насъ важно только то, что въ ученіи ап. Іоанна оъ антихриствѣ во 2, 18 имѣть ничего противорѣчащаго общему апостольскому ученію оъ этомъ предметѣ; напротивъ того, мы видѣли даже явное согласіе его съ явнымъ ученіемъ апостола Павла оъ антихриствѣ, какъ отдѣльной личности.

Наконецъ, нѣкоторые намеки на антихриствъ и притомъ личнаго можно находить въ апокалипсисѣ св. Іоанна Богослова. Эти намеки настолько таинственны и прикровенны, что составленное на основаніи ихъ только ученіе оъ антихриствѣ можетъ легко страдать сильными погрѣшностями; во всякомъ случаѣ, такое ученіе не можетъ имѣть характера положительности и несомнѣнности: оно не можетъ быть гарантировано отъ чисто субъективнаго и произвольнаго пониманія дѣла. И въ православной церкви всегда существовало и существуетъ убѣжденіе, что на основаніи прикровенныхъ апокалипсическихъ славаній можно составить только частныя мнѣнія, а никакъ не должительное ученіе оъ чемъ-либо. Но этому: въ нашихъ системахъ догматическаго богословія: противъ

⁸⁴) Въ томъ-же посл. Іоанна: № 4, и 7.
⁸⁵) Пр. противъ еванг. прус. вер. 1849: томъ II, стр. 180. (Видно, что

лиценціозскія означенія никогда не служатъ доказательствомъ истинности антихриста. Такъ действительно и должно быть: для человеческого ограниченного разума очень трудно проникнуть въ сокровенныя тайны апокалипсиса. Этою трудностію пониманія апокалипсиса объясняется и то, что на основаніи апокалипсическихъ мѣстъ составлено очень много разнообразныхъ мнѣній объ антихристѣ. Такихъ мнѣній де-Ветте и Еббардъ насчитываютъ до семидесяти пяти. Въ виду такихъ трудностей пониманія апокалипсическихъ мѣстъ, относящихся къ нашему предмету, они не могутъ служить для насъ оружіемъ противъ направляемыхъ на эти мѣста возраженій со стороны протестантовъ. Поэтому, не вдаваясь въ полемику съ противниками нашего мнѣнія объ антихристѣ, мы ограничимся только краткимъ объясненіемъ, основаннымъ на толкованіи отцовъ и учителей церкви, относящихся къ нашему предмету мѣстъ апокалипсиса. Эти мѣста суть: XIII, 1—12; XVII, 8—14; XIX, 2.

Тайновритель Іоаннъ видитъ выходящаго изъ моря звѣря съ 7 головами и 10 рогами... на головахъ его имена богозвучныя... и далъ ему драконъ силу свою и престолъ свой и великую власть... И даны были ему уста, говорящія гордо и богозвучно... И отвѣръ онъ уста свои для хвалы на Бога, чтобы хвалить имя Его, и живаще Его, и живущихъ на небѣ (XIII, 1. 2. 5; 6). Это видѣніе было разъяснено Іоанну ангеломъ. Звѣрь, котораго ты видѣлъ, сказалъ ему ангель, былъ, и нѣтъ его, и выйдетъ изъ бездны, и пойдетъ въ погибель... Седмъ головъ суть седмъ горъ, на которыхъ сидитъ асена... И звѣрь, который былъ, и котораго нѣтъ, сѣтъ осьмый, и изъ числа седми (царей), и пойдетъ въ погибель (XVII, 8. 9. 11). Эти приведенныя слова относили къ антихристу нѣкоторые отцы и учителя церкви. Такъ напр. Иринеи, изображая будущее отступничество при антихристѣ, говоритъ: „когда антихристъ придетъ, то по своему желанію возстановитъ въ себѣ самомъ богоотступничество... Пришествіе его, продолжаетъ этотъ отецъ церкви, Іоаннъ въ откровеніи такъ изобразилъ: и звѣрь, котораго я видѣлъ, былъ подобенъ барсу и т. д. приводятся слова XIII гл. апокалипсиса. Въ другомъ мѣстѣ Иринеи, приведя слова Тайноврителя о побѣдѣ десяти царей (XVII, 12—14), говоритъ: „итакъ очевидно, что имѣющій придти (по связи рѣчи разумѣется антихристъ) трехъ

изъ шихъ (10 царей) умертвить, а остальныхъ подчинить своей власти, и онъ будетъ восьмой между ними; и они опустошатъ Вавилонъ и сожгутъ его огнемъ и предадутъ свое царство звѣрю и будутъ гнать церковь, а потомъ будутъ сокрушены пришествіемъ Господа нашего" ⁶⁶). Св. Ефремъ Сиринъ, изображая, какъ онъ выражается, „безстыдство змія, который какъ тать придетъ въ свое время, съ намѣреніемъ окрасть, закласть и погубить избранное стадо истиннаго пастыря“, приводитъ тѣ же черты, которыми изображается апокалипсическій звѣрь ⁶⁷). Пользуясь этими отеческими свидѣтельствами, мы можемъ сдѣлать нѣсколько замѣтокъ по поводу видѣній Іоанна Богослова, замѣтокъ, относящихся къ предмету нашего изслѣдованія.

Въ откровеніи Іоанна говорится о трехъ различныхъ звѣряхъ: о звѣрѣ изъ моря (XIII, 1 и сл.), о звѣрѣ изъ земли (XIII, 11 и сл.) и о звѣрѣ изъ бездны (XI, 7. XVII, 8 и сл.). Если мы сравнимъ XVII, 8 и 8 съ гл. XIII, 1—2, то сходство въ описаніи (какъ здѣсь, такъ и тамъ звѣрю приписываются „имена богохульных“, семь головъ и 10 роговъ) и явное отношеніе одной главы къ другой (ангелъ въ XVII г. 8 ст. говоритъ Тайноврителью: звѣрь, *котораго ты видѣлъ*, былъ, и нѣтъ его...) заставляютъ считать звѣря изъ моря и звѣря изъ бездны за одного звѣря. О *звѣрѣ* изъ моря говорится: *отъ я увидѣлъ выходящаго изъ моря звѣря съ 7 головами и 10 рогами... Онъ былъ подобенъ барсу, ноги у него, какъ у льва, и далъ ему драконъ силу свою и престолъ свой и великую власть* (XIII, 1—2). Это видѣніе непроизвольно напоминаетъ видѣніе Даниила о четырехъ животныхъ, выходящихъ изъ моря (гл. 7). Если тамъ подъ этимъ образомъ изображаются четыре міровыя царства, которыя будутъ существовать на землѣ (7, 17), то, по сходству видѣній, можно допустить, что въ видѣніи Іоанна подъ образомъ одного звѣря изъ моря изображается вообще мірская, враждебно настроенная противъ Бога и Его царства сила. Теперь спрашивается, что же означаютъ головы этого звѣря? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служатъ откров. 17, 9: *седмь головъ суть седмь горъ, на кото-*

⁶⁶) Противъ ересей, кн. V, гл. 26 и 28, стр. 651—652, 658.

⁶⁷) «Слово на пришествіе Господне, на скончаніе міра и пришествіе антихристово». Тл. св. от. 1849 г. 14 ч. стр. 29—32.

речь сидитъ жена, и семь царей. Такимъ образомъ головы означаютъ носителей мірской власти, враждебно настроенныхъ противъ Бога. Такимъ представителемъ мірскаго могущества будетъ и звѣрь, который былъ и котораго нѣтъ, т.-е. звѣрь изъ бездны. „Всякое мірское могущество, говоритъ Ринкъ, воплощается въ одномъ царѣ и главѣ; такъ, Навуходоносоръ есть воплощеніе вавилонскаго царства (Дан. 2, 32); Александръ Македонскій—греческаго царства. Уже изъ этого ясно, что и „восьмій царь“, или звѣрь изъ бездны будетъ личнымъ представителемъ послѣдняго противохристіанскаго царства“⁸⁸⁾.

Апокалипсическій звѣрь изъ бездны, называемый „восьмымъ“, несмотря на свое близкое отношеніе къ четырехъ-составному звѣрю изъ моря, въ тоже время имѣетъ нѣкоторое отличіе отъ него. Выйдя изъ среды семи головъ (или царей) звѣря изъ моря (Апок. 17, 10. 11), онъ въ то же время будетъ звѣремъ изъ бездны, т.-е. будетъ имѣть связь съ царствомъ тьмы, съ тайниками демоническихъ силъ пагубы (Апок. 17, 8; 9, 11; 11, 7). Будучи послѣднимъ представителемъ мірскаго антихристіанскаго царства, онъ въ тоже время будетъ зависѣть отъ діавола, и въ немъ боговраждебность проявится вполнѣ, на что указываетъ багряность его—17, 3 (знакъ кровожадности). Всѣ эти черты, приписываемыя Тайнозрителемъ звѣрю изъ бездны, не напоминаютъ ли намъ *человѣка грѣха*, который представляется апостоломъ Павломъ главою отступленія и о которомъ говорится, что *пришествіе его по дѣйствию сатаны* (2 Сол. 2, 9)?¹ Замѣтимъ при этомъ, что оба апостола, Павелъ и Іоаннъ, говорятъ о пораженіи (ἀπώλει) антихриста совершенно согласно между собою. Какъ по предсказанію ап. Павла, торжество антихриста будетъ кратко и судъ постигнетъ его скоро (2 Сол. 2, 3. 8), такъ и св. Іоаннъ, едва только сказалъ о новомъ явленіи звѣря, какъ прибавляетъ уже, что онъ *пойдетъ съ нобель* (17, 8. 11). Такое сходство между „человѣкомъ грѣха“ и „звѣремъ изъ бездны“ приводитъ насъ къ той мысли, что послѣдній также есть отдѣльный индивидуумъ. Далѣе, къ тому же выводу можно придти, если взять во вниманіе отношеніе разсматриваемаго нами видѣнія Іоанна къ видѣнію пророка Даниила

⁸⁸⁾ Rinck. Die Zeichen der letzten Zeit, 1868 г. стр. 276—279.

о маломъ рогѣ (VII, 8) и о наглѣмъ и коварномъ царѣ (VIII, 23). Если тамъ подъ образомъ „малого рога“ изображается антихристъ, а подъ образомъ „коварнаго царя“ — Антиохъ Епифанъ, историческая личность, то здѣсь изображаемый подъ образомъ „звѣря изъ бездны“ антихристъ, по аналогіи, также долженъ быть личностью. „Фигура Антиоха Епифана, замѣчаетъ Ауберленъ, безъ сомнѣнія, предносилась въ мысли Іоанна каждый разъ, какъ онъ слышалъ объ антихристѣ, подобно тому какъ она предносилась въ мысли апостола Павла, когда онъ писалъ свое второе посланіе къ Солунчанамъ. Вотъ въ этомъ-то смыслѣ и сказано: *зѣръ была, жѣтъ ея и явится*“⁸⁹⁾. Вообще; „восьмый царь“ есть одна и таже личность съ „малымъ рогомъ“, или съ „наглымъ и коварнымъ царемъ“ у Даніила (VII, 8; VIII, 23). Одаренный полною властью дракона, воспламененный своимъ бѣшенствомъ противъ Бога, онъ будетъ послѣднимъ и страшнымъ противникомъ святыхъ предъ наступленіемъ славнаго царства Христова. Итакъ, если признавать „звѣря изъ бездны“ за антихриста, а признавать это побуждаютъ, какъ мы видѣли, свидѣтельства нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви и контекстъ рѣчи, то необходимо допустить также, что онъ есть отдѣльный человекъ, конкретъ, индивидуумъ, отдѣльная личность, и именно одаренная большою силою и властью, которая соединитъ въ себѣ всѣ свойства мірскаго боговраждебнаго могущества, существовавшія прежде нея⁹⁰⁾. Это, такъ сказать, заключительное пророчество св. Іоанна, несмотря на свою таинственность, приводитъ насъ къ тому же заключенію относительно антихриста, къ какому мы пришли раньше, т.-е. что антихристъ есть личность.

Результатомъ нашего изслѣдованія относящихся къ нашему вопросу мѣстъ Св. Писанія, изслѣдованія, основаннаго на толкованіи этихъ мѣстъ древнѣйшими отцами и учителями церкви, оказывается, что имѣющій придти предъ конціною міра антихристъ есть не коллективное понятіе, или собраніе многихъ еретиковъ и нечестивыхъ людей, не отвлеченный принципъ зла,

⁸⁹⁾ Пр. Даніилъ и Апокал. пер. 1882 г. стр. 360.

⁹⁰⁾ Hebart. Die zweite sichtbare Zukunft Christi. 1860. S. 112.

какъ это стараются доказать разсматриваемые нами истинные ученые, но конкретная личность, отдѣльный человекъ.

Все высказанное нами доселѣ о личности антихриста имѣетъ силу въ отношеніи ко всемъ отраслямъ разсматриваемаго нами неинтереснаго пониманія послѣдняго врага христіанства, и всѣ упомянутыя нами лица и цѣлыя общества согласны въ такомъ пониманіи антихриста. Но тѣмъ не менѣе у нѣкоторыхъ изъ нихъ есть свои особенные мотивы и основанія для такого пониманія антихриста. Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ протестантовъ и реформаторовъ, считающихъ папство за антихриста, и нашихъ раскольниковъ, признающихъ за антихриста всю нашу іерархію и вообще всѣ постановленія нашей православной церкви, несогласныя съ ихъ духомъ.

Поэтому мы, въ силу полноты разбора разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихристѣ, считаемъ нужнымъ посвятить нѣсколько страницъ критической оцѣнкѣ специфическихъ основаній, по которымъ вышеупомянутыя общества отступаютъ отъ взгляда на антихриста нашей православной церкви, и прежде всего остановимся на мнѣніи реформаторовъ, что папство есть антихристъ.

Уже самое происхожденіе этого мнѣнія говоритъ далеко не въ пользу его. Извѣстно, что это мнѣніе было отчасти высказываемо различными религіозными сектами среднихъ вѣковъ, которые, недовольныя злоупотребленіями папъ, изъ ненависти къ послѣднимъ прилагали къ нимъ имя „антихристъ“.

Въ XVI же столѣтіи, когда появилось оппозиціонное папству ученіе, (извѣстное) называемое реформаторскимъ, виновники и представители реформаціи, въ пылу полемики съ папами, начали уже открыто и прямо называть папъ антихристомъ, употребляя это слово въ собственномъ смыслѣ. Но такъ какъ новое ученіе противорѣчило яснымъ указаніямъ св. Писанія, то протестанты, чтобы прикрыть это противорѣчіе, начали перетолковывать мѣста св. Писанія каждый по своему усмотрѣнію и произволу. И у нихъ явилось ученіе, что подъ антихристомъ нужно разумѣть цѣлое общество еретиковъ или нечестивыхъ людей,—послѣдовательный рядъ папъ. Мы разобрали мѣста св. Писанія, относящіяся къ ученію объ антихристѣ, и увидѣли, что антихристъ, вопреки ученію протестантовъ, есть отдѣльный человекъ. Теперь рассмотримъ, въ частности, основанія, по ко-

германъ протестанты считаютъ именно папство антихристомъ. Главныя основанія для этого они находятъ въ 2-мъ посланіи къ Солунянамъ, и они слѣдующія:

1) Павелъ говоритъ объ одной извращающей христіанство силѣ, которая сама выйдетъ изъ христіанства,—ибо онъ называетъ ее *отступленіемъ*, именно, отъ вѣры, отъ чистаго Евангелія,—и это относится не къ языческимъ или нехристіанскимъ силамъ, но къ папству, которымъ христіанство извращено въ высшей степени. 2) Папы въ христіанской церкви приписывали себѣ божескую честь: они перенесли на себя, какъ на *Christi vicarios*, подобающую одному Христу славу, они даже называются куріалистами *dei visibiles*; они заставляють въ храмѣ Божіемъ, т.-е. въ церкви христіанской, почитать себя, какъ вышечеловѣческое существо, они воввысились надъ всякимъ предметомъ почитанія (*сѣвасма*). 3) Средствами, которыми они удерживали въ суевѣрїи христіанъ, часто были сатанинскіе происия, обманы и ложныя чудеса. 4) Слабое проявленіе этой пагубной силы существовало уже во времена ап. Павла, но не въ городѣ Римѣ, а вообще въ христіанской церкви, ибо уже и тогда были учителя, открыто проводившіе іерархическую тенденцію, которые пользовались христіанствомъ только для своихъ цѣлей и интересовъ, обманывали и соблазняли другихъ. 5) Христось, наконецъ, уничтожить антихриста (папство) своимъ Евангелиемъ,—господствомъ духа его, какъ онъ (духъ) уже проявился въ реформации, и потомъ послѣ окончательнаго паденія папства послѣдуетъ славное второе пришествіе Христа на землю *)).

Но всѣ эти (доказательства), при безпристрастномъ взглядѣ, оказываются недостаточными для доказательства той мысли, что папство есть антихристь, — тотъ врагъ христіанства, котораго слѣдуетъ ожидать предъ вторымъ пришествіемъ Господа на землю. Что папство не—антихристь, это уже доказывается тѣмъ, что антихристь, какъ мы видѣли, есть отдѣльная личность, а не сила, обнаруживающаяся въ послѣдовательномъ рядѣ личностей. Но если мы станемъ разбирать эти основанія съ точки зрѣнія

*) См. у Philippi... стр. 67; Heubner. Praktische Erklärung d. N. T. 4 т. 172. стр. ср. Zeitschrift für Theol. und Kirche. 1877 г. 38 ч. стр. 60—61.

защитниковъ подобнаго мнѣнія, — то и въ такомъ случаѣ они не выдерживаютъ критики.

1) Можно сознаться, что „папство, какъ выражается Гейбнеръ, есть антихристіанство съ христіанскою маскою: полное антихристіанство должно обнаруживаться безъ маски. Грязное пятно римской курии есть то, что для нея религія служить простымъ только средствомъ, цѣлю же — собственное господство“²²⁾. Дѣйствительно, папство въ нѣкоторомъ родѣ напоминаетъ человека грѣха. Папа объявляетъ, что онъ есть намѣстникъ Бога и Христа, онъ приписываетъ себѣ непогрѣшимость; онъ присвоиваетъ себѣ не только власть на землѣ, но чрезъ отпущеніе грѣховъ, буллы и т. п. власть на небѣ. Свой божественный авторитетъ папы проводили въ такой мѣрѣ, что тѣхъ, которые не признавали его и не подчинялись ихъ требованіямъ, они безпощадно преслѣдовали и проливали кровь многихъ. Но несмотря на все это, папство не есть антихристъ въ собственномъ смыслѣ. Отступленіе, которое протестанты относятъ къ папству, есть всецѣлое отпаденіе отъ христіанства, отрицаніе Христа, невѣріе; папство же можетъ называться (въ самомъ крайнемъ случаѣ) только искаженіемъ христіанства. Никогда оно не отказывалось, не отрѣшалось отъ христіанства, напротивъ, оно даже путемъ насилія и принужденія старалось сохранить и поддержать христіанство.

2) Отсюда само собою слѣдуетъ, что въ папствѣ, которое никогда не отступало отъ христіанства, религія совсѣмъ еще не уничтожалась. Папы никогда въ собственномъ смыслѣ не возвышались надъ Богомъ, и почитаніе своей личности не поставляли на мѣсто почитанія Бога; папы даже въ самое дурное время признавали, что надъ ними есть Богъ, и никогда не отрицали божества Иисуса Христа,—а все это характеризуетъ будущаго противника Христова. Папы, собственно говоря, не могутъ считаться намѣренными противниками (ἀντικείμενοι) Божиими: они весь свой авторитетъ производили отъ Бога и желали называться только рабами Его. 3) Дѣйствовавшая во времена апостола *тайна беззаконія* не можетъ считаться началомъ пап-

²²⁾ Heubner. Pr. Eekl. d. N. T. 4 т. стр. 172.

ской іерархіи, — послѣдняя вышла исключительно изъ Рима.

4) Наконецъ, уничтоженіе антихристіанскаго могущества, по учению ап. Павла, должно быть однократнымъ (*Господь Іисусъ убьетъ беззаконника духомъ гонѣ Овомаг*); а не повторяющимся нѣсколько разъ, какъ это допускаютъ, какъ мы видѣли, защитники разсматриваемаго нами мнѣнія.

Вообще, нужно сознаться, что въ папствѣ, при всемъ благочестіи отдѣльныхъ носителей его, есть антихристіанскій духъ, о которомъ еще нельзя сказать, — исчезнетъ ли онъ, или еще развѣется. Но во всякомъ случаѣ папство нельзя назвать антихристомъ, „ибо въ папствѣ, говоритъ Люгардъ, еще сохраняется сущность христіанской истины, и приверженцы и защитники его (папства) еще могутъ опастись, хотя и находятся въ большой опасности относительно своихъ душъ. Притомъ же, продолжаетъ тотъ же ученый, теперь всеобще признано, что ап. Павелъ говорить не о множествѣ, а объ одной личности, которая принадлежитъ концу исторіи“¹⁾).

Теперь мы должны были бы обратиться къ разбору мнѣнія нашихъ раскольниковъ объ антихриствѣ, или какъ собирательномъ имени, или же какъ духѣ общества, отстуженіи отъ истинной православной вѣры; но такъ какъ, съ одной стороны, исторія и разборъ различныхъ заблужденій раскольниковъ относится къ области науки, извѣстной подъ названіемъ „исторіи русскаго раскола“, и такъ какъ, съ другой стороны, полный и обстоятельный разборъ заблужденія раскольниковъ касательно антихриста представленъ профессоромъ Нильскимъ въ его книгѣ „объ антихриствѣ противъ раскольниковъ“, — то мы и оставимъ это мнѣніе раскольниковъ безъ разбора.

Ко всему сказанному нами относительно разобраннаго нами мнѣнія объ антихриствѣ, какъ коллективномъ понятіи, можно присоединить то замѣчаніе, что это мнѣніе уже отжило свой вѣкъ, и въ настоящее время оно почти не имѣетъ видныхъ представителей и защитниковъ. „Взглядъ,—говоритъ одинъ современный намъ нѣмецкій богословъ, что будто бы подъ анти-

¹⁾ Luthard. Die Lehre v. d. letzten Dingen. 1861. 155 стр. Больше подробный разборъ мнѣнія, что папство—антихриствѣ, см. у Bellarmini. De controversiis fidei. T. I. lib. III «de summo pontifice».

христомъ нужно разумѣть только общее понятіе распростра-
неннаго въ мірѣ зла, давно отвергнутое, даже несостоятельный,
а напротивъ признается, что въ данномъ случаѣ разумѣется оп-
ределенный индивидуумъ, одинъ мірской повелитель " 54).

Разсмотрѣнныя нами мнѣнія, признавая антихриста или соби-
рательнымъ, коллективнымъ понятіемъ, или просто отвѣчен-
нымъ принципомъ зла, не отвергали той мысли, что въ концѣ
временъ этотъ принципъ разовьется въ болѣе широкихъ раз-
мѣрахъ и будетъ уничтоженъ по стираніи царства славы 55), ко-
роче сказать, разобранная нами группа мнѣній (за исключе-
ніемъ нашихъ раскольниковъ) исполненія пророчествъ объ ан-
тихристѣ ожидала главнымъ образомъ въ будущемъ времени.
Теперь мы переходимъ къ обзору тѣхъ мнѣній, которыя, при-
знавая антихриста личностью, исполненіе пророчествъ о немъ
видѣли въ различныхъ прошедшихъ историческихъ событіяхъ и
личностяхъ, это, такъ называемое, *временно-историческое пони-
маніе антихриста*, или *раціоналистическое мнѣніе*.

Б) Защитники временно-историческаго пониманія антихриста
ученіе св. Писанія о немъ считаютъ уже исполнившимся пред-
сказаніемъ,—таковы: Гуго Гроцій, Ветштейнъ, Гаммондъ, Кле-
рикъ, Витби, Шеттгенъ, Нессельтъ, Краузе, Гардуинъ и другіе.
Всѣ эти толкователи согласны между собою въ томъ, что второе
пришествіе Господа, которому должно предшествовать явленіе
антихриста, относятся къ невидимому пришествію Господа на
судъ надъ Іерусалимомъ. Но въ представленіи антихриста они
строго различаются между собою.

Гроцій понимаетъ подъ антихристомъ извѣстнаго своимъ без-
божіемъ императора Каія Калигулу,—того безумнаго тирана,
который требовалъ всеобщаго почтенія себѣ, какъ высочайшему
Богу,—большаго, чѣмъ оказывали Юпитеру 56), и приказалъ по-
ставить свою статую въ Іерусалимскомъ храмѣ 57). Гроцій, дагѣ

54) Karsten. Die letzten Dinge. 1888 г. 135 стр.

55) Напр. протестанты держатся того мнѣнія, что папство обнаружитъ свое
антихристіанство еще въ большихъ размѣрахъ, и затѣмъ уже наступитъ послѣд-
ній судъ (Comment. Meyer. 10 т. стр. 218).

56) Sueton. Caligula. cap. 22. 23.

57) Joseph. Antiq. 18, 8.

означать „человѣка грѣха“ отъ „беззаконника“ (2 Солум. II, 8) и подъ послѣднимъ разумѣть Симона волхва: при *imprius priors* онъ видитъ еще *imprius doctor*, который былъ потомъ ученымъ явленіемъ Христа, именно въ дѣйствіи апостола Петра (Дѣян. VIII, 20). *Виттэй* и *Ветштейнъ* подъ антихристомъ разумѣли императора Тита, который на мѣстѣ разрушеннаго храма приносилъ жертвы богамъ. *Гаммондъ* все ученіе ап. Павла о „человѣкѣ грѣха“ относитъ къ гностикамъ и особенно къ главѣ ихъ, Симону волхву, который, какъ выражается этотъ ученый, *se dictitaret summum patrem omnium regum, et qui ipsum Iudaicum deum creaverat*“). Остроумѣйшій изъ древнѣйшихъ англійскихъ эзвэгетовъ *Уитби* (*Whitby*) считаетъ антихристомъ иудейскую націю съ ея порывами къ мистикамъ и съ ея несвѣдѣтельностью къ христіанскимъ общинамъ, націю, которую только императоръ Клавдій еще сдерживалъ отъ отпаденія отъ Рима. Съ нимъ въ сущности согласны *Нессельтъ* и *Краузе*“).

Католическіе богословы XVI и XVII вв. въ главныхъ пунктахъ примыкали къ древне-отеческимъ мнѣніямъ объ антихристѣ. Совершенно особнякомъ стоитъ толкованіе Гардуина¹⁰⁰⁾ и ученика его Берюйера¹⁰¹⁾. Объясняя относящееся къ нашему предмету мѣсто изъ 2-го посланія къ Солуніянамъ, они подъ „отступленіемъ“ (*ἀποστασία*) разумѣютъ совершающееся въ Иерусалимѣ смѣшеніе іудейства съ язычествомъ и идолопоклонствомъ, въ которомъ принимаетъ участіе значительная часть народа во главѣ съ первосвященникомъ своимъ, саддукеемъ *Анатіей* (Дѣян. 23, 2). Этого послѣдняго они и считаютъ человекомъ беззаконія.

Но главнымъ образомъ фигурируетъ въ качествѣ антихриста мнѣ, въ частности, апокалипсическаго звѣря римскій императоръ Неронъ. Нѣкоторые либеральные протестантскіе богословы таковы: Корроди, Эйхгорнъ, Эвальдъ, Люкке, де-Ветте и др. стараются навязать писателю Апокалипсиса и всей вообще христіанской церкви басню о Неронѣ, который будто-бы чудесно бу-

¹⁰⁰⁾ См. Comment. Meyer. 10 т. стр. 225—226.

¹⁰¹⁾ См. Пр. Собес. 1885 г. июль. стр. 280.

¹⁰²⁾ Comment. in Nov. Test. 1741. p. 313—314.

¹⁰³⁾ Paraphrase litt. des Epitres des Apotres. 1758. IV. 68.

доть. возвращень въ жизни и явится въ качествѣ антихриста. Бауръ вѣстовъ съ Керномъ приписываетъ и писателю 2-аго посланія къ Солунянамъ ложную мысль о возвращеніи Нерона и говоритъ: „ничто не мѣшаетъ намъ разумѣть подл антихристомъ посланія тоже самое лицо, каюе и въ Апокалипсисѣ, т.-е. Нерона“¹⁰²). Также настойчиво навязываетъ древнимъ христіанамъ тенденцію о Неронѣ извѣстный западный ученый Ренанъ.¹

Въ своей книгѣ подл заглавіемъ „L'antichrist“, появившейся въ 1873 году въ Парижѣ, онъ старается между прочимъ доказать, что Апокалипсисъ — „книга о Неронѣ, что подл именемъ антихриста въ ней разумѣется Неронъ, имѣющій снова, послѣ своей смерти, явиться на землю и разыграть заключительную роль въ міровой драмѣ въ качествѣ антихриста“¹⁰³). Ренанъ называетъ эту идею „источнымъ началомъ“, „матерью Апокалипсиса“, и считаетъ ее на столько вѣрною, что не допускаетъ возможности сомнѣваться въ справедливости своей гипотезы. Ренанъ утверждаетъ, что въ такомъ же смыслѣ понимался Апокалипсисъ въ христіанской церкви первыхъ трехъ вѣковъ. Не приводя никакихъ историческихъ данныхъ, онъ однако находитъ несомнѣннымъ, что смыслъ этотъ былъ извѣстенъ „нѣкоторымъ посвященнымъ лицамъ“. Къ числу этихъ лицъ Ренанъ относитъ авторовъ „четвертой книги Ездры“ и „Вознесенія Исаіи“, составителей овидиальныхъ поэмъ и Викторина Пиктавійскаго, писавшаго будто бы во второй половинѣ II вѣка толкованіе на Апокалипсисъ. Объ Іустинѣ мученикѣ и Мелитонѣ Сардіійскомъ Ренанъ выражается съ меньшею рѣшительностію и говоритъ, что „они, повидимому, почти имѣли полное понятіе о смыслѣ Апокалипсиса“, хотя въ пользу эту не приводитъ никакихъ подтвержденій, конечно, за немнѣшимъ послѣднихъ. Но за то Коммодіанъ, писатель второй половины III вѣка по Р. Хр., по словамъ Ренана, „ни на одно мгновеніе не сомнѣвался, что Неронъ долженъ воскреснуть изъ ада и явиться въ качествѣ антихриста“. Такими-то доводами Ренанъ доказываетъ свою пред-

¹⁰²) Theolog. Jahrbuch. 1855 г. S. 150.

¹⁰³) См. сочин. Ренана «L'Antichrist» во введеніи стр. 1.

вступу даю объ одиствореніи христіанскими ссоданіемъ антихриста въ лицѣ Нерона ¹⁰⁴).

Но напрасно Бауръ, Ренанъ и др. навязываютъ древне-христіанской церкви мысль о вторичномъ явленіи Нерона въ качествѣ антихриста. Правда вскорѣ по смерти Нерона среди язычниковъ распространилась молва, что Неронъ не умеръ, а скрывается за Евратомъ и опять скоро явится на сценѣ мировой исторіи. „Неронъ, — свидѣтельствуетъ Светоній, послѣ сдачи галльскихъ легионовъ и преторовъ въ полѣзу Галлы убѣжалъ изъ Рима и, когда преслѣдовавшіе его могли догнать его, умертвилъ себя. Несмотря на то, что трудъ его торжественно былъ похороненъ, явилась народная молва, что онъ на самомъ дѣлѣ не умеръ, а живъ еще и скрывается по ту сторону Еврата у Паревъ, въ которыхъ онъ бѣжалъ и у которыхъ онъ собираетъ вспомогательное войско, чтобы съ нимъ возвратиться въ Римъ, завоевать и разрушить его“ ¹⁰⁵). Но чтобы христіане образовали изъ этого сабулу, что онъ чудомъ божественнаго всемогущества будетъ оживленъ, дабы не было недостатка въ живомъ, осязательномъ антихристѣ, объ этомъ нѣтъ ни малѣйшаго слѣда въ исторіи христіанства первыхъ трехъ вѣковъ. Бауръ и Ренанъ въ подтвержденіе своего мнѣнія ссылаются на книги Сивиллы. Но они забываютъ, что книги Сивиллы оставлены не христіанами, а іудеями, притомъ онѣ ни слова не говорятъ о смерти Нерона, по сказанію ихъ, онъ находится въ бѣгахъ, скрывается гдѣ-то и опять явится въ послѣдствіи ¹⁰⁶). Изъ христіанъ первый упоминаетъ объ этой баснѣ Коммодіанъ африканецъ (около 254 г.). Правда, по его мнѣнію, антихристъ есть Неронъ, который выходитъ изъ преслѣдней и, въ сопровожденіи ложнаго пророка, обладающаго непреодолимою силою обольщенія, выдаетъ себя за Мессію и принимаетъ поклоненіе какъ Богъ. Но подобный взглядъ Коммодіанъ заимствовалъ изъ книгъ Сивиллы, какъ свидѣтельствуетъ издатель его сочиненія „Spicileg. solesm. Sacram. apologeticum“ г. Питра. Притомъ же сочиненія, ¹⁰⁷) на которыхъ

¹⁰⁴) См. «Антихристъ Ренана» Н. Рождественскаго въ Хр. Чт. 1874 г. ч. I. стр. 94. 114. 117—118.

¹⁰⁵) Sueton. Neron. 49. 57. Ср. Tacit. Hist. II. 8.

¹⁰⁶) См. Пр. Собес. 1885 г. окт. 151 стр. Примѣч.

¹⁰⁷) См. вышеупомянутое и другое стихотвореніе «instructions».

ссылаются рационалисты, относятся къ гораздо позднѣйшему времени сравнительно съ эпохою жизни Коммодіана ¹⁰⁸).

Затѣмъ рационалисты ссылаются на Лактанція, жившаго въ IV вѣвѣ. Но этотъ писатель вовсе не раздѣляетъ подобной басни, но напротивъ даже считаетъ сумасбродными (deliri) тѣхъ, которые думаютъ, что Неронъ похищенъ и живъ въ сокрытии, потому въ свое время явится и предвѣститъ пришествіе антихриста (praesedat adventum antichristi) и источникъ подобной молвы считаетъ книги Овивиллы ¹⁰⁹). Къ тому же здѣсь имѣть въ виду на то, что Неронъ есть антихристъ, а только говорится что онъ предтеча послѣдняго. Блаженный Августинъ также знаетъ объ этой баснѣ. Сказавши, что нѣкоторые подъ тайною беззаконія разумиють Нерона, Августинъ продолжаетъ: „нѣкоторые оштраиваютъ, что самъ Неронъ опять возстанетъ и явится въ качествѣ антихриста; другіе же думаютъ, что онъ не убитъ, а тайно похищенъ и живой сирывается до тѣхъ поръ, пока снова не явится въ свое время и не возвратится на царство. Не такое гаданіе думающихъ такъ мнѣ, замѣчаетъ Августинъ, кажется очень страннымъ (чудеснымъ) ¹¹⁰).

Вообще, нужно замѣтить, предобная фабула о вторичномъ явленіи Нерона въ качествѣ антихриста,—фабула, измышленная самими же язычниками (Римлянами) подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ страшныхъ злодѣяній, совершенныхъ этимъ императоромъ,—не заслуживаетъ съ нашей стороны подробнаго разбора, а достаточно для опроверженія ея и вышезамѣченнаго.

Теперь же остановимся на болѣе трезвомъ (сравнительно со взглядами упомянутыхъ нами рационалистовъ) взглядѣ на антихриста невѣстнаго католическаго богослова Деллингера,—взглядѣ, высказанномъ имъ въ его „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“ ¹¹¹). Что въ концѣ настоящаго міра, предъ послѣднимъ пришествіемъ Христовымъ явится послѣдній и великій антихристъ, что онъ объявитъ вражду церкви и множество вѣрующихъ увлечетъ къ отпаденію отъ нея, это было, по

¹⁰⁸) Христ. Чт. 1874 г. 1 ч., стр. 118.

¹⁰⁹) Lactant. de mortibus persecutorum. 1. c. 2.

¹¹⁰) De civit. Dei. lib. XX. cap. XIX.

¹¹¹) Zweite Auflage. Regensburg. 1868. p. 279—292.

мнѣнію Деллингера, общимъ и восточнымъ мнѣніемъ и предвѣщеніемъ вселенской церкви. Антихристъ этотъ будетъ имѣть сходство съ описаннымъ у апостола Павла *человѣкомъ беззаконнѣмъ*, на немъ исполнятся предсказанія этого апостола о появленіи великаго *противника Христова*. Не вопросъ въ томъ, есть ли это послѣднее исполненіе единственное, не предшествовало ли ему другое, и эв. Павелъ не имѣлъ ли въ виду главнымъ образомъ это первое и непосредственно предстоящее исполненіе? Деллингеръ отвѣчаетъ, что ап. Павелъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ ближайшее къ нему событіе. Такимъ событіемъ было, по мнѣнію Деллингера, правленіе Нерона. „Это правленіе, говоритъ этотъ ученый, вполнѣ стѣвчало ожиданіе апостола. Это былъ единно *человѣкъ беззаконнѣмъ*, истинное нравственное чудовище... Вообще все описанное въ посланіи ап. Павла въ существенныхъ чертахъ исполнилось на Неронѣ и въ тогдашнихъ событіяхъ, некоторыя Неронъ былъ главнымъ виновникомъ. Этихъ однако нисколько не устранялось образовавшееся въ послѣдствіи въ церкви общее убѣжденіе о вторичномъ, окончательномъ исполненіи словъ апостола въ концѣ времени“ (11).

Этотъ взглядъ Деллингера, чуждый крайностей мнѣній объ антихристѣ вышеупомянутыхъ нами рационалистовъ, однако во многомъ сходенъ съ послѣдними и потому раздѣляется съ ними общимъ недостаткомъ. Общій же недостатокъ во всѣхъ разсматриваемыхъ нами мнѣніяхъ объ антихристѣ есть тотъ, что они при признаніи Христа на землѣ, которому должно предшествовать явленіе антихриста, ограничиваютъ катастрофой разрушенія Иерусалима. Поэтому для опроверженія этихъ мнѣній прежде всего и главнымъ образомъ нужно обратить вниманіе на этотъ пунктъ.

Защитники разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихристѣ, какъ бывшей исторической личности, для доказательства своей мысли ссылаются на нѣкоторыя уже намъ мѣста св. Писанія, но только въ этихъ мѣстахъ они обращаютъ почти исключительное вниманіе на тѣ выраженія и термины, которыми опредѣляется время

(11) Очень подробное и обстоятельное толкованіе 2 Сол. 2, 1—12 Деллингеромъ см. въ статьѣ Богословскаго: «человѣкъ беззаконнѣмъ», въ Прав. Собес. 1885 г. Октября.

второго пришествія Христа на землю и тѣсно связаннаго съ нимъ явленія антихриста; поэтому мы опять обратимся къ разобран-нымъ нами мѣстамъ св. Писанія.

Исходнымъ пунктомъ ученія апостоловъ о пришествіи Христовомъ и о событіяхъ, предшествующихъ ему, служить, по мнѣнію Деллингера, ученіе самого Спасителя. „Все, что въ писаніяхъ апостольскихъ, говоритъ этотъ богословъ, содержится пророческаго относительно будущихъ судебъ церкви, основывается на предсказаніяхъ Іисуса Христа; особенно важное значеніе здѣсь имѣетъ эсхатологическая рѣчь Спасителя (Мѣ. 24 и 25: гл.). Содержаніе этихъ предсказаній апостолы предполагаютъ известнымъ для вѣрующихъ, они ссылаются на эти предсказанія, иногда повторяютъ ихъ буквально. Господь предсказалъ рядъ событій, которыя совершатся еще, по Его словамъ, при жизни Его современниковъ (Мѣ. 24, 84), событій, средоточіемъ которыхъ будетъ разрушеніе Іерусалима, какъ кара Божія на этотъ преступный городъ“¹¹²⁾. „Спаситель“, продолжаетъ Деллингеръ, „говоря образнымъ языкомъ пророковъ, представилъ карательный судъ надъ Іерусалимомъ, какъ дѣйствіе Своего (невидимаго) пришествія. Онъ сказалъ, что это пришествіе близко и апостолы должны видѣть его естественно очами вѣры въ этой странной катастрофѣ. Эти-то указанія и предсказанія Спасителя и имѣли въ виду апостолы, когда говорили о явленіи или пришествіи Господа. Они твердо были увѣрены въ близости пришествія Господа для суда надъ Іерусалимомъ. Но имъ совершенно было неизвѣстно, когда наступитъ послѣднее, окончательное пришествіе Господа, и сколько еще времени пройдетъ до его наступленія“¹¹⁴⁾.

Такова аргументація Деллингера того положенія, что апостолы, говоря о явленіи или пришествіи Господа, разумѣли катастрофу разрушенія Іерусалима.

Мы, конечно, не станемъ отрицать того, что Спаситель въ Своей рѣчи касался катастрофы разрушенія Іерусалима и событій, современныхъ ей,—не мы въ то же время можемъ смѣло утверждать, что въ этой рѣчи говорится и о послѣднемъ при-

¹¹²⁾ См. Пр. Обс. 1886 г., стр. 127—128.

¹¹⁴⁾ Ibi, d. стр. 129—131.

шествіи Христа на землю, — даже больше того, некоторыя события, предсказанныя Спасителемъ, относятся исключительно къ послѣднему времени.

Уже самый поводъ, по которому сказана была эсхатологическая рѣчь (Мѡ. 24, 2. 3) Спасителя, заставляетъ насъ видѣть въ словахъ І. Христа предсказаніе предстоящей катастрофы разрушенія Іерусалима, и многое изъ предсказаннаго Спасителемъ уже исполнилось. Но Спаситель, выходя изъ разсужденія о вѣщахъ или событіяхъ ближайшихъ, всегда восходилъ въ своихъ рѣчахъ до открытія тайнъ высшихъ. Такъ и здѣсь: начавши Свою эсхатологическую рѣчь предсказаніемъ судьбы Іерусалима, Онъ переходитъ затѣмъ къ предсказаніямъ о послѣдней судьбѣ всего міра. Крайнее развитіе антихристіанскаго направленія, изсякновение христіанской любви у многихъ (Мѡ. 24, 12), великая скорбь, какой не было и не будетъ (21), повсемѣстное распространеніе Евангелія (14), пришествіе Сына человѣческаго (27), судъ надъ живыми и умершими и окончательное рѣшеніе ихъ участи (25, 31—46), — все это можетъ быть отнесено только ко времени славнаго втораго (видимаго) пришествія Христа на землю, а не къ таинственному пришествію Сына человѣческаго для суда надъ Іерусалимомъ. „Если подобное тому, что изображено въ рѣчи Спасителя — скажемъ словами одного ученаго, — и случилось предъ разрушеніемъ Іерусалима и о чемъ свидѣтельствуемъ намъ Іосифъ Флавій въ своемъ сочиненіи о войнѣ Іудейской, то это былъ только слабый отобразъ указаннаго здѣсь сильнаго безирримѣрнаго упадка Царяви къ концу времени, — упадка, который ап. Павломъ обозначенъ даже особымъ именемъ отпаденія — *ἀποστασία* (2 Сол. 2, 3)¹¹⁵⁾.

Спаситель довольно долго внушалъ своимъ ученикамъ, какъ они постоянно бдительны должны ожидать втораго пришествія Его и въ чемъ должно состоять это пламенное ожиданіе *осемла, который не замедлитъ прихода* (Мѡ. 24, 42—44. 25, 1—12). Величественное изображеніе картины страшнаго суда закончило эту продолжительную уединенную бесѣду Господа съ учениками на горѣ Елеонской и окончательно укрепило въ душахъ апостоловъ постоянное ожиданіе пришествія Грозда :

¹¹⁵⁾ Olshausen. Comment. über Ev. Matth. 880. 5.

На воскресеніи Своемъ, сорокадневную бесѣду съ учениками о царствѣ Божіемъ Исусъ Христосъ заключилъ вознесеніемъ Своимъ на небо и увѣреніемъ чрезъ ангеловъ о второмъ пришествіи Своемъ (Дѣян. 1, 6—11). Ученики съ *огромною радостію возвратились во Иерусалимъ* (Лук. 24, 54). Это была святая радость живой вѣры и надежды, что Господь исполнитъ свои обѣщанія о судѣ и издвоздаяніи. Эта вѣра окончательно созрѣла по сошествіи Св. Духа, Который напомнилъ апостоламъ все то, что внушалъ имъ І. Христосъ. И ни въ одинъ вѣкъ не было такого всеобщаго пламеннаго ожиданія открытія царства Христова, ни въ одинъ вѣкъ вѣра во второе пришествіе Христова и надежда получить оправданіе на страшномъ судѣ не принимали такъ глубоко въ жизнь и дѣятельность христіанъ, какъ въ вѣкъ апостольскій (Фил. 3, 20. 1 Кор. 1, 7). Этою то пламенною вѣрою и надеждою и объясняется общее возмъ апостоламъ и христіанамъ первыхъ вѣковъ ожиданіе скорой кончины міра и близкаго втораго явленія Христа на землю. Вотъ почему апостолы, говоря о второмъ пришествіи Господа и явленіи антихриста, употребляли вмѣсто будущаго времени настоящее, какъ это мы видимъ въ знакомыхъ уже намъ мѣстахъ Св. Писанія. (1 Іоан. 2, 18. 2 Солун. 2, 1—12).

Апостолъ Іоаннъ пишетъ: *дѣти! послѣднее время* (ἐσχάτη ὥρα)... Нѣкоторые, какъ напр. Карпцовъ и Шеттгенъ, выраженіе ἐσχάτη ὥра отождествляютъ съ выраженіемъ „καὶρός χαλεπός“ (дурное время), встречающимся во второмъ посланіи ап. Павла къ Тимофею (8, 1). Но противъ такого отождествленія рѣшительно говорить это же самое мѣсто: *знай же*, пишетъ апостолъ Тимофею, что *въ послѣдніе дни* (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) *наступитъ время великая тѣмнота* (καὶρός χαλεπός), и потомъ характеризуетъ эти времена (2 Тим. 3, 1 и сл.) Здѣсь ясно выступаетъ различіе между понятіями: „ἐσχάτη ἡμέρα“ (или „ὥρα“, какъ у Іоанна) и „καὶρός χαλεπός“. Защитники разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихристѣ видятъ въ этомъ выраженіи предзнаменіе о разрушеніи Иерусалима и слѣдовательно предполагаютъ, что это посланіе Іоанна написано до разрушенія Иерусалима (70 г.). Гуте Гропій говоритъ: „выраженіе *hora extrema* (послѣднее время) иногда относится ко всему роду человѣческому, а иногда къ народу іудейскому, изъ котораго были апостолы и немалое число хри-

отвѣтъ. Въ послѣднемъ смыслѣ это выраженіе употребляется въ кн. Дѣян. 2, 17, гдѣ тотъ страшный день, который слѣдуетъ, есть день разрушенія Іерусалима, день, который иногда обозначается выраженіемъ „adventus Christi“ и называется концомъ міра (Мк. 24, 14 и сл.)¹¹⁶⁾. Но противъ такого пониманія выраженія „ἐσχάτη ἡμέρα“ рѣшительно говорить какъ связь рѣчи, такъ и употребленіе этого и подобныхъ ему выраженій въ Св. Писаніи. Въ ветхозавѣтномъ пророчествѣ было общаго явленіе Мессіи въ послѣдніе дни по переводу LXX: ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Ис. 2, 2. Ос. 3, 5. Мих. 4, 1). Изъ этого у евреевъ образовалось различіе между двумя періодами: αἰὼν οὗτος и αἰὼν μέλλων, первый обнимаетъ время до явленія Мессіи, а второй—мессіанское время. Такое различіе между двумя періодами удержалось и въ Новомъ Заветѣ, не только такъ, что αἰὼν οὗτος замѣняется не первымъ явленіемъ Христа, но вторымъ Его пришествіемъ, которое совпадаетъ съ окончаніемъ вѣка συντέλεια τοῦ αἰῶνος, какъ у Мрк. 10, 30. Лук. 20, 34—35. Ев. 1, 21). На основаніи этого нѣкоторые думаютъ, что выраженіемъ „ἐσχάτη ἡμέρα“ обозначается періодъ съ рожденія Христа и оканчивающійся συντέλεια τοῦ αἰῶνος, какъ говоритъ Кальвинъ: ultimum tempus, in quo sic compleverunt omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem¹¹⁷⁾. Но такое широкое значеніе нашего выраженія противорѣчитъ связи рѣчи въ посланіи Іоанна. Указаніе на признакъ послѣднѣго времени (ἐσχάτη ἡμέρα), именно на появленіе многихъ антихристовъ, заставляетъ насъ видѣть въ выраженіи ἐσχάτη ἡμέра не весь періодъ отъ перваго явленія Христа до втораго Его пришествія, но определенное время въ немъ. Какое это время, показываетъ контекстъ рѣчи: ст. 8, 17 и особенно 28, гдѣ Іоаннъ *послѣднее время* изъясняетъ, какъ время втораго пришествія Господа: *итакъ дѣти, пишеть апостолъ, пребывайте въ Немъ (во Христѣ), чтобы, когда Онъ ложится, имать на нѣ держовеніе и не постыдится въ пришествіе Его.* Этотъ стихъ служитъ заключеніемъ всего отдѣла со ст. 18 и переходомъ къ послѣдующему. Ходъ мыслей въ этомъ отдѣлѣ можно передать въ такомъ видѣ: „нынѣ дѣти—въ

¹¹⁶⁾ См. Lucke Comment. über Briefe Iohannes. 1856 г. 275 стр.

¹¹⁷⁾ См. Meyer. Comment. N. T. 14 ч. стр. 120.

последнее время (18 ст.) особенно нужно заботиться объ утвержденіи себя въ ученіи *олимпиканю еамн отъ начала* обращенія вашего (ст. 24) и огражденіи себя отъ всякаго новаго-чуждаго ученія, противнаго сообщенному вамъ при помазаніи вашемъ. Пребывая непоколебимо въ наученнонъ отъ Духа Святаго, сохраняя помазаніе въ себѣ (27 ст.), вы чрезъ это имѣете внутреннее общеніе со Христомъ, Который скоро явится, чтобы судить насъ. Поэтому теперь-то особенно нужно заботиться о томъ, чтобы пребывать во Христвъ, чтобы, когда Онъ явится во второе пришествіе (*παρουσία*), намъ свободно и безъ страха предстать предъ Нимъ“ (28 ст.). Такой ходъ мыслей ясно показываетъ, что здѣсь подъ явленіемъ Христа нужно разумѣть явленіе Его на судъ всего міра *ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ*. При томъ же слово *παρουσία*, какъ вѣрно замѣчаетъ Люкле, есть определенное апостольское (выраженіе) обозначеніе втораго явленія Христа на судъ (ср. Мтѣ. 24, 3. 27. 39. 1 Кор. 15, 23. 1 Сол. 2, 19) ¹¹⁶⁾.

Такимъ образомъ контекстъ рѣчи приводитъ насъ къ той мысли, что *ἐσχάτῃ ὥρᾳ* есть ничто иное, какъ время, непосредственно связанное со вторымъ славнымъ пришествіемъ Господа на землю; нужно при этомъ замѣтить, что въ пользу этого говорить и употребленіе въ Новомъ Завѣтѣ подобныхъ выраженій въ такомъ же смыслѣ, напр. 2 Тим. 3, 1. Тетр. 1, 5. 2 Петр. 3, 3. Іуд. 18 и особенно въ Евангеліи Іоанна VI, 39. 40. 44. 54. 12, 48, гдѣ день послѣдняго суда прямо называется *ἡ ἡμέρα ἐσχάτη*. Правда, наше выраженіе имѣетъ болѣе широкое значеніе, когда оно объимаетъ собою все время между первымъ и вторымъ явленіемъ Христа, напр. Дѣян. 2, 17, гдѣ, впрочемъ, заключается только ветхозавѣтная цитата, Евр. 1, 1; 1 Петр. 1, 20; Іак. 5, 3. Однако чрезъ такое отношеніе наше выраженіе не теряетъ своего спеціальнаго значенія, и такое широкое значеніе объясняется изъ воззрѣнія апостоловъ, по которому они второе пришествіе Христа ожидали, какъ непосредственно предстоящее. Послѣ этихъ соображеній становится понятнымъ, на сколько ошибочно мнѣніе Гроція и другихъ, которые „*ἐσχάτῃ ὥρᾳ*“ ограничиваютъ временемъ разрушенія Іерусалима и ан-

¹¹⁶⁾ Comment. über Briefe Iohannes. стр. 298.

тигрета, предваряющаго эту катастрофу, видятъ въ однихъ изъ римскихъ императоровъ. Не говоря уже о томъ, что это мнѣніе не имѣетъ никакой точки опоры въ текстѣ, оно противѣрчитъ указанію церковнаго преданія на время написанія посланія Іоаннова послѣ разрушенія Іерусалима ⁽¹¹⁾. Прибавимъ къ этому еще то, что выраженіе Іоанна „последнее время“ употреблялось и послѣ разрушенія Іерусалима, послѣ Іоанна, уже во II вѣкѣ для обозначенія именно конца міра; такъ, у св. Игнатія Богоносца мы читаемъ: уже *последнія времена!* устыдимся, устыдимся долготерпѣнія Божія, чтобы оно не послужило намъ въ осужденіе; или будущаго гнѣва устыдимся, или настоящую благодать возлюбимъ ⁽¹²⁰⁾.

Теперь обратимся къ посланію ап. Павла къ солунянамъ и посмотримъ, дѣйствительно ли выраженія его: „пршествіе Христова“, „день Христовъ“ (2 Сол. 2, 1. 2), можно понимать въ томъ смыслѣ, какой хотятъ видѣть въ нихъ защитники разсматриваемаго нами временно-историческаго пониманія антихриста.

Милымъ вамъ, братія, имѣетъ апостолъ Павелъ, в притомствіи (парουσία) Господа нашего Іисуса Христа и нашимъ собраніи (ἐκκλησίᾳ) къ Нему, не сплещитъ колебаться умомъбудте уже наступааетъ день Христовъ—ἡ ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ (2 Сол. 2, 1. 2), и потомъ излагаетъ известное намъ ученіе о чловѣкѣ беззаконія, который долженъ явиться прежде притомствія Христова. Не смотря на столь ясный смыслъ этихъ словъ, въ бузвальности и простотѣ которыхъ даже и сомнѣваться нельзя, рационалисты стараются перетолковать въ свою пользу и эти слова съ кѣлію доказать, что претсказаніе апостола уже исполнено въ историческихъ личностяхъ и событіяхъ, именно въ римскихъ императорахъ и въ катастрофѣ разрушенія Іерусалима. По ихъ мнѣнію, пророческій взоръ апостола простирается не въ отдаленное будущее, но въ ближайшее къ нему время. „Притомствіе Господа“, „день Христовъ“ у нихъ есть ничто иное, какъ таинственное притомствіе Господа на судъ надъ Іерусалимомъ и надъ іудеями ⁽¹²¹⁾. Но противъ подобныхъ предпо-

⁽¹¹⁹⁾ См. у Поместнѣнн. Чт. Общ. Люб. Дух. Пр. 1871 г. IV стр. 8.

⁽¹²⁰⁾ Посланіе къ Ефессчанъ гл. II.

⁽¹²¹⁾ Напр. у Деллингега; см. Пр. Соб. 1885 г. 10; у Дроуза, см. у Philippi a Limborch. Theologia Christiana. Lib. VII. cap. XII.

леженій говорить какъ употребленіе этихъ выраженій въ Св. Писаніи, такъ и контекстъ рѣчи. „Пришествіе Господа“, „день Христовъ“ въ Св. Писаніи вездѣ есть личное прибытіе Господа съ неба для завершения Своего благодатнаго царства царствомъ славы и произнесенія суда надъ противящимися истинѣ. Ср. Мѣ. XXIV, 31. Мрѣ. XIII, 27. 1 Сол. IV, 15. 16. 17. 2 Сол. 1, 7. 1 Кор. 1, 8. 2 Кор. 1, 14. Филип. 1, 10. II, 16. Колос. III, 4. 1 Петр. 1, 7. 2 Петр. III, 10. Къ тому же приводитъ и овявъ рѣчи. Несомнѣнно, что ап. Павелъ, говоря о „пришествіи Господа“ во 2 посланіи къ солунянамъ, разумѣетъ то же пришествіе, о которомъ онъ говорилъ въ первомъ своемъ посланіи (4, 15—18). *Мы, говоритъ апостолъ, живущіе, оставимся до пришествія (парусія) Господня, не предупредимъ умершихъ* (15 ст.). Затѣмъ изображаетъ это пришествіе такими чертами (*при гласъ архангела и трубъ Божіей, мертвые во Христѣ воскреснутъ*), которыя не позволяютъ сомнѣваться въ томъ, что апостолъ говоритъ здѣсь о второмъ видимомъ пришествіи Господа на землю. Превратное пониманіе солунянами нѣкоторыхъ выраженій, употребленныхъ ап. Павломъ въ этомъ посланіи, было главнымъ поводомъ къ написанію втораго посланія и въ частности второй главы, гдѣ онъ раскрываетъ признаки втораго пришествія Господня и употребляетъ тѣ же выраженія, какія онъ прилагалъ въ первомъ своемъ посланіи, несомнѣнно ко второму славному пришествію Иисуса Христа для суда надъ живыми и мертвыми. Можно ли послѣ этого утверждать, что подъ „пришествіемъ Господнимъ“ апостолъ разумѣлъ таинственное пришествіе Господа на судъ надъ Іерусалимомъ? Только предубѣжденные умы, старающіеся, во что бы то ни стало, доказать, что антихриста больше не будетъ, что онъ уже явился въ лицѣ разлчныхъ римскихъ императоровъ, могутъ настаивать на подобной мысли.

Но нѣкоторые западные ученые, не раздѣляя той мысли рационалистовъ, что упоминаемое апостоломъ Павломъ пришествіе Господне есть невидимое пришествіе Его на судъ надъ Іерусалимомъ, однако думаютъ ограничить предсказаніе апостола болѣе близкимъ временемъ. „Несомнѣнно“, говоритъ Люненанъ, „что апостолъ Павелъ не думалъ начертить образъ отдаленнаго будущаго; напротивъ, тѣ событія, которыя

онъ предполагаетъ, представляются ему на столько близкими; что онъ думалъ еще ихъ пережить. Онъ надѣется пережить личное второе пришествіе Господа для суда и исполненія своего царства; этому событію должно предшествовать явленіе антихриста; но послѣдній только тогда явится, когда будетъ утрачена сила, задерживавшая его наступленіе. Но такъ какъ эти событія, которыя Павелъ представляетъ имѣющими осуществиться въ близкомъ будущемъ, фактически еще не наступили, то вполнѣ произвольно—ожидать исполненія пророчества въ далекомъ будущемъ, напротивъ, нужно признать, что Павелъ, хотя въ основаніи его описанія заключается, какъ бы въ зарѣднѣхъ, вполнѣ справедливая мысль, что второе пришествіе Господа для завершенія Его царства можетъ быть ожидаемо не прежде, чѣмъ противодѣйствіе Христу достигнетъ крайней степени своего развитія, ошибся относительно близости замѣчательной катастрофы и, отказавшись отъ своей индивидуальности, захотѣлъ знать о ходѣ и признакахъ втораго пришествія Господа болѣе подробно, чѣмъ назначено это человеку, хотя бы онъ былъ апостолъ, въ высшей степени исполненный духомъ Христовымъ¹²²). Таковъ — выводъ, подрывающій самый характеръ предсказанія апостола Павла объ антихристѣ, выводъ будто бы основанный на словахъ самого же апостола (1 Сол. 4, 15). Но этотъ выводъ, какъ мы увидимъ, не имѣетъ никакой точки опоры въ словахъ апостола Павла. Апостолъ Павелъ пишетъ: *сіе (т.-е. о воскресеніи мертвыхъ) говоримъ вамъ словомъ Господнимъ, что мы живущіе, оставшіеся (οἱ περιπομένοι) до пришествія Господа, не предупредимъ умершихъ... Мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде; потомъ мы, оставшіеся съ живыхъ, вмѣстѣ съ ними будемъ восхищены на облакахъ, въ срѣтеніе Господу на воздушъ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ* (1 Сол. 4, 15—17). Этими словами апостолъ хотѣлъ утѣшить согунскихъ христіанъ, считавшихъ блаженными тѣхъ, которые доживутъ до времени явленія Спасителя, напротивъ, несчастными — умирающихъ прежде Его пришествія. Апостолъ старается убѣдить согунскихъ, что живущіе не имѣютъ никакого преимущества предъ умершими, напротивъ, послѣдніе—предъ первыми. Но что ко

¹²²) См. Meyer. Comment. B. 10. S. 227.

временя пришествія Христа будетъ принадлежать въ живущимъ и умершимъ, объ этомъ апостолъ не говоритъ ни слова. Такъ какъ онъ имѣетъ въ виду всю, даже будущую церковь Христову, то онъ говоритъ отъ лица тѣхъ, которые будутъ жить при пришествіи Христа на землю; и живущихъ обозначаетъ, какъ оставшихся (οἱ περιλοιπόμενοι), следовательно, онъ показываетъ, что число послѣднихъ въ сравненіи со множествомъ умершихъ незначительно. „Каждое поколѣніе, говоритъ Бенгелъ, которое живетъ въ то или другое время, занимаетъ въ продолженіе своей жизни мѣсто тѣхъ, которые будутъ жить во время пришествія Господа. Поэтому апостолъ и употребляетъ здѣсь слово „мы“, тѣмъ приличіемъ, что вѣрующіе того времени еще не могли знать большаго промежутка времени до конца міра. Но тѣмъ не менѣе Павелъ не хотѣлъ этимъ утверждать, что день Господень очень близокъ“¹²³). Говоря эти слова, онъ все не думалъ включать себя въ число тѣхъ, которые доживутъ до пришествія Христова. Но что онъ, напротивъ не думалъ дожить до пришествія Христова, это вопервыкъ, ясно изъ того, что онъ въ некоторыхъ мѣстахъ говоритъ о своей близкой кончинѣ и мученической смерти. Такъ напр. онъ пишетъ о себѣ: *я уже становлюсь жертвою, и время моего отпущенія настало. Подвигомъ добрымъ я подвизался, течение совершилъ и т. д.* (2 Тим. 4, 6. 7 и сл.). Второрыкъ, апостолу неизвѣстно было время пришествія Христа на землю. *Вы, пишетъ онъ солунянамъ, достоверно сами знаете, что день Господень (по связи рѣчи разумѣется 2 видимое явленіе Христа) такъ придетъ, какъ тать ночью* (1 Сол. 5, 2). Ученику своему Тимофею онъ завѣщаетъ: *соблюсти заповѣдь чисто и неукоризненно, даже до явленія Господа Иисуса Христа, которое въ свое время откроетъ блаженный и единый царь царствующихъ...* (1 Тим. 6, 14. 15). Такія выраженія и завѣщанія были бы необъяснимы, еслибы апостолъ Павелъ представлялъ второе пришествіе Господа на столько близкимъ, что надѣялся дожить до него. Такимъ образомъ попытки рационалистовъ видѣть въ выраженіяхъ ап. Павла о близости и скорости пришествія Господня указаніе на невидимое пришествіе Христова для суда надъ Іерусалимомъ ока-

¹²³) См. Rinck. Die Zeichen d. letzten Zeit. стр. 283.

зываются неудачными. „Ясно, справедливо говорить одинъ западный ученый, что рѣшительно заблуждаются всѣ тѣ, которые думаютъ, что предсказаніе ап. Павла исчерпывается въ сѣкѣ прошедшаго времени. Какъ пришествіе Христа и наступленіе царства Божія еще предстоятъ въ будущемъ, такъ и событія, которыя непосредственно предшествуютъ имъ, какъ то: всеобщее отступленіе, явленіе антихриста и его пагубная дѣятельность, также относятся къ будущему“¹²⁴⁾.

Итакъ разобранныя нами мѣста Св. Писанія, въ которыхъ говорится объ антихристѣ и о пришествіи Господа, вовсе не даютъ права заключать, что какъ пришествіе Господа, такъ и явленіе антихриста суть уже исполнившіяся событія, — напротивъ, утверждаютъ насъ въ той мысли, что антихристъ явится незадолго до кончины міра и будетъ упраздненъ вторымъ славнымъ (видимымъ) пришествіемъ Господа.

Такою же мыслью проводятъ и св. отцы и учителя церкви. „Когда антихристъ, говоритъ св. Иринея Лионскій, опустошитъ все въ этомъ мірѣ, пропартствуетъ три года и шесть мѣсяцевъ и возсядетъ въ храмъ іерусалимскомъ, тогда придетъ Господь съ неба на облакахъ въ славу Отца, и антихриста и повинующихся ему пошлетъ въ озеро огненное, а праведнымъ дастъ времена царства“¹²⁵⁾. Св. Кириллъ Іерусалимскій свидѣтельствуетъ, что антихристъ „послѣ того, какъ три года и шесть мѣсяцевъ будетъ предаваться дѣвостямъ, истребленъ будетъ при второмъ славномъ пришествіи съ небесъ Единороднаго Сына Божія, Господа и Иноуса Христа, Который, убивъ антихриста духомъ устъ Своихъ (2 Сол. 2, 8), предастъ его огню геенскому“¹²⁶⁾. Св. Ефремъ Сиринъ величественными чертами изображаетъ и самую картину страшнаго суда надъ антихристомъ и всѣми, принявшими печать его, всѣми нечестивыми и грѣшниками, на конхъ „Царь дастъ приговоръ вѣчнаго осужденія въ огонь неугасимый“¹²⁷⁾. Тоже ученіе преподагаютъ Тертуліанъ,

¹²⁴⁾ Olshausen. Comment. 2 Thescol. 2, 7. стр. 518.

¹²⁵⁾ Противъ ересей, кн. V, гл. XXX, стр. 666.

¹²⁶⁾ Оглас. поуч. XV в. пер. 1822 г., стр. 319—320.

¹²⁷⁾ «Слово на приш. Господа, на конч. міра и на приш. антихриста». Твор. Св. От., ч. 14, стр. 35—36.

Іоаннъ Златоустъ, блаженный Августинъ, Феодоритъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ.

Но особенно сильное основаніе претивъ мнѣнія рационалистовъ, что антихристъ уже явился, представляетъ ученіе Св. Писанія о томъ, что незадолго до кончины міра и предъ открытіемъ антихриста будетъ проповѣдано Евангеліе царствія между всѣми народами: *и проповѣдается, говоритъ Спаситель, Евангеліе царствія по всей вселенной, во свидѣтельство въсѣмъ языкамъ* (Мате. 24, 14). *Во всѣхъ языкахъ подобаетъ прежде проповѣдаться Евангелію* (Марк. 13, 10). Связь, въ какой поставлено это пророчество съ предшествующею и послѣдующею рѣчью Спасителя, заставляетъ видѣть въ повсемѣтномъ распространеніи проповѣди евангельской признакъ послѣдняго времени, кончины міра и появленіе антихриста. Сказавши, что прежде должно быть проповѣдано Евангеліе между всѣми народами, Іисусъ Христосъ непосредственно за этимъ прибавляетъ: *и тогда придетъ кончина* (разумѣется кончина міра). При томъ эти слова составляютъ прямой и буквальный отвѣтъ на вопросъ апостоловъ: *что есть знаменіе Твоего пришествія и кончины вѣка?* (Мате. 24, 3). Но такъ какъ апостолы спрашивали о признакахъ послѣднихъ времявъ въ смыслѣ собственномъ, то несомнѣнно и въ отвѣтъ на этотъ вопросъ также разумѣются послѣднія времена и кончина міра. Послѣ предсказанія о повсемѣтномъ распространеніи евангельской проповѣди, Спаситель, во свидѣтельство евангелиста Марка (13, 10), непосредственно за этимъ говорить о великихъ гоненіяхъ на христіанъ, о водвореніи мерзости запустѣнія на святомъ мѣстѣ, наконецъ предвѣщаетъ такую скорбь, какой никогда не было и не будетъ, и послѣ которой наступитъ второе славное пришествіе Іисуса Христа (Мрк. 13, 11, 26). Такимъ образомъ ясно, что проповѣдь евангельская должна быть распространена между всѣми народами, во свидѣтельство въсѣмъ языкамъ, прежде чѣмъ наступитъ кончина міра и явится беззаконникъ, котораго Іисусъ Христосъ упразднитъ явленіемъ пришествія Своего (2 Сол. 2, 8). Но всякому, знакомому сколько-нибудь съ сочиненіями путешественниковъ, извѣстно, что и въ настоящее время еще есть дѣльныя племена и народы, для которыхъ Іисусъ Христосъ остается до сихъ поръ Богомъ невидо-

нымъ ¹²⁶⁾). А если такъ, то никакъ нельзя утверждать, что явленіе антихриста и пришествіе Христово уже были.

Соображая все сказанное нами по поводу разсматриваемаго нами мнѣнія объ антихриствѣ, должно придти въ такому выводу: такъ какъ пришествіе Христово со всѣми признаками своими еще не наступило, а только еще ожидается нами въ будущемъ, а явленіе антихриста есть ближайшій признакъ втораго пришествія Христова,—то слѣдовательно антихриствѣ также еще не явился, и считать предсказаніе объ антихриствѣ уже исполнившимся могутъ только тенденціозные критики. „Пророчество объ антихриствѣ, замѣчаетъ Ринкъ, простирается на послѣднее время, на день втораго пришествія Христа съ неба, — этому дню непосредственно предшествуетъ господство антихриста, — время ночи и тьмы, а день Христовъ еще до сегодня не наступилъ, хотя римская монархія давно уничтожена и обращена въ прахъ“ ¹²⁷⁾). Правда, еще со временъ апостоловъ антихриствѣ началъ дѣйствовать, но только тайно, въ лицѣ своихъ предтечъ; вполне же обнаружится только при кончинѣ міра. Такой взглядъ проводили отцы и учителя церкви. Такъ, блаженный Иеронимъ ¹²⁸⁾ и св. Іоаннъ Златоустъ ¹²⁹⁾ въ словахъ апостола Павла: *тайна беззаконія уже въ дѣйствіи* (2 Сол. 2, 7), находили указаніе на Нерона и воздвигнутое имъ гоненіе на христіанъ, блаженный же Теодоритъ—на породившіяся ереси, „потому что, говоритъ онъ, дьяволъ доводитъ ими многихъ до отступленія отъ истины“ ¹³⁰⁾). Имѣя въ виду подобныя взгляды, мы не погрѣшимъ, если скажемъ, что всѣ тѣ историческія личности, которыхъ рационалисты считали за антихриста въ собственномъ смыслѣ, какъ-то: Неронъ, Калигула, Діоклетіанъ, Симонъ волхвъ и др., выразили нѣкоторыя черты антихристіанскаго духа; поэтому ихъ можно назвать прообразами, предтечами антихриста. „Но никто, какъ говоритъ Ольбгаузенъ, серьезно не станетъ утверждать, что та или другая историческая личность была антихристомъ, не только

¹²⁶⁾ См. напр. путешествіе Араго, Дюмонъ Дервилья и др.

¹²⁷⁾ Rinck. Die Zeichen d. letzten Zeit., стр. 288.

¹²⁸⁾ Epist. ad Algas. Quaest. II.

¹²⁹⁾ Бес. на 2 Сол. стр. 50, Спб. 1859 г.

¹³⁰⁾ Твор. Теодорита ч. 7, стр. 548, Москва. 1861 г.

потому, что при ихъ появленіи не послѣдовало того, что по Св. Писанію, должно послѣдовать при пришествіи антихриста, именно всеобщаго отступленія и устройства царства Божія, но на томъ основаніи, что эти историческія личности, хотя и носятъ *нѣкоторыя черты* антихриста, но не *всѣ*. А совокупность всѣхъ чертъ прежде всего составляетъ антихриста подобно тому, какъ соединеніе всѣхъ чертъ образа Христа, какъ онъ были изображены пророками, въ лицѣ Иисуса изъ Назарета дѣлаетъ его Христомъ¹³³).

Этимъ мы и закончимъ разборъ неправильныхъ мнѣній о личности антихриста.

Мы видѣли, что ни мнѣніе объ антихристѣ, какъ коллективномъ понятіи, или духѣ общества, ни мнѣніе о немъ, какъ исторической личности, не согласны ни съ духомъ Св. Писанія, ни съ голосомъ древней вселенской церкви. Послѣ этого естественно возникаетъ вопросъ: какъ же нужно смотрѣть на антихриста, или иначе говоря, каковъ долженъ быть истинный взглядъ на личность антихриста?—Истиннымъ взглядомъ на антихриста долженъ быть тотъ, который проводили св. отцы и учителя древней церкви и котораго преемственно держится наша православная церковь и лучшая часть христіанскаго запада. Мы уже отчасти познакомились съ древне-отеческимъ мнѣніемъ объ антихристѣ; но этого недостаточно для болѣе или менѣе удовлетворительнаго рѣшенія интересующаго насъ вопроса. Для насъ въ данномъ случаѣ важенъ непрерывный, послѣдовательный рядъ свидѣтельствъ св. отцевъ и учителей древней церкви.

В. Древне-отеческое мнѣніе. Св. отцы и учителя церкви всѣ согласны между собою въ томъ, что антихристъ, именно какъ личный индивидуумъ, въ которомъ какъ бы воплотится грѣхъ, явится незадолго до личнаго втораго пришествія Христа на землю.

1) Св. Іустинъ мученикъ, жившій въ первой половинѣ втораго вѣка (род. 105 г., ум. 166 г.), говорить, что предъ вторымъ пришествіемъ Сына Божія явится „человѣкъ отступленія, на Вышняго гордая и беззаконная глаголющій“¹³⁴).

¹³³) Comment. über Briefe an Thessal. 4 B. S. 523.

¹³⁴) Разгов. съ Триф. въ пер. 1797 г., стр. 137.

Св. Иринея, епископъ лѳонскій, жившій во второй половинѣ II вѣка (ум. около 202 г.), можетъ быть авторитетнымъ свидѣтелемъ относительно занимающаго насъ предмета. Этотъ святой мужъ, знавшій и обращавшійся, какъ онъ самъ свидѣтельствуешь въ письмѣ къ Флорину (Евс. V, 29), со св. Поликарпомъ смирскимъ и съ другими мужами, — непосредственными учениками апостоловъ, — говоря о послѣднемъ врагѣ Христовой церкви, всегда изображаетъ его такими чертами, по которымъ нельзя не узнать въ немъ отдѣльнаго челоуѣка. „Антихристъ, получивъ всю силу діавола, говоритъ Иринея, придетъ не какъ царь праведный и законный, состоящій въ поворности Богу, но какъ нечестивый, неправедный и беззаконный, какъ богоотступникъ, злодѣй и челоуѣкоубійца, какъ разбойникъ, повторяющій въ себѣ діавольское богоотступничество“¹³⁵). Придетъ онъ предъ вторымъ прішествіемъ Господа на землю¹³⁶).

2) Согласно съ отцами II вѣка объ антихристѣ, какъ объ одномъ лицѣ, учили и св. отцы и учителя церкви III-го вѣка. Св. Ипполитъ, епископъ римскій, сопоставляя Христа и антихриста, изображаетъ послѣдняго какъ челоуѣка. „Какъ Господь Иисусъ Христосъ Богъ, говоритъ Ипполитъ, по царскому достоинству Своему и славѣ, предсказанъ былъ какъ левъ (Апок. V, 5), такъ и антихриста Св. Писаніе предъявило львомъ, по тиранству и насилію. И по всему имѣеть уподобиться сей обольститель Сыну Божію.. Господь явился въ челоуѣческомъ естествѣ (*habitu*), и онъ (антихристъ) также придетъ *въ естествѣ челоуѣка*“¹³⁷). Учители церкви Тертуліанъ (ум. 211 г.) держался такого же взгляда на антихриста¹³⁸). Оригенъ, не смотря на свое пристрастіе къ иносказательнымъ толкованіямъ Св. Писанія, говоритъ объ антихристѣ, что въ немъ сосредоточится и обнаружится вся злоба, къ какой только способенъ челоуѣкъ, состоящій подъ непосредственнымъ наптіемъ и водительствомъ духа злобы¹³⁹). Св. Кипріанъ, епископъ карфагенскій, жившій

¹³⁵) Противъ ересей, кн. 5, гл. 25, стр. 647.

¹³⁶) Ibid. стр. 666.

¹³⁷) Слово о Христѣ и антихристѣ. Изд. Сытина 1884 г., стр. 8.

¹³⁸) De praescriptionibus haereticorum, cap. 4.

¹³⁹) Contra Cels. VI, 45.

во второй половинѣ III вѣка, въ словахъ пророка Исаи: *сей человекъ раздражалъ землю* (14, 16), видитъ указаніе на то, что антихристъ явится въ *лицѣ человека* ¹⁴⁰⁾.

3) Отцы четвертаго вѣка также были согласны въ ученіи объ антихристѣ, какъ опредѣленномъ человекѣ. Св. Кириллъ іерусалимскій учитъ: „предъ вторымъ пришествіемъ истиннаго Христа, діаволь, обративъ въ пользу свою ожиданіе простыхъ людей, и особенно обрѣзанныхъ, явить *нѣкотораго человека* волхва, весьма опытнаго въ обманчивомъ и зломъ искусствѣ чародѣнія и волшебства, который похититъ себѣ власть надъ римскимъ царствомъ, ложно назоветъ себя Христомъ, и наименованіемъ Христа будетъ обольщать іудеевъ, ожидающихъ Мессіи... А придетъ предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства, и приблизится скончаніе міра“ ¹⁴¹⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ очень настойчиво проводитъ мысль, что антихристъ будетъ человекъ. Приведя извѣстныя апостольскія слова (2 Сол. II, 2—4), этотъ св. отецъ замѣчаетъ: „здѣсь апостоль говоритъ объ антихристѣ и открываетъ великія тайны. Кто же онъ будетъ? Ужели сатана? Нѣтъ, — но *человекъ нѣкій*, который восприметъ всю его силу“ ¹⁴²⁾. Св. Ефремъ Сиринъ, изображая антихриста, котораго онъ называетъ зміемъ, приписываетъ ему такія качества, которыя могутъ относиться только къ человеку. „Придетъ всесверный, какъ тать, въ такомъ образѣ, чтобы прельстить всѣхъ, придетъ смиренный, кроткій, добрый, нищелюбивый... Не будетъ брать даровъ, говорить гнѣвно, но съ благочинною наружностію станетъ обольщать міръ, пока не воцарится. Увидѣвши такія добродѣтели и силы, всѣ съ великою радостію провозгласятъ его царемъ, говоря другъ другу: найдется ли еще *человекъ* столько добрый и правдивый?“ ¹⁴³⁾. Св. Григорій Назіанзинъ съ понятіемъ объ антихристѣ соединяетъ одно опредѣленное лицо ¹⁴⁴⁾.

Теперь намъ нужно коснуться мнѣнія объ антихристѣ блаженнаго Феодорита, епископа кирскаго, жившаго съ 386 г. до 458 г.

¹⁴⁰⁾ Опр. Сургані. pag. 329.

¹⁴¹⁾ Огл. поуч. XV, стр. 318—319.

¹⁴²⁾ Бес. 3 на 2 Солун. 39—40, Сиб. 1859 г.

¹⁴³⁾ Твор. Св. От. 14 ч., стр. 30.

¹⁴⁴⁾ Слово 47.

Феодоритъ въ особомъ трактатѣ „объ антихристѣ“ говоритъ слѣдующее: „до пришествія Христова явится въ міръ, облеченный въ человѣческое естество, врагъ людей и противникъ Божій, демонъ, похититель Божія имени. И какииъ образомъ онъ древле, покитивъ имя Божіе, усвоилъ оное себѣ и служителямъ своей неправды, и склонилъ людей, въ лицѣ созданныхъ руками человѣческими идоловъ, оказывать самому ему божеское почитаніе: такъ точно онъ и въ то время, усвоивъ себѣ имя Христа Господа, обольститъ всѣхъ, и многихъ заставитъ чтить это имя, говоря, что онъ тотъ самый Христосъ, о пришествіи котораго извѣгда предвозвѣщали божественные пророки“¹⁴⁵). Здѣсь антихристъ, повидимому, отождествляется съ діаволомъ: онъ прямо называется противникомъ Божиимъ—демономъ. Но такое выраженіе нужно понимать не въ смыслѣ воплощенія сатаны въ человѣка, но въ смыслѣ самаго близкаго общенія духа злобы съ человѣческимъ естествомъ, потому что Феодоритъ въ этомъ же трактатѣ говоритъ, что „антихристъ приметъ на себя все дѣйствіе сатаны—дѣвола“¹⁴⁶). Въ другомъ мѣстѣ блаженный Феодоритъ прямо говоритъ, что „антихристъ по природѣ будетъ человѣкомъ, содержащимъ въ себѣ все дѣйство діавола“¹⁴⁷). Подобныя выраженія были бы необъяснимы, еслибы Феодоритъ отождествлялъ антихриста съ діаволомъ.

Западные отцы церкви держались по большей части представленій объ антихристѣ отцовъ восточной церкви. Такъ блаженный Иеронимъ Стридонскій, учитель западной церкви, но долго изучавшій преданія восточной церкви (съ 385—419 г.), говоритъ: „не полагаемъ, какъ думаютъ нѣкоторые, что антихристъ будетъ діаволъ или демонъ, но думаемъ, что онъ будетъ однимъ изъ людей“¹⁴⁸). Такого же мнѣнія объ антихристѣ держались св. Амвросій Медиоланскій¹⁴⁹) и Иларій Пуатьескій¹⁵⁰). Блаж. Августинъ, епископъ Иппонійскій, жившій во 2 половинѣ IV в. и первой половинѣ V вѣка. въ своемъ извѣстномъ сочиненіи

¹⁴⁵) Излож. Вож. догм. XXIII гл., Хр. Чт. 1844 г., ч. 4, стр. 355.

¹⁴⁶) Ibid. стр. 361.

¹⁴⁷) Твор. Феодорита, ч. 7, стр. 546. Москва. 1861 г.

¹⁴⁸) Comment. in Daniel. VII.

¹⁴⁹) Exposit. in Evang. Luc. Opp. T. I, pag. 1507—1508.

¹⁵⁰) Exposit. in Math. XVII.

„de civitate Dei“ не говорить ясно о томъ, кто будетъ антихристъ; онъ только замѣчаетъ: „не подлежитъ сомнѣнію, что не придетъ Христосъ судить живыхъ и мертвыхъ прежде, чѣмъ не придетъ для оболъщенія in anima mortuos противника его, антихриста; ибо тогда разрѣшится сатана и чрезъ этого антихриста будетъ дѣйствовать правда чудесно, но ложно“¹⁵¹⁾. Но въ другихъ своихъ сочиненіяхъ Августинъ прямо называетъ антихриста лицомъ отдѣльнымъ¹⁵²⁾.

Итакъ непрерывный рядъ свидѣтельствъ древнихъ отцевъ и учителей церкви, начиная со II вѣка и кончая половины V вѣка, сводится къ одной общей мысли, что антихристъ, имѣющій явиться предъ вторымъ пришествіемъ Господа на землю, будетъ отдѣльный человѣкъ, а не коллективное понятіе или духъ времени.

Въ заключеніе нашего обзора древне-отеческихъ мнѣній о личности антихриста считаемъ необходимымъ привести трезвый и основательный взглядъ на разсматриваемый нами вопросъ св. Іоанна Дамаскина, жившаго въ VIII в. по Р. Хр. Въ своей классической догматикѣ: „Точное изложеніе православной вѣры“, онъ такъ рассуждаетъ объ антихристѣ: „надобно знать, что должно придти антихристу. Хотя антихристъ есть и всякій не-исповѣдующій, что Сынъ Божій пришелъ во плоти, что Онъ есть совершенный Богъ, и содѣлался совершеннымъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ; но въ собственномъ смыслѣ и преимущественно называется антихристомъ тотъ, который придетъ при кончинѣ міра... Не самъ діаволъ содѣлается человѣкомъ подобно тому, какъ воочеловѣчился Господь,—да не будетъ! Нородится *человѣкъ* отъ блудодѣянія, и приметъ на себя все дѣйствованіе сатаны. Ибо Богъ, предвидя будущее развращеніе его воли, попуститъ діаволу поселиться въ немъ. Итакъ онъ родится, какъ мы сказали, отъ блудодѣянія, будетъ воспитанъ тайно, потомъ внезапно возстанетъ, возмутится и воцарится“¹⁵³⁾. На сколько важно свидѣтельство св. Іоанна Дамаскина, можно судить по слѣдующимъ словамъ одного знаменитаго нашего бого-

¹⁵¹⁾ De civit. Dei Lib. XX, cap. 19, S. 4.

¹⁵²⁾ Tractat. 29 in Iohann.

¹⁵³⁾ Точн. изл. вѣры. Москва. 1844 г., стр. 299—301.

слова: „о предметахъ откровенія Дамаскинъ разсуждаетъ на основаніи Слова Божія, по соображеніямъ разума, и всего чаще говоритъ словами св. отцевъ церкви,—особенно Григорія Богослова, Василя, Анастасія. Въ семъ послѣднемъ отношеніи Макарій Анкирскій справедливо называлъ Дамаскина провозвѣстникомъ (отѣца) и истолкователемъ всѣхъ богослововъ“¹⁵⁴).

Такой отеческій взглядъ послужилъ основаніемъ для составленія въ нашихъ Догматическихъ Богословіяхъ ученія о лицѣ антихриста. Въ догматическомъ Богословіи преосв. Макарія мы читаемъ слѣдующее: „имя антихристъ“ употребляется въ св. писаніи въ двойномъ смыслѣ: а) въ смыслѣ общемъ, и означаетъ всякаго противника Христу, противоборствующаго успѣхамъ Евангелія и низвращающаго или отвергающаго его догматы (1 Иоан. 2, 22; 4, 3. 2 Иоан. 7); б) въ смыслѣ особенномъ, и означаетъ собственно противника Христу, имѣющаго явиться предъ кончиною міра для противодѣйствія христіанству (2 Сол. II 3,—12. 1 Иоан. 2, 18). Изъ яснаго ученія объ антихристѣ, изложеннаго преимущественно во 2-мъ посланіи къ Солуніянамъ (2 гл.) видно, что онъ будетъ опредѣленное лицо и именно человекъ, но только беззаконный подъ особеннымъ дѣйствіемъ сатаны¹⁵⁵). Такой же взглядъ на антихриста проводятъ и другой нашъ богословъ, преосв. Филаретъ. „Послѣднее время царства Христова, по свидѣтельству св. Писанія, говоритъ онъ,—будетъ самымъ тяжкимъ и бѣдственнымъ временемъ... Брань князя тьмы противъ царства Христова откроется въ лицѣ антихриста“. Потомъ Филаретъ, анализируя текстъ ап. Павла, (2 Сол. II, 3. 4. 5. 9), приходитъ къ тому выводу, что антихристъ будетъ „лице дѣйствительное и человекъ“¹⁵⁶).

Со взглядомъ на антихриста св. отцевъ и учителей церкви и нашей православной церкви въ существѣ дѣла согласны лучшіе западные богословы новѣйшаго времени,—богословы, такъ называемые, „вѣрующіе въ откровеніе (die offenbarungsgläubigen)“. Сущность ихъ взгляда на этотъ вопросъ Ринкъ выражаетъ такъ:

¹⁵⁴) Филаретъ, архіеп Истор. уч. объ отцахъ церкви ч. 3. стр. 260. С.-Петер 1859 г.

¹⁵⁵) Догм. Бог. 1851 г. ч. 3. стр. 192—193.

¹⁵⁶) Догм. Бог. 1864 г. ч. 2. стр. 463—464.

„предъ устроеніемъ царства мира на землѣ, изъ отпавшаго тоговаго къ суду христіанства произойдетъ *личный антихристъ*, который воплотитъ въ себѣ полное отступленіе (Abfall), и прообразомъ котораго былъ Антиохъ Епифанъ и антихристіанство римскихъ императоровъ“. Этотъ взглядъ проводятъ, по мнѣнію Ринка, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ, Лютардъ, Тиршъ, Гофманъ, Герлахъ, Гейбнеръ, Ауберленъ, Риггенбахъ, Веттеръ ¹⁵⁷⁾.

Свидѣтельство этихъ компетентныхъ западныхъ ученыхъ важно для насъ въ томъ отношеніи, что они служатъ выразителями мнѣнія объ антихристѣ лучшей образованной части христіанскаго запада, и въ тоже время—доказательствомъ того, что истина несмотря на всевозможныя искаженія ея, всегда остается истиною, и даже тамъ, гдѣ труднѣе всего ее можно найти.

Правда, вышепоименованные ученые не свободны отъ недостатковъ и заблужденій касательно занимающаго насъ вопроса. Такъ напр. нѣкоторые изъ нихъ допускаютъ мысль о тысячелѣтнемъ царствѣ на землѣ; Гофманъ напр. думаетъ, что Антиохъ Епифанъ воскреснетъ и опять явится въ качествѣ антихриста ¹⁵⁸⁾. Но для насъ важно то обстоятельство, что всѣ они согласно признаютъ личнаго антихриста и явленіе его относятъ къ будущему времени,—ко времени втораго славнаго пришествія Сына Божія на землю. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно привести свидѣтельства объ этомъ пунктѣ нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ.

Ольсгаузенъ, объясняя мѣсто изъ 2 Сол., замѣчаетъ: „несомнѣнно, что описанный апостоломъ Павломъ антихристъ есть личность, отдѣльный индивидуумъ. Отнимать у нашего мѣста индивидуальность антихриста можно только насильственно (mit Gewalt)“ ¹⁵⁹⁾. „Противохристіанское сознаніе, говоритъ, *Лютардъ*, требуетъ своего носителя, въ которомъ бы оно сосредоточивалось и олицетворялось. Въ этомъ смыслѣ апостолъ (Павелъ) соединяетъ съ „отступленіемъ“ „человѣка грѣха“, чтобы мы могли его понимать, какъ вершину этого отступленія. Объ отдѣльной личности говоритъ онъ, ибо всѣ имена, которые онъ

¹⁵⁷⁾ См. Rinck. Die Zeichen d. letzten. Zeit 1868. S. 262.

¹⁵⁸⁾ Weissagung und Erfüllung Th. II. B. 370—371.

¹⁵⁹⁾ Comment. über N. T. 4 B. σ. 515.

(апостога) избираеть, дѣлають несомнѣннымъ, что онъ этимъ хотѣлъ обозначить не духъ времени, или что-либо подобное“¹⁶⁰). Д-ръ *Визелеръ* говоритъ: „что касается „человѣкъ грѣха“, то, имѣя въ виду господствовавшее тогда представленіе и тщательное изслѣдованіе связи рѣчи, не можетъ подлежать сомнѣнію, что подъ нимъ разумѣется не коллективная личность и не идеальное понятіе, но отдѣльный *индивидуумъ*, въ которомъ сила грѣха олицетворяется въ человеческой природѣ,—тотъ самый индивидуумъ, котораго, согласно 1 Іоан. 2, 18, можно обозначить болѣе опредѣленнымъ именемъ „антихристъ“¹⁶¹).

Извѣстный докторъ Богословія *Ляме* говоритъ, что „всякая господствующая идея настолько воплощается, наконецъ въ одной или въ нѣсколькихъ личностяхъ, что онѣ становятся представителями. Поэтому, еслибы даже Библия ничего не говорила объ антихристѣ, какъ о личности, то самый духъ послѣднихъ временъ потребовалъ бы, чтобы явился, наконецъ, *нѣкто* антихристъ, который двинетъ возстана Бога въ послѣднимъ предѣламъ его“¹⁶²). Д-ръ *Освальдъ*, задавши вопросъ: „подъ антихристомъ нужно ли понимать опредѣленную личность, или его нужно представлять, коллективное имя для обозначенія всякаго противника Христу, или даже только какъ личное обозначеніе антихристіанскихъ событій и положеній—отвѣчаетъ: „по нашему разсужденію, этотъ вопросъ на достаточныхъ основаніяхъ долженъ быть рѣшенъ въ смыслѣ индивидуальнаго антихриста. Представленіе ап. Павла неоспоримо говоритъ въ пользу того, что все понимаемое подъ выраженіемъ „антихристъ“, т.-е. антихристіанское невѣріе, злоба и отрицаніе Бога, предъ концемъ міра концентрируется, олицетворяется и какъ бы тѣлесно воплотится въ *одномъ опредѣленномъ индивидуумѣ*“¹⁶³). Другой современный намъ богословъ говоритъ: „второе пришествіе Господа, по словамъ ап. Павла, послѣдуетъ только послѣ временъ страшнаго отступленія и совершеннаго безбожія. Всѣ антихристіанскіе силы въ этому времени концентрируются подъ господствомъ *одной* со-

¹⁶⁰) Die Lehre v. d. letzten Dingen. 1861. с. 149.

¹⁶¹) Wieseler. Chronologie des apost. Zeitalters. 1848 г. Стр. 261—262.

¹⁶²) Herzog. Real—Encyklopedie 1 B. стр. 374.

¹⁶³) Oswald. Eschatologie. стр. 254.

вершено безбожной личности,—человѣка грѣха, сына погибели который отпавшій міръ употребить на противобожественное, опасное для существованія христіанства служеніе“¹⁶⁴).

Такимъ образомъ, безпристрастный анализъ относящихся къ нашему предмету мѣсть св. Писанія, основанныя на этихъ мѣстахъ свидѣтельства св. отцевъ и учителей церкви, голосъ нашей православной церкви и мнѣнія нѣкоторыхъ лучшихъ представителей западной богословской науки,—все это говорить въ пользу того взгляда, что антихристъ есть отдѣльный индивидуумъ, имѣющій придти предъ вторымъ славнымъ прішествіемъ Иисуса Христа на землю, для суда надъ всѣмъ міромъ и для устройства своего вѣчнаго царства славы.

П. Орловъ.

(До слѣдующей книжки).

¹⁶⁴) Karsten. Die letzten Dinge. 1885. стр. 135.

О ВАЖНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ МОЛИТВЫ *.

Непрестанно молитесь (1 Сол. 5, 17).

Сегодня вы расстаётесь съ институтомъ и съ тѣми, кто воспитывалъ и руководилъ васъ. Еще нѣсколько минутъ и вы, какъ молодые птенцы, отростившіе крылья въ родномъ гнѣздѣ, разлетитесь на всѣ четыре стороны, сказавъ послѣдній привѣтъ съ сихъ поръ родному для васъ институту. Минута и сама по себѣ важная и незабвенная въ вашей жизни! Но думаю, что она будетъ еще знаменательнѣе, если вы переживете ее не просто почеловѣчески, т.-е. съ чувствомъ сожалѣнія и грусти, но и похристіански. Чтò это значитъ?

Въ священной книгѣ Дѣяній апостольскихъ описывается одинъ подобный случай разставанія или прощанія апостола Павла съ еесскими христіанами, въ лицѣ ихъ предстоятелей. Что же мы тамъ видимъ? Видимъ, что великій апостолъ, давши нѣсколько отеческихъ наставленій своей любимой паствѣ, на воспитаніе которой посвятилъ три неусыпныхъ года и которую ужъ не надѣялся болѣе видѣть въ своей жизни,—между прочихъ сказалъ: „я нынѣ, братія, предаю васъ Богу и слову благодати Его, могущему назидать васъ болѣе и дать вамъ наслѣдіе со всѣми освященными“. А потомъ, передъ самую разлукою, „преклонивъ

* Рѣчь, сказанная при выпускѣ (47) воспитанницъ училища ордена св. Екатерины, 25 мая 1889 г.

колѣна свои, и со всѣми ими помолился. Тогда, повѣствуетъ священная книга, не малый плачь былъ у всѣхъ, и, падая на выю Павла, цѣловали его, скорбя особенно отъ сказаннаго имъ слова, что они уже не увидятъ лица его“ (гл. 20). Какая трогательная, умилительная картина!... Назиданіе, порученіе промыслу Божию, колѣнопреклоненная молитва и слезы, слезы и молитва! Вотъ это, во истину, христіанское прощаніе! Плачемъ и мы, разставаясь надолго съ присными намъ, съ кѣмъ мы сжились и сроднились, но это только человѣческое или общечеловѣческое прощаніе. Если же при этомъ ввѣряемъ свою судьбу божественному Промыслу и молимся, то это уже будетъ христіанское прощаніе. Благодареніе Богу! Мы съ вами, какъ носители древнихъ христіанскихъ нравовъ и обычаевъ, также не забыли помолиться на прощаніе. И благо намъ!

До того ли однако теперь чтобы молиться? О чемъ молиться въ такія минуты? Какой смыслъ имѣетъ молитва вообще въ жизни христіанина?

Пользуясь важною совершающагося въ вашей жизни момента, и имѣя въ виду, что въ торжественныя минуты глубже и рельефнѣе запечатлѣвается въ сердцахъ всякій разумный соувѣтъ и благожеланіе, — я хотѣлъ бы въ этотъ послѣдній разъ остановить ваше вниманіе именно на *молитву*, какъ на такомъ спасительномъ якорѣ, держась за который, жизнь ваша получить устойчивость и безопасность, какія бы тамъ бури и непогоды ни вздымались на житейскомъ морѣ...

Время ли теперь молиться? — Вѣрю, что въ данную минуту ваше сердце смущено, ваши чувства спутаны и взволнованы, ибо вы переживаете то, чего еще никогда не испытывали. Вы предчувствуете, что совершается съ вами что-то важное и полное неизвѣстности и таинственности. Жребій уже брошенъ и скоро судьба ваша сдѣлаетъ крутой поворотъ. Вы отстааете отъ хорошо знакомаго вамъ берега, но другаго еще не видите или онъ только смутно брезжетъ гдѣ-то въ неопредѣленной дали. А что будетъ на томъ берегу? Такъ ли спокойно, мирно, благодушно будетъ житься, какъ до сихъ поръ, или тамъ совсѣмъ иное? Можетъ быть хорошо, даже лучше, чѣмъ теперь, но все-таки это неизвѣстно и потому страшно. И вы смущены... До молитвы ли тутъ? — Но я вамъ скажу, что въ такія-то минуты

душевнаго смущенія, когда теряется миръ сердца и нарушается равновѣсіе духа, человѣку только остается одно вѣрное и испытанное средство для успокоенія и ободренія, а вмѣстѣ и для избѣжанія опасности,—это молитва. Вотъ апостоль Петръ, идя по водѣ и „видя сильный вѣтеръ, испугался“ и началъ тонуть; но и въ эту страшную минуту онъ не забылъ одного—молитвы: „Господи! спаси меня“, воскликнулъ онъ. И Господь „тотчасъ простеръ руку и поддержалъ его“ (Мѡ. 14, 30—31). Въ другой разъ такая же опасность грозила всѣмъ ученикамъ Христовымъ, ибо „поднялся бурный вѣтеръ и заливало ихъ волнами“—и опять слышится молитва: „наставникъ, наставникъ! погибаетъ“... Молитва услышана „и сдѣлалась тишина“ (Лук. 8, 23—4). Тишина сдѣлалась не на морѣ только, но конечно и въ душахъ апостоловъ. Таково вообще дѣйствіе молитвы какъ въ этомъ, такъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ.

Но вамъ не грозитъ волненіе и буря, вы далеки отъ какой-либо непосредственной опасности? Дай Богъ, чтобы это было такъ и на будущее время! Теперь же вы просто смущены открывающею неизвѣстностью и разлукою съ тѣмъ роднымъ гнѣздомъ, въ которомъ протекли ваши дѣтскіе, невинные годы; въ которомъ вы выросли, воспитались и съ которымъ сжились и сроднились?.. Думаете ли вы, что въ этомъ случаѣ уже нѣтъ мѣста молитвѣ? Напротивъ. Нѣчто подобное вамъ испытывалъ ап. Павелъ, разставаясь съ Ефесомъ, въ которомъ онъ „три года день и ночь непрестанно со слезами училъ“, обращавшихся къ вѣрѣ Христовой. Сколько тамъ было дорогаго для него, съ чѣмъ онъ сжился и сроднился, что усилъ полюбить какъ свою душу!... И вотъ онъ предвидитъ, что это дорогое сокровище онъ никогда болѣе не увидитъ; предвидитъ и то, что въ недалекомъ будущемъ юной ефесской церкви грозятъ хищные волки, готовые расхитить и растерзать ее... Велико, конечно, было душевное волненіе великаго апостола! Но велика была и вѣра его въ божественный Промыслъ, который „любящимъ Бога все содѣйствуетъ ко благу“ (Рим. 8, 28), а потому глубока и могуча была и молитва его, въ силу которой онъ твердо вѣрилъ, и вотъ среди слезъ и смущенія „онъ преклонилъ колѣна свои и со всѣми ими помолился“... Такъ, похристіански, всякія сомнѣнія и волненія разрѣшаются не иначе какъ молитвою—„да будетъ воля Твоя“!

Учитесь и вы у апостола утишать всякія сомнѣнія и волненія именно молитвою къ Подателю мира и всякія утѣхи.

О чемъ молиться въ такія минуты? И помимо разлуки и неизвѣстности будущаго, приводящихъ васъ въ смущеніе и потому требующихъ молитвы, — и помимо, говоримъ, этого вамъ есть о чемъ молиться даже въ эти минуты. Прежде всего на устахъ и въ сердцѣ у васъ должна быть молитва благодарности за ваше воспитаніе къ Подателю щедротъ, изобильно изліавшему на васъ свою милость. Но благодарное сердце ваше не забудетъ, конечно, въ своихъ молитвахъ и основательницы нашего института—въ Божѣ почившей Государыни Маріи Θεодоровны, а равно и соименной ей, настоящей покровительницы нашего учрежденія, благополучно царствующей Государыни Императрицы. Не сомнѣваюсь, что вы не забудете въ своихъ молитвахъ и непосредственныхъ вашихъ руководителей въ дѣлѣ воспитанія и образованія.

Но и это не все. Есть и другіе поводы для молитвы. Сегодня вы стоите какъ разъ на грани между школою и жизнью. Воспитаніе кончилось и вы объявляетесь совершеннолѣтними, получая новыя и весьма важныя права — гражданскія и нравственныя. Какъ совершеннолѣтнимъ вамъ теперь будетъ принадлежать болѣе обширная сфера дѣятельности, большая самостоятельность, но за то и личная отвѣтственность за свои чувства, сужденія и поступки. До сихъ поръ ваша дѣятельность не простиралась дагѣе стѣнъ института, теперь же передъ вами отсрывается широкое поприще, называемое свѣтомъ, обществомъ. До сихъ поръ за ваши поступки отвѣчали не столько вы сами, сколько ваши воспитатели, теперь же вся честь за нихъ будетъ принадлежать вамъ однимъ... Какъ все это повидимому лестно! Но подождите гордиться. Кому даются права, тотъ долженъ умѣть и пользоваться ими. Умѣнье же предполагаетъ благоразуміе и науку жизни—опытность. Но можетъ ли быть у васъ опытность безъ опыта? Да и разумъ у вступающихъ въ совершеннолѣтіе бываетъ ли совершененъ? Вы получаете права, но знаете ли, что нѣтъ правъ безъ обязанностей. А гдѣ обязанности, тамъ долгъ, отвѣтственность, терпѣніе, подвигъ и т. д. Словомъ, и жизнь, въ которую вы вступаете, потребуетъ отъ васъ и труда и разума, но уже болѣе зрѣлаго, способнаго освѣщать вамъ

широкий жизненный путь; потребуешь и сердца, сочувствующаго всему доброму, честному и благородному; потребуешь и твердой воли, способной на решимость и борьбу съ препятствіями; потребуешь подчасъ подвига, жертвы, самоотверженія...

Итакъ, видите ли, сколько потребуется отъ васъ нравственной силы? А гдѣ ее взять? Въ себѣ? Но и такой великій человекъ, какъ ап. Павелъ, самъ по себѣ могъ похвалиться только „немощами своими“ (2 Кор. 12, 5). И если онъ тѣмъ не менѣе былъ могучъ и несокрушимъ, то это потому, что въ его немощи дѣйствовала сила Божія (2 Кор. 12, 9). Если же такъ, то знаете ли чего еще потребуешь отъ васъ жизнь? Потребуется... смиренія, признанія своей слабости, а вмѣстѣ и потребности въ благодатной помощи свыше, потребуешь покорности промыслительной волѣ Божіей, отъ которой зависитъ „всякій даръ совершенный“, а стало-быть потребуешь и молитвы, какъ главнаго средства для общенія съ Богомъ, для привлеченія къ себѣ Его милости и въ то же время какъ основнаго начала нравственной жизни. Итакъ молитесь, ибо безъ молитвы, приближающей насъ къ Богу и безъ вѣры въ Его Промыслъ, вся эта многосложная и вѣчно мятущаяся жизнь должна будетъ казаться только непроглядною ночью, игрою слѣпаго случая, а сами люди не болѣе какъ игрушками того же случая и собственныхъ грѣховныхъ страстей...

Понятно теперь и то, о чемъ вы должны молиться въ виду новой жизни. „Я есмь путь и истина и жизнь“, говоритъ Спаситель (Іоан. 14, 6): „Я свѣтъ въ міръ пришелъ, да всякъ вѣрующій въ Меня во тьмѣ не пребудеть“ (—12, 46); „безъ Мене не можете творити ничесоже“... Итакъ молитесь небесному Путеводителю: Господи, скажи намъ путь, по которому мы должны будемъ идти; даруй намъ крѣпость и силу идти бодро по пути самостоятельной жизни, не сбываясь и не теряя изъ виду истинной цѣли. Да сопутствуетъ намъ во всѣхъ путяхъ нашихъ ангелъ миренъ, хранитель душъ и тѣлесъ нашихъ...

Но молитва нужна не сегодня только, въ виду наступающей самостоятельной жизни, но и всегда, во всю жизнь: „непрестанно молитесь“, заповѣдуетъ ап. Павелъ, если только вы желаете быть истинными христіанками, прибавимъ мы. Ибо что такое молитва?— „Молитва, скажемъ словами одного великаго подвижника опытно извѣдавашаго благотворность ея,—молитва по своему существу есть

соединеніе человѣка съ Богомъ; по дѣйствию--состояніе мира, примиреніе съ Богомъ, мать слезъ, очищеніе грѣховъ мость среди искушеній, защита отъ скорбей,... источникъ добродѣтелей, причина дарованій, пища души, просвѣщеніе ума, оружіе противъ отчаянія, утвержденіе въ упованіи, избавленіе отъ печали, истребленіе гнѣва,... наставница умѣренности, откровеніе будущаго, знаменіе славы“ (св. І. Лѣтвич. стр. 28).

Да, молитва какъ свободный полетъ духа безгранична, ей одинаково доступны небо и адъ; точно также и въ нравственно-религіозной жизни человѣка плоды ея неисчислимы, такъ что трудно указать другое дѣйствиё, которое бы имѣло столь же благодѣтельное и высокое значеніе какъ наша молитва къ Богу. Молитва—это цвѣтъ нравственной жизни. Но какъ и обыкновенный цвѣтокъ не растетъ на сухой и каменистой почвѣ, такъ и молитва для своего развитія и процвѣтанія требуетъ тщательнаго удобренія духовной почвы. Оттого мы и видимъ, что совершенная молитва составляетъ характерную и неотъемлемую черту только святыхъ. Въ самомъ дѣлѣ, попробуйте представить какаго-либо святаго безъ молитвы, какъ главнаго его свойства, и ваше представленіе поблѣднѣетъ и потеряетъ весь свой священный обликъ. Даже Христось, при всѣхъ своихъ великихъ чудесахъ и высокомъ ученіи, немислимъ безъ Его молитвы къ Отцу небесному: до такой степени она проникаетъ всю Его жизнь и личность. И Господь дѣйствительно примѣромъ своимъ далъ молитвѣ такое полное и великое значеніе, какъ никто. Всѣ главнѣйшіе моменты въ Его жизни отмѣчены молитвою, на что ясно указывается и въ Евангеліяхъ, не говоря уже о тѣхъ намекахъ, по которымъ можно догадываться, что Христось постоянно и цѣлыя ночи проводилъ въ молитвѣ и притомъ на горахъ и въ уединеніи. Свое служеніе роду человѣческому Онъ начинаетъ не иначе какъ сорокодневною молитвою, избранію апостоловъ опять предшествуетъ цѣлоночная молитва. А кто не знаетъ Его молитвы въ саду Геосиманскомъ, служащей истиннымъ предверіемъ Голговы и креста? И послѣдователи Его не забыли и Богъ дастъ, никогда не забудутъ великаго смысла христіанской молитвы, имѣющей и столь божественное воплощеніе въ безсмертныхъ словахъ молитвы Господней— „Отче нашъ“... Вся вѣковая исторія христіанскихъ подвиговъ зиждется также

на молитвѣ, какъ на основномъ своемъ началѣ и краеугольномъ камнѣ. Безъ молитвы нѣтъ и быть не можетъ ни святости, ни добродѣтели, ни истиннаго христіанства. „Если ты лишишь себя молитвы, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, то сдѣлаешь то же какъ если рыбу вынешь изъ воды; ибо какъ рыба живетъ водою, такъ ты молитвою: чрезъ нее, какъ черезъ воду, ты выплываешь на верхъ, восходишь къ небесамъ, приближаешься къ Богу“. Безъ молитвы невозможно не только общеніе съ Богомъ, но и созданіе нравственной жизни. „Тому, кто бѣгаетъ молитвы, говоритъ тотъ же Златоустъ, нельзя имѣть ни одной прочной и истинной добродѣтели“. Поэтому усердіе къ молитвѣ служить самымъ вѣрнымъ признакомъ благочестивой жизни, и наоборотъ. „Когда я вижу, скажемъ словами того же вселенскаго учителя, что кто-нибудь одолеваемый непонятною лѣнностью не находитъ въ молитвѣ никакой пріятности и услажденія и не чувствуетъ никакого влеченія къ сему святому упражненію, то изъ сего вѣрно заключаю, что въ немъ нѣтъ никакого чувства истинно высокаго и благороднаго. Напротивъ, когда вижу христіанина усердствующаго къ молитвѣ, то я смѣло и безошибочно могу заключать, что онъ исполненъ всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей, и что его душа есть храмъ, достойный обитанія Божія“. (Слова о молитвѣ, т. II, стр. 778 и д.; бесѣд. о мол. 67).

Такъ, юныя путницы, предайте себя въ волю Божию и по слову апостола—„непрестанно молитесь“. Молитвою вы начинаете сегодня новую самостоятельную жизнь и продолжайте ее съ молитвою и въ молитвѣ и тогда, по обѣтованію Спасителя, „не увидите въ напасть“ (Мѡ. 26, 41).

Свящ. В. Бѣликовъ.

СВ. ІУСТИНЪ

И СИНОПТИЧЕСКІЯ ЕВАНГЕЛІЯ.

Отношеніе Іустина мученика къ нашимъ синоптическимъ Евангеліямъ представляетъ собой одинъ изъ важнѣйшихъ и любопытнѣйшихъ вопросовъ въ области исторіи литературы новозавѣтнаго канона. Когда составлены наши евангелія, и содержанію ихъ можетъ ли быть приписанъ характеръ исторической достовѣрности?—эти два тѣсно связанные между собой вопроса со всею основательностью могутъ быть замѣнены другими двумя: извѣстны ли они были Іустину? считались ли они имъ за достовѣрный источникъ евангельской исторіи?—и положительный или отрицательный отвѣтъ на эти послѣдніе вопросы будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ такимъ или инымъ рѣшеніемъ для двухъ первыхъ. Такое значеніе свидѣтельствъ Іустина для исторіи канона условливается столько же временемъ, въ которое онъ жилъ, сколько и самою личностью этого церковнаго писателя. Быть можетъ въ исторіи мало можно указать столь прочно обоснованныхъ фактовъ, какъ тотъ, что къ концу втораго вѣка наши Евангелія были признаваемы во всѣхъ частяхъ церкви и извѣстны подъ строгимъ понятіемъ каноничности. Но читала ли церковь наши Евангелія въ половинѣ втораго вѣка? признавала ли она за ними каноническое значеніе? важнѣйшимъ источникомъ для рѣшенія этого и служить Іустинъ, жившій и писавшій

въ это время. Какъ человѣкъ, посвятившій всю свою жизнь на изученіе христіанства и съ этою цѣлю путешествовавшій по всему тогдашнему образованному міру, и какъ выдающійся церковный писатель, поставившій своею задачею публичную защиту христіанскаго ученія и жизни на основаніи ихъ содержанія, Іустинъ не могъ не знать нашихъ Евангелій, разъ они существовали въ его время, и въ своихъ сохранившихся до нашего времени сочиненіяхъ, отражающихъ въ себѣ всѣ стороны христіанской жизни, современной имъ, не могъ обойти молчаніемъ столь важный фактъ христіанской исторіи, какъ существованіе письменныхъ записей о жизни и дѣлахъ Христа, писанныхъ непосредственными Его слушателями, — самовидцами и служителями слова (Лк. I, 2). Отсюда незнакомство Іустина съ нашими Евангеліями было бы рѣшительнымъ доказательствомъ ихъ позднѣйшаго происхожденія, и его молчаніе объ этихъ записяхъ краснорѣчивѣе всего говорило бы за недостаточную достовѣрность сообщаемыхъ въ нихъ свѣдѣній. И такъ, знаетъ ли Іустинъ наши Евангелія?

Обращаясь съ этимъ вопросомъ къ самымъ памятникамъ литературной дѣятельности Іустина, на первый взглядъ легко можно получить прямой и опредѣленный отвѣтъ уже по однимъ внѣшнимъ признакамъ. Въ главныхъ своихъ произведеніяхъ, въ такъ называемой большой или первой апологіи, написанной не позже 150 г. ¹⁾, и въ Діалогъ съ Трифономъ іудеемъ Іустинъ не разъ возвращается къ евангельской исторіи, подробно передаетъ многія событія изъ жизни Христа, раскрываетъ нравственныя начала христіанской жизни, даже пытается построить догматическую систему, — и что всего важнѣе, дѣлаетъ все это на основаніи письменнаго источника, который онъ обычно обозначаетъ терминомъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“ ²⁾. Слѣдуя обычаю своего времени, Іустинъ нигдѣ не называетъ по имени автора

¹⁾ Мы здѣсь принимаемъ дату, указанную Паулемъ (Die Abfassungzeit d. Synopt. Ev., s. 3), но болѣе точной и обоснованной, кажется нужно считать дату, указанную Engelhant'омъ, см. Das Christenthum Iustin's d. Mark., s. 71—78, Eulangen, 1878.

²⁾ Мѣста указ. у Semisch'a, Apostolische Denkwürdigkeiten d. Iustin's, s. 80 fg., Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über d. Evangelen Iustins, s. II, Paul'a, citior., 6. 4 и др.

или авторовъ этого источника, но приводимыя имъ отсюда цитаты даютъ понять, что содержаніе его въ общемъ совпадало съ содержаніемъ нашихъ синоитическихъ Евангелій: здѣсь въ подробностяхъ была изложена исторія рожденія и дѣтства Христа²⁾, рассказано о крещеніи Его, искушеніи въ пустыни и началѣ Евангельской проповѣди³⁾, записана была его нагорная бесѣда на ряду со многими другими изреченіями, сказанными по различнымъ случаямъ⁴⁾, передавалась и исторія Его страданій, смерти, воскресенія и вознесенія на небо⁵⁾, — словомъ, въ Лустиновомъ источникѣ заключались тѣ же извѣстія о жизни, ученіи и дѣлахъ Христа, какія мы получаемъ изъ нашихъ Евангелій. Мало того: въ качествѣ общецерковнаго органа, желающаго предъ очами римской государственной власти дать истинное понятіе о христіанскомъ богослуженіи Іустинъ заявляетъ, что эти „памятныя записи апостоловъ“⁶⁾ читались при богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ на ряду съ священными книгами Ветхаго Завета⁷⁾. Если прибавить къ этому, что тѣ же „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“, которымъ усвоивалось это важное, равное съ ветхозавѣтными священными книгами значеніе, прямо называются въ сочиненіяхъ Іустина именемъ Евангелія или Евангелій, какъ равнозначущимъ⁸⁾, то повидимому вопросъ о знакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями получаетъ легкій и прямой отвѣтъ: цитируемыя Іустиномъ памятныя записи апостоловъ и суть наши Евангелія.

Однако при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи, это представляющееся первому взгляду рѣшеніе поставленнаго вопроса ока-

²⁾ Ap. I, сс. 83. 84.—Dial., сс. 48. 66. 77. 78. 84. 88. 100. 102. 103.

³⁾ Dial. сс. 49. 51. 88. 103. 125.

⁴⁾ Ap. I, сс. 15. 16.—Dial. 51. 76. 106.

⁵⁾ Ap. I. сс. 13. 16. 35. 50 и др.—Dial., сс. 101. 53. 88. 17. 102. 81. 92. 112. 35. 42.

⁶⁾ Въ нашей литературѣ приняты два перевода термина «ἀπομν. τ. ἀπ.»: «вспоминанія апостоловъ» (См. Марковъ «О Евангеліи отъ Маттея», Пр. Об. 73, I, 225, Гэрке, Введеніе въ кн. Н. З., пер. арх. Михаила, ч. 1) и «памятныя записи апостоловъ» (въ изд. «Памят. древ. письма» Преображ.): Мы склоняемся въ пользу послѣдняго: греч. слово ἀπομν. въ употребленіи содержитъ понятіе письменнаго источника, чего нѣтъ въ первомъ переводѣ.

⁷⁾ Ap. I, с. 67.

⁸⁾ Ap. I, сс. 66, Dial. сс. 10. 100.

зывается далеко неустойчивымъ. Прежде всего слѣдуетъ спросить: что даетъ въ себѣ терминъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“? къ какимъ положительнымъ выводамъ онъ приводитъ и можетъ привести? Нельзя не видѣть, что уже взятый въ отдѣльности, онъ ясно говоритъ о томъ, что обозначаемый имъ источникъ цитатъ Іустина въ его глазахъ и сознаниіи христіанскаго общества того времени имѣлъ значеніе и авторитетъ апостольскаго произведенія. Изъ обычныхъ въ древности синонимическихъ названій Евангелій, какъ-то διήγησις ¹⁰⁾, λόγια κυριακά ¹¹⁾ и ἀπομνημονεύματα послѣднее, кажется, было самымъ распространеннымъ. Такъ Паній говоритъ у Евсевія, что Маркъ написалъ οσα ἐμνημόνευσεν и οὕτως ἐνα τράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν ¹²⁾; въ Recognitiones Clementis Петръ также выражается: in consuetudine habui, verba domini mei, quae ab ipso audieram, revocare in memoriam ¹³⁾; Евсевій знаетъ ἀπομνημονεύματα ἀποστολεῶν πρὸς πρεσβυτέρου ¹⁴⁾; по указанію Tischendorfa, Евангеліе Николая носило названіе ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ¹⁵⁾; наконецъ, возможна догадка, что и Евангеліе διὰ τεσσάρων Таціана называлось подобно источнику Іустина ¹⁶⁾. Точно также и Іустинъ обозначаетъ свой источникъ терминомъ „ἀπομνημονεύματα“, давая этимъ понять, что авторъ или авторы его источника излагали не свое ими измышленное содержаніе, а передавали то, что говорилъ и дѣлалъ другой ¹⁷⁾. Этотъ источникъ назывался Евангеліемъ или Евангеліями и былъ извѣстенъ всей христіанской церкви: Іустинъ нигдѣ не говоритъ о такомъ Евангеліи, которое признавалось бы отдѣльными сектанскими или еретическими обществами ссылаясь повсюду на свои „записи

¹⁰⁾ Лк. I, 1.

¹¹⁾ Euseb., Hist. eccl. III, 39.

¹²⁾ Ibid.

¹³⁾ Recognit. II, 1.

¹⁴⁾ Hist. Eccl. V, 8.

¹⁵⁾ Evang. aporn., ed. Tischendorf., vid. Proleg. LX.

¹⁶⁾ Именно: въ Orat. ad Graec., убѣждая Грековъ сравнить свои мнѣя съ христіанскими рассказами и раскрывая ихъ сходство. Таціанъ заключаетъ свое доказательство такими словами: «διόπερ ἀπορλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεία ἀπομνημονεύματα καὶ ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἀποδέξασθε» (Orat. ad Graec., с. 21). Ср. Engelhardt, cit. op., с. 337.

¹⁷⁾ Engelhardt, ibid. с. 336.

„апостоловъ“, какъ на общепринятое и употребляемое въ богослужебныхъ собраніяхъ Евангеліе, и Христосъ его ἀπομνημονεύματῳ есть истинный Христосъ, предсказанный пророками, возвыщенный апостолами и исповѣдуемый всею христіанскою церковью.

Но свидѣтельствуя объ этомъ важномъ значеніи источника Іустина въ церкви первой половины втораго вѣка, терминъ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ни мало не говоритъ о тождествѣ его съ нашими синоптическими евангеліями. Очевидная неопредѣленность этого термина не даетъ никакого права къ тому опредѣленному заключенію. Правда, въ одномъ мѣстѣ своего Диалога съ Трифономъ Іустинъ замѣняетъ обычное при „ἀπομνημονεύματα“ дополненіе „ἀποστόλων“ болѣе пространнымъ опредѣленіемъ: „ἀπομνημονεύματα, ἃ φημί ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ (Χριστοῦ) καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι ¹⁸⁾“, т.-е. памятныхъ записи, которыя, я говорю, составлены апостолами его и ихъ послѣдователями, — опредѣленіемъ, подъ которымъ многіе изслѣдователи ¹⁹⁾ думаютъ видѣть ясное указаніе на наши четыре Евангелія, причемъ слово παρακολουθησάντων поставилось въ прямое отношеніе къ словамъ ев. Луки I, 3: „ἔδοξε κἀμοὶ παρακολουθηκὸτι ἄνωθεν πάσι ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι“... Дѣйствительно Тертуліанъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій даетъ въ высшей степени соответствующую Іустину классификацію Евангелій, говоря: „constituimus evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere..., si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos (Adv. Marc. 4, 2)“, но Тертуліанъ дѣлаетъ далѣе добавленіе, изъ котораго вполне ясно видно, кого должно разумѣть подъ словами „Apostolos et Apostolicos“; онъ говоритъ: „fidem nobis ex Apostolis Johannes et Mattheus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant“. Ничего подобнаго нѣтъ у Іустина, ни въ одномъ мѣстѣ не обмолвившагося относительно имени авторовъ своего источника. При такомъ положеніи дѣла, терминъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“ не ведетъ даже непосредственно къ тому заключенію, что подъ руками Іустина

¹⁸⁾ Dial, c. 103; 3 ed. otto, p. 372.

¹⁹⁾ Достаточно указать на Crednev'a, et. Paul, cit. op. s. 35 и Semisch'a, cit. op., s. 81. Pestg.

находился не одинъ, а два или нѣсколько памятниковъ апостольской литературы, изъ которыхъ одни написаны апостолами, а другіе тѣми, кто слѣдовалъ за апостолами, то-есть, учениками апостоловъ ²⁰⁾. Изъ Іеронима ²¹⁾ извѣстно, что употреблявшееся еретиками Евангеліе отъ Евреевъ носило еще названіе Евангелія двѣнадцати апостоловъ, хотя это ни мало не доказывало ни того, что оно написано всѣми апостолами вмѣстѣ (что не мыслимо), ни того, что оно представляло изъ себя агрегатъ, нѣсколько апостольскихъ сочиненій. Весьма возможно, что называя апостоловъ и ихъ учениковъ авторами своего источника, Іустинъ мыслилъ не два различныхъ класса писателей, но апостоловъ и апостольскихъ учениковъ въ ихъ общности, что подтверждается отсутствіемъ повторительнаго ὑπό предъ τ. ἐκείνοις παρακολουθησάντων ²²⁾. Даже цитируя свидѣніе, находящееся у одного изъ нашихъ евангелистовъ, какъ напр. Dial. с. 101. 106, Іустинъ все же указываетъ вообще на апостоловъ, какъ свой источникъ. Подобное заключеніе въ приложеніи къ источнику Іустина можно бы было вывести только подъ тѣмъ условіемъ, если слово παρακολουθησάντων дѣйствительно указываетъ на παρακολουθησόντι Лк. 1, 3, потому что тогда въ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, кромѣ Евангелія Луки, мы необходимо должны признать еще трудъ кого-либо изъ апостоловъ. Но несомнѣнно, что слово παρακολουθεῖν у Іустина употреблено въ иномъ смыслѣ, чѣмъ у Луки I, 3: здѣсь оно значитъ проникающее въ предметъ изслѣдованіе его,—examinando persequi, тамъ же оно обозначаетъ слѣдованіе за какимъ-либо лицомъ,—comitando consequi, такимъ образомъ въ обоихъ мѣстахъ опредѣляя собой двѣ совершенно различныя дѣятельности ²³⁾. Еще менѣе можетъ свидѣтельствовать за тожество „памятныхъ записей апостоловъ“ съ нашими Евангеліями то обстоятельство, что они назывались Евангеліями и читались въ богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. Въ области новозавѣтной письменности, какъ извѣстно, существуютъ цѣлыя

²⁰⁾ Такъ заключаетъ Paul, cit. op. s. 45. Engelhardt, s. 336.

²¹⁾ Advers. Pelag. III, 2.

²²⁾ Ср. Hilgenteld, cit. op., s. 13.—Paul произвольно вставляетъ второе ὑπό въ слова Іустина.

²³⁾ Cf. Paul, cit. op., s. 35.—Hilgenfeld, cit. op., s. 13 ff.

десятил²⁴⁾ произведеній, которымъ усвоилось имя Евангелій и приписывалось происхожденіе отъ руки апостоловъ и которыя тѣмъ не менѣе считаются подложными, апокрифическими сочиненіями. Но если эти подложныя Евангелія находили себѣ приѣмъ, главнымъ образомъ²⁵⁾, въ еретическихъ или сектантскихъ кружкахъ, то о другихъ не апостольскихъ произведеніяхъ положительно извѣстно, что они прочитывались на богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ, какъ-то посланіе Климента Римскаго²⁶⁾ книга Пастыръ Ерма²⁷⁾, апокалипсисъ Петра²⁸⁾. Правда, церковь всегда сохраняла сознаніе, что въ число назначенныхъ для употребленія на богослужебныхъ собраніяхъ книгъ не должно быть принимаемо ни одного неапостольскаго произведенія, и если допускала употребленіе подобныхъ трудовъ, то ради ихъ навидѣтельности²⁹⁾, или потребности для начальнаго познанія вѣры³⁰⁾, и притомъ всегда старалась ограничить употребленіе ихъ³¹⁾, но все же указанный фактъ прочитыванія на богослужебныхъ собраніяхъ нѣкоторыхъ неапостольскихъ писаній лишаетъ права изъ словъ Іустина о прочитываніи его „памятныхъ записей апостоловъ“ дѣлать заключеніе о тождествѣ ихъ съ нашими Евангеліями. Такимъ образомъ, существенное и рѣшающее значеніе въ вопросѣ о знакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями мы должны признать за содержаніемъ его „памятныхъ записей апостоловъ“: если подъ этимъ терминомъ понимается вполнѣ подлинный и достовѣрный источникъ Евангельской исторіи, если даже разумѣть здѣсь именно каноническія Евангелія четырехъ еван-

²⁴⁾ Не говоря о сохранившихся, однихъ исчезнувшихъ Гофманъ насчитываетъ 30 названій, см. Herzog's Real—Encyclop., XII, 328 fg.

²⁵⁾ Говоримъ «главнымъ образомъ», потому что нѣкоторые изъ нихъ бывали приняты и правобѣрными христіанами, напр. св. Петра, см. Euseb. H. E., VI, 12.

²⁶⁾ Euseb. H. E., IV, 23; III; Hieron., De vir. illustr., c. 15.

²⁷⁾ Euseb. H. E., III, 3.

²⁸⁾ Sozom. H. E., VII, 19.

²⁹⁾ Діонисій Коринтскій у Евсевія пишетъ: «Сегодня мы провели святой воскресный день, и прочитали ваше посланіе (Римлянъ), которое для собственнаго назиданія всегда будемъ читать, какъ и написанное Климентомъ». Euseb. H. E. IV, 28.

³⁰⁾ Евсевій говоритъ: «нѣкоторые считали книгу Пастыръ сочиненіемъ весьма необходимымъ для людей, приступающихъ къ познанію вѣры (H. E., III, s)».

³¹⁾ Уже канонъ Мураторія высказывается противъ Пастыря Ерма.

гелістовъ, то все же тождественны ли они съ тѣми, которыя мы имѣемъ? эти послѣднія не составляютъ ли передѣлки казихъ-либо первоисточниковъ, извѣстныхъ древнему времени? Въ самомъ дѣлѣ, при сопоставленіи приводимыхъ Іустиномъ изъ своего источника выдержекъ со словами нашихъ Евангелій, текстъ первыхъ оказывается во многихъ мѣстахъ значительно отклоняющимся отъ имѣющагося теперь евангельскаго текста, хотя въ столь же многихъ случаяхъ онъ и совпадаетъ съ нимъ, а это обстоятельство дѣлаетъ вполне открытымъ вопросъ: что такое ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина и въ какомъ отношеніи текстъ ихъ стоитъ къ тексту нашихъ Евангелій?

Обсужденіе этихъ вопросовъ и имѣетъ своимъ предметомъ вышедшая въ 1887-мъ году книга нѣмецкаго профессора Лудвига Пауля подъ титуломъ „die Abfassungszeit der Synoptischen Evangelien“. Пытаясь рѣшить все-же довольно спеціальныя въ области богословской науки вопросы, изслѣдованіе Пауля задается въ тоже время болѣе широкою, общеинтересною задачей: оно хочетъ на основаніи Іустина освѣтить мракъ тѣхъ условій, среди которыхъ создались наши каноническія Евангелія, указать обстоятельства и время ихъ происхожденія и дать въ руки критерій для опредѣленія степени ихъ исторической достовѣрности. Раскрывая отношеніе Іустиновыхъ цитатъ къ тексту имѣющихся синоптическихъ Евангелій, этотъ изслѣдователь такимъ образомъ строитъ на выводахъ, полученныхъ отсюда, пѣлюю теорію происхожденія нашихъ Евангелій въ ихъ настоящей редакціи, что даетъ понять уже самый заголовокъ его книги.—Изслѣдованіе Пауля является въ свѣтъ тогда, когда по вопросу о Евангеліи Іустина создалась обширная литература съ цѣлымъ лабиринтомъ всевозможныхъ гипотезъ и предположеній, подобно метеорамъ быстро появившихся на небѣ нѣмецкаго критицизма, но столь же быстро и исчезавшихъ. Рѣшая вопросъ о томъ, что такое ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, одни полагали, что въ основѣ цитатъ Іустина лежатъ Евангеліе еврейскаго семейства, и по всей вѣроятности Евангеліе отъ Евреевъ ²²⁾, другіе видѣли въ немъ остатокъ недошедшаго до насъ первоевангелія, составляю-

²²⁾ Stroth, Semler, Weber, Corrodi, Martini, Rosenmüller и др.

щаго зерно, изъ котораго развились наши Евангелія ³³⁾, трети утверждали, что источникъ евангельскихъ знаній Іустина есть ни что иное, какъ Евангеліе Петра ³⁴⁾, иные хотѣли находить въ немъ гармонию евангельскихъ сказаній, подобную евангелію Таціана или Θεодота ³⁵⁾ и т. д. Въ этой обширной литературѣ, въ этомъ лабиринтѣ гипотезъ и изслѣдованій ³⁶⁾ обращено вниманіе на каждое слово цитаты Іустина, взвѣшенъ каждый союзъ, провѣрено и сопоставлено каждое выраженіе, словомъ сдѣлано надъ текстомъ его цитаты то микроскопическое изслѣдованіе, къ какому способенъ усидчивый нѣмецкій умъ. При такомъ положеніи дѣла естественно и понятно, что вновь вышедшая книжка привноситъ не много новаго въ существующую литературу и не претендуетъ на новостъ и оригинальность; за то она собираетъ въ себѣ все, что было высказано существеннаго по вопросу объ источникѣ Іустина въ извѣстномъ направленіи, и группируетъ въ себѣ, какъ въ фокусѣ, всѣ доводы, приводимые въ пользу отрицательнаго рѣшенія его. Отсюда изложеніе и разборъ изслѣдованія Пауля, знакомящаго насъ съ современнымъ состояніемъ въ наукѣ вопроса объ источникѣ евангельскихъ цитатъ Іустина, является столь же любопытнымъ, сколько и необходимымъ для нашей цѣли.

По рѣшенію основнаго вопроса относительно знакомства Іустина съ нашими синоптическими Евангеліями и по характеру построеннаго на этомъ рѣшеніи генезиса нашихъ Евангелій, изслѣдованіе Пауля ближайшимъ образомъ примыкаетъ ко взглядамъ Баура, изложеннымъ въ его сочиненіи „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ Tübingen, 1847. Свою солидарность съ этимъ послѣднимъ сочиненіемъ признаетъ и самъ авторъ „die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien“, когда онъ въ концѣ своихъ изысканій съ торжествующимъ сознаніемъ добытой истины указываетъ на тожество своихъ ре-

³³⁾ Einhorn, Berthold, Schultz и др.

³⁴⁾ Credner, Hilgenfeld.

³⁵⁾ Paulus, Storr, Horst, Emmerich, Olshausen, Engelhardt.

³⁶⁾ Разборъ этихъ гипотезъ можно читать въ соч. Semisch'a «Apost. Denkwürdigk.» Съ важѣйшими изъ нихъ мы будемъ имѣть случай встрѣтиться ниже.

зультатовъ съ выводами, достигнутыми Бауромъ на иномъ пути ³⁷⁾. Дѣйствительно, въ то время, какъ Бауръ, анализируя главнымъ образомъ содержаніе нашихъ Евангелій, приходитъ къ предположенію, что настоящая редакція синоптиковъ есть вторичная переработка болѣе древнѣйшихъ записей, падающая на начало второго вѣка христіанской эры, Пауль путемъ анализа цитатъ Іустина хотеть доказать, что въ основѣ ихъ лежатъ эти именно древнѣйшіе источники, которыми пользовались авторы нашихъ Евангелій. Это совпаденіе обоихъ изслѣдователей простирается не только на установку хронологической даты для времени составленія нашихъ синоптическихъ Евангелій въ ихъ настоящемъ видѣ, но и на самое опредѣленіе взаимоотношенія синоптиковъ и внутреннихъ характерныхъ особенностей ихъ; собственно говоря, это послѣднее Пауль беретъ готовымъ у Баура, усиливая только его заключенія нѣкоторыми новыми соображеніями ³⁸⁾. Но при этой гармоніи въ воззрѣніяхъ относительно нашихъ Евангелій, взгляды обоихъ ученыхъ на источникъ цитатъ Іустина значительно рознятся въ своихъ подробностяхъ. Въ своемъ обширномъ трактатѣ о каноническихъ евангеліяхъ Бауръ не разъ возвращается къ Іустину ³⁹⁾, однако не рѣшаетъ подробно и обстоятельно вопроса объ источникѣ евангельскихъ его свѣдѣній какъ не имѣвшаго важнаго значенія для его теоріи, присоединяясь къ мнѣнію, развитому Швеглеромъ, по которому Іустинъ пользовался древнѣйшимъ Евангеліемъ отъ Евреевъ ⁴⁰⁾. Въ другомъ же своемъ сочиненіи, посвященномъ изслѣдованію о происхожденіи и характерѣ Евангелія Марка ⁴¹⁾, разбирая гипотезу Гильгенфельда ⁴²⁾ объ апокрифическомъ Евангеліи Петра, какъ источникъ Іустиновыхъ цитатъ, онъ какъ бы признаетъ знакомство Іустина съ Маттеемъ и Лукой, или по крайней мѣрѣ считаетъ возможнымъ выяснитъ нѣкоторыя особенности его цитатъ изъ сліянія текстовъ этихъ евангелистовъ ⁴³⁾. Восполняя

³⁷⁾ Ss. 49. 50.

³⁸⁾ За исключеніемъ еванг. отъ Маттея, см. стр. 50.

³⁹⁾ Ss. 350. 362. 573. 606.

⁴⁰⁾ S. 573.

⁴¹⁾ Das Markus Evangelium nach sein. Ursprung und Charakter, 1853.

⁴²⁾ Krit. Unters. über d. Evangelium Iustin's d. Mart. 1850.

⁴³⁾ Sh. s. 120.

этотъ пробѣлъ и нерѣшительность сужденія въ изслѣдованіяхъ Баура, Пауль и поставляетъ задачей упомянутого сочиненія подтвердить Бауровскую теорію происхожденія и взаимоотношенія синоптиковъ путемъ анализа цитатъ Іустина сравнительно съ текстомъ нашихъ Евангелій.

По выводамъ Пауля, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина представляютъ собой независимое отъ нашихъ синоптическихъ евангелій, но очень сродное имъ явленіе въ области древней евангельской письменности; въ основѣ его лежитъ нѣсколько, неопредѣленное число, Mehrheit источниковъ, въ ряду которыхъ однако можно ясно различить тотъ, изъ котораго Іустинъ полною рукою черпалъ свои свѣдѣнія вмѣстѣ съ каноническимъ Маттеемъ ⁴¹⁾). Псевдо-Лука, составившій наше Евангеліе κατὰ Λουκάν, имѣлъ также съ Іустиномъ одинъ общій источникъ, но свободно обрабатывалъ его ⁴²⁾). Происхожденіе же Евангелія κατὰ Μάρκον опредѣляется нейтрализирующимъ отношеніемъ его къ нѣкоторымъ извѣстіямъ и указаніямъ Евангелій Маттея и Луки, составлявшимъ спорный богословскій или историческій вопросъ его времени, при особомъ однако главномъ источникѣ, вѣроятно Евангеліи Петра, также извѣстномъ Іустину ⁴³⁾). Такимъ образомъ Іустинъ пользовался всѣми источниками, дальнѣйшую переработку которыхъ и составляютъ наши синоптическія Евангелія, но онъ не зналъ этихъ послѣднихъ въ ихъ настоящей редакціи,—не зналъ, хотя они появились въ эпоху его литературной дѣятельности и современны его „памятнымъ записямъ апостоловъ“. Пауль не входитъ въ ближайшее разсмотрѣніе состава и содержанія источниковъ евангельскихъ познаній Іустина; онъ не считаетъ также возможнымъ точно опредѣлить отношеніе нашихъ синоптиковъ къ этимъ источникамъ, чтобы показать степень ихъ исторической достовѣрности, допуская это послѣднее только относительно отдѣльных историческихъ разсказовъ и изреченій Христа. Его изслѣдованіе довольствуется установкой того основнаго результата, что Іустинъ, цитируя слова Христа и евангельскіе разказы, пользовался особыми, отлич-

⁴¹⁾ S. 11.

⁴²⁾ SS. 13, 24.

⁴³⁾ SS. 29, 30.

ными отъ имѣющихся теперь синоптическихъ евангелій, источниками евангельской исторіи, и на этомъ результатъ построить далѣ теорію происхожденія нашихъ синоптиковъ, какъ переработки нѣкоторыхъ источниковъ Іустина. Слѣдовательно, основныиъ положеніемъ, изъ котораго развивается вся теорія Пауля и вмѣстѣ съ которымъ она стоитъ и падаетъ, служить мысль о томъ, что Іустинъ не зналъ нашихъ Евангелій въ ихъ настоящей редакціи, или если и зналъ, то не считалъ ихъ авторитетнымъ источникомъ, предпочитая пользоваться другими произведеніями евангельской литературы. И по всей справедливости, доказывать, что наши синоптическія Евангелія представляютъ изъ себя позднѣйшую, современную Іустину переработку древнѣйшихъ первоисточниковъ, можно только тогда, когда предварительно установлено въ качествѣ научнаго факта то положеніе, что Іустинъ не былъ знакомъ съ ними, что время этого церковнаго писателя есть время господства болѣе древнихъ памятниковъ евангельской литературы.

Чтобы установить и доказать это, Пауль обращается къ анализу текста апомнимонематъ сравнительно съ текстомъ синоптическихъ Евангелій и констатируя ничѣмъ необъяснимыя уклоненія, измѣненія, варіаціи и группировку различныхъ цитатъ Іустина, приходитъ къ предположенію особаго источника, откуда этотъ писатель, независимо отъ нашихъ Евангелій, черпалъ свои свѣдѣнія. При этомъ онъ не ставитъ себя въ обязанность обзрѣвать подробно всѣ приводимыя Іустиномъ выдержки изъ Новаго Завѣта; изъ массы его цитатъ и извѣстій этотъ ученый выбираетъ только нѣкоторыя, по преимуществу рельефныя мѣста, особенно ярко выражающія отличительныя черты текста источника Іустина въ его отношеніи къ нашимъ Евангеліямъ. Извѣстно, что вся евангельская исторія, насколько она приводится Іустиномъ, распадается на двѣ большія группы, дидактическую и историческую, причемъ цитаты съ дидактическимъ характеромъ наполняютъ собой болѣе раннее его произведеніе, первую апологію, тогда какъ его діалогъ съ Трифономъ изобилуетъ историческими разказами. Въ области этихъ послѣднихъ вниманіе Іустина почти исключительно устремляется къ исторіи рожденія и дѣтства Христа до Его крещенія на Иорданѣ и затѣмъ останавливается на послѣднихъ дняхъ Его земной жизни,

Его страданіи, смерти и воскресеніи. Общественная же дѣятельность Христа, это время служенія Его роду человѣческому происходитъ Иустиномъ молчаніемъ, если не считать замѣтки о томъ, что Христосъ творилъ чудеса, и приведеннаго мимоходомъ разсказа о просьбѣ іудеевъ показать имъ знаменіе. Эту неполноту цитаты Иустина, относящихся къ эпохѣ общественнаго служенія Христа, восполняетъ Апологія богатствомъ приводимыхъ въ ней изреченій Христа, по преимуществу изъ нагорной проповѣди. Эта особенность, такъ-сказать, двойственность въ цитациі Иустина давно уже была подмѣчена изслѣдователями, и еще Винеръ всѣ приводимыя въ сочиненіяхъ Иустина новозавѣтныя выдержки раздѣлялъ на два класса, на учительныя и историческія ⁴⁷⁾. Въ видахъ удобства обозрѣнія ихъ и мы послѣдуемъ тому же раздѣленію, — тѣмъ болѣе, что и излагаемое нами изслѣдованіе Пауля практически примѣняетъ его.

Изъ класса цитатъ съ дидактическимъ характеромъ предметомъ преимущественнаго критическаго вниманія Пауля является нагорная проповѣдь въ редакціи Иустинова текста. Подвергая цитаты Иустина строгому разбору и сравненію съ буквою текста синоптическихъ Евангелій и тончайшему филологическому анализу, этотъ изслѣдователь здѣсь въ первый разъ и хочетъ обосновать свое положеніе, что Иустинъ не зналъ нашихъ Евангелій, что цитируемый имъ источникъ есть иной, отличный отъ этихъ послѣднихъ. Уже при первомъ сопоставленіи ⁴⁸⁾ текста Иустиновыхъ приведеній съ изреченіями Христа у Матѳея и Луки обнаруживается разность въ выборѣ отдѣльныхъ словъ и выраженій, оставляющая только слабую возможность заимствованія ихъ изъ нашихъ Евангелій, но и эта возможность дальнѣйшимъ изслѣдованіемъ лишается вѣроятности и вынуждаетъ обратиться къ предположенію иного источника для выясненія особенностей цитациі Иустина. Начинаясь съ ничѣмъ не мотивированной замѣны словъ (ἐμβλέφῃ Ap. I, с. 15, р. 46 ⁴⁹⁾ вмѣсто βλέπων Мѳ. 5, 28; ἐκκόψων Ap. I, с. 15, р. 46 вмѣсто ἐξέθεε Мѳ. 5, 29; πέμφῆναι вмѣсто βλήθη Мѳ. 5, 29, βληθῆναι Мѳ. 18, 9 и

⁴⁷⁾ Winer. Iustin. Mart. evangelіis canonicis usum tuisse ostenditur, Lips. 1819.

⁴⁸⁾ См. Paul. cit. op., S. 9—25.

⁴⁹⁾ Цитаты по 8-му изданію Otto, Capus apologetarum saeculi secundi.

εἰσελθεῖν Mr. 9, 47), ненужныхъ прибавокъ (ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός Ар. 1, с. 15, ср. Лк. 16, 18) вариаций выраженій, разности между текстомъ цитаты Iустина и текстомъ синоптическихъ Евангелій доходятъ до произвольнаго, даже непонятнаго смѣшенія выраженій одного евангелиста со словами другаго, до своеобразной группировки отдѣльныхъ изреченій и свободной переработки словъ Христа. Такъ напр. слѣдующая цитата Iустина изъ нагорной проповѣди: ὁς γαμέϊ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός, μοιχαταί (Ар. 1, с. 16) собственно передаетъ только вторую половину изреченія Христа, приведеннаго у синоптиковъ, притомъ передаетъ въ такой редакціи, какой нѣтъ въ текстѣ нашихъ евангелистовъ, хотя эти слова Христа приводятся четыре раза (Мѡ. V, 32; XIX, 9; Mr. X, 11; Лк. XVI, 18). Текстъ цитаты Iустина по своей пространности (ὁς γαμέϊ... вмѣсто γαμῶν Лк. XVI, 18) напоминаетъ Маттея, хотя ближе стоитъ къ изложенію Луки, за исключеніемъ прибавки ἀφ' ἑτέρου (ἀνδρός), кькой нѣтъ ни у одного изъ синоптиковъ. Но если здѣсь мы встрѣчаемъ только сокращеніе гномы Христа, соединенное съ незначительной прибавкой, то въ тѣхъ мѣстахъ сочиненій Iустина, гдѣ приводятся цѣлыя группы изреченій евангельскихъ, мы наблюдаемъ разомъ двѣ особенности: непонятную перемежву отдѣльныхъ выраженій, доходящую до употребленія словъ, неизвѣстныхъ новозавѣтному языку (τί καινόν), и перестановку порядка, въ которомъ слѣдуютъ эти изреченія въ нашихъ Евангеліяхъ. Какъ достаточно рельефный примѣръ, приведемъ группу цитатъ конца 15-й главы первой апологіи. Παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφήτε. Εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινόν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν (Мѡ. V, 42; Лк. VI, 30, 34). Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ γρῶσις ἀφανίζει καὶ ληστὰι διορύσσουσι. Θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει (Мѡ. VI, 19 сл.). Τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὀλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπαλέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα (Мѡ. XVI, 26); θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου ὄντε σῆς ὄντε βρῶσις ἀφανίζει (Мѡ. VI, 20). Καί: Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ Πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων, καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἀμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηροὺς (Лк. VI, 35; Мѡ. V, 45). Μὴ μεριμνᾶτε δὲ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσῃσθε: οὐκ ὑμεῖς

τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θηρίων διαφέρετε; καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά (Μθ. VI, 25; Лк. XII, 22 — 24)⁵⁰). Μὴ οὖν μεριμνήσητε, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε· οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι τούτων χρεῖαν ἔχετε. Ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, καὶ πάντα ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν (Μθ. VI, 31—33). Ὅπου γὰρ ὁ θησανράν ἐστίν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς ἀνθρώπου (Μθ. VI, 21; Лк. XII, 34). Καὶ· Μὴ ποιεῖτε ταῦτα πρὸς τὸ θεασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, εἰ δὲ πῆ γε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Μθ. VI, 1). На ряду съ измѣненіемъ и смѣшеніемъ отдѣльныхъ выраженій синоптическаго текста эта цитата представляетъ собой цѣлую мозаику, составленную изъ разныхъ мѣстъ Евангелій Маттея и Луки, и предлагающую ихъ въ совершенно иномъ порядкѣ сравнительно съ текстомъ нашихъ синоптиковъ. Этотъ новый порядокъ ни чѣмъ инымъ не можетъ быть объясненъ, какъ только тѣмъ, что Іустинъ читалъ приведенныя изреченія въ своемъ источникѣ въ той именно взаимной связи, въ какой ихъ предлагаетъ его апологія; иначе говоря, онъ цитировалъ не наши Евангелія, но свой отличный отъ нихъ источникъ. Это видно изъ двукратнаго καὶ, раздѣляющаго всю цитату на три части; каждую изъ этихъ тѣсно связанныхъ частей Іустинъ, по мнѣнію Пауля, долженъ читать въ особомъ мѣстѣ своего источника, что однако не можетъ быть допущено, если признать знакомство Іустина съ нашими Евангеліями, въ которыхъ эти изреченія стоятъ въ совершенно иномъ взаимоотношеніи. Отличное отъ этихъ послѣднихъ расположеніе изреченій Христа въ источникѣ Іустина особенно ясно сказалось въ „таῦτα“, которымъ Іустинъ заканчиваетъ цитату, приглашая „все это“ дѣлать не ради славы у людей; такъ какъ въ предшествующихъ словахъ цитаты нѣтъ ничего, къ чему бы непосредственно относилось это „таῦτα“, то оно могло быть заимствовано только изъ источника, отличнаго отъ нашихъ Евангелій, гдѣ оно по всей вѣроятности указывало на благочестивыя упражненія, перечисленныя Маттеемъ въ VI главѣ, то-есть общая сентенція, выражаемая заключительными словами цитаты Іустина, стояла въ его источникѣ въ концѣ частичнаго перечисленія благочестивыхъ подвиговъ, тогда какъ Маттеей ставитъ ее въ началѣ. Такимъ образомъ, обзоръ

⁵⁰) У Пауля это мѣсто почему-то пропущено.

этой группы цитатъ не только заставляеть предполагать точное слѣдованіе Іустина за своимъ источникомъ, но и даетъ доказательство того, что источникъ Іустиновыхъ цитатъ, при всемъ его сходствѣ съ нашими синоптическими Евангеліями, былъ однако отличенъ отъ послѣднихъ какъ въ выборѣ отдѣльныхъ выраженій для передачи изреченій Христа, такъ и въ порядкѣ и взаимоотношеніи самыхъ изреченій. Кромѣ особенностей въ сходныхъ мѣстахъ, отличіе ἀπομνημονεύματων τῶν ἀποστόλων отъ синоптиковъ свидѣлствуется умолчаніемъ Іустина о такихъ изреченіяхъ, записанныхъ въ нашихъ Евангеліяхъ, которыя были вполнѣ необходимы для его цѣли и которыя не приводятся имъ, очевидно, по незнакомству съ ними. Такъ желая изложить ученіе Христа о нерасторжимости брака, Іустинъ пользуется только второй половиной изреченія Его, и упускаеть выраженіе Марка: ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμήσῃ ἄλλω, μοιχᾶται (Mr. X, 12), указывающее случай, самый характеристичный для языческаго легбемыслія въ вопросѣ о бракѣ. Тоже можно наблюдать и въ цитатѣ, рассказывающей о просьбѣ іудеевъ показать имъ знаменіе: передавши отвѣтъ Христа о знаменіи Іоны, Іустинъ замѣчаетъ: „καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ, παρακαλούμενα ἦν ποιεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκούοντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται“ (Dial., с. 107), хотя Маттеей въ параллельномъ мѣстѣ (XII, 39, 40) влагаеть въ уста самого Христа выразительное изъясненіе знаменія Іоны. Какъ бы восподняя читателей за этотъ недостатокъ въ своихъ евангельскихъ повнаніяхъ, Іустинъ цитируетъ, наконецъ, такое изреченіе, какого мы не находимъ ни въ одномъ изъ нашихъ каноническихъ Евангелій: „διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρίνω“ (Dial. с. 14). Объединяя подъ общія группы всѣ указываемыя Паудемъ особенности Іустиновыхъ цитатъ, мы получимъ слѣдующія характеристическія черты:

а) Разсматриваемыя въ отдѣльности, большая часть цитатъ Іустина предлагають ничѣмъ не мотивированную замѣну отдѣльныхъ выраженій, употребленіе неизвѣстныхъ новозавѣтному языку терминовъ, измѣненіе конструкции и пр.;

б) Разсматриваемыя во взаимной связи, онѣ предлагають свою своеобразную группировку и распорядокъ евангельскихъ

изреченій вмѣстѣ съ своеобразной грамматической пунктуацией (каі) и

в) Умолчаніе о такихъ изреченіяхъ, находящихся въ нашихъ Евангеліяхъ, которыя были вполне необходимы для цѣли Іустина, и въ тоже время указаніе на изреченіе, неизвѣстное синоптикамъ.

Въ области цитатъ Іустина съ историческимъ характеромъ вниманіе Пауля устремляется на такіе рассказы изъ евангельской исторіи, которые не подтверждаются свидѣтельствомъ нашихъ Евангелій или если и находятъ себѣ въ нихъ аналогію, то рассказываются въ совершенно иномъ родѣ, нежели у Іустина⁵¹⁾. Сюда относятся его родословіе Христа, указывающее Его происхожденіе отъ Давида чрезъ Марію, его представленіе о Виодеемѣ, какъ мѣстѣ рожденія Іосифа, его слова, что волхвы пришли изъ Аравіи, что Иродъ приказалъ убить *всѣхъ* виодеемскихъ дѣтей, его замѣчаніе, что Христосъ до выступленія на общественное служеніе занимался ремесленной работой, помогая Іосифу. Что всѣ эти отдѣлы евангельской исторіи, неизвѣстные нашимъ синоптическимъ Евангеліямъ, Іустинъ долженъ былъ читать въ особомъ источникѣ, на это ясно указываетъ его рассказъ о крещеніи Христа. Здѣсь Іустинъ, хотя и ссылается на письменный источникъ (τέγραπτα), однако повѣствуетъ несогласно съ данными синоптическихъ Евангелій; по его извѣстіямъ, при крещеніи Христа явился огонь на Иорданѣ, и голосъ Бога съ неба говорилъ Ему словами 8 псалма: υἱὸς μου εἶ σὺ ἐγὼ τῆμερον τετέωνηκά σε, каковой рассказъ, по свидѣтельству Епифанія, имѣлъ свое мѣсто въ Евангеліи отъ евреевъ. Но рядомъ съ этою новостью фактовъ, которою обладаетъ исторія рождества и крещенія Христа въ устахъ Іустина, замѣчается его молчаніе, а слѣдовательно и незнакомство съ другими важнѣйшими рассказами нашихъ Евангелій. Такъ сверхъестественное рожденіе Христа Іустинъ доказываетъ Трифону изъ пророчества Исаіи объ Эммануилѣ, не пользуясь относящимися сюда указаніями Маттея и Луки. Рассказывая о тяжелыхъ страданіяхъ Христа въ Геесиманскомъ саду, Іустинъ замѣчаетъ, что при этомъ ἰδρῶς, ὡστὲν θρόμβοι κατεχεῖτο; онъ не зналъ о θρόμβοι αἵ-

⁵¹⁾ Paul, cit. op., 40 fg.

матосъ дѣ XXII, 44, что собственно и выражаетъ особенное свойство пота, наглядно представляющее всю силу испытываемаго страданія. Повѣствуя о насильственномъ взятіи Христа подъ стражу, Іустинъ добавляетъ, что не было ни одного чловека, который бы пришелъ къ Нему на помощь, очевидно, будучи незнакомъ съ разсказомъ нашихъ Евангелій о томъ, какъ апостоль Петръ силою пытался Его защитить и встрѣтилъ предостереженіе. Что особенно важно, Іустинъ не зналъ, наконецъ, исторіи воскресенія и вознесенія Христа на небо въ тѣхъ подробностяхъ, въ какихъ она излагается въ существующихъ Евангеліяхъ: онъ построитъ оба эти факта на предсказаніяхъ пророковъ и изъ нихъ только доказываетъ, ни мало не ссылаясь на разказы апостоловъ. Если принять во вниманіе, что евангельская исторія передается Іустиномъ только въ этихъ двухъ отдѣлахъ, то предъ нами во всей силѣ явится то обстоятельство, что въ представленіи Іустина, а слѣдовательно и въ его источникѣ она имѣла совершенно иной видъ, нежели въ изложеніи нашихъ каноническихъ Евангелій. Выводъ, вытекающій изъ анализа евангельскихъ свѣдѣній Іустина, вполнѣ, такимъ образомъ, подтверждаетъ результатъ, добытый изъ сравненія его дидактическихъ цитатъ съ текстомъ нашихъ Евангелій. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ Іустинъ почерпнулъ свои свѣдѣнія изъ источниковъ, отличныхъ отъ синоптическихъ Евангелій въ ихъ настоящей редакціи, то-есть говоря словами Пауля: „Іустинъ не зналъ ни одного изъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, вообще не зналъ нашихъ каноническихъ Евангелій. Конечно, здѣсь еще остается возможность того, что они уже существовали въ его время, но Іустинъ не зналъ ихъ. Однако такъ какъ Іустинъ былъ однимъ изъ важнѣйшихъ и ученѣйшихъ защитниковъ христіанскаго дѣла въ свое время, то эта возможность слишкомъ абстрактна; для оцѣнки ея должно принять во вниманіе слова Баура: „исторія имѣетъ дѣло не съ возможнымъ, а съ действительнымъ; но что действительно и что нѣтъ, это можно рѣшить не по степени возможности, а по степени вѣроятности“. И это тѣмъ вѣроятнѣе, что наши каноническія Евангелія въ той редакціи, въ какой они подлежатъ, возникли, по теоріи Пауля, въ первый разъ около времени литературной дѣятельности Іустина. Всѣ четыре Евангелія по времени ихъ со-

ставленія въ этой ихъ послѣдней редакціи лежатъ не далеко одно отъ другаго. Поэтому, замѣчаетъ Пауль, не слѣдуетъ удивляться тому, что прочная дата для опредѣленія времени ихъ происхожденія по всѣмъ извѣстіямъ, какія намъ переданы и которыя начинаются около конца втораго вѣка, въ послѣдней его четверти, не восходитъ за эту границу,—средину втораго вѣка⁴³⁾.

Что въ послѣднихъ десятилѣтіяхъ втораго вѣка наши четыре Евангелія были извѣстны и признаваемы во всѣхъ частяхъ церкви, этотъ неоспоримый фактъ, основанный на прочныхъ и несомнѣнныхъ свидѣтельствахъ такихъ церковныхъ писателей, какъ Иринея, Тертуліанъ и Климентъ, вынуждаетъ согласіе съ собой и признаніе у изслѣдователей самыхъ разнообразныхъ лагерей и направленій. Какъ мы видимъ, этотъ фактъ признается и Паулемъ, въ послѣднихъ приведенныхъ словахъ котораго разумѣются свидѣтельства Иринея и Теофила, а потому онъ и можетъ служить исходнымъ пунктомъ для сужденія о степени вѣроятности выводовъ Пауля. Если справедливы слова Баура, что исторія имѣетъ дѣло съ дѣйствительнымъ и что опредѣлить дѣйствительное можно только по степени его вѣроятности, то вопросъ о вѣроятности вывода Пауля будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и вопросомъ о степени его исторической значимости. Чтобы познать всю силу того факта, что наши Евангелія существовали въ послѣдней четверти втораго вѣка, для этого нужно принять во вниманіе не только лица, которыми свидѣлствуется этотъ фактъ, но и характеръ самыхъ свидѣтельствъ. Въ первомъ отношеніи мы видимъ, что наши Евангелія къ концу втораго вѣка были извѣстны не въ одной какой-либо отдѣльной церкви, но на всемъ пространствѣ христіанскаго міра того времени, и вторыхъ, извѣстны были, какъ доподлинно апостольскія записки, какъ единственно-несомнѣнный письменный источникъ евангельской исторіи. Иринея въ Галліи, Тертуліанъ въ проконсульской Африкѣ, Климентъ въ Александріи, авторъ канона, открытаго Мураторіемъ,—для Италіи и Рима, — всѣ эти лица, жившія въ центрѣ и на отдаленныхъ периферіяхъ римскаго государства единодушно цитируютъ наши Евангелія и говорятъ о нихъ, какъ общепризнанныхъ апостольскихъ произведеніяхъ. Древнѣйшіе

⁴³⁾ Paul; cit. op. ss. 49, 50.

переводы ихъ, какъ-то Пешито въ Сиріи и итальяскій переводъ, свидѣтельствуютъ уже не только о распространенности Евангелій, но и о глубокой потребности въ чтеніи и знакомствѣ съ ними въ рядахъ христіанскаго общества. Какимъ же путемъ могли достигнуть такого значенія и извѣстности наши Евангелія, если они не имѣли авторитета еще въ эпоху жизнѣдѣтельности Іустина, если они составлены были между 130—150 гг. ⁵⁴⁾? Какимъ образомъ не пользовавшіеся уваженіемъ еще въ половинѣ 2-го вѣка и въ слѣдующемъ десятилѣтіи ⁵⁵⁾, они уже между 160—170 гг. получаютъ твердое признаніе ихъ каноничности въ устахъ такого ревнителя чистоты новозавѣтной литературы, какъ авторъ Мураторіева канона, кто бы онъ ни былъ ⁵⁶⁾? Исторія ересей и расколовъ, которыми была такъ богата церковная жизнь втораго вѣка, даетъ достаточно доказательствъ того, что навращавшіе ученіе церкви стремились всегда опираться въ въ своихъ воззрѣніяхъ на памятники апостольской литературы, что они не рѣдко искажали эти послѣдніе или составляли прямо подложные. Въ борьбѣ съ этимъ явленіемъ церковные писатели могли основываться исключительно на подлинныхъ, всѣми признанныхъ авторитетными источникахъ; обличая ереси въ введеніи новаго, неизвѣстнаго ученія, они тѣмъ самымъ обязывали себя провозглашать ученіе древнее, преданное апостолами, и на знамени этихъ защитниковъ каеоліческаго ученія мы видимъ ярко начертанными слова нашихъ существующихъ теперь Евангелій. Неутомимый борецъ противъ ересей, Иринеи, епископа лійонскій, опираясь въ своей полемикѣ на евангельское слово, разсматриваетъ четыре Евангелія, какъ законченное цѣлое, созданное премудростію Божіей и имѣющее свой первообразъ въ неизмѣнныхъ космическихъ отношеніяхъ; онъ знаетъ только одно четверовидное Евангеліе, которое онъ называетъ Евангеліемъ Апостоловъ, которое одно только есть истинное и достойное ⁵⁷⁾. Между временемъ написанія Діалога съ Трифономъ

⁵⁴⁾ Paul, cit. op., S. 50.

⁵⁵⁾ Разумѣемъ время составленія Діалога съ Трифономъ, если для Аполонія принять съ Паулемъ 150 г.

⁵⁶⁾ Кромѣ составленія этого канона указ. по Tischendorf'a Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 4 Aufl., S. 9.

⁵⁷⁾ Advers. haer., III, XI, 8, 9; въ рус. пер. стр. 311 и сл.

и появленіемъ сочиненія Иринія противъ ересей прошло только 25—30 лѣтъ⁵⁸⁾; какъ могли достигнуть такого важнаго значенія и въ столь же неважный промежутокъ времени сочиненія, которыя по своему появленію должны быть современны Іустину и которыя, если и были извѣстны послѣднему, все же не признаваемы были имъ даже только за достовѣрный источникъ евангельской исторіи? Возможно ли, чтобы христіанское общество время Іустина, пользовавшееся иными болѣе достовѣрными сказаніями о Христѣ и Его ученіи и читавшее ихъ на своихъ богослужебныхъ собраніяхъ, такъ легко, на всемъ пространствѣ христіанскаго міра и въ теченіе какихъ-нибудь 25 лѣтъ, моментально забыло свои прежніе авторитеты и столь же неожиданно обратилось къ новымъ документамъ, только-что явившимся на свѣтъ, которые однако оно не стѣсняется выдавать за подлинно апостольскіе, единственно истинные и достовѣрные? Если вообще справедливо, что религія консервативна, что перемѣны и какія-то бы ни было новизны нигдѣ не встрѣчаютъ себя такихъ преградъ, какъ въ области религіозныхъ отношеній, то тѣмъ болѣе это справедливо въ приложеніи къ христіанской церкви второй половины 2 вѣка, когда въ борьбѣ съ заблужденіемъ она должна была опираться на право давности и на немъ построить свою истину. Поэтому, еслибы она въ 180-хъ годахъ признала каноническое значеніе за тѣми источниками, которые еще въ 150-хъ годахъ считались недостовѣрными, то мы имѣли бы въ этомъ фактѣ не только безпримѣрный въ исторіи религій и религіозныхъ обществъ, но и прямо идущій въ разрѣзъ съ историческими условіями жизни тогдашняго христіанскаго общества, фактъ противорѣчащій соединеннымъ усиліямъ важнѣйшихъ представителей и защитниковъ христіанскаго дѣла, иначе говоря, мы имѣли бы здѣсь фактъ, съ исторической точки зрѣнія не только невѣроятный, но и невозможный. Такимъ образомъ, если обсуждать выводъ, полученный Паулемъ изъ анализа цитатъ Іустина съ точки зрѣнія вѣроятности, и по степени этой послѣдней судить о состоя-

⁵⁸⁾ Здѣсь, конечно, дѣло тоже не безъ споровъ... Мы ссылаемся на общепринятую дату, указывающую на 182—188 гг., какъ время составленія книгъ противъ ересей.

тельности его, то должно сказать, что принятіе незнакомства Іустина съ нашими каноническими Евангеліями не только извращаетъ всё извѣстныя историческія отношенія того времени, но и стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ ними, и какъ таковой, лишень вѣроятія.

Но исторія имѣеть дѣло не съ вѣроятнымъ и возможнымъ, а съ дѣйствительнымъ и чтобы рѣшить вопросъ, что дѣйствительно и что нѣтъ, для этого недостаточно одной вѣроятности, всегда включающей въ себя моментъ гипотетичности, для этого нужны болѣе твердыя опоры. Такую опору даютъ факты, а они показываютъ, что лишенный историческаго вѣроятія выводъ Паула не имѣеть достаточныхъ основаній въ характерѣ и особенностяхъ цитаты Іустина. Всмотриваясь въ ходъ изслѣдованія Паула и опредѣляя ту точку зрѣнія, подъ которой производится анализъ текста цитаты Іустина сравнительно съ текстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, можно видѣть, что основнымъ предположеніемъ при этомъ является мысль о томъ, что нѣкая выдержка изъ своихъ апомнимонематъ, Іустинъ имѣлъ предъ собой рукопись своего источника и болѣе или менѣе точно воспроизводилъ ея текстъ. Цитаты Іустина должны точно соответствовать тексту цитируемаго источника, — это положеніе служитъ общимъ принципомъ, съ точки зрѣнія котораго и ведется анализъ текста Іустинова Евангелія. Въ самомъ дѣлѣ, только тогда можно сравнивать цитаты Іустина отдѣльно съ каждымъ параллельнымъ мѣстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, только тогда можно придавать значеніе замѣнъ выраженій, смѣшенію разныхъ текстовъ и другимъ подобнымъ умолченіямъ, когда вранѣе признана невѣроятность свободной цитации, цитации по памяти. Такъ какъ нельзя отрицать существеннаго сходства цитаты Іустина съ текстомъ нашихъ Евангелій, такъ какъ далѣе его выдержки по большей части представляютъ собой смѣшеніе или сліяніе текстовъ различныхъ синоптиковъ, то если разъ принята вѣроятность цитации по памяти, всё особенности въ текстѣ Іустина легко будутъ сведены на неточность памяти или на намѣренную обработку выраженій въ виду собственныхъ цѣлей. Въ литературѣ посвященной вопросу объ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина, уже давно былъ выдвинутъ на сцену благотворный принципъ цитации по памяти для выясненія харак-

теристическихъ особенностей ея у Іустина, сдѣлано обзоріе значительнѣйшей части его цитатъ съ этой точки зрѣнія и даже произведены попытки установить прочные законы воспроизведенія евангельскихъ изреченій по памяти⁵⁹⁾. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Пауль какъ бы соглашается признать значеніе этого принципа въ отношеніи къ Іустину, по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ случаевъ; такъ анализируя его цитату, параллельную Мс. V, 29; XVIII, 9 и Мр. IX, 47, онъ признаетъ для всѣхъ ихъ одинъ общій источникъ, изъ котораго всѣ три автора черпали болѣе или менѣе свободнымъ образомъ⁶⁰⁾, а на стр. 10 онъ считаетъ возможнымъ объяснить ея особенности даже изъ слиянія V, 29 и XVIII, 9 Мс. вслѣдствіе цитатъ по памяти. Но это только очень рѣдкія уступки защитникамъ гипотезы свободного воспоминанія..., вообще же Пауль отрицаетъ возможность примѣнить этотъ методъ изслѣдованія ко всѣмъ особенностямъ цитатъ Іустина, онъ считаетъ это невѣроятнымъ. Чтобы обосновать это свое утвержденіе Пауль преимущественно указываетъ на то, что Іустинъ повсюду точно цитируетъ текстъ Ветхаго Завѣта по переводу LXX, что онъ въ отношеніи къ нему не позволяетъ такого извращенія выраженій, какъ въ цитатахъ ихъ изъ Новаго Завѣта⁶¹⁾ и что поэтому онъ долженъ быть также точенъ и въ этихъ послѣднихъ. То справедливо, что если Іустинъ и новозавѣтныя мѣста цитировалъ точно по рукописи, лежавшей предъ его глазами, а не по памяти, то источникъ его цитатъ былъ иной, нежели наши синоптическія Евангелія, въ противномъ же случаѣ, при цитатѣ по памяти, это заключеніе и основанная на немъ гипотеза являются совершенно излишними. Такимъ образомъ вопросъ о томъ, насколько могъ быть и былъ точенъ Іустинъ въ своихъ приведеніяхъ изъ Новаго Завѣта, можетъ служить пробнымъ камнемъ для изслѣдованія Пауля.

Время литературной дѣятельности Іустина падаетъ на ту эпоху

⁵⁹⁾ Разум. статью Bindemann'e „Uber die v. Iustinus M. gebraucht. Evang.“, Stud. u. Krit. 1842, 355—482 и Semisch'a „Apostol. Denkwurdigk. d. Iustinus“, 1848 г.

⁶⁰⁾ S. 11.

⁶¹⁾ S. 10.

въ исторіи человѣчества, когда еще не было изобрѣтено книгопечатаніе, когда поэтому литературныя произведенія всякаго рода были столь же рѣдки, сколько и драгоценны. Если въ настоящее время ни публициста, составляющаго статью для періодическаго изданія, ни ученаго, обсуждающаго какой-либо вопросъ изъ самой абстрактной области, мы не можемъ себя представить иначе, какъ окруженнымъ книгами и подыскивающимъ въ нихъ каждую свою цитату, то переносить это представленіе въ ту глубь вѣковъ, когда составлялъ свои сочиненія Іустинъ, и относиться къ цитатамъ писателей того времени съ требовательностью, рождающеюся изъ современныхъ условий, но меньшей мѣрѣ значило бы игнорировать воѣ историческія условія. Если позднѣйшія дѣятели III и IV вѣка, когда новозавѣтныя книги достигли несомнѣнно большей распространенности, чѣмъ въ вѣкъ Іустина, не рѣдко заявляютъ жалобы на трудность выполненія авторскихъ обязанностей, на рѣдкость рукописей и ихъ драгоцѣнность, то такія жалобы съ тѣмъ большимъ правомъ можно вложить въ уста Іустина, что въ его время христіанство находило себя пріемъ преимущественно между низшими классами, гдѣ не было ни матеріальныхъ средствъ, ни умственнаго интереса пріобрѣтать себѣ рукописи. Уже одни эти соображенія а priori заставляютъ предполагать, что въ цитатахъ писателей этого времени мы не встрѣтимъ той точности и обстоятельности, какія требуютъ отъ нея въ настоящее время, что авторъ не всегда могъ имѣть подъ рукою цитируемый источникъ и не всегда справлялся съ нимъ. Ближайшее доказательство этому доставляютъ намъ цитаты Іустина изъ сочиненій древнихъ классиковъ, особенно Платона, въ которыхъ Іустинъ, передавая вѣрно мысль подлинника, очень часто уклоняется отъ его буквального воспроизведенія⁴²⁾. Быть можетъ эти трудныя условія авторской дѣятельности, ставившія преграды стремленію къ точной цитациі, и породили собой то общее явленіе, наблюдаемое въ большей или меньшей степени почти у всѣхъ писателей древнѣйшихъ вѣковъ христіанства, что въ ихъ цитатахъ, особенно изъ Новаго Завѣта, нѣтъ надлежащей точности,

⁴²⁾ Сравненіе сдѣлано Semisch'емъ и дало для гипотезы свободной цитациі самые желательные результаты, cit. op., ss. 232—288.

желательной для нашего времени. То правда, что рассуждая съ абстрактной точки зрѣнія, мы нигдѣ не найдемъ столько мотивовъ быть точными, какъ въ приведеніяхъ изъ новозавѣтныхъ книгъ, когда въ полемикѣ съ еретиками малѣйшая неточность могла дать поводъ къ непониманію, искаженіямъ и порицаніямъ, однако на дѣлѣ обзоръ новозавѣтныхъ цитатъ древнѣйшихъ писателей вполне устанавливаетъ несомнѣнность того факта, что церковные писатели были часто неточны въ своихъ цитацияхъ. Что всего удивительнѣе, эта свобода цитации встрѣчается въ большей мѣрѣ у такихъ авторовъ, ортодоксія которыхъ выше всякаго сомнѣнія, которымъ во всей точности были извѣстны наши Евангелія и которые, наконецъ, со всею настойчивостію и послѣдовательностію проводили понятіе каноничности и богодухновенности новозавѣтныхъ книгъ и не мало потрудились въ области изслѣдованія текста, какъ напр. Иринея, Оригена, Епифанія. По словамъ Земшца⁶⁴⁾, у Климента Александрійскаго, Тертуліана, Епифанія и Ерема, какъ и у Іустина, буквальные цитаты нужно причислить къ исключеніямъ. Такъ какъ заподозрить знакомство этихъ лицъ съ нашими Евангеліями нѣтъ никакой возможности, то остается признать тотъ фактъ, что церковные писатели не стѣсняли себя точностью цитатъ, что они часто цитировали по памяти и свободно, отъ чего бы это ни зависѣло. По замѣчанію того же изслѣдователя, поставившаго себѣ цѣлю прослѣдить эту любопытную сторону въ характерѣ святоотеческой цитации, число уклоненій ихъ цитатъ отъ буквальнаго текста—легіонъ⁶⁵⁾, а потому, не вдаваясь въ подробности, мы приведемъ нѣсколько рельефныхъ примѣровъ. Посылая своихъ учениковъ на проповѣдь Евангелія, Спаситель сказалъ: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Мѣ. XXVIII, 19), т.-е. „идите научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа“, и съ тѣхъ поръ эти слова Спасителя образовали формулу крещенія, которая произносилась надъ каждымъ вновь вступавшимъ въ церковь Христову. Кажется, что не было никакой психологической возможности не упомянуть точно этого текста,

⁶⁴⁾ Cit. op., s. 209.

⁶⁵⁾ Semisch, cit. op., s. 219.

столь часто повторяемаго въ богослуженіи, однако у церковныхъ писателей мы встрѣчаемъ значительныя неточности въ этой цитатѣ. Такъ Иеронимъ ⁶⁶⁾ два раза приводитъ это мѣсто изъ Маттея съ одинаковымъ уклономъ отъ буквы текста: „ite baptisate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti“; равнымъ образомъ Епископъ послѣ того какъ нѣсколько разъ привелъ эти слова вполнѣ точно ⁶⁷⁾, въ 4-хъ по крайней мѣрѣ мѣстахъ допускаетъ уклоненіе такого рода: „ἀπελθόντες βαπτίσατε πάντα τὰ ἔθνη εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος“ ⁶⁸⁾, или еще сокращеннѣе: „βαπτίσατε αὐτοὺς (τα ἔθνη) εἰς ὄνομα κτλ“ ⁶⁹⁾. Что же удивительнаго, если вмѣсто сокращенія этой формулы Иустинъ распространяетъ ее и говоритъ о крещеніи: ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότη τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, говоритъ притомъ не цитируя Евангелія, но изъясняя смыслъ крещенія? ⁷⁰⁾ Другой замѣчательный примѣръ свободной цитации даетъ намъ иже-неніе подъ перомъ первовныхъ писателей важнейшихъ сахаристическихъ словъ Христа, не смотря на то, что они несомнѣнно произносились въ воспоминаніе Его на богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ. Такъ Климентъ Александрийскій, даже нѣсколько измѣняя смыслъ словъ Христа, варьируетъ ихъ такимъ образомъ: „καὶ εὐλόγησε τὸ οἶνον, εἰπὼν· λάβατε, πίετε· τοῦτο μοῦ ἐστὶ τὸ αἶμα, αἶμα τῆς ἀμπέλου“ ⁷¹⁾; тотъ же Епископъ такъ передаетъ ихъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія противъ ересеи: „λέγει· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου“ ⁷²⁾; еще короче даетъ эту цитату Климентъ: „φάγετε μου τὰρ σαρκὰ καὶ πίετε μου τὸ αἶμα“ ⁷³⁾. Если въ столь важныхъ цитатахъ находятъ себѣ мѣсто столь существенныя уклоненія отъ буквального текста, то понятно, какая свобода должна царствовать въ цитатахъ менѣе важнаго зна-

⁶⁶⁾ Commentar. in Ezech. 40, 32—in Psal. 29, 3.

⁶⁷⁾ Adv. haer. 73, 3—73, 16.

⁶⁸⁾ Adv. haer. 55, 9;—Migne, Patr. c. c., gr. v., t. 41, col. 988.

⁶⁹⁾ Ibid. 20, 3; 69, 56; 62, 4—Migne, cit. t., c. 277, 1056.

⁷⁰⁾ Ap. I, c. 61, p. 164, 166.

⁷¹⁾ Paed. 2, 2, 32.

⁷²⁾ Adv. haer. 69, 75.

⁷³⁾ Paed. 1, 6, 88 и 1, 6, 42.

ченія. Самой наглядной иллюстраціей можетъ служить цитата Климента изъ нагорной проповѣди Мѣ. V, 29: „πὰς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ“. Рядомъ съ вполне точнымъ, буквальнымъ воспроизведеніемъ этого текста Маттея, Климентъ предлагаетъ читателю послѣдовательное измѣненіе его, доводящее эти слова до обобщенія въ абстрактный принципъ:

Strom. 3, 14, 94: πὰς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν.

Strom. 4, 18, 16: ὁ ἐμβλέψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐπιθυμίαν, ἤδη μεμοίχευκεν.

Strom. 3, 2, 8: πὰς ὁ προσβλέπων κατ' ἐπιθυμίαν, ἤδη ἐμοίχευσεν.

Strom. 2, 11, 50: ὁ ἰδὼν πρὸς ἐπιθυμίαν, ἐμοίχευσεν.

Strom. 2, 14, 61: ὁ ἐμβλέψας πρὸς ἐπιθυμίαν κρίνεται.

Strom. 2, 15, 66: ὁ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε.

Это послѣдовательное округленіе и обобщеніе словъ евангельскаго текста любопытно не столько потому, что оно представляетъ наглядный примѣръ свободной цитации древнѣйшихъ церковныхъ писателей, сколько потому, что оно даетъ возможность прослѣдить, такъ-сказать, обработку изреченія Христа въ самой памяти цитирующаго. Въ послѣдовательномъ измѣненіи выраженій можно подмѣтить обобщающій процессъ мысли, которая отбрасывала все конкретное и оставляла только существенное, идею изреченія, указывающаго грѣхъ въ грѣховномъ пожеланіи: „ὁ ἐπιθυμήσας ἤδη μεμοίχευκε“. Можно бы было легко продолжить рядъ этихъ примѣровъ свободной передачи евангельскаго текста, еслибы и приведенные уже не показывали недостаточно, какъ мало стѣсняли себя требованіями точности древніе церковные писатели при своихъ цитатахъ изъ новозавѣтныхъ книгъ. Если теперь къ этому классу писателей относятся такіе дѣятели, какъ Иринеи, Климентъ, Оригенъ, Епифаній и Еоремъ, то всѣ аналогіи говорятъ въ пользу того, чтобы не искать точности и въ приведеніяхъ Іустина изъ Новаго Завѣта, предполагая и здѣсь такую же свободу воспоминанія и обработки, съ какою мы встрѣчаемся у другихъ писателей. Въ дѣлѣ неточнаго воспроизведенія новозавѣтнаго текста Іустинъ не стоитъ одиноко въ ряду другихъ современныхъ дѣятелей; напротивъ, для каждой его цитаты, изъ нагорной-ли то проповѣди

или изъ евангельской исторіи, легко уловить соответствующую аналогію въ примѣрахъ другихъ писателей, а потому его неточность не только не возбуждаетъ удивленія, но и вполне понятна, какъ самое обыкновенное, заурядное явленіе древней церковной литературы, и нисколько не оправдываетъ предположенія, что Іустинъ пользовался особымъ источникомъ, чѣмъ всѣ эти писатели.

Но при этой свободѣ въ отношеніи къ цитатамъ изъ новозавѣтныхъ книгъ, древнѣйшіе христіанскіе писатели не считали себя въ правѣ цитировать по памяти мѣста Ветхаго Заѣта. „Быть можетъ,—говоритъ Земишъ,—во всей древности не имѣетъ исключенія то явленіе, что изреченія Ветхаго Заѣта приводятся тщательнѣе и буквально вѣрнѣе, чѣмъ изреченія Новаго Заѣта“⁷⁴⁾... Это замѣчательное явленіе, взятое въ цѣломъ и общемъ, отчасти объясняется тѣмъ, что церковные писатели естественно, предполагали въ своихъ слушателяхъ большее знакомство съ Новымъ Заѣтомъ, чѣмъ съ Ветхимъ, отчасти обуславливалось тѣмъ, что довольствуясь усвоеніемъ духа и смысла новозавѣтныхъ книгъ, они живѣе интересовались буквою Ветхаго Заѣта, на которую они опирались въ двѣ защищенія христіанства, какъ религіи, отвѣчающей всѣмъ пророчествамъ. Если это послѣднее объясненіе справедливо вообще, то тѣмъ болѣе оно приличествуетъ для Іустина. Съ каждой истинно для ума, въ стремленіи удовлетворить глубочайшимъ потребностямъ сердца прошедшей всѣ философскія школы своего времени, Іустинъ послѣ этого долгаго блужданія нашелъ истину въ христіанствѣ, благодаря именно изученію книгъ Ветхаго Заѣта. Углубленіе въ его пророчества и удивленіе предъ высокими духомъ ихъ указало ему путь въ тому ученію, которое съ этихъ поръ стало для него откровеніемъ абсолютнаго разума⁷⁵⁾, и глубокое впечатлѣніе, вынесенное имъ отсюда, ясно выразилось въ томъ убѣжденіи, что христіанству можно научиться изъ книгъ Ветхаго Заѣта⁷⁶⁾, — убѣжденіи, составляющемъ основную идею его Діалога съ Трифономъ. Самой исто-

⁷⁴⁾ Cit. op., s. 210.

⁷⁵⁾ St. Herzog's Real-Encyclop., t. VII, s. 180.

⁷⁶⁾ St. Engelhardt, Christent. Justin's, s. 328 и а.

рїей и обстоятельствами жизни поставленный въ необходимость защищать его ученіе отъ нападеній язычества и иудейства, онъ повсюду опирается на Ветхій Заветъ, и если въ апологіяхъ, составленныхъ для невѣдующаго писаній языческаго ума, онъ часто апеллируетъ къ здравому разуму, то въ разговорѣ съ Трифономъ иудеемъ онъ рѣшительно настаиваетъ на томъ, что все сдѣланное Христомъ провозвѣщено пророками, что слѣдовательно изученіе пророковъ есть изученіе христіанства. Отсюда точность въ цитатахъ изъ ветхозавѣтныхъ книгъ, стараніе быть безусловно вѣрнымъ буквѣ писанія у Іустина являлась не только необходимымъ условіемъ для достиженія поставленныхъ задачъ, но и психологическою необходимостью, вытекавшею изъ его убѣжденія въ значеніи Ветхаго Завета, какъ путеводителя во Христа. Поэтому она не даетъ никакого права требовать такой же точности и отъ его новозавѣтныхъ цитатъ, имѣвшихъ въ его сочиненіи совершенно иное назначеніе, и ни мало не возбуждаетъ удивленія, какъ свойство, общее всемъ древнѣйшимъ писателямъ. Но все дѣло въ томъ, что несмотря на свое стремленіе быть точнымъ при цитатахъ изъ Ветхаго Завета, несмотря и на то, что списокъ ветхозавѣтныхъ книгъ, по всей вѣроятности, былъ подъ руками Іустина при написаніи имъ своихъ сочиненій, онъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ отступаетъ отъ своего правила и допускаетъ уклоненія отъ буквального текста и здѣсь. Не говоря объ общихъ у Іустина съ Матеемъ цитатахъ, одинаково уклоняющихся отъ текста LXX, не малое число другихъ цитатъ разнится отъ перевода LXX и представляетъ изъ себя такіа варіаціи, которыя носятъ на себѣ печать не только всѣхъ особенностей свободной, основанной на репродуцирива цитации, но и даютъ въ себѣ полный отобразъ его новозавѣтныхъ цитатъ ⁷⁷⁾). Голословное утвержденіе Пауля, что Іустинъ въ отношеніи къ Ветхому Завету никогда не допускаетъ такой свободы, какъ въ отношеніи къ Новому, что въ цитатахъ отсюда онъ не дѣлаетъ такого слиянія текстовъ, какъ въ цитатахъ изъ нагорной проповѣди ⁷⁸⁾, положительно не имѣетъ за собой доказательствъ. Уже одинъ тотъ фактъ, что Іустинъ не

⁷⁷⁾ См. Semisch, cit. op., s. 239.

⁷⁸⁾ S. 10 и а.

редко смѣшиваетъ имена авторовъ тѣхъ книгъ, изъ которыхъ онъ заимствуетъ свою цитату, свидѣтельствуя за то, что онъ не всегда справлялся съ текстомъ Ветхаго Завѣта, полагаясь иногда на свою память. Такихъ случаевъ въ Апологіи мы находимъ три, въ Діалогѣ два ^(*): такъ въ Ар. 1, 35, р. 106 пророчество: „торжествуй дщерь Сіона“... приписывается Софоніи вмѣсто Захаріи (IX, 9 ср. Мѡ. XXI, 5), хотя въ Діалогѣ авторъ указалъ его вѣрно (см. Dial. с. 53, р. 180); въ 51-й главѣ той же Апологіи вмѣсто Давида (VII, 13, с. 51, р. 138) названъ Іеремія и т. д. Такая неточность, объясняемая изъ цитации по памяти, въ большихъ размѣрахъ наблюдается на уклоненіяхъ, варіаціяхъ и смѣшеніяхъ различныхъ текстовъ въ другихъ цитатахъ, и что всего любопытнѣе, эта неточность наблюдается въ Діалогѣ въ гораздо большей степени, чѣмъ въ Апологіи, гдѣ уклоненія хотя и болѣе часты, но менѣе значительны ⁽⁶⁾, тогда какъ отъ Діалога мы должны бы были ожидать большей точности, если имѣть въ виду цѣли и лица, для которыхъ онъ назывался. Начинаясь замѣною синонимическихъ выраженій (ἀκούσατε (Ис. 55, 3 — 5) Dial. с. 12, р. 44 = εἰσακούσατε Dial. 14 с. 52 р.; θυσία (Мал. 1, 11) Dial. с. 28 р. 96—θυσιάμα Dial. с. 47, р. 138 и т. д.) или перестановкой словъ текста (въ Ис. 55, 3 — 5 въ Dial. 12 р. 44), эти уклоненія Іустиновой цитации изъ Ветхаго Завѣта часто иногда вполне варіируютъ текстъ, измѣняя дѣйствительный оборотъ въ страдательный, допуская прибавку или исключеніе выраженій и доходя по мѣстамъ до измѣненія буквального смысла текста, короче говоря, на цитатахъ Іустина изъ Ветхаго Завѣта мы можемъ изучить всѣ тѣ формы свободной цитации, съ какими встрѣчаемся въ цитатахъ его изъ Новаго Завѣта. Возьмемъ для примѣра цитату изъ Ис. 65, 2: ἐξέπετασα τὰς χεῖρας μου ὄλην τὴν ἡμέραν ἐπὶ λαόν ἀπειθούντα καὶ ἀντιλέγοντα, τοῖς πορευομένοις ὁδῷ οὐ καλῇ, ἀλλὰ ὀπίσω τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν. Послѣ того какъ Dial. с. 24 р. 84 цитата эта приведена вполне вѣрно съ Ватиканскимъ кодексомъ, въ Ар. 1 с. 49 р. 132 упущены слова ὄλην τὴν ἡμέραν, гдѣ эти

^{*)} Semisch и въ Діалогѣ насчитываетъ три, но одинъ изъ нихъ сводится на неправильность чтенія.

⁽⁶⁾ Semisch, cit. op., s. 273.

слова приводятся въ отношеніи къ распятію, какъ дата, противорѣчащая дѣйствительности; затѣмъ въ Ap. 1, сс. 86 и 88 (pp. 104, 110) исчезаетъ прибавка ἄλλο ὀπίσω, какъ неизмѣняющая значенія, а въ замѣнъ того является ἐγώ для большей силы и торжественности выраженія. Такимъ образомъ, эта цитата даетъ видѣть, какъ съ одной стороны изъ стилистическихъ потребностей, съ другой изъ логическихъ измѣнилась подъ перомъ Іустина первоначальная, вполне точная выдержка изъ Ис. 65, 2. Особенный же интересъ для нашей цѣли представляетъ цитата въ Dial. 60, p. 212: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι, ὅτε ἀπεδιδράσκες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου—Я есть Богъ, открывшійся тебѣ, когда ты бѣжалъ отъ лица Исава, брата своего“. Не смотря на то, что эти слова, какъ видно изъ контекста, приводятся и обсуждаются, какъ подлинное изреченіе Бога, на самомъ дѣлѣ эта цитата довольно вѣтхине скомбинирована изъ двухъ различныхъ мѣстъ Быт. XXXI, 13 и XXXV, 1, хотя въ предыдущей же главѣ оба эти изреченія процитированы вполне буквально: Dial. с. 58, p. 202 Быт. XXXI, 13: Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι (ἐν τῷ τόπῳ θεοῦ... и ibid. p. 204 Быт. XXXV, 1: ἐκεῖ δὲ ἐφάνη αὐτῷ ὁ θεός) ἐν τῷ ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ. Эта основанная на свободной репродукціи комбинація двухъ различныхъ, но соотносительныхъ мѣстъ писанія, при чемъ естественно произошла необходимая перемена въ конструкціи, можетъ служить прекрасной иллюстраціей къ примѣрамъ подобнаго же соединенія текстовъ въ цитатахъ изъ синоптическихъ евангелій, — съ тою только разницею, что въ области новозавѣтныхъ цитатъ такая комбинація стояла ближе по силѣ тѣснаго сродства синоптическихъ параллелей. Вообще же допускаемая Іустиномъ неточности состоятъ именно въ подобномъ сліяніи различныхъ мѣстъ въ одно, въ упущеніи одного или нѣсколькихъ словъ, въ замѣнѣ однихъ выраженій другими, особенно въ сферѣ синонимовъ, въ измѣненіи конструкціи и т. д., словомъ, въ такихъ уклоненіяхъ отъ текста, которыя обуславливались ходомъ репродукціи подъ вліяніемъ господствующей идеи. Поэтому, особенно живымъ импульсомъ къ измѣненію буквы и даже содержанія текста служило христіанское сознание автора, видѣвшаго въ текстѣ ветхозавѣтныхъ пророковъ пророческое Евангеліе. Такъ въ Ap. I, с. 48 цитируя слова Ис.

35, 5, онъ вставляетъ сюда слова Мс. II, 5, которые собственно относятся къ исполненію предсказанія, но не къ самому предсказанію, такъ что вся цитата его получила такой видъ: „τῆ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἀλείται χωλός, ὡς ἔλαφος καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μοιλάλων (Ис. 35, 5, 6), τυφλοὶ ἀναβλέψουσι καὶ λεπροὶ καθαρισθήσονται καὶ νεκροὶ ἀναστήσονται καὶ περιπατήσουσιν (Мате. 11, 5), не передавая однако буквально ни одно мѣсто. Какое важное значеніе въ дѣлѣ цитации по памяти имѣлъ мотивъ, вытекавшій изъ христіанскаго сознанія автора, это наглядно видно изъ того, что подъ вліяніемъ своихъ богословскихъ воззрѣній Іустинъ приходитъ къ созданію новыхъ фактовъ библейской исторіи и рассказы о нихъ хочетъ читать въ самомъ текстѣ священныхъ книгъ. Такъ, по его словамъ, (Ар. 1, 60, р. 160) ἐν ταῖς Μωϋσεύς γραφαῖς ἀναγέγραπται, .. кὰτ' ἐπιπνοίαν καὶ ἐνεργείαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένην λαβεῖν τὸν Μωϋσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στήσαι ἐπὶ τῆ ἀγία σκηνῇ καὶ εἶπεῖν τῷ λαῷ. ἔὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε (ср. Числ. 21, 8). Такимъ образомъ, при всемъ своемъ стремленіи къ точности въ цитации изъ Ветхаго Завѣта, общемъ у Іустина съ другими древнѣйшими церковными писателями, далеко не рѣдкое явленіе въ нихъ представляютъ уклоненія отъ буквы ветхозавѣтнаго текста, и при томъ уклоненія того же характера, съ какимъ мы встрѣчаемся въ его новозавѣтныхъ цитатахъ. Новозавѣтныя цитаты имѣютъ полную аналогію въ его ветхозавѣтной цитации, и на этой послѣдней, какъ на твердомъ фактѣ, можно обосновать наше заключеніе о томъ, что и Новый Завѣтъ Іустинъ цитировалъ по памяти.

Обозрѣніе цитатъ Іустина изъ Евангелій вполне подтверждаетъ собой это положеніе. При внимательномъ изслѣдованіи оно открываетъ тотъ несомнѣнный фактъ, что ссылаясь въ различныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ приводимыхъ евангельскихъ словъ и событій, Іустинъ иногда цитируетъ одни и тѣже изреченія и рассказы въ различныхъ выраженіяхъ, позволяя себѣ, очевидно, свободно пользоваться источникомъ. Само собой понятно, что это обстоятельство можетъ быть наблюдаемо только въ такихъ случаяхъ, когда Іустинъ цитируетъ нѣсколько разъ одно и тоже мѣсто

ОВОСГО ΕΒΑΓΓΕΛΙΑ, И ЭТИ СЛУЧАИ ПЕРЪДВИ. Для большей ясности сопоставимъ нѣсколько цитать подобнаго рода:

Ap. 1, с. 15. Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτέρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐνὶ ἀμαρτωλοῦς καὶ δικαίους καὶ πονηροῦς.

Ap. 1, с. 16. Ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντος με.

Πολλοὶ δὲ ἐροῦσί μοι· κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν; καὶ δύναιμις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάται τῆς ἀνομίας...

Πολλοὶ γὰρ ἤξουσι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἄρπαγες. ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

Ap. 1, с. 16. Τινὸς εἰπόντος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.

Dial. с. 17. Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πῆγανον, τὴν δὲ ἀγαπῆν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε· ταφοὶ κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμοντες ὀστέων νεκρῶν.

Ср. Ap. 1, с. 16 (Мѡ. 22, 35).

Ap. 1, с. 52 (Мѡ. 27, 64).

Dial. с. 96. Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὁ οὐράνιος, καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα δρώμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὀσίους καὶ πονηροῦς.

Ap. 1, с. 63. Ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλοντός με.

Dial. с. 76. Πολλοὶ ἐβροῦσί μοι τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ προεφυτεύσαμεν καὶ δαίμονια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς· ἀναχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ.

Dial. с. 35. Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσι λύκοι ἄρπαγες.

Dial. с. 102. Λεγόντος τινός· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν; εἰς ἐστὶ ἀγαθός, ὁ πατὴρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Dial. с. 112. Ταφοὶ κεκονιαμένοι, ἔξωθεν φαινόμενοι ὡραῖοι, καὶ ἔσωθεν γέμοντες ὀστέων νεκρῶν, τὸ ἡδύοσμον ἀποδεκατοῦντες, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες, τυφλοὶ ὄδουοί.

Dial. с. 93.

Dial. с. 14.

Приведенное сопоставленіе односодержательныхъ, но различныхъ по буквѣ цитатъ Іустина невольно наталкиваетъ на такой вопросъ: если цитаты Іустина считать подлиннымъ воспроизведеніемъ изъ источника, то какъ поступать въ подобныхъ случаяхъ? Какую изъ двухъ различныхъ цитатъ мы должны признать буквальной текстомъ источника? Очевидно, что разсматриваемая сама въ себѣ, каждая изъ нихъ владѣетъ однимъ и тѣмъ же теоретическимъ правомъ быть буквально сходной съ текстомъ источника. Признать же ихъ заимствованными изъ двухъ различныхъ, но сходныхъ источниковъ нельзя потому, что этому прежде всего противорѣчитъ ихъ тѣсное сродство и что такое признаніе, не уясняя вопроса объ источникѣ цитаты Іустина, отодвигало бы только вопросъ далѣе, въ характеру и причинамъ сходства его источниковъ, а это значило бы впасть въ тотъ лабиринтъ гипотезъ объ источникахъ и переработкахъ, который давно оставленъ наукой. Но даже принимая, что одна изъ двухъ односодержательныхъ цитатъ есть подлинное воспроизведеніе источника, все же необходимо нужно принять и то, что въ другомъ случаѣ Іустинъ цитовалъ по памяти и свободно. Сравненіе этихъ сходныхъ цитатъ даетъ видѣть, что Іустинъ, иногда замѣнялъ одно выраженіе другимъ, замѣнялъ конструкцію, сокращалъ или удлинялъ рѣчь и самостоятельно группировалъ части цитируемаго текста. Какъ ни тѣсно логически и грамматически связаны въ одну непрерывную рѣчь раздѣльными ирреченія нашихъ евангелій въ цитатѣ Ap. 1, с. 16, въ Ap. 1, с. 63 и Dial. с. 76 они приводятся не только отдѣльно, но и со значительными стилистическими варіаціями. Точно также въ Dial. сс. 17 и 112 объ половины цитируемыхъ словъ Христа не только передамы различно, но и въ различныхъ соотношеніяхъ, и какъ мало изъ Dial. с. 17 или Ap. 1, с. 16 мы имѣемъ права заключать къ тому, что эти слова Іустинъ нашелъ такъ сгруппированными въ своемъ источникѣ, какъ онъ ихъ передаетъ, такъ же мало основанийъ даетъ и своеобразная группировка ирреченій нагорной проповѣди принимать, что Іустинъ пользовался иными источниками въ этой области, а не свободно цитировалъ наши евангелія.

Такимъ образомъ, представленный краткій очеркъ особенно-

стей цитаціи древнихъ церковныхъ писателей и въ частности цитаціи Іустина позволяетъ установить слѣдующія положенія:

а) древніе церковные писатели не стѣсняли себя требованіями точности въ дѣлѣ новозавѣтной цитаціи и, при полномъ знакомствѣ съ текстомъ нашихъ каноническихъ евангелій, позволяли себѣ свободно передавать и обрабатывать его;

б) признавая, что въ области цитаціи изъ Ветхаго Завета у церковныхъ писателей и въ особенности у Іустина господствуетъ стремленіе къ точности, слѣдуетъ замѣтить, что въ значительномъ количествѣ ветхозавѣтныхъ цитатъ Іустинъ отступаетъ отъ текста LXX и допускаетъ уклоненія, аналогичныя тѣмъ, съ какими мы встрѣчаемся въ его новозавѣтныхъ цитатахъ при сравненіи ихъ съ нашими Евангеліями;

в) сравненіе сходныхъ цитатъ Іустина показываетъ, что онъ цитировалъ Новый Заветъ по памяти и свободно, позволяя себѣ измѣненіе текста, аналогичное его другимъ цитатамъ.

Ближайшій выводъ, вытекающій отсюда, — тотъ, что отъ цитаціи Іустина мы не можемъ требовать той точности и обстоятельности, какія могутъ имѣть мѣсто только при точномъ слѣдованіи Іустина своему источнику. Цитаты Іустина не воспроизводятъ буквально текстъ его апомнимонемать, а потому и разности, наблюдаемыя въ нихъ при сравненіи съ нашими синоптическими Евангеліями, не даютъ еще логическаго права заключать къ различности его источника отъ этихъ Евангелій. Изъ того, что Іустинъ употребилъ въ своей цитатѣ множественное число, еще не слѣдуетъ, что и въ его источникѣ стояла таже этимологическая форма, какъ это думаетъ Пауль ⁸¹⁾. Этотъ прѣтов ѡεβδος, допускаемый Паулемъ, очевидно, дѣлаетъ несостоятельнымъ весь методъ его изслѣдованія, состоящій въ разыскиваніи микроскопическихъ частныхъ между текстомъ памятныхъ записей Іустина и нашими синоптиками, и лишаетъ основательности его заключеніе о незнакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями ⁸²⁾. Но помимо этой такъ-сказать, принципиаль-

⁸¹⁾ Cit. op., s. 17.

⁸²⁾ Правда, сдѣланный выводъ пытаются ослабить указаніемъ: а) на сходима уклоненія въ цитатахъ самого Іустина и б) на уклоненія общія сочиненіямъ Іустина (съ другими памятниками древней письменности, преимущественно съ

ной ошибки Пауля, лежащей въ основѣ всѣхъ его дальнѣйшихъ изысканій, самыя разности текстовъ Іустина и Евангелій настолько ли важны, чтобы дать право къ заключенію о нетождествѣ ихъ? Особенности Іустиновой цитации объясняются ли изъ свойствъ свободной репродукціи и ея законовъ и не ведутъ ли къ предположенію особаго источника? Отвѣчая на это, обратимся къ ближайшему разсмотрѣнію доводовъ Пауля, и сообразно съ нашимъ раздѣленіемъ, прежде всего въ дидактическимъ цитатамъ Іустина.

Анализируя эти цитаты въ себѣ, помимо ихъ взаимоотношенія и группировки, Пауль, какъ мы видѣли, находитъ въ нихъ стилистическія и лексическія особенности, которыхъ не имѣютъ наши Евангелія. Изъ такихъ особенностей бросающейся въ глаза является сличеніе текста различныхъ евангелистовъ: передавая то или другое Евангельское изреченіе, Іустинъ не слѣдуетъ въ конструкціи рѣчи и выборѣ возраженій какому-либо одному евангелисту въ отдѣльности, но сливаетъ ихъ текстъ, то-есть, цитируетъ такъ, что одна часть его цитаты отсылаетъ къ Мат-

Климентинами. Но было бы въ высшей степени странно, еслибы изреченіе евангельское, сформировавшееся въ памяти Іустина съ известными уклоненіями, при повторительной репродукціи не воспроизводилось въ томъ же видѣ. Что касается до сходства цитатъ Іустина съ цитатами Клементинъ, то это соображеніе нисколько не ослабляетъ вывода, а только создаетъ новый вопросъ объ источникѣ цитатъ въ лже-Клементиновыхъ гомиліяхъ. Еще Биндеманъ высказалъ догадку, что эти цитаты суть также свободное воспроизведеніе нашихъ евангелій, и изслѣдованіе Земшна достаточно подтвердило ее. Несомнѣнно, что Клементиновы гомиліи знаютъ Евангелія Матвея (Ном. XVIII, 15; Мѣ. XIII, 35; Ном. XIX, 2; Мѣ. VI, 13; Ном. XIX, 7; Мѣ. XII, 34; Ном. III, 52; Мѣ. XV, 18 и др.), Луки (Ном. XI, 20; Лк. XXIII, 34; Ном. XVII, 5; Лк. XVIII, 6 — 8; Ном. XIX, 2; Лк. X, 13 и др.) и рѣже Марка (Ном. XIX, 20; Мр. IV, 34; Ном. III, 57; Мр. XII, 29; Ном. II, 19; Мр. VII, 26); текстъ Евангелій, какъ и ветхозавѣтныя цитаты, они употребляютъ свободно, измѣняя его въ своихъ интересахъ. Тоже нужно сказать и о другой части Клементинъ, о такъ-называемыхъ «встрѣчахъ». Въ подробный разборъ этого возраженія мы не вдаемся потому, что самъ Пауль кажется, не придаетъ ему значенія: на стр. 40 онъ, ссылаясь на изслѣдованіе Crendler'a, только мимоходомъ упоминаетъ, что уклоненія Іустина отъ текста нашихъ Евангелій въ пяти (только) случаяхъ совпадаютъ съ цитатами Клементинъ, новскихъ гомилій. Сх. Semisch, Apost. Denk. 927—377; Bindeman. «Über die von Iustin. d. Mart. gebr. Evangelien», Stud. und Krib., 1842, s. 365 tg.; Hinzog's Real. Encyclopäid., t. II, art. Clementinen, s. 753.

ею, другая къ Лукѣ. Такъ напр. цитата: ὅς γαρ εἰ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός μοιχῆται (Ар. I, с. 15), стоя въ ближайшемъ соотношеніи съ текстомъ Матѳея (V, 32), имѣеть лишнія слова ἀφ' ἑτέρου ἀνδρός, отсылающія насъ къ Лукѣ (XVI, 18) гдѣ это выраженіе относится къ женѣ (γαμῶν ἑτέραν μ.). Другой примѣръ: „οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἥδυσσμον καὶ τὸ πῆγανόν, τὴν δὲ ἀγαπὴν τοῦ θεοῦ καὶ κρίσιν οὐ κατανοεῖτε (Мѳ. XXIII, 23; Лк. XI, 42); въ основаніи этой цитаты опять же лежитъ Матѳей, хотя подробности ея указываютъ на Луку. Кромѣ того, изслѣдуя текстъ цитаты Іустина, Пауль открываетъ въ немъ разность конструціи, выбора словъ и наконецъ, употребленіе выраженій, неизвѣстныхъ евангелистамъ. Что все эти особенности въ изслѣдуемыхъ цитатахъ дѣйствительно находятъ себѣ мѣсто, этотъ фактъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію и становится вполне очевиднымъ при первомъ сопоставленіи ихъ съ текстомъ нашихъ Евангелій. Но признавая всю несомнѣнность этого факта, нельзя въ тоже время не признать и того, что степень этой разности часто преувеличивается до крайнихъ размѣровъ. Въ этомъ обстоятельстве находятъ себѣ полное подтвержденіе то психологическое наблюдение, что когда вниманіе устремляется на одну сторону предмета, остальные его отношенія необходимо ускользаютъ изъ поля сознанія. Посвятивъ свое изслѣдованіе исключительно установу разногласій между „памятными записями апостоловъ“ и синоптическими Евангеліями, Пауль уже не принимаетъ во вниманіе существеннаго сходства между ними, хотя степень этого сходства далеко превышаетъ собой степень ихъ различія. Сопоставляя тексты цитаты Іустина и нашихъ Евангелій, мы, при возможныхъ несущественныхъ отклоненіяхъ, всегда найдемъ важнѣйшее сходство, заключающееся въ тождествѣ мысли со всеми ея отбѣнками, въ тождественномъ настроеніи рѣчи и въ тождественномъ запасѣ словъ для выраженія этой мысли. Для каждой цитаты Іустина можетъ быть отыскана соответствующая параллель въ синоптическихъ Евангеліяхъ, каждая группа его Евангельскихъ изреченій можетъ быть разложена на соответствующія мѣста синоптиковъ, и даже каждая вариация его выраженій можетъ быть оправдана аналогіей новозавѣтнаго языка. Эти свойства Іустиновыхъ цитатъ

можетъ подтвердить какое угодно на удачу взятое приводимое имъ изреченіе, не говоря уже о тѣхъ, которыя буквально совпадаютъ съ текстомъ нашихъ Евангелій. Эти свойства признаеть и Пауль, подыскавшій для каждой цитаты Іустина соответствующую параллель въ Евангеліяхъ. Критикъ нигдѣ не говоритъ, чтобы въ цитатѣ Іустина искажена была мысль Евангелія, или допущено было несправильное ея пониманіе; напротивъ во всемъ этомъ Іустинъ стоитъ выше всякихъ нареканій. Онъ только не буквально цитируетъ Евангелія; однако произволь его въ этомъ отношеніи не превосходить тѣхъ предѣловъ измѣненія Евангельскаго текста, которые считаются законными напр. для проповѣдниковъ. Будучи апологетомъ, онъ не хотѣлъ писать ни экзегетическаго, ни историко-критическаго изслѣдованія и не предвидя возраженій позднѣйшихъ критиковъ, цитовалъ Евангельскій текстъ по памяти. Основной характеръ такой цитации и состоитъ въ томъ, что воспроизведенный текстъ, удерживая въ себѣ идею воспроизводимаго, занимаетъ средину между буквальной соответствіемъ цитируемому тексту и полнымъ его искаженіемъ. Поэтому, ничто такъ не свойственно цитации по памяти, какъ именно сліяніе текста, измѣненіе конструкции, замѣна одного выраженія другимъ. Если уже въ области цитатъ изъ Ветхаго Завѣта Іустинъ допускаетъ подобныя сліянія различныхъ мѣстъ, то такое явленіе вполне естественно и понятно при новозавѣтныхъ цитатахъ, гдѣ дѣйствовала не только неопредѣленность обобщающаго воспоминанія, но главнымъ образомъ сродство идей и синоптическій характеръ параллельныхъ мѣстъ. „Быть можетъ, говорить Зенишъ, самымъ достопримѣчательнымъ примѣромъ этого служить загадочное взаимоотношеніе трехъ синоптическихъ Евангелій, именно, если ихъ появленіе нужно объяснять изъ стремленія упростить устное Евангельское преданіе“⁸²⁾. Примѣры святотеческой литературы дѣйствительно показываютъ, что подобное сліяніе параллельныхъ мѣстъ съ необходимыми измѣненіями въ конструкции есть явленіе обычное. Мы уже имѣли случай видѣть, что Епифаній, передавая слова Христа на тайной вечери, комбинируетъ свою цитату изъ Лк. XXII, 19. 18 и 1 Кор. 11,

⁸²⁾ Cit. op. s. 318.

24. 27; равнымъ образомъ Тертуліанъ въ разсказѣ объ искушеніяхъ Господа по Мѣ. IV, 10 вставляетъ изъ Мѣ. XVI, 23 слова, сказанныя Петру: „scandalum mihi es“⁶⁴⁾ и т. д. Даютъ ли эти уклоненія какое-либо право заключать о незнакомствѣ авторовъ этихъ цитатъ съ нашими Евангеліями? дадутъ ли основаніе къ тому сліянiя текстовъ въ цитатахъ Іустина изъ книгъ Вѣтхаго Завѣта? Очевидно нѣтъ. Какъ мало состоятельны подобныя заключенія въ приложеніи къ Іустину, это показывають приведенные нами примѣры этого явленія. Прибавка ἄφ' ἑτέρου ἀνδρός, заимствованная изъ Луки, настолько въ данномъ мѣстѣ естественна, что могла быть совершенно свободно допущена Іустиномъ въ видахъ одного только уясненія словъ Христа, которыя онъ приводитъ къ тому же отрывочно. Значитъ ли это, что она въ самомъ источникѣ Іустина имѣла мѣсто? Прекрасный отвѣтъ на это даетъ второй приведенный примѣръ сліянiя текстовъ Маттея и Луки. Важность этого примѣра состоитъ въ томъ, что эта цитата повторяется Іустиномъ еще разъ (Dial. с. 112), и повторяется въ совершенно иной комбинаціи, наглядно показывая, что она не воспроизводитъ буквальный текстъ источника, но свободно передаетъ оный. Еще менѣе можно опираться въ такомъ важномъ заключеніи на этимологическія и синтаксическія разности, замѣчаемыя между цитатами и текстомъ Евангелій. Примѣненный къ древней литературѣ, этотъ методъ изслѣдованія заставилъ бы насъ отвергнуть знакомство съ нашими Евангеліями у такихъ церковныхъ писателей, какъ Иринея, Тертуліанъ, Климентъ, Оригенъ, Елифаній и др. Въ твореніяхъ этихъ и другихъ лицъ, стоявшихъ на почвѣ строгой ортодоксіи въ своихъ воззрѣніяхъ на богодухновенность Писанія, повсюду разсыяны цитаты съ подобными уклоненіями, хотя ни одинъ изслѣдователь не можетъ заподозрить ихъ знакомства съ нашими Евангеліями⁶⁵⁾. Можно бы было указать

⁶⁴⁾ Scorp. advers. gnost. с. 15.

⁶⁵⁾ Какъ мало можно полагаться на эти основанія, насъ научаетъ тому примѣръ самого Паула. Цитируя Іустина, онъ безъ сомнѣнія повсюду справлялся съ лучшимъ изданіемъ его сочиненій (sh. в. 3). Однако и въ немъ находятся ошибки въ цитатахъ, напр. на стр. 22 Іустинъ процитировалъ такъ: «λατφάτω δὲ ὄμιον τὰ ἄλλα ἔργα κτλ. в. л. τὰ κατὰ ἔργα (Ap. I, с. 16, ed. Otto, p. 50); точно также въ цитатѣ вѣз 15 гл. 1 ап. (Paul, с. 16) выпущены цѣлѣхъ два предложенія, причемъ вмѣсто μερμνῆσηте стоитъ μερμνῆτ.

десяти примѣровъ этой неточности, еслибы Пауль придавалъ значеніе этому основанію. Его замѣчанія и слова показываютъ, что онъ на перечисленіе этихъ уклоненій смотритъ, какъ на одно изъ неважныхъ основаній, имѣющее значимость только въ ряду другихъ. Такъ рассматривая цитату Іустина: τῷ τύπτοντί σου τὴν σαγὸνα παρέχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἶροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσης, и сравнивая съ соответствующимъ мѣстомъ Луки (VI, 29), онъ находитъ между ними очень порядочную гармонію ⁶⁴⁾; хотя текстъ цитаты Іустина все же разнится въ частности, и если отрицаетъ заимствованіе этого изреченія изъ Луки, то уже не на основаніи этихъ частныхъ, а потому, что оба изреченія стоятъ у того и другаго въ различной связи. Мало того: Пауль не только соглашается признать за случайныя эти микроскопическія разности и прибавки въ цитатахъ Іустина, онъ по мѣстамъ даетъ имъ прекрасныя объясненія. Чтобы видѣть это, обратимся въ первой разбираемой изъ группъ цитатъ Іустина изъ нагорной проповѣди и прочтемъ вмѣстѣ съ нимъ: „ὅς ἂν ἐμβλέψῃ γυνακὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν, ἦδῃ ἐμοίχουσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ“. Въ сравненіи съ параллельнымъ текстомъ Матвея (V, 28, 29) въ этой цитатѣ въ качествѣ особенностей выдаются выраженіе ἐμβλέπειν τινί в.м. βλέπειν τινά и прибавка παρὰ τῷ θεῷ, и изъ словъ Паули мы узнаемъ, что гл. ἐμβλέπειν говоритъ собой болѣе, нежели просто βλέπειν, а παρὰ τῷ θεῷ настолько сообразно съ существомъ дѣла, что онъ готовъ считать эту прибавку за подлинное воспроизведеніе неточности (?!): такъ она здѣсь необходима⁶⁵⁾! Такого же объясненія требуютъ для себя и особенности слѣдующей, разбираемой Паулемъ цитаты: „εἰ δὲ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν· συμφέρει γάρ σοι μονοφθαλμὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆνα, εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ (Ap. 1, с. 15)“. Сравнивая эту цитату съ тремя параллельными мѣстами, находящимися у синоптиковъ (Мт. V, 20; XIX, 9 Мр. IX, 47), мы не найдемъ здѣсь ни одного вполне соответствующаго мѣста. Если въ первой половинѣ этого изреченія, въ общемъ вполне сходной съ текстомъ на-

⁶⁴⁾ Ст. 23, 24.

⁶⁵⁾ С. 9.

пикъ Евангелій, замѣна слова ἐξέτε синонимическимъ ἔκκοπον, обусловившая собой упущеніе дальнейшей прибавки Маттея: καὶ βάλε ἀπό σου, какъ уже излишней (ср. тексты Марка), представляется достаточно естественной⁸⁸), то со второй половины начинается смѣшеніе выраженій изъ разныхъ мѣстъ синоптического текста. Но при этомъ смѣшеніи не только мысль цитаты Іустина остается тождественной съ идеей Евангельскаго изреченія, но и самый выборъ словъ основанъ на текстѣ синоптиковъ: такъ συμφέριε γάρ σοι употреблено Маттеемъ, μονοφθαλμὸν εἰσελθεῖν εἰς βασιλείαν — Маркомъ, причѣмъ βασιλεία τοῦ θεοῦ послѣдняго замѣнено вполне тождественнымъ и любимымъ выраженіемъ Іустина: βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Наконецъ, послѣднія слова при соvrращеніи выраженія: δύο ὀφθαλμοῦς ἔχοντα въ μετὰ τῶν δύο, при сокращеніи, весьма умістномъ послѣ вышеупотребленнаго μονοφθαλμὸν, и по замѣнѣ βληθῆναι на его синонимъ πεμφθῆναι, представляютъ изъ себя сжатое воспроизведеніе образныхъ словъ Марка: ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν' οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, въ отвлеченномъ понятіи вѣчнаго огня (εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ), что само собой разумѣется въ словѣ ἡτέον, употребленномъ Маттеемъ безъ поясненія Марка. Такимъ образомъ, и въ этой цитатѣ не только все существенное говорить въ пользу тождества ея съ синоптическимъ текстомъ, но и самыя ея особенности отсылають за своимъ объясненіемъ къ синоптическимъ Евангеліямъ, и если нельзя сказать, чтобы эта цитата заимствована только изъ Маттея или Марка въ ихъ отдѣльности, то по всѣмъ основаніямъ должно признать, что она образована изъ нашихъ синоптическихъ Евангелій вообще. Проводя подобный сравнительный обзоръ чрезъ остальные цитаты Іустина съ дидактическимъ характеромъ, можно убѣдиться, что не только разобранныя нами мѣста апологіи, но и всѣ приведенія Іустина носятъ этотъ же характеръ слиянія текстовъ различныхъ синоптиковъ, а самое изслѣдованіе Пауля доставляетъ вполне достаточное число доказательствъ и примѣровъ этого

⁸⁸) По замѣчанію Пауля (в. 9) слово ἐξέτε въ приложеніи къ глазу болѣе приличествуетъ, нежели слово ἔκκοπον... Но, кажется, «изъять» къ глазъ также неудобно, какъ и «вырубить» его. Слово «ἐκκοπονъ здѣсь, очевидно, значитъ выколотъ».

даже въ томъ кругѣ цитать, какой оно захватываетъ. Не смотря на то, что въ изслѣдованіи этихъ цитатъ центръ тяготѣнія былъ положенъ на разности текстовъ Іустина и синоптиковъ, это бьющее въ глаза сходство ихъ не могло безслѣдно улетучиться изъ поля зрѣнія изслѣдователя, и Пауль былъ вынужденъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ признать возможность заимствования ихъ изъ Маттея ⁵⁹⁾. Это обстоятельство заслуживаетъ вниманія: признать, что Іустинъ могъ пользоваться Маттеемъ, не значитъ ли признать, что Евангеліе Маттея входило въ составъ его ἀπομνημονεύματα τῶν σποδοῶν, что оно существовало при Іустинѣ въ качествѣ подлиннаго источника Евангельской исторіи, что оно было признаваемо таковымъ всѣмъ христіанскимъ обществомъ и читалось въ его богослужебныхъ собраніяхъ на ряду съ богодухновенными книгами Ветхаго Завета? Важность этого пункта сознавалась и самими изслѣдователями, спѣшившими загладить его силу впечатлѣнія постояннымъ замѣчаніемъ о чистой, голой возможности знакомства Іустина съ Маттеемъ, лишенной вѣроятности (*sehr schwache Möglichkeit, nicht Wahrscheinlichkeit*). Однако, чтобы обойти эту возможность, чтобы избѣжать дальнѣйшихъ неблагопріятныхъ для теоріи выводовъ, Пауль вынужденъ былъ создать новую гипотезу, предположить одинъ общій источникъ для Іустина и Маттея ⁶⁰⁾. Чувствуется, что анализъ текста цитатъ Іустина, открывавшій на каждомъ шагу ихъ близкое сродство съ Евангеліемъ Маттея, дѣйствовалъ столь убѣждающимъ образомъ, что поставилъ изслѣдователя въ необходимость укрыться подъ покровъ гипотезы, чтобы удержать подъ собою почву. Такимъ образомъ, съ первыхъ же страницъ изслѣдованіе Пауля, поставившее себѣ цѣлю показать невѣроятность зависимости цитатъ Іустина отъ синоптическихъ Евангелій, вводитъ насъ въ кругъ гипотезъ, необходимыхъ для поддержанія общаго вывода, отъ которыхъ тѣмъ не менѣе твердость вывода едва ли что выигрываетъ. Въ самомъ дѣлѣ, предполагая для объясненія сходства между цитатами Іустина и текстомъ синоптическихъ Евангелій общіе источники, которыми пользовались ихъ авторы, необходимо объяснить при этомъ

⁵⁹⁾ Ss. 10. 11. 12. 13.

⁶⁰⁾ S. 11 и др.

существующую между ними разность новымъ предположеніемъ. Если, по аналогіи съ предыдущей гипотезой, принять для выясненія различій разность источниковъ другого рода, то при общности источниковъ перваго рода это значило бы предположить въ эпоху Іустина такую блестящую Евангельскую литературу, которая дѣлала бы не только излишнимъ и необъяснимымъ появленіе нашихъ Евангелій, какъ позднѣйшей переработки этихъ источниковъ, но и несогласна бы была со всѣми извѣстными отношеніями того времени; короче говоря, это значило бы вдаваться въ область фантазіи, отрѣшенной отъ всякихъ историческихъ условій, и строить ряды гипотезъ на воздухѣ. Поэтому, для объясненія разностей въ текстахъ Іустина и синоптиковъ, при общности ихъ источниковъ, Пауль указываетъ два основанія: во-первыхъ Іустинъ и синоптики (Матеей и Маркъ), пользуясь общими источниками, болѣе или менѣе свободно перерабатывали ихъ⁹¹⁾; во-вторыхъ, въ доброй своей части диссонансы между ними зависѣли отъ подвижной, разнообразно варіировавшей слова Христа традиціи⁹²⁾, хотя и эти два основанія оказываются на самомъ дѣлѣ недостаточными и вынуждаютъ для Матеея признать два различныхъ источника⁹³⁾ и т. д. Запутанность вѣроятнаго, по Паулю, вывода съ каждымъ шагомъ возрастаетъ: съ одной стороны мы имѣемъ предположеніе источниковъ общихъ для Іустина и синоптиковъ, съ другой—гипотезу различныхъ источниковъ письменныхъ и устныхъ, то-есть, дѣлаемъ гораздо больше предположеній, чѣмъ ихъ требуется самымъ существомъ дѣла, и можемъ убѣждаться, какъ невѣроятный выводъ ведетъ въ свою очередь къ невѣроятнымъ предположеніямъ...

Но несравненно важнѣе для Пауля та разность между цитатами Іустина и текстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, которую онъ находитъ въ отношеніи распорядка и группировки Іустиномъ евангельскихъ изреченій. На этомъ наблюденіи онъ хочетъ доказать несомнѣнность того, что Іустинъ при своей цитатіи точно слѣдовалъ своему источнику⁹⁴⁾, на немъ же пре-

⁹¹⁾ S. 10.

⁹²⁾ S. 15.

⁹³⁾ Ss. 11. 14

⁹⁴⁾ S. 17.

иущественно онъ основываетъ свое утверженіе о незнакомствѣ Іустина съ нашими Евангеліями и даже пытается указать порядокъ и планъ нѣкоторыхъ частей содержанія его источника ^{*)}; въ немъ же онъ ищетъ убѣжища и отъ тѣхъ невѣроятностей, къ которымъ приводитъ его анализъ цитаты Іустина. Если читая изслѣдованіе Пауля въ тѣхъ его частяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о незначительныхъ мелкихъ особенностяхъ цитаты Іустина, само собою чувствуется зыбкость всей почвы, то, напротивъ, касающаяся группировки изреченій критика невольно завладѣваетъ мыслью читателя и для перваго взгляда представляется достаточно состоятельной и обоснованной. Цитируя евангельскія изреченія, Іустинъ не только ставитъ ихъ въ иное отношеніе, нежели евангелисты, но и раздѣляетъ ихъ союзомъ „καί“ въ такихъ случаяхъ, гдѣ повидимому ходомъ его идей и ассоціаціи не требовалось никакой нужды въ немъ. Не находя ближайшихъ основаній для такихъ уклоненій, легко вмѣстѣ съ изслѣдователемъ прийти къ заключенію, что Іустинъ нашелъ эти изреченія въ томъ же порядкѣ сгруппированными въ его источникѣ, въ какомъ даетъ намъ ихъ его цитата, и буквально слѣдуя ему, вставляя „καί“ между группами изреченій, заимствованными изъ разныхъ мѣстъ его апомнимоневматъ. Однако слѣдуетъ только внимательнѣе и объективнѣе отнестись къ приводимымъ Паулемъ доводамъ, какъ иллюзія эта разрушается и обольщеніе становится яснымъ. Прежде всего, въ какомъ бы соотношеніи ни находились цитируемыя Іустиномъ гномы Господа, во всякомъ случаѣ каждая изъ нихъ, взятая въ отдѣльности, представляетъ изъ себя близкую параллель евангельскаго текста, а иногда и буквальную передачу его. Такъ въ особенно любопытной группѣ цитата конца 15-й гл. 1 Апол., начинающейся словами: παντί τῷ αἰτοῦντι κτλ., уже первое изреченіе: „παντί τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καί τὸν βουλόμενον δαείσασθαι μὴ ἀποστραῖται (р. 48)“, представляетъ весьма близкую передачу текста Маттея V, 42: „τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καί τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δαείσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.“ Передаваемое далѣе Іустиномъ изреченіе: ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρίζετε ἑαυτοῖς, ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσις ἀφανίζει καὶ ληστὰὶ διорύσουσι. θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου

^{*)} S. 21.

οὐτε βρωμῆσι ἀφανίζει (р. 48)“ вполне соответствует словамъ Мат-
 тея VI, 19, 20: „μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐν τῆς γῆς ὅπου
 σῆς καὶ βρωμῆσι ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσι καὶ κλέπτουσι
 θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ ὅπου οὔτε σῆς οὔτε βρω-
 μῆσι ἀφανίζει“... Равнымъ образомъ цитата въ группѣ изреченій
 слѣдующей главы: „λαμπάτω (δὲ) ὑμῶν τὰ καλὰ ἐμπροσθεν τῶν ἀν-
 θρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐ-
 ρανοῖς (р. 50)“ прекрасно передаетъ текстъ того же евангелиста:
 „(οὕτω) λαμπάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως
 ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν
 τοῖς οὐρανοῖς (V, 16)“. При видѣ такого сходства и гармоніи
 между цитатами Иустина и текстомъ нашихъ Евангелій въ `со-
 знаніи читателя невольно возникаетъ догадка, что группировка
 Евангельскихъ изреченій въ цитатахъ Иустина, отличная отъ
 синоптиковъ, есть не воспроизведение особаго источника Иустина,
 а его личное дѣло, обусловленное апологетическими задачами его
 труда и требованіями общей идеи. Эта догадка получаетъ не
 малую вѣроятность, если обратиться къ его ветхозавѣтнымъ
 цитатамъ и анализировать болѣе сложныя группы ихъ. Хотя по
 словамъ Пауля ⁵⁵⁾, въ своихъ многократныхъ цитатахъ изъ Вет-
 хого Завѣта Иустинъ не допускаетъ перестановки изреченій,
 однако на самомъ дѣлѣ оказывается, что не только перестановка,
 но и неправильное раздѣленіе одной группы ихъ отъ другой и
 соединеніе словъ различныхъ авторовъ въ одну цитату были
 свойственны Иустину и въ этой области, не смотря на сравни-
 тельную точность его въ отношеніи къ Ветхому Завѣту. Вы-
 писывая выдержки изъ разныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ, идущія
 рядомъ, Иустинъ всегда заботливо раздѣляетъ ихъ словами: καὶ,
 καὶ πάλιν и пр., но и нерѣдко съ полной свободой соединяетъ
 различныя мѣста, не раздѣляя ихъ никакимъ осязательнымъ
 знакомъ. Интересный примѣръ ⁵⁶⁾ этого даетъ 38-я глава Апо-
 логіи, почти цѣликомъ состоящая изъ цитатъ:... „οὕτως φθέγγεται
 ἐγὼ ἐκπέτασα τὰς χεῖρας μου ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα,
 ἐπὶ τοὺς πορευομένους ἐν ὁδῷ οὐ καλῇ (Ис. LXV, 3). Καὶ πάλιν
 τὸν νῦτον μου τέθεικα εἰς μάστιγας καὶ τὰς σταγόνας μου εἰς βάνι-

⁵⁵⁾ S. 18.

⁵⁶⁾ Примѣры заимствованы нами у Земша и проверены.

σματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστειρα ἀπὸ αἰσχύνῃς ἐμπτωμάτων καὶ ὁ κύριος βοηθός μου ἐγένετο διὰ τοῦτο οὐκ ἀνεγράψην, ἀλλ' ἔθηκα τὸ πρόσωπόν μου, ὡς στερέαν, καὶ ἔγων, ὅτι οὐ μὴ αἰσυννῶ, ὅτι ἐγγύζει ὁ δεκαίωσας με (Πс. L, 6—8). Καὶ πάλιν ὅταν λέγει αὐτοὶ ἄβαλον κλῆρον ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου (Πс. XXI, 19), καὶ ὠρυζάν μου πόδας καὶ χεῖρας (XXI, 17). Ἐγὼ δὲ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνωσα καὶ ἀνέστην ὅτι κύριος ἀντέλαβέτό μου (Πс. III, 6). Καὶ πάλιν ὅταν λέγει ἐλάλησαν κτλ. (Πс. XXI, 8)⁴. Разсматривая этот длинный ряд цитат Іустина, можно видѣть, что при всей заботливости, съ какою Іустинъ отдѣлялъ одно изреченіе отъ другаго посредствомъ καὶ πάλιν, онъ все же соединилъ въ одно цѣлое два стиха пс. XXI-го и 6-й ст. пс. III-го, причемъ заимствованный изъ XXI-го псалма 17-й ст. поставленъ послѣ 19-го. Что это значитъ? Слѣдя методу Пауля, мы должны бы были заключить, что въ большинствѣ случаевъ точно слѣдовавшій LXX-ти Іустинъ и въ данномъ случаѣ поступилъ такъ же, то есть, приведенную имъ цитату: αὐτοὶ... ἀντέλαβέτό μου онъ нашелъ такъ сгруппированной въ своемъ источникѣ. Такое заключеніе казалось бы тѣмъ болѣе состоятельнымъ, что несомнѣнно въ общемъ Іустинъ буквально цитовалъ свою рукопись Ветхаго Завѣта, но именно это большинство другихъ случаевъ свидѣтельствуетъ о тождествѣ текста Іустиновскаго списка Ветхаго Завѣта съ существующими въ настоящее время и вынуждаетъ при обсужденіи изслѣдуемаго примѣра признать въ группировкѣ свободное дѣло самого автора, соединившаго отдѣльныя мѣста въ одно цѣлое. Такое соединеніе имѣло въ свою пользу всѣ мотивы. Христіанское сознаніе апологета, дѣйствовавшее подъ неотразимымъ вліяніемъ живой картины страданій Христа, воспроизводя пророческія слова, не отдѣляло одного момента этой картины отъ другаго. Представленіе раздѣленія одежды и распятія составляло въ немъ одно съ мыслію о смерти и воскресеніи распятаго; отсюда и пророчества Ветхаго Завѣта, разъединенныя по разнымъ мѣстамъ, его перо подъ давленіемъ общаго хода его идей собираетъ какъ бы въ одно изреченіе и ставитъ подъ одну общую рубрику: καὶ πάλιν ὅταν λέγει. Это вліяніе христіанскаго сознанія при цитации Ветхаго Завѣта конкретно выразилось въ замѣнѣ неупотребительнаго ἐξεγέρθη, какъ не вполне соответствующаго существу факта, обычнымъ для христіанскаго языка

словомъ ἀνέστη *)). Впрочемъ, какъ бы ни объяснять допущенную Иустиниомъ своеобразную группировку разныхъ мѣстъ писанія, остается на лицо тотъ выводъ, что отличная отъ существующаго текста группировка изреченій еще не даетъ основаній заключать къ нетождеству источниковъ Иустина съ этимъ текстомъ. Для подтвержденія этого вывода воспользуемся еще цитатой, приведенной въ 37-й гл. Апологія слѣдующимъ образомъ (р. 108): „Ἐλέθησαν διὰ Ἰσαΐου... διδε λόγοι ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἰσραὴλ δὲ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαὸς μου οὐ συνήκεν. Οὐαὶ ἔθνος ἀμαρτωλόν, λαὸς πλήρης ἀμαρτιῶν, σπέρμα πονηρόν, υἱοὶ ἀνομοὶ ἐγκατελίπετε τὸν κύριον (Ис. I, 3 сл.). Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ, ὅταν λέγῃ ὁ αὐτὸς προφήτης ὁμοίως ἀπὸ τοῦ πατρὸς ποῖόν μοι οἶκον αἰκοδομήσετε, λέγει κύριος ὁ οὐρανὸς μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (Ис. LXVI, 1). Καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ τὰς νεομηνιας ὑμῶν καὶ σάββατα μισεῖ ἡ ψυχὴ μου (Ис. I, 41), καὶ μεγάλην ἡμέραν νηστείας καὶ ἀργείαν οὐκ ἀνέχομαι (Ис. I, 13) οὐδ' ἂν ἐρχησες ὀφθῆναι μοι (Ис. I, 12), εἰσακούσομαι ὑμῶν. Πλήρης αἵματος αἱ χεῖρες ὑμῶν (Ис. I, 15), κἄν φέρητε σερμίδαλι, θυμίαμα, βδέλυγμά μοι ἐστὶ (Ис. I, 11). Τίς γὰρ ἐξεζήτησε ταῦτα ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν (Ис. I, 12); Ἄλλὰ διάλυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, διάσπα στραγγαλίας βιαῶν συναλλαγμάτων (Ис. LVIII, 6), ἄσπερον καὶ γύμνον σκέπε, διαθρῦπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου (Ис. LVIII, 7)*. Какъ свободная группировка разныхъ мѣстъ пророка Исаи, имѣющая въ своей основѣ стремленіе рельефно выдѣлить главную идею, этотъ рядъ цитатъ вполне соответствуетъ только-что разсмотрѣнному нами. И здѣсь мы видимъ съ одной стороны точное разграниченіе заимствованныхъ изъ разныхъ главъ пророческихъ словъ посредствомъ καὶ πάλιν ἀλλαχοῦ..., съ другой полный произволь, объединяющій въ одно общее изреченіе разбросанныя по разнымъ страницамъ выраженія пророка. Въ то время какъ цитата изъ Ис. I, 3 сл. поставлена отдѣльно отъ слѣдующей цитаты изъ Ис. LXVI, 1, тотчасъ же начинается рядъ изреченій, сгруппированныхъ подъ одно καὶ πάλιν во собранныхъ съ разныхъ концовъ книги пророка, съ первой и послѣдней ея страницъ. При этомъ 11—15-е стихи первой главы размѣщены въ столъ несоответствующемъ тексту LXX-ти по-

*) Ср. Semisch, cit. op., s. 265.

рядѣ и съ такими сокращеніями и измѣненіями, что всю эту группу легко бы было признать не цитатой, а свободнымъ изложеніемъ собственныхъ идей Іустина въ библейскихъ выраженіяхъ, еслибы этому не противорѣчили вводныя слова: καὶ τάλιν αλλαχού, т. е., ὅταν λέγῃ ὁ προφήτης. Однако, обращаясь къ задачѣ, преслѣдуемый апологетомъ, можно понять, насколько близко къ сознанію Іустина лежала подобная группировка по самому существу дѣла. По своей идее она имѣетъ цѣлю рѣзко обрисовать ту глубокую противоположность, которая отдѣляетъ ложное внѣшнее богослуженіе, какъ совокупность обрядовыхъ формъ, обнимаемыхъ понятіемъ культа, отъ истиннаго внутренняго служенія Богу, состоящаго въ вѣрности Его закону, въ сердечномъ обновленіи и милосердіи. Отсюда, вѣнецъ левитскаго культа, служба въ ея формальномъ выполненіи вмѣстѣ съ другими праздниками и физическимъ посѣщеніемъ храма выступала въ сознаніи апологета на первый планъ, и его вниманіе заняла собой изображаемая пророкомъ противоположность этого внѣшняго усердія внутренней испорченности, при которой для Бога и воскуряемый еніамъ является мерзостью и кровь воловъ предметомъ отвращенія. Отъ этой печальной картины раздвоенія формы и сущности мысль апологета столько же по ассоціаціи контраста, сколько и по требованію главной идеи переносится къ тому порядку вещей, когда отрѣченный отъ узъ грѣха, съ чистымъ, обновленнымъ сердцемъ человекъ совершаетъ свое служеніе Богу въ дѣлахъ милосердія. Въ этомъ соединеніи 6 и 7 ст. LXIII главы пророка Исаіи съ I, 11—15 и достигалась вполне цѣль апологета, какъ и цѣль пророка, и такъ какъ всѣ эти стихи имѣютъ одну идею истиннаго богослуженія, то и Іустинъ ставитъ ихъ въ одну рубрику. Такимъ образомъ, отдѣлы всей этой цитаты, начинающіеся словами: καὶ τάλιν..., должно разсматривать не въ смыслѣ внѣшнихъ знаковъ цитаты, а какъ моменты развитія идеи самого цитирующаго. Они поэтому не даютъ права заключать къ характеру цитируемаго источника, но побуждаютъ внимать въ мысль апологета и облегчаютъ пониманіе развиваемой имъ идеи.

Такой приемъ пунктуации цитатъ, имѣющій цѣлю не раздѣленіе одной цитаты отъ другой, а болѣе рельефное отдѣленіе моментовъ развиваемой идеи встрѣчается и въ позднѣйшей свя-

теотеческой литературѣ, хотя и не въ столь широкомъ примѣненіи, какъ у Іустина. Такъ Епипранъ, аккуратно ставившій предъ каждой новой цитатою *et* или *item illic*, въ *lib. testimoniorum adversus Iudaeos* нѣсколько разъ соединилъ раздѣльные стихи въ одну рубрику, такъ напр. въ I, 18 слова ев. Іоанна V, 39 и 45 поставлены безъ всякаго раздѣленія⁹⁹⁾; въ III, 16 такимъ же способомъ слиты 32 и 20 ст. ев. Маттея¹⁰⁰⁾. По наблюденію Земиша¹⁰¹⁾, подобныя явленія верѣдны и для апостольскихъ постановленій, но для насъ болѣе важное значеніе имѣютъ такія же своеобразности, замѣчаемыя въ сочиненіяхъ Иринея, какъ такого писателя, который по времени и жизни и историческому положенію ближе стоитъ къ Іустину. Любопытно въ этомъ отношеніи то обстоятельство, что въ IV книгѣ противъ ересей Иринея поставяетъ себѣ ту же задачу, что и Іустинъ въ 87 главѣ апологіи, именно: словами пророковъ онъ хочетъ показать различіе между внѣшнимъ, формальнымъ богослуженіемъ и истинною нравственностію, и подобно Іустину соединяетъ въ одну цитату 58, 6 — 9 и 43, 2 пророка Исаи, внося сюда еще изреченіе пророка Іереміи XI, 5¹⁰²⁾. Такія соединенія различныхъ мѣстъ въ одну непрерывную рѣчь практикуются Иринеемъ и въ отношеніи къ текстамъ Новаго Завѣта; такъ въ томъ же сочиненіи подъ однимъ заголовкомъ: „Господь сказалъ Своимъ ученикамъ“..., онъ группируетъ мѣста Лк. XXI, 34, 35; XII, 35, 36; XVII, 26 — 31 и Мс. XXIV, 42¹⁰³⁾. Нѣтъ нужды и добавлять, какъ бы странно показались претензіи всякаго задумавшаго отвергать знакомство этихъ писателей съ книгами Ветхаго и Новаго Завѣта въ ихъ настоящей редакціи на основаніи приведенныхъ аномалій въ цитатахъ. Такого заключенія не дѣлается ни относительно Іустина, когда разумѣются его ветхозавѣтныя цитаты, ни относительно Иринея, хотя бы рѣчь шла и о новозавѣтныхъ цитатахъ его; такого заключенія, очевидно, нельзя дѣлать и на основаніи своеобразной группировки

⁹⁹⁾ Op. Surg., p. 539. — Цитируемъ по венеціанскому изданію Бамоція.

¹⁰⁰⁾ Ibid. pp. 574, 575.

¹⁰¹⁾ Cit. op., S. 312.

¹⁰²⁾ Adv. haer., IV, 17; 3.

¹⁰³⁾ Ibid., IV, XXXV, 8.

новозавѣтныхъ изреченій въ цитатахъ Іустина, если эта группировка достаточно выясняется изъ внутреннихъ, логическихъ мотивовъ.

Какъ мы видели, аргументація Пауля, насколько она касается цитатъ Іустина въ ихъ взаимоотношеніи, всецѣло покинута на томъ южномъ основаніи, что группы цитатъ Іустина суть подлинное воспроизведеніе его источника и что приводимыя въ нихъ изреченія стоятъ въ томъ же соотношеніи, въ какомъ онъ нашолъ ихъ въ своихъ апомнионематахъ. Послѣ всего сказаннаго вполне ясна степень логической состоятельности такого метода, но для конкретнаго примѣра мы разберемъ болѣе замѣчательную группу цитатъ изъ нагорной проповѣди, уже приведенную нами при изложеніи изслѣдованія Пауля: „*παντί τῷ αἰτοῦντι διδοῦτε κτλ.*“ „Все это мѣсто, — говоритъ Пауль, — раздѣлено на три части чрезъ двойное *καί*, — одно предъ *ἴνεσθε*, второе предъ *ποιήτε*. Теперь, слова цитируются съ цѣлію показать то, чему училъ Христосъ относительно помощи нуждающимся и относительно того, что мы ничего не должны дѣлать ради славы. До втораго *καί* предъ *ποιήте* все служить къ первой цѣли. Для чего же вставилъ теперь Іустинъ *καί* предъ *ἴνεσθε*? Очевидно потому, что онъ читалъ слова отъ *ἴνεσθε* до *ἀνθρώπου* въ другомъ мѣстѣ своего источника, чѣмъ слова отъ *παντί* до *ἀφαιλεῖ*. Затѣмъ отъ *παντί* до *ἀφαιλεῖ*, — эти слова онъ долженъ былъ читать въ томъ же самомъ порядкѣ, какъ онъ ихъ даетъ здѣсь. Еслибы онъ эти изреченія, которыя у Маттея и Луки слѣдуютъ въ совершенно иномъ порядкѣ, чѣмъ здѣсь у Іустина, размысливалъ и присоединялъ одно къ другому, то онъ долженъ бы былъ такъ же отиѣтитъ это, какъ онъ это дѣлаетъ чрезъ *καί* съ мѣстомъ предъ *ἴνεσθε* и т. д.“¹⁰⁴). Аргументація Пауля проста и несложна: вся она основывается на союзѣ *καί*. Еслибы Іустинъ поставилъ это *καί* предъ каждымъ цитируемымъ ннѣ изреченіемъ, тогда не могло бы быть и рѣчи объ особенностяхъ его источника, но такъ какъ *καί* стоитъ только въ двухъ мѣстахъ, то для Пауля представляется несомнѣннымъ его незнакомство съ нашими Евангеліями. Послѣдуемъ далѣе за словами Пауля: „слова цитируются, — говоритъ онъ, — чтобы показать, чему училъ Хри-

¹⁰⁴) SS. 16, 17.

стось относительно помощи нуждающимся и относительно того, что мы ничего не должны дѣлать ради славы. До втораго каі предъ нѣ поиѣте все служить для первой цѣли“. Такимъ образомъ, второе каі вполне на мѣстѣ и выражаетъ собой не замѣствованную изъ особаго мѣста источника цитату, а новый отдѣлъ всей цитаты, назначенный къ доказательству иной цѣли; говоря другимъ языкомъ, основанія, по которымъ здѣсь стоятъ каі, не внѣшнія и случайныя, а внутреннія, логическія. „Для чего же вставилъ теперь каі Іустинъ предъ ἵνεσθε?“ Пауль отвѣчаетъ на этотъ вопросъ словомъ „потому (weil)“, что уже должно составить выводъ, а не основаніе. Если въ постановкѣ каі дѣйствовали логическія соображенія, то и въ настоящемъ случаѣ нужно поискать такихъ же мотивовъ. Въ самомъ дѣлѣ, вся первая половина, хотя она и направлена къ доказательству одного положенія, была бы слишкомъ длинна и пестра, еслибы не раздѣлялась новымъ каі. Возвѣщая истину милосердія, столь чуждую языческому міру, апологетъ христіанства не могъ не распространиться относительно ея основъ, безъ которыхъ его слова остались бы гласомъ вопіющаго въ пустыню. Развѣтіе мотивовъ къ милосердію и распадается на два основныхъ анкорда; съ одной стороны, къ милосердію побуждаетъ человѣка непрочность земныхъ благъ и ихъ ничтожность въ сравненіи съ благами души, съ другой, сознаніе всеобъемлющаго милосердія Божія и Промысла, избавляющаго человѣка отъ исключительной заботы о себѣ. Первый мотивъ субъективнаго характера, второй—объективнаго, и эта ихъ разность выражена Іустиномъ чрезъ каі раздѣлительное. Если разложить всю эту цитату на части, то она оказывается составленной въ высшей степени гармонично: задача цитаты дѣлится ее на двѣ части, первая часть по главнымъ основаніямъ распадается на два отдѣла, и каждый отдѣлъ содержитъ въ себѣ двѣ главныхъ мысли. Эта искусственность группировки, подобранной для раиѣ намѣченной цѣли, говоритъ за то, что она не есть подлинное воспроизведеніе источника, и анализъ ея показываетъ, что и первое каі, какъ и второе имѣетъ въ виду логическія, а не книжныя соображенія. Каі въ разсматриваемой цитатѣ, очевидно, играетъ такую же роль, какъ въ указанныхъ выше цитатахъ Іустина изъ Ветхаго Завета и примѣрахъ Иринея и Кипріана, и не даетъ ни-

какого права заключать къ особенностямъ его источника. На правильность такого пониманія указываетъ заключительное „табта“ въ последнемъ отдѣлѣ цитаты. Что обозначаетъ это табта у Іустина?—спрашиваетъ Пауль. Ни къ чему нѣтъ предшествовавшая она не можетъ относиться даже по смыслу; нѣтъ ничего вообще, совершенно ничего, на что бы оно указывало у Іустина¹⁰⁵). Справедливо, что если считать каждый отдѣлъ въ цитатѣ Іустина, отмѣченный посредствомъ καί, за подлинное и буквальное воспроизведеніе источника, то „табта“ не будетъ имѣть никакого смысла, такъ какъ въ предыдущемъ дано одно только „μη ποιητε“. Но у Іустина нѣтъ бессмысленныхъ цитатъ; все разбираемое мѣсто, хотя и представляетъ мозаику, собранную изъ разныхъ евангельскихъ изреченій, направлено къ одной определенной цѣли, и табта въ немъ указываетъ не на „μη ποιητε“, а на сказанное ранѣе, т. е. дѣла милосердія и нестяжательности. Оно объединяетъ собой всю цитату и свидѣтельствуетъ, что это есть одно логически-цѣлое, въ которомъ καί означаетъ только моменты развиваемой идеи.

Такимъ образомъ, ни сличеніе разныхъ синоптическихъ текстовъ, ни особенности конструціи и выраженій, ни своеобразная группировка евангельскихъ изреченій, короче, ни одно изъ тѣхъ мелкихъ уклоненій, на которыя хочетъ опираться Пауль, не доказываютъ и не могутъ доказывать незнакомства Іустина съ синоптическими Евангеліями въ ихъ существующей редакціи. Всѣ эти различія между цитатами Іустина и евангельскимъ текстомъ — фактъ, не подлежащій сомнѣнію и очевидный, но онъ слишкомъ недостаточенъ для того, чтобы дать изъ себя основаніе для такого заключенія. По своему существенному сходству съ евангельскимъ текстомъ, состоящему не только въ общности идеи, но и въ одинаковомъ запасѣ словъ и оборотовъ выраженія ея, цитаты Іустина даже въ своихъ болѣе важныхъ уклоненіяхъ отсылаютъ насъ къ существующимъ Евангеліямъ и легко объясняются изъ особенностей свободной цитатціи и апологетическихъ задачъ цитирующаго.

Въ самомъ дѣлѣ, разсмотрѣніе цитатъ Іустина въ самихъ себѣ и въ отношеніи къ его апологетическимъ задачамъ показы-

¹⁰⁵) S. 21.

васть, что измѣненія, привнесенныя имъ въ текстъ, не только естественны были, но и необходимы. Двигавшееся подъ вліаніемъ развиваемыхъ идей перо Іустина такъ-сказать произвольно вносило нѣкоторыя измѣненія въ цитируемыя изреченія, и эти измѣненія настолько понятны въ положеніи Іустина, что сами по себѣ составляютъ важный аргументъ въ пользу знакомства его съ нашими Евангеліями. Господствующей идеей его Апологіи, содержащей въ себѣ главныя цитаты дидактическаго характера, является мысль о христіанствѣ, какъ началѣ новомъ и совершенномъ, противоположномъ началамъ языческой жизни. Въ то время какъ въ Діалогѣ христіанство представляется, какъ новый законъ и вѣчный союзъ, уже намѣченный въ оноемъ содержаніи пророками, въ Апологіи оно восхваляется, какъ совершенное ученіе и философія; тамъ Христосъ—новый законодатель возвыщенный пророками, здѣсь—учитель или разумъ Божій, Логосъ; тамъ христіанство поставляется въ отношеніи къ Вѣтхому Завету, здѣсь въ сравненіи съ философскими ученіями и въ противоположности къ ходячимъ правиламъ житейской мудрости и обычаямъ практической жизни. Чтобы раскрыть это отношеніе христіанства къ языческому міру, Іустинъ обращается къ изображенію жизни и ученія христіанъ (*βίος καὶ μαθηματα*)¹⁰⁶), в такъ какъ то и другое, *βίος* и *μαθηματα*, онъ понимаетъ, какъ одно неразрывное цѣлое, то для него достаточно было только изложить ученіе христіанъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ дать и картину ихъ жизни. Отсюда дѣломъ первой необходимости и представлялось для него воспроизведеніе нагорной проповѣди Христа, какъ того нравственнаго кодекса, который нормируетъ христіанскую жизнь¹⁰⁷). Какъ само собою понятно, это изложеніе нравственнаго богословія христіанъ не могло быть полнымъ и всестороннимъ въ силу одной апологетической задачи сочиненія; напротивъ постановка вопроса и способъ его разрѣшенія побуждали Іустина въ наглядной формѣ выразить тѣ пункты, которыми

¹⁰⁶) *Βίος καὶ μαθηματα τῶν χριστιανῶν* служатъ въ Апологіи общими обозначеніемъ христіанства, слово же *χριστιανισμός* даже не встрѣчается. См. Engelhardt, *Christ. Inat. d. Mart.*, s. 328 tg. Объ отношеніи между *μαθηματα βίος* см. Ap. I, с. 4. 7. 16.

¹⁰⁷) Отсюда хорошо объясняется и то обстоятельство, что Апологіи по преимуществу изобилуетъ дидактическими цитатами, которыя рѣдки въ Діалогѣ.

характеризуется жизнь христіанъ въ ея отличіи и противоположности жизни и правиламъ языческаго міра. Это обстоятельство объясняетъ намъ разорванность цитатъ Іустина и отсутствіе въ нихъ внутренней связи. Главнѣйшія изъ нихъ идутъ въ такомъ порядкѣ (Ар. I, сс. 15. 16): „περί σφροδσύνης τοσαύτων εἶπεν.., περί τοῦ στέργειν ἀπάντας ταῦτα εἶδαξεν.., εἰς τὸ κοινωγεῖν τοῖς θεομένοις καὶ μηδὲν πρὸς δόξαν ποιεῖν ταῦτα ἔφη.., περί τοῦ ἀνεξικακοῦς εἶναι καὶ ὑπερετικοῦς πᾶσι καὶ ἀόρητους, ἃ ἔφη, ταῦτα ἐστίν.., περί τοῦ μὴ διμῦλαι δλωσ. . οὕτως παρεκλεύσατο... и т. д. Но при отсутствіи внутренней связи въ нихъ послѣдовательности всѣ цитаты имѣютъ такъ-сказать внѣшнюю связь, внѣшнее основаніе своего порядка, опредѣляемое ихъ отношеніемъ къ языческимъ покаяніямъ. Онѣ быють на контрастѣ, а потому преимущественно касаются тѣхъ стороцъ и вопросовъ, какими особенно страдало язычество: это нещѣломудріе, вражда; помыкъ изъ честолюбія и т. д. Погрязшее въ развратъ и возведшее его въ свой культъ язычество вызываетъ не только обличенія, но и сарказмы у Іустина: что было естественно для него, какъ не противопоставленіе этой стороны язычества полной, идеальной плѣмудренности христіанъ? Это былъ и есть первый пунктъ, на которомъ обостряется яемѣ всего нравственный контрастъ язычества и христіанства, это и есть первая его цитата изъ нагорной проповѣди.

Такимъ образомъ, уже одно сопоставленіе христіанства въ его нравственной сторонѣ съ язычествомъ необходимо вело къ раскрытію контраста между ними, къ пониманію христіанства, какъ начала новаго, призваннаго къ обновленію языческаго міра. Этотъ контрастъ Іустинъ отгнняетъ такъ сильно, что къ язычеству хочетъ видѣть господство противодействующей христіанству силы демоновъ, иначе говоря, возводитъ его въ принципъ, подъ которымъ онъ и понимаетъ язычество. Естественно поэтому было для Іустина обратиться къ тому Евангелію, гдѣ этотъ контрастъ болѣе сильно и рельефно выраженъ, гдѣ христіанское ученіе по преимуществу изображается, какъ начало новое, противоположное въ отношеніи къ существующимъ въ наличности формамъ дѣйствительной жизни. Ни одно Евангеліе и ни одна часть Евангелій не могла дать столь богатаго матеріала для этой цѣли, какъ нагорная проповѣдь въ изложеніи Маттея; здѣсь все,

и въ высшемъ изложеніи, и содержаніи развиваются по закону контраста: между идеями христіанскаго ученія и ходячими взглядами обичнаго человѣчества, между признаками истинно-христіанской жизни и обихованными мотивами человѣческихъ дѣйствій. Пользуясь Евангеліями для характеристики христіанства въ его противоположности къ язычеству, Іустинъ и беретъ въ основу своихъ цитатъ Маттея, но не слѣдуетъ ему буйвально, потому что онъ пишетъ апологію, и апологію въ язычникамъ. Какъ самъ Христосъ, дѣйствовавшій и учившій среди народа Іудейскаго, такъ и ап. Матвей, написавшій свое Евангеліе для христіанъ изъ Евреевъ имѣли въ виду этотъ народъ, его взгляды и обычаи и ихъ касаясь Христосъ въ нагорной бесѣдѣ, Матвей въ ея изложеніи. Это не значитъ, чтобы самая точка зрѣнія Евангелія отъ Матвея была іудео-христіанская; это значитъ только то, что всаній общественный дѣятель долженъ имѣть въ виду ту среду, въ которой онъ дѣйствуетъ. Среда дѣятельности Іустина была совершенно иная; язычество не знало ни фарисеевъ лицемерствъ, ни книжниковъ (ср. Мт. VI, 1—6. 16—18); оно не знало ни закона Моисеева съ его заповѣдями (Мт. V, 17—19, 21, 23—27 и др.); ни награды, обещанной имъ за исполненіе заповѣдей (ср. Мт. V, 46: 47; VI, 5), не имѣло понятія ни о небѣ, какъ престолѣ Божіемъ, ни о землѣ, какъ подошви ногъ Его, ни о Іерусалимѣ, какъ городѣ царя великаго (ср. Мт. V, 84. 85). Миръ язычскій; какъ миръ отпавшій отъ Бога и отданный подъ руководство своей совѣсти, не имѣлъ такой близкой исторической связи съ христіанствомъ, какъ миръ іудейскій, находившійся подъ особеннымъ руководствомъ Промысла Божія; поэтому, здѣсь не могло быть речи о какомъ либо πλήρωσις προσεδρακταго. Все это имѣетъ значеніе тѣ отношенія, въ какія поставлялось христіанство къ іудейству, въ ихъ приложеніи къ язычеству. Если ученіе Христа въ его положительной новосте у Матвея изображается, какъ совершенное исполненіе и высшій развѣтъ ветхозавѣтнаго ученія, а его противоположность относится только къ извѣстнымъ іудео-фарисейскимъ понятиямъ закона, то у Іустина, поставляющаго христіанство въ отношеніи къ нашедшему Писаніи язычеству, оно разсматривается уже какъ вполне новое явленіе, какъ новое ученіе и

новая жизнь ¹⁰⁸). Эта точка зрѣнія на христіанство ясно отразилась на измѣненіяхъ, внесенныхъ Густиномъ въ изреченія, заимствованныя имъ изъ Маттея и преслѣдующихъ ту же цѣль — изобразить христіанство въ его новости и противоположности къ существующимъ формамъ языческой жизни. Эти свойства и характеръ своей цитациі засвидѣтельствовалъ самъ Густинъ, когда, приведши слова Спасителя о цѣломудріи, онъ въ объясненіи ихъ прибавляетъ: „ὄψεσθε καὶ οἱ νόμοι ἀνθρωπίνῃ δαγαμίας ποιούμενοι ἀμαρτωλοὶ παρὰ ἡμετέρῃ διδασκάλῳ εἶσι, καὶ οἱ προσβλέποντες γυναικὶ πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς· οὐ γὰρ μόνον ὁ μοιχεύων ἐργὴ ἐκβέβηται παρ' αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεύσθαι βουλούμενος... (Ар. I, с. 15, р. 46—48)“. Сообразно съ этою задачей Густинъ замѣняетъ выраженіе Маттея „τινά μισθὸν ἔχετε (V, 46)“ и Луки „ποία χάρις ὑμῖν (VI, 32)“ своимъ: „τί καινὸν ποιεῖτε“; то-есть поступаая такъ, какъ дѣлають язычники, вы не показываете въ себѣ ничего новаго, собственно-христіанскаго. Отсюда онъ и христіанъ называетъ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ (Ар. I, с. 61). Стремленіе отбросить этотъ контрастъ между христіанствомъ и язычествомъ замѣтно у Густина во всѣхъ богве существенныхъ измѣненіяхъ текста нагорной проповѣди; возьмемъ напр. текстъ περὶ τοῦ στερεγεῖν: „εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰς οἱ πορνοὶ τοῦτο ποιοῦσι. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω. εὐχθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν κтл. (Ар. I, с. 15, р. 48)“. Что эта цитата приводится не буквально съ текстомъ его апоминемоневать, это видно изъ параллелей ея у самого Густина, въ которыхъ буква уклоняется отъ только-что приведеннаго (ср. Ар. I, с. 14; Diol. с. 18, 25 и особ. с. 133). Сравнивая ее съ синопитическимъ текстомъ, мы прежде всего видимъ здѣсь перестановку изреченій, именно: εἰ ἀγαпᾶτε κтл. стоитъ у Маттея (V, 46) и Луки (VI, 32) въсколькими стихами ниже нежели ἐγὼ δὲ λέγω κтл. (Мт. V, 44; Лк. VI, 27), между тѣмъ какъ у Густина они поставлены не только рядомъ, но и въ обратномъ порядкѣ. Въ объясненіе этой перемѣны едва ли нужно говорить,

¹⁰⁸) Это, конечно, не означаетъ того, чтобы пониманіе существеннаго въ христіанствѣ у Густина было новое въ сравненіи съ Маттеемъ. Одно и то же въ себѣ христіанское ученіе поставляется здѣсь только въ иное отношеніе, въ какомъ оно не разсматривалось Маттеемъ.

что Іустинъ не могъ здѣсь слѣдовать Маттею, сопоставлявшему заповѣдь Христа о любви съ тѣмъ, что сказано древнимъ (Лв. XIX, 17, 18—Мѡ. V, 43) и что было совсѣмъ неавѣстно читателямъ Іустина. Но онъ беретъ схему противоположенія у Маттея и вноситъ въ первую часть ея иное содержаніе, имѣющее ближайшее отношеніе къ языческому міру, благодаря чему одинаково выигрываетъ какъ сила заповѣди Христовой, такъ и сила контраста христіанства въ отношеніи къ язычеству. По своей характерности цитата эта заслуживаетъ сопоставленія съ текстомъ Маттея.

Мѡ. V, 43. 44. Ἰησοῦσατε, ὅτι ἐρρέθη ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ἀγαπάτε τοὺς ἐχθρ.

Iust. Ap. I, c. 15, p. 48. Εἰ ἀγαπάτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσι. Ἐγὼ δὲ λέγω εὐχεσθε ὑπὲρ ἐχθρῶν ὑμῶν...

Въ то время какъ у Маттея противоположность заповѣди Христа берется въ отношеніи къ тому, ὅτι ἐρρέθη (τοῖς ἀρχαίοις), Іустинъ противопоставляетъ тѣже слова тому, что οἱ πόρνοι ποιοῦσι, и въ этой противоположности видитъ то καινὸν христіанства. Очевидно, такое измѣненіе не только лежало близко къ существу дѣла, но и было необходимо, если Іустинъ, какъ апологетъ и публицистъ, хотѣлъ дѣйствительно убѣждать и быть понятнымъ для своихъ читателей, и только развѣ одно безотносительное разсмотрѣніе этой цитаты, отрывочное отъ хода развиваемыхъ идей, можетъ оправдывать слова Пауля, что здѣсь нѣтъ никакого основанія къ перестановкѣ изреченій Маттея ¹⁰⁹⁾. Поэтому не только нельзя сказать, что здѣсь „ничего не говорить за вѣроятность пользованія Маттеемъ ¹¹⁰⁾, но слѣдуетъ еще прибавить, что самая перестановка замѣтованныхъ изреченій свидѣтельствуетъ о знакомствѣ Іустина съ Маттеемъ, такъ какъ схема, въ которой расположены изреченія, указываетъ на этого евангелиста. Подобный же разсмотрѣнію примѣръ даетъ въ себѣ слѣдующая цитата Іустина: παντὶ τῷ αἰτούντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον οὐ ἀποστραφῆται. Εἰ γὰρ δανείζετε πᾶρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν ποιεῖτε; τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν. Ὑμεῖς δὲ μὴ θησαυρί-

¹⁰⁹⁾ S. 16.

¹¹⁰⁾ Paul, s. 15.

Ζητε ἑαυτοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σῆς καὶ βρώσος ἀφραδίσει.... ВЪ VI, 1—4 Матѳеѣй подробно излагая заповѣдь о милостынѣ, кратко высказанную въ V, 42, противопоставляетъ истинно христіанскую помощь дѣйствіямъ фарисеевъ, трубившихъ на улицахъ о своихъ филантропическихъ подвигахъ; въ приведенной цитатѣ Іустинъ не касается этого. противоположенія, какъ незнакомаго его читателямъ: онъ опять беретъ то, что οἱ τελῶναι ποιοῦσιν, именно существующій и въ языческомъ мірѣ обычай давать взаймы, при чемъ τελῶναι (=торгов.) упоминаются здѣсь, какъ выдающійся по своей страсти къ прибрѣтенію влассъ людей. Въ этомъ, какъ бы говоритъ Іустинъ, нѣтъ ничего существенно-христіанскаго (τί καινὸν ποιεῖτε); христіанинъ не только помогаетъ всякому нуждающемуся, но и не имѣетъ никакой страсти къ стяжаніямъ, а собираетъ себѣ сокровище на небѣ. Вся группа цитатъ, изъ которой выиствована сейчасъ приведенная, именно рассчитана на это противоположеніе христіанства, какъ начала новаго и совершеннаго, язычеству, при чемъ схема противоположенія также вѣста у Матѳея. Это отношеніе Іустина къ Матѳею явше всего видно на цитируемомъ имъ изреченіи о клятвѣ: „περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμῶναι ὄλωσ, τὰληθῆ δὲ λέγειν, ταῦτα ἔφη ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὐ οὐ τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ ποιητοῦ (Ар. I, с. 16, р. 52). Правда, здѣсь нѣтъ такой переработки изреченій Евангелій, какую мы встрѣчали въ двухъ предшествовавшихъ примѣрахъ, за то приведенная цитата наглядно показываетъ, что Іустинъ пользовался Матѳеемъ не безотносительно, а только въ видахъ апологетическихъ. Онъ не возражаетъ, какъ Матѳеѣй, противъ клятвы небомъ, какъ престоломъ Божиимъ, и землею, какъ подношіемъ ногъ Его; такъ какъ эти понятія были неизвѣстны его читателямъ, то онъ упускаетъ ихъ и, заповѣдавши μὴ ὀμῶναι ὄλωσ, онъ передаетъ только положительное наставленіе Христа: ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὐ οὐ. Цель противоположенія христіанства язычеству, развиваемаго въ Апологіи, намѣчена опять же въ намѣненіи цитаты изъ Мѳ. V, 16: „λατράτω δὲ ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα βλέποντες θαυμάζωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Ар. I, с. 16, р. 50). Замѣняя мало понятное внѣ связи выраженіе Матѳея „τὸ φῶς“ болѣе яснымъ „τὰ καλὰ ἔργα“ Іустинъ высказываетъ ту мысль, что христіанство, какъ начало

новое, противоположное язычеству, жизнью его исповѣдниковъ (ѣрға) должно обращать на себя вниманіе язычниковъ, доходящее до удивленія, и путемъ этого преломленія предъ собой вести въ свое лоно и послѣднихъ. Іустинъ такъ объясняетъ это θαυμάζωσι: „ὁ γὰρ καὶ ἐπὶ πολλῶν τῶν παρ' ὑμῶν γεγεννημένων ἀποδείξει ἔχομεν ἐκ βιαιῶν καὶ τυράννων μετέβαλον, ἡττηθέντες ἢ γειτόνων καρτερίαν βίου παρακολουθήσαντες ἢ συνοδοπόρων πλεονεκτούμενων ὑπομονὴν ζήτην κατανοήσαντες ἢ συμπραγματευομένων κείραθέντες (Ар. I, с. 16. р. 52). Такимъ образомъ, важнѣйшія уклоненія въ цитатахъ Іустина и особенно группировка, помимо стилистическихъ требованій, хорошо уясняются изъ апологетическихъ задачъ Іустина и тѣсной связи его цитации съ господствующими идеями его Аπολογία, отсылая въ то же время за своимъ источникомъ въ нашимъ евангельскимъ Евангеліямъ. Нельзя предположить, чтобы ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ, общепринятый въ христіанскомъ мірѣ того времени, такъ вполне и гармонично отъвѣчалъ идеямъ отъдельной личности, при томъ идеямъ слишкомъ своеобразной философской окраски¹¹¹⁾. Надобно или признать то, что источникъ его цитатъ обработанъ имъ самимъ, что нельзя въ виду новыхъ выраженій самого Іустина объ общепринятости его апомниневнать, или согласиться съ тѣмъ, что онъ не буквально приводилъ текстъ своего источника, свободно передавая его, то-есть, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων отождествитъ съ нашими Евангеліями. Свобода, съ какою пользовался Іустинъ цитируемымъ текстомъ, конкретно выразилась въ одной любопытной стилистической особенностях, принадлежащей перу Іустина. Известно, что Іустинъ любитъ повторять свою главную мысль нѣсколько разъ; то же мы наблюдаемъ и въ цитатахъ его, напр. „μεγίστη ἐντολή ἐστὶ κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε (Ар. I, с. 11⁴...; „μὴ μεριμνᾶτε δέ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε. Οὐχ ὑμεῖς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν θουρίων διαφέρετε; καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά. Μὴ μεριμνήσητε οὖν, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε (Ар. I, с. 15)... Еще: „θησαυρίζετε δὲ ἑαυτοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς,

¹¹¹⁾ При разборѣ историческихъ цитатъ Діалога мы это увидимъ еще яснѣе.

δκου οὔτε σῆς βρώσις ἀφανίζει. Τί γάρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἂν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσῃ; ἢ τί δώσει αὐτῆς ἀντάλλαγμα; θησαυρίζετε οὖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δκου οὔτε σῆς οὔτε βρώσις ἀφανίζει (Αρ. I, ε. 15)...

Тамъ же, гдѣ переработка Евангельскихъ изреченій не требовалась никакими соображеніями, Іустинъ приводитъ изреченія нашихъ Евангеліѣй съ буквальною точностію, или при такихъ несущественныхъ уклоненіяхъ, какія могли имѣть мѣсто случайно. Послѣ всего сказаннаго естественно ожидать, что такія точныя изреченія по преимуществу найдутъ себѣ мѣсто въ Диалогѣ, гдѣ христіанство разсматривается въ отношеніи къ Ветхому Завету, и это ожиданіе вполнѣ оправдывается самымъ дѣломъ. Сопоставимъ нѣсколько цитатъ подобнаго рода, чтобы видѣть все ихъ сходство съ нашими Евангеліями:

Dial. с. 105, р. 378. Ἐὰν μὴ περισσεύῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Dial. с. 76. Ἦξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Αρ. I, ε. 15. Οὐκ ἦλθου καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετανοίαν.

Dial. с. 107. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς, σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτοῖς, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.

Dial. с. 49. Ἦλίᾳς μὲν ἐλεύσεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἦλίᾳς ἤδη ἦλθε, καὶ οὐκ ἀπέγνωσαν αὐτον, ἀλλ' ἐποίησαν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν.

Μο. V, 20. Ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλείον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Μο. VIII, 11. Πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἔξουσιν, καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν 12. Οἱ δὲ οἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς σκότος τὸ ἐξώτερον.

Μο. IX, 13. Οὐ (γὰρ) ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετανοίαν.

Μο. XII, 39. Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφητοῦ.

Μο. XVII, 11. 12. Ἦλίᾳς μὲν ἔρχεται πρῶτον, καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἦλίᾳς ἤδη ἦλθε καὶ οὐκ ἀπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐ-

Καὶ γέγραπται, ὅτι τότε συνῆκαν τῷ, ὅσα ἠθέλησαν. Τότε συνῆκαν
οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ οἱ μαθηταί, ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ
βαπτισμοῦ εἶπεν αὐτοῖς. βαπτισμοῦ εἶπεν αὐτοῖς,

Ср. Dial. с. 100; Ap. I, с. 16. Мѣ. IX, 27; V, 34. 37.

Такое точное соотвѣтствіе цитатъ Іустина тексту цитируемаго имъ источника стоитъ камнемъ преткновенія на пути всякой разрушающей исторію канона критикѣ и дѣлаетъ несостоятельными всѣ попытки доказать незнакомство Іустина съ нашими каноническими Евангеліями. Оно показываетъ, что Іустинъ цитируетъ буквально не одни „только ветхозавѣтныя выдержки нашихъ Евангелій“ ¹¹²⁾, что память Іустина не имѣетъ никакихъ особенныхъ свойствъ, кромѣ свойствъ памяти общечеловѣческой. Какъ въ цитатахъ изъ области Вѣтхаго Завѣта Іустинъ въ однихъ случаяхъ приводитъ текстъ буквально, въ другомъ измѣняетъ и перерабатываетъ его сообразно со своими цѣлями, такъ и въ дидактическихъ цитатахъ изъ Новаго завѣта онъ остается вѣренъ тексту тамъ, гдѣ не было побужденій измѣнять его и если измѣняетъ его по мѣстамъ, то въ полномъ соотвѣтствіи съ задачами своей Апологіи. Эти точныя цитаты Іустина не только опровергаютъ всякіе доводы противъ его знакомства съ синоптическими Евангеліями, по крайней мѣрѣ съ Матееемъ, но даютъ въ себѣ прямое, такъ сказать фактическое доказательство этого. Имѣя въ виду буквальное сходство всѣхъ приведенныхъ цитатъ нельзя конечно не удивиться, узнавши, что на двѣ послѣднія изъ нихъ Пауль смотритъ, какъ на доказательство незнакомства Іустина съ нашими Евангеліями! Какія же основанія указываются имъ въ пользу этого, по истинѣ, оригинальнаго мнѣнія? Прочитавши слова Христа о знаменіи пророка Іоны, Іустинъ добавляетъ: „καὶ ταῦτα λεγόντος αὐτοῦ, παρακεκαλλυμένα ἦν νοεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀκούοντων, ὅτι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτόν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται“. Изъ Евангелія Матеея извѣстно, что Христосъ послѣ указанія на знаменіе Іоны тотчасъ же добавляетъ: „ибо какъ Іона былъ во чревѣ нита три дня и три ночи, и Сынъ человѣческій будетъ въ сердцѣ земли три дня и три ночи (XII, 40)“, ясно указывая, въ какомъ смыслѣ нужно разумѣть „знамя Іоны“. „Что у Іустина; разсуждаетъ по этому поводу Пауль,

¹¹²⁾ Cf. Pal. s. 34.

есть еще дѣло эвзетета, те у Матѳея полная очевидность... Другими словами: Евангеліе Матѳея въ той редакціи, въ какой мы читаемъ его, еще не подлежало Іустину ¹¹³⁾“... Но положимъ на минуту, что Іустинъ привелъ то объясненіе, какое дается Матѳеемъ въ 40 ст.; могъ ли бы онъ тогда прибавить слова καὶ ταῦτα λέγοντος κτλ“. Очевидно онъ могъ это сдѣлать по всѣмъ основаніямъ, такъ какъ и сами ученики Христа до послѣдняго времени не понимали Его рѣчи о предстоящихъ Сыну человѣческому страданіяхъ и такъ какъ въ относящемся мѣстѣ Матѳея нѣтъ ни одного намека на то, чтобы объясненіе Христа было понято Его слушателями. А если слова Іустина не стоятъ въ противорѣчьи съ Евангеліемъ Матѳея, то что же они доказываютъ? Еще болѣе придирчивости обнаруживаетъ дѣлаемый Паулемъ анализъ цитаты изъ 49 гл. Діалога. Эта цитата, передавая съ буквальной точностью слова Христа о пришествіи Іліи, очень выразительно замѣчаетъ; „и написано, что тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ“, и это написанное въ полномъ соотвѣтствіи мы находимъ въ настоящемъ Евангеліи Матѳея. Это краснорѣчивое свидѣтельство цитаты Іустина, конечно, никогда не могутъ подорвать такіа возраженія, какъ *argumentum e silentio*. Аргументы этого рода всегда имѣютъ очень слабую доказательную силу, но за ними нельзя признать никакого значенія, когда не доказана необходимость выпущенныхъ словъ. Правда, Пауль находитъ необходимыми для цѣли Іустина упущенныя имъ въ этой цитатѣ слова: „такъ и Сынъ человѣческій постраждетъ отъ нихъ“, но что это за необходимость? По оправедивому мнѣнію Пауля ¹¹⁴⁾; цитата, приведенная Іустиномъ, относится „къ главной мысли цѣлой главы, той, что соотвѣтственно двойному явленію Христа, даны и два Іліи“; и такъ рѣчь всей главы имѣетъ своимъ предметомъ разрѣшеніе іудейскаго недоумѣнія, что пришествіе Мессіи должно быть предварено Іліей, и хочетъ доказать, что Ілія действительно приходилъ въ лицѣ Іоанна Крестителя. Это и доказываетъ цитата въ томъ видѣ, въ какомъ она приведена у Іустина то-есть, съ выпускомъ словъ о страданіяхъ Христа. Самое выраженіе „καὶ λέγοντος“, не мало не говоря о томъ, что послѣ-

¹¹³⁾ S. 26.

дующее заимствовано изъ другого источника, хотя и рассчитано на усиленіе и выдѣленіе словъ: „тогда поняли и т. д.“, все же своей вставкой вполне соответствуетъ тому, что здѣсь выпущено нѣсколько словъ. Словомъ, вся цитата настолько ясно свидѣтельствуемъ о своемъ происхожденіи изъ нашего Евангелія Маттея, что даже такой критикъ, какъ Креднеръ, отвергающій въ большинствѣ случаевъ знакомство Іустина съ синоптическими Евангеліями, вынужденъ былъ признать здѣсь необходимую связь между цитатой Іустина и Евангеліемъ Маттея¹¹⁵⁾. Точно также и Пауль, отрицая заимствованіе ея изъ каноническаго Маттея, долженъ былъ еще разъ скрыться подъ защиту гипотетической общности источниковъ Іустина и Маттея. Такъ рѣшительно свидѣтельствуемъ эта цитата о знакомствѣ Іустина съ Евангеліемъ Маттея, даже взятая въ отдѣльности!

Обращаясь затѣмъ къ анализу цитатъ историческаго характера, предлагаемыхъ намъ Діалогомъ Іустина съ Трифономъ іудеемъ, прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что подобно дидактическимъ приведеніямъ, онѣ не составляютъ точнаго и буквальнаго воспроизведенія цитируемаго текста и суть болѣе или менѣе свободная передача свѣдѣній, сохранившихся въ памяти цитирующаго. Эта особенность имѣетъ свою основу въ самомъ существѣ дѣла. Евангельская исторія слагается изъ разказовъ, главная цѣль которыхъ состоитъ въ сообщеніи свѣдѣній о событіи или въ установкѣ факта съ его важнѣйшими признаками. Какими бы словами и фразами ни передавался разказъ о событіи, какимъ бы варіациамъ ни подвергался онъ въ устахъ повѣствователя, если только событіе воспроизведено вѣрно, эта цѣль вполне достигается. Историкамъ всѣхъ временъ и націй не считали себя обязанными говорить подлинными словами источника, напротивъ свободная сообразная съ высшею цѣлю обработка сырыхъ данныхъ источника составляла и составляетъ ихъ прямую задачу. Поэтому, если отъ дидактическихъ цитатъ Іустина, гдѣ точность воспроизведенія была относительно важна для изложенія подлиннаго ученія, мы еще вправѣ ожидать близкаго соответствія цитируемому тексту, что и подтверждается самымъ дѣломъ, то, наоборотъ, историческія цитаты Іустина

¹¹⁵⁾ См. у Paula, cit. op., s. 39.

должны быть дѣломъ свободной и сообразной съ цѣлями приведенія обработки. Объ этомъ говорить уже самый характеръ цитации. Изъ 86 цитатъ историческаго характера, собранныхъ у Гильгенфельда, только въ 10-ти мы нашли указаніе на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ сообщаемыхъ свѣдѣній, при чемъ формула цитации повсюду носитъ неопредѣленные выраженія. Ὡς ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δεδήλωται (Dial. с. 102)..., ὅπερ γέγραπται (Dial. с. 104)..., ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονεύματων καὶ τοῦτο ἀμαθον (Dial. с. 105 ср. еще сс. 101. 103. с8): вотъ обычная форма ссылки Іустина при его историческихъ разсказахъ. Самый характеръ и внутренній смыслъ этихъ формулъ показываетъ, что здѣсь мы встрѣчаемся со свободной передачей исторіи, а не съ приведеніями подлиннаго текста, которыя Іустинъ обозначаетъ словами „οὕτως λέγει, ταῦτα ἔφη и пр., при чемъ даже и эти неопредѣленные обозначенія довольно рѣдки. Подтвержденіемъ сказанному служатъ разсказы изъ евангельской исторіи, переданныя Іустиномъ нѣсколько разъ съ особыми вариациями, въ которыхъ однако анализъ можетъ открыть слѣды вліянія различныхъ источниковъ: одинъ изъ такихъ разсказовъ мы и возьмемъ для примѣра.

Ар. I, с. 33, р. 102. Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς τὴν παρθένον καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἢ παρ- κάτ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θε- οῦ εὐηγγελίστατο ἀντὴν εἰπὼν Ἰδοὺ σουλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, οὗτος σώσει τὸν λαόν αὐτοῦ ἀπο ἁμαρτιῶν κατὰ τὸ ῥήμα σου. αὐτῶν.

Dial. с. 100, р. 358. Πίστιν καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἢ παρ- θένος, εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβ- ριὴλ ἄγγελου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάζει αὐτήν, διὸ καὶ ὁ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο γένοιτο μοι κατὰ τὸ ῥήμα σου.

Въ то время какъ въ ДIALOGѢ разсказъ о явленіи ангела Гавриила Дѣвѣ Маріи передается почти буквально по тексту св. Луки, лишь только въ обратномъ видѣ, при чемъ выраженіе Луки πνεῦμα ἅγιον передано болѣе близкимъ къ иудейскому сознанію терминомъ πνεῦμα κυρίου и κληθήσεται замѣнено для бол- шей точности словомъ ἐστί, въ АПОЛОГІИ тотъ же самый раз- сказъ предлагается въ болѣе распространенномъ повѣствованіи. Анализъ этого послѣдняго разсказа показываетъ, что онъ не

можетъ быть считаемъ полнымъ воспроизведеніемъ цитируемаго текста. Уже одно сочетаніе выраженій „καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται“ и „καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν“ заставляетъ предполагать здѣсь вліяніе разныхъ источниковъ, потому что едва ли могли слѣдовать въ одномъ Евангеліи въ указанномъ порядкѣ такія выраженія: „и Сыномъ Вышняго наречется, и наречешь имя ему—Иисусъ“. Еще яснѣе это видно изъ самой формулы: ὡς ἀπομνημονεύματες... ἐδίδαξαν, свидѣтельствующей, что она заимствована не изъ одного источника. Сравнивая разбираемое мѣсто съ текстомъ нашихъ синоптическихъ Евангелій, и можно видѣть, что этими ἀπομνημονεύσαντες были Матѳей и Лука, параллельныя мѣста которыхъ и соединены здѣсь въ одну непрерывную рѣчь. Такимъ образомъ, и въ историческихъ цитатахъ Іустина мы встрѣчаемся съ тѣмъ явленіемъ, которое вообще характеризуетъ собою цитацию Іустина, съ цитациею по памяти. Правда изслѣдованіе Пауля, насколько оно коснулось историческихъ цитатъ Іустина, не требуетъ отъ нихъ точности и буквального соответствія тексту нашихъ Евангелій: оно указываетъ на двѣ общія особенности евангельской исторіи, передаваемой Іустиномъ,—на отсутствіе въ ней важнѣйшихъ рассказовъ о рождествѣ и воскресеніи Христа и на излишнія, ненаходящіяся въ нашихъ Евангеліяхъ, свидѣнія изъ временъ дѣтства и крещенія Христа. Но излагая Евангельскую исторію такъ, какъ она сложилась въ представленіи, Іустинъ стольже могъ сокращать ее по мѣрѣ надобности, какъ и вносить сюда прибавочныя сравнительно съ синоптиками указанія, будутъ ли они заимствованы изъ устнаго преданія или изъ письменныхъ источниковъ, сохранявшихъ его, и слѣдовательно особенности его цитатъ ни мало не могутъ свидѣтельствовать относительно особенностей его источника.

Чтобы отсутствіе въ цитатахъ Іустина тѣхъ или другихъ рассказовъ евангельской исторіи могло дать основаніе для заключенія въ тому, что эти рассказы не входили въ содержаніе его источника (*argumentum e silentio*), прежде всего нужно доказать, что ссылка на нихъ составляла неизбежную потребность для цитирующаго, то-есть предварительно слѣдуетъ установить необходимость обсуждаемыхъ рассказовъ для цѣлей Іустина. Изслѣдованіе Пауля не уклоняется отъ этой задачи: оно указываетъ

на то обстоятельство, что желая доказать Трифону действительность сверхъестественнаго рожденія Христа, Его воскресенія и вознесенія на небо, Іустинъ повсюду опирается на ветхозавѣтныя пророчества, ни мало не упоминая объ относящихся сюда разсказахъ нашихъ Евангелій и признавая возможность заблужденія въ ученія о рожденіи Христа со стороны самихъ христіанъ¹¹⁶). Все это должно произойти, потому что такъ предсказано пророками: вотъ схема, по которой развиваетъ Іустинъ свои доказательства Трифону¹¹⁷). Анализъ діалога вполнѣ подтверждаетъ эту мысль Пауля: справедливо, что вся догматическая система, раскрытая здѣсь, всецѣло поюится на пророкахъ, какъ своей основѣ, но это только кажущееся предпочтеніе пророковъ синоптикамъ еще не говорить о незнакомствѣ Іустина съ послѣдними и не ведетъ къ заключенію о позднѣйшемъ происхожденіи нашихъ Евангелій. Это особое положеніе пророковъ въ системѣ Іустина явилось результатомъ столько же апологетическихъ задачъ автора, сколько и прямымъ слѣдствіемъ самой постановки обсуждаемыхъ діалогомъ вопросовъ. Своею задачею діалогъ имѣетъ развитіе ученія о христіанствѣ, какъ совершенномъ законѣ и новомъ союзѣ, замѣнившемъ собой Ветхій Завѣтъ. Обычнымъ названіемъ христіанства въ діалогѣ и является уже не *βίος καὶ διαθήματα*, какъ въ апологіи, а *τελευταῖος νόμος* (Dial. c. II, 228), *καὶνὴ διαθήκη*, *διαθήκη πιστῆ*, и Христосъ въ одномъ названъ *καὶνὸς νομοθετῆς* (Dial. c. 18). Оба термина, *νόμος* и *διαθήκη*, хотѣть означить собственно одно и тоже, съ тѣмъ однако различіемъ, что *διαθήκη* обозначаетъ собою отношеніе между Богомъ и человѣкомъ, которое со стороны Бога упорядочивается посредствомъ *νόμος*'а. По взгляду Іустина, существенная сторона христіанства въ его отношеніи къ Ветхому Завѣту и заключается въ томъ, что оно приносить въ своемъ содержаніи нѣчто новое, Ветхому Завѣту неизвѣстное, состоящее въ абсолютномъ значеніи христіанства, въ завершеніи Ветхаго Завѣта и выполненіи его задачъ; поэтому оно упраздняетъ Ветхій Завѣтъ, но не уничтожаетъ пророчества, а исполняетъ ихъ. Какъ новый и совершенный союзъ, христіанство дѣлаетъ сво-

¹¹⁶) S. 38 fg.

¹¹⁷) Cf. S. 45.

ить неовѣдливовъ истиннымъ народомъ Божиимъ, истиннымъ Израилемъ, какъ то предсказано пророками, а потому изученіе пророческихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта можетъ вести къ познанію христіанства и къ вѣрѣ во Христа. Такимъ образомъ, то положеніе, какое занялъ Іустинъ въ отношеніи къ Ветхому Завѣту, заставило его видѣть въ немъ источникъ христіанскаго богопознанія. Раскрывая это отношеніе христіанства къ Ветхому За-вѣту, Іустинъ и хотѣлъ показать Триѳону, что уже законъ и пророки знали христіанство и учили тому же, что и Христось, что отчасти непониманіе, отчасти искаженіе богодухновенныхъ писаній со стороны іудеевъ препятствуютъ имъ признать во Христѣ обѣщаннаго Мессію и Сына Божія. Такъ какъ все сочиненіе преслѣдуетъ болѣе полемическую, нежели догматическую задачу, то и въ развитіи основной темы преобладаетъ не столько ея положительная сторона, сколько отрицательная, состоящая въ опроверженіи іудейскаго невѣрія при помощи Ветхаго За-вѣта. Это бестоательство, обусловленное національностью его слушателей, необходимо переносило центръ тяжести на книги Ветхаго Завѣта, какъ ту основу, опираясь на которую апологетъ могъ успѣшно бороться съ іудейскими предразсудками и побу-ждало отсюда именно заимствовать свои доказательства. Ветхій Завѣтъ и преимущественно пророки давали твердую и преимуще-ственную почву для полемики съ іудеями, и знаменитый хри-стіанскій философъ, очевидно, не могъ избрать иного пути, кромѣ этого. Отсюда и вытекала та формула доказательствъ Іу-стина, о которой говоритъ Пауль: все это должно произойти, какъ предсказанное пророками. Исключая тѣмъ самымъ необходимость детальной передачи евангельской исторіи, эта формула, какъ ре-зультатъ общаго воззрѣнія Іустина на отношеніе между Вет-химъ и Новымъ Завѣтами и какъ прямое слѣдствіе поставлен-ныхъ въ сочиненіи догматико-полемическихъ задачъ, ни мало не можетъ говорить ни о томъ, что Іустинъ не знакомъ былъ съ разсказами нашихъ Евангелій, ни о томъ, что онъ не призна-валъ за ними рѣшающаго значенія. Не задаваясь историко-критическими цѣлями, Іустинъ не имѣлъ въ виду подробно воз-становить и обосновать историческую дѣйствительность обсуж-даемыхъ фактовъ; онъ хотѣлъ только раскрыть ихъ догматиче-ское значеніе для своихъ слушателей—іудеевъ, а потому и до-

казательную силу своихъ доводовъ полагаетъ въ пророческихъ книгахъ, пользуясь приѣмомъ, извѣстнымъ подъ именемъ *argumentum ad hominem*. Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Пауля, Іустинъ, рассказывая о рожденіи Христа отъ Дѣвы, опирается главнымъ образомъ на пророчества Исаи, и даже добавляетъ, что и среди христіанъ нѣкоторые не признаютъ догмата о сверхъестественномъ рожденіи Мессіи. Этыхъ христіанъ Неандеръ указываетъ въ лицѣ евіонитовъ, еще недостаточно выдѣлившихся изъ церкви во времена Іустина ¹¹⁸⁾, который отчасти по этой, а отчасти и по своему миролюбивому характеру называетъ ихъ именемъ христіанъ ¹¹⁹⁾. Правда, онъ подробно не разбираетъ основаннаго на „человѣческихъ ученіяхъ“ мнѣніи этихъ христіанъ, но съ одной стороны противопоставляя ихъ ученіе, какъ человѣческое, тому, что возвѣщено блаженными пророками и Христомъ, съ другой—внимательно опровергая воззрѣніе Трифона, тождественное съ ученіемъ евіонитовъ,—Іустинъ излагаетъ всѣ основанія къ отверженію этого ученія, какъ непринятаго большинствомъ христіанъ и не имѣющаго опоры въ откровеніи пророковъ и Христа. При всемъ томъ было бы крайней ошибкой думать, что подробные рассказы нашихъ Евангелій о рожденіи Христа и обстоятельствахъ, его сопровождавшихъ не входили въ составъ цитируемаго имъ источника; напротивъ, этотъ отдѣлъ евангельской исторіи Іустинъ передаетъ даже съ большими подробностями, нежели наши Евангелія, начиная съ родословной Христа и кончая рассказомъ о крещеніи. Съ меньшими подробностями изложена исторія воскресенія и вознесенія на небо,—безъ сомнѣнія потому, что Іустину, какъ апологету, важно было установить самый фактъ въ его догматическомъ значеніи, но не въ его подробностяхъ. Однако и здѣсь онъ сообщаетъ, что Христосъ воскресъ „во едину отъ субботы“ (Dial. с. 41), въ „день солнца“ (Ap. I, с. 67), что ученики обвинялись въ томъ, что они украли тѣло своего Учителя (Dial. с. 108), что Христосъ являлся имъ въ восьмой день (Dial. с. 138) и училъ ихъ о сво-

¹¹⁸⁾ Allg. Gesch. d. chr. R. und K., ed. 2, T. 1, p. 628.

¹¹⁹⁾ Cf. Ap. I, с. 63: «πλείονας τε καὶ ἀληθετέρους τοῦς ἐξ ἑθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων Χριστιανούς εἰδότες»...

ихъ страданіяхъ, какъ исполненіи пророческихъ предсказаній (Ар. 1, с. 50; Dial. с. 53) и т. д. Всѣ эти цитаты изъ Евангелій имѣютъ въ виду только подтвердить дѣйствительность того, что должно было произойти въ силу пророческихъ предсказаній о Мессіи. Это, — такъ-сказать, подчиненное положеніе евангельской исторіи въ ходѣ мыслей діалога сказалось и въ тѣхъ измѣненіяхъ, какія вносило сознание цитирующаго въ передаваемые имъ факты. Если, какъ мы видѣли, при цитации изъ области Вѣтхаго Завѣта особенно дѣятельнымъ мотивомъ къ измѣненію текста служило христіанское сознаніе автора, то здѣсь наоборотъ: идеи, почерпнутыя изъ пророческихъ книгъ, вліяли на репродуцицію Іустина и приводили его къ переработкѣ евангельскихъ рассказовъ, — переработкѣ однако, вполне сообразной съ существомъ факта. Такъ, передавая рассказъ нашихъ Евангелій о взятіи Христа первосвященнической стражей въ саду Геосманскомъ, Іустинъ сообщаетъ, что „οὐδεὶς, οὐδὲ μέχρως ἑνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ... ὑπῆρχε“ (Dial. с. 103, р. 368), совершенно умалчивая о попыткѣ Петра защищаться. Оставаясь вполне вѣрнымъ существу факта, такъ какъ вызванная горячностью сангвиническаго темперамента помощь Петра не только не принесла никакихъ результатовъ, но и была отвергнута, Іустинъ въ то же время хочетъ своими словами тѣснѣе сблизить этотъ моментъ въ жизни Мессіи съ предсказаніемъ о Немъ псалмопѣвца, какъ это ясно видно изъ связи рѣчи Іустина: „καὶ τὸ εἶπεῖν, ὅτι οὐκ ἔστι ὁ βοηθῶν (Пс. 21, 11), δηλωτικόν καὶ αὐτὸ τοῦ γενομένου· οὐδεὶς γάρ, οὐδὲ μέχρως ἑνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ... ὑπῆρχε“ (ibid.)? Какъ свободное воспроизведеніе евангельскаго рассказа¹²⁰⁾, имѣвшее притомъ свою опредѣленную тенденцію, это мѣсто діалога не даетъ еще права къ заключенію, выведенному Швеглеромъ¹²¹⁾ и Креднеромъ¹²²⁾ (которымъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ и Пауль)¹²³⁾, что и Евангеліе Іустина ничего не знало о намѣреніи Петра защищаться¹²⁴⁾. Другой подобный

¹²⁰⁾ Іустинъ здѣсь не ссылается на свой источникъ.

¹²¹⁾ Das nachapostolische Zeitalter I, 292. Tübingen 1846.

¹²²⁾ Vid. u. Hilgenfeld. Kritische Untersuch., s. 239.

¹²³⁾ S. 42.

¹²⁴⁾ Vid. u. Hilgenfeld, ibid. s. 287.

примѣръ измѣненія евангельскаго разказа представляетъ собой сообщеніе Іустина, „ὅτι ἰδρῶς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχέιτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος: παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο“ (Dial. с. 103, р. 372)... Изъ синопитическихъ Евангелій только у одного Луки мы находимъ этотъ разказъ съ соответствующими чертами (ср. Лк. XXII, 44), но такъ какъ Іустинъ здѣсь опускаетъ ащатос, то Креднеръ¹²⁵⁾, а вслѣдъ за нимъ и Пауль¹²⁶⁾ видятъ здѣсь достойную вниманія разность между источникомъ Іустина и нашимъ Евангеліемъ Луки, въ которомъ вся сила выраженія покоится именно на кровавомъ свойствѣ пота. Но весь разказъ по своей формѣ отсылаетъ насъ къ Евангелію Луки, какъ къ своему источнику, упущеніе же ащатосъ при θρόμβοι не только было естественно, но и необходимо для цѣлей Іустина. Вся 103 глава его діалога имѣетъ своего задачею показать исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на лицѣ Христа, и въ Геесиманскомъ событіи же усматриваетъ то, о чемъ говорилъ псалмопѣвецъ словами: „ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστά μου, ἐγένηθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τρεκόμενος“ (Пс. 21, 14). Въ этихъ видахъ упоминаніе θρόμβοι безъ ащатосъ было гораздо приличнѣе, такъ какъ чрезъ эту прибавку достигалось бы скорѣе несовпаденіе, чѣмъ совпаденіе обоихъ мѣствъ. Еще менѣе мы имѣемъ основаніе видѣть здѣсь дѣйствительную разность, что по замѣчанію Земиша¹²⁷⁾, слово θρόμβοςъ особенно на языкѣ медицины того времени уже само по себѣ обозначало капли крови, такъ что Геэихій (Hesychius) въ сходнѣ прямо отмѣчаетъ: „θρόμβοι αἵμα παχύ πεπηγός, ὡς βουνοί“¹²⁸⁾.— Указанными случаями и исчерпывается такъ-называемая неполнота источника питать Іустина: всѣ они представляютъ собой явленіе не только очень естественное при свободной цитации, но и необходимое въ прямыхъ полемическихъ интересахъ цитировавшаго, а потому менѣе всего могутъ быть пригодны для *argumento e silentio*.

Главную же и дѣйствительную особенность историческихъ питать Іустина составляетъ большая полнота его Евангелій срав-

¹²⁵⁾ S. 41, 42.

¹²⁶⁾ Apost. Denkwurd., s. 146.

¹²⁷⁾ См. прим. Otto къ разбираемому мѣсту діалога (р. 373).

нительно съ нашими каноническими. Эта полнота выразилась у Иустина въ сообщеніи такихъ свѣдѣній, какия не могли быть почерпнуты изъ этихъ послѣднихъ, — по той причинѣ, что ихъ тамъ мы не находимъ. Пауль вмѣстѣ съ другими представителями отрицательной школы насчитываетъ очень солидное число такихъ случаевъ какъ въ исторіи рождества и дѣтства Христа, такъ и въ разсказахъ о послѣднихъ дняхъ Его земной жизни. Такъ какъ это наблюденіе можетъ служить и дѣйствительно служить основаніемъ для заключенія о позднѣйшемъ происхожденіи существующихъ Евангелій, то для желающаго провѣрить состоятельность этого вывода предстоитъ двойная задача, — во-первыхъ опредѣлять степень важности сообщаемыхъ Иустиномъ новыхъ свѣдѣній, и во-вторыхъ, рѣшить вопросъ объ источникѣ тѣхъ сообщеній, основаній для которыхъ нѣтъ въ нашихъ Евангеліяхъ.

Обращаясь къ выполненію первой задачи и обозрѣвая разности между исторіей Иустина и разсказами синоптиковъ, мы легко придемъ къ неожиданному выводу, что многія изъ этихъ новыхъ свѣдѣній при ближайшемъ разсмотрѣніи не заключаютъ въ себѣ ничего новаго и суть результатъ предвзятой цѣли, съ которою изслѣдуются цитаты Иустина. Начнемъ съ начала евангельской исторіи. Одинъ разъ въ апологій и 9 разъ въ діалогѣ Иустинъ возвращается къ вопросу о плотскомъ происхожденіи Христа отъ Авраама и Давида, и во всѣхъ этихъ случаяхъ онъ ведетъ Его давидовскую генеалогію чрезъ Марію и нигдѣ чрезъ Іосифа, какъ это дѣлаетъ Матѳей (I, 16)¹²⁹). Но эта кажущаяся особенность генеалогіи Иустина на самомъ дѣлѣ не представляетъ въ себѣ ничего новаго, если припомнить, что уже Лука, написавшій свое Евангеліе нѣсколько позднѣе Матѳея, излагаетъ родословную таблицу Христа чрезъ Матеръ Его Марію, а не чрезъ Іосифа. Если Матѳей руководствуясь назначеніемъ и цѣлю своего Евангелія, раскрываетъ прагматико-теократическую генеалогію чрезъ юридическаго мужа Марію, то Лука даетъ происхожденіе Мессіи по плоти сообразно съ самымъ существомъ дѣла, въ силу котораго Іосифъ не былъ дѣйствительнымъ мужемъ Маріи, а только считался таковымъ (... „ὄν, ὡς

¹²⁹) Cf. Paul, cit. op., s. 40.

ἐνομιζέτο υἱὸς Ἰωσήφ“... Лк. III, 23), а потому и генеалогія чрезъ него не была дѣйствительною генеалогіею Христа, хотя юридически и считалась таковою. Правда, Лука не называетъ по имени Марію и ставить также имя Іосифа, но характеръ всей его родословной, отличной отъ Маттея, прибавка ὡς νομιζέτο и опущеніе члена предъ словомъ Іосифъ ясно показываютъ, что здѣсь излагается происхождение Христа не чрезъ Іосифа, а чрезъ Марію, имя которой не упоминается отчасти по древнему обычаю исключать женскія имена изъ родословныхъ таблицъ, отчасти потому, что это имя и лицо, имъ обозначаемое, достаточно видно изъ всего сказаннаго прежде. Въ сравненіи съ генеалогіею Луки тѣ краткія указанія, какія даетъ Іустинъ относительно плотскаго происхожденія Христа, не только не представляютъ ничего новаго, но отличаются скорѣе недостаткомъ полноты, вытекавшимъ изъ анологетическихъ задачъ Іустина. Возраженіе Гильгенфельда, что послѣдняя цѣль родословной Луки состоитъ въ выводѣ „ὁ Ἰησοῦς (III, 28)... υἱὸς τοῦ Θεοῦ“ (III, 38), тогда какъ Іустинъ повсюду говоритъ объ отцѣ Авраамѣ для обоснованія предиката υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου¹³⁰⁾, теряетъ однако свою силу, если принять во вниманіе, что родословная Христа иногда приводится Іустиномъ рядомъ съ доказательствами Его сверхъестественнаго рожденія¹³¹⁾, и достаточно опровергается слѣдующими подлинными словами діалога: „τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τὸν Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰουδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ“ (Dial. с. 48, р. 142), гдѣ рожденіе Христа отъ Дѣвы служитъ обоснованіемъ предиката υἱὸν τοῦ Θεοῦ, какъ и у Луки.—Согласно съ Лукой же, при нѣкоторыхъ дополненіяхъ изъ Маттея, продолжается рассказъ объ обстоятельствахъ, предшествовавшихъ рожденію Христа. Іустинъ, какъ и Лука, причиною прибытія Іосифа и Маріи въ Вифлеемъ ставитъ народную перепись, объявленную при Квириніи, и если онъ называетъ Квириніа ἐπίτροπος ἐν Ἰουδαίᾳ (Ap. I, с. 34, р. 104) въ отличіе отъ ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηναίου Луки (II, 2), то какъ извѣстно различіе между ἡγεμῶν и ἐπίτροπος далеко не вездѣ и не всегда соблюдалось¹³²⁾, и самъ Лука о Пилатѣ употреб-

¹³⁰⁾ Krit. Unters., s. 139.

¹³⁰⁾ См. напр. Dial. с. 43.

¹³¹⁾ Hilgenfeld, Krit. Unters., s. 147, Anm. 2.

леть выраженіе ἡγεμονεῦειν (Ш, I, ср. Мѣ. XXVII, 2) ¹²²). Святое семейство изъ Назарета, гдѣ оно жило, отправляется по этому поводу въ Вифлеемъ, откуда происходилъ Іосифъ, и не имѣя мѣста, гдѣ бы можно было остановиться, помѣщается въ вертепѣ (ἐν σπηλαίῳ τινί), гдѣ и рождается Христосъ (Dial. сс. 77, 78, р. 274 sq.). Въ этой замѣткѣ Іустина находятъ два указанія, противныя нашимъ Евангеліямъ, во первыхъ Вифлеемъ определенно представляется мѣстомъ рожденія Іосифа, и во вторыхъ Христосъ, по Іустину, рождается въ вертепѣ, о чемъ ни слова не говорятъ наши синоптики ¹²³). Но подлинныя слова Іустина не стоятъ въ противорѣчій съ данными нашихъ Евангелій. „Ἰωσήφ...,—пишетъ Іустинъ,—ἀνελήλοθε ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν“ (Dial. с. 78, р. 278). Выраженіе ὅθεν ἦν, поставленное въ прямое отношеніе къ ἐνθα ᾤκει, очевидно хочетъ означить ту противоположность, что хотя Іосифъ жилъ въ Назаретѣ, онъ былъ изъ Вифлеема, проиходя отъ населявшаго вифлеемскую землю колѣна Іудина. Такимъ образомъ, ἦν здѣсь указываетъ только на происхожденіе Іосифа отъ племени Іуды, обитавшемъ тамъ, что прямо и подтверждается дальнѣйшими словами Іустина, соединенными съ предшествующимъ причинною связью: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικοῦσης τὴν γῆν ἐκείνην Ἰούδα τὸ γένος ἦν. Но даже признавая, что Іустинъ словами ὅθεν ἦν хотѣлъ обозначить Вифлеемъ, какъ мѣсто рожденія Іосифа, можно вмѣстѣ съ Земшцемъ ¹²⁴) спросить: почему въ основаніи этой догадки Іустина не можетъ лежать текстъ нашихъ синоптиковъ—такъ, какъ это извѣстно о позднѣйшихъ апокрифахъ ¹²⁵)? Въ томъ и другомъ случаѣ ὅθεν ἦν Іустина не стоитъ ни въ малѣйшемъ противорѣчій съ общимъ замѣчаніемъ Луки, что „пошелъ также и Іосифъ изъ Галилеи, изъ города Назарета, въ Іудею, въ городъ Давидовъ, называемый Вифлеемъ, потому что онъ былъ изъ дома и рода Дави-

¹²²) Іустинъ повсюду Пилата называетъ ἐπίτροπος.

¹²³) Paul, cit. op., s. 40.

¹²⁴) Apost. Denkwurd., s. 384.

¹²⁵) Histor. Iosephi falvi lignar. с. 2, 7, ed. Thilo, I, р. 9, 17.—Evang. infant. servat. с. 2 (Thilo, р. 67),—Evang. de navit. Mariae с. 10 (Thil. р. 335).

дова“ (II, 4). Указаніе же на вертепъ, какъ мѣсто рожденія Христа, мотивированное недостаткомъ мѣста для пришельцевъ, составляетъ дѣйствительную особенность рассказовъ Густина. Въ объясненіе ея слѣдуетъ замѣтить, что все, изложенное Густинномъ въ 78 и 79 главахъ его діалога касательно евангельской исторіи, представляетъ собой не цитату, а свободное воспроизведеніе синоптического повѣствованія. Во всей этой пространной группѣ рассказовъ онъ ни разу не упомянулъ своихъ „ἀπρὸν τῶν ἀποστόλων“, какъ это онъ имѣетъ обыкновеніе дѣлать въ другихъ мѣстахъ, какъ бы давая тѣмъ понять, что его рассказъ не есть дословная цитата. Это повѣствованіе Густина по всей справедливости можетъ быть сравниваемо съ тѣми рассказами, какіе мы встрѣчаемъ въ современной такъ-называемой священной исторіи и которые, основываясь на Евангеліяхъ, почерпаютъ дополненія къ нимъ изъ области преданія. Указаніе Густина на вертепъ, какъ мѣсто рожденія Христа, и основывается на этомъ источникѣ. Дѣйствительно, преданіе о рожденіи Христа въ вертепѣ, заимствуя свое начало отъ незаписанной въ нашихъ Евангеліяхъ подробности событія, уже въ древнѣйшее время была широко распространена. Изъ числа апокрифическихъ книгъ Нового Завѣта большая часть, относящаяся къ рождеству Христа, передаетъ эту подробность: сюда принадлежатъ Первоевангеліе Іакова¹²⁷⁾, Исторія Іосифа древодѣлателя¹²⁸⁾, Евангеліе дѣтства¹²⁹⁾ и Исторія рожденія Маріи¹³⁰⁾. Древніе церковные писатели также не остались внѣ вліянія этого преданія: Оригенъ весьма ясно говоритъ что δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἐνθα ἔγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῇ σπηλαίῳ φάτνῃ, ἐνθα ἐνοσπαρμανάθη¹³¹⁾. Та откровенная простота и краткость, съ какою воспроизводитъ тоже преданіе Густинъ, даетъ понять, какъ замѣчаетъ Гриммъ¹³²⁾, что традиція о рожденіи Христа въ вертепѣ во всякомъ случаѣ существовала уже

¹²⁷⁾ Protev. Iacobi, сс. 18, 19. Ev. Thilo, I, p. 240.

¹²⁸⁾ Histor. Iosephi, с. 7; Thilo, p. 16.

¹²⁹⁾ Evang. infant., с. 2; Thil., p. 61.

¹³⁰⁾ Histor. de navit. Mar. с. 14; Thilo, p. 381.

¹³²⁾ Contra Celsum, I, с. 51. См. Otto примѣч. къ разбираемому мѣсту (Dial. p. 280).

¹³¹⁾ In Theologisch. Studd. und Krit., t. XXIV, 1851, p. 702.

въ его время“, и самъ Іустинъ указываетъ достаточную причину распространенности ея въ цитируемомъ имъ пророчествѣ Исаіи ⁽⁴¹⁾). Если принять во вниманіе раскрытую выше точку зрѣнія Іустина на пророчества Вѣтхаго Заѣта, какъ источникъ христіанскаго богопознанія, и на значеніе ихъ въ его діалогѣ, то становится вполне понятнымъ, какъ и почему Іустинъ внесъ въ свое повѣствованіе этотъ разсказъ традиціи. Онъ видѣлъ въ немъ доказательство божественности и мессіанскаго достоинства рожденнаго въ вилеемскомъ вертепѣ младенца, и полемизируя съ Трифономъ не хотѣлъ упускать ни одной черты евангельской исторіи, полезной для этой цѣли, будетъ-ли она записана въ Евангеліяхъ или сохранена общецерковною памятью.

Упомянувши о рожденіи Христа въ вертепѣ, Іустинъ продолжаетъ исторію Его дѣтства въ полномъ согласіи съ Маттеемъ. Онъ передаетъ евангельскій разсказъ о звѣздѣ волхвовъ, о прибытіи этихъ послѣднихъ въ Іерусалимъ за разслѣдованіемъ мѣста родившагося царя, о поклоненіи ихъ Христу и принесенныхъ дарахъ, о возвращеніи ихъ изъ Вилеема тайнымъ путемъ, по повелѣнію ангела, о намѣреніи Ирода умертвить новорожденнаго чрезъ убіеніе всѣхъ, родившихся въ то время младенцевъ, о бѣгствѣ св. семейства въ Египетъ и возвращеніи оттуда въ свою землю по смерти Ирода ⁽⁴²⁾), — словомъ, вкратцѣ воспроизводитъ все содержаніе второй главы Евангелія Маттея. Правда, въ отдѣлѣ этихъ разсказовъ Іустинъ указываетъ какъ на особенность ихъ на то обстоятельство, что по представленію его Иродъ велѣлъ избить въ Вилеемѣ *всѣхъ* младенцевъ ⁽⁴³⁾); дѣйствительно въ 78 главѣ діалога Іустинъ выражается такъ: „ὁ Ἡρώδης... πάντας ἀπλῶς τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκέλευσεν ἀναρρηθῆναι“ (р. 280), но въ 103 главѣ онъ ясно даетъ знать, какихъ πάντας τοὺς παῖδας нужно разумѣть здѣсь: тамъ онъ пишетъ: „Ἡρώδου ἀνελύτως πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ ἐκείνου τοῦ καιροῦ γεννηθέντας παῖδας“ (р. 368), что уже стоитъ въ полномъ согласіи съ опредѣленіемъ возраста избитыхъ дѣтей у евангелиста Маттея (II, 16). Болѣе важнымъ представляется другое

⁽⁴¹⁾ XXXIII, 16: „οὗτος οἰκῆσαι ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς“..

⁽⁴²⁾ Dial. сс. 77, 78, 88, 102, 103, 106.

⁽⁴³⁾ Cf. Paul, cit. op., s. 40, 41.

отличное отъ нашихъ Евангелій указаніе Іустина, что волхвы, пришедшіе поклониться родившемуся царю, явились изъ Аравіи¹⁴⁶⁾, тогда какъ у Маттея они называются μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν (II, 1)¹⁴⁷⁾. Но прежде всего замѣтить, что эта особенность рассказа Іустина, даже еслибы она не находила для себя никакого удовлетворительнаго объясненія, слишкомъ мелочна и незначительна, чтобы на основаніи ея можно было дѣлать какіе-либо выводы касательно Евангелія Іустина. Οἱ ἀπὸ Ἀραβίας ἐλθόντες μάγοι Іустина и μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν Маттея еще не исключаютъ другъ друга и могутъ означать однихъ и тѣхъ же лицъ. Употребивши неопредѣленное обозначеніе ἀνατολή для мѣстоимѣтельства волхвовъ, Маттеѣ представилъ своимъ комментаторамъ догадываться о болѣе точномъ значеніи этого термина, и Іустинъ истолковалъ его въ примѣненіи къ Аравіи подобно тому, какъ Климентъ Александрійскій, Златоустъ, Василій Великій относили его къ Персіи, а Августинъ къ Халдеѣ¹⁴⁸⁾. Быть можетъ, на Іустина здѣсь вліяла и ветхозавѣтная апперцепція, такъ какъ по замѣчанію Гильгенфельда¹⁴⁹⁾, еврейское mikedom одинаково означаетъ какъ ἀπὸ ἀνατολῶν Маттея, такъ и ἀπὸ Ἀραβίας Іустина. Во всякомъ случаѣ, толкованіе ἀνατολή въ приложеніи къ Аравіи давало Іустину ту выгоду, что въ этомъ прибытіи волхвовъ изъ Аравіи онъ могъ видѣть исполненіе пророчества Исаіи VIII, 4 о Дамаскѣ и Ассиріи, которое онъ и приводитъ при рассказѣ о посѣщеніи волхвовъ въ 77-й главѣ, потому что по географіи Іустина „Δαμασκος τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν“ (Dial. с. 77). Достойное вниманія обстоятельство Земшцъ¹⁵⁰⁾ видитъ въ томъ, что Епифаній, выходя изъ того же пророчества Исаіи въ Быт. XXV, 6 пришелъ также къ предположенію арабской національности волхвовъ¹⁵¹⁾.

Какъ бы заканчивая исторію дѣтства Христа, Іустинъ дѣлаетъ общее замѣчаніе о томъ, что Іисусъ помогалъ Іосифу въ

¹⁴⁵⁾ Dial. сс. 77, 78 и др.

¹⁴⁶⁾ Paul, cit. op., s. 31.

¹⁴⁷⁾ Обзоръ различныхъ мнѣній см. у Münter'a (der Stern. d. Weisen, s. 15) и Thiess'a (Krit. Comm. II, 349).

¹⁴⁸⁾ Krit. Unters., s. 149, Anm.

¹⁴⁹⁾ Apost. Denkwurd., s. 387.

¹⁵⁰⁾ Exposit. fid. cathol., T. I, 1085.

его ремесленныхъ работахъ и считался плотникомъ, имѣя въ этомъ случаѣ свой источникъ въ Евангеліи Марка (VI, 3), но сверхъ того Іустинъ добавляетъ, что Христосъ приготовлялъ именно плуги и ярма. Откуда Іустинъ почерпнулъ это свѣдѣніе? „Καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, пишетъ Іустинъ, καὶ νομιζομένου Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ αἰείδους, ὡς αἱ γραφαὶ ἐκῆρυσσον, φαινομένου, καὶ τέκτονος νομιζομένου· ταῦτα γὰρ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὧν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδασκῶν καὶ ἐνεργῆ βίον· τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... ἐπέπη αὐτῷ (с. 88, р. 322. 324)“. При первомъ взглядѣ на приведенныя слова Іустина можетъ казаться, что источникомъ, откуда заимствовалъ Іустинъ это свѣдѣніе, служили аἱ γραφαί, то-есть, тѣже ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, которыя онъ цитируетъ и въ другихъ случаяхъ. Однако грамматическій строй рѣчи даетъ видѣть, что слова ταῦτα γὰρ... βίον представляютъ изъ себя вводное предложеніе, механически соединенное съ предшествующимъ оборотомъ *genetivi absoluti*, почему оно въ лучшихъ изданіяхъ и помѣщается въ скобкахъ, замѣчаніе же ὡς αἱ γραφαὶ ἐκῆρυσσον относится только къ мысли, выраженной этимъ оборотомъ и главнымъ предложеніемъ τὸ πνεῦμα ἐπέπη αὐτῷ. Слѣдовательно, текстъ Іустина не вынуждаетъ искать основаній его сообщенія въ письменномъ источникѣ, и слова ταῦτα... βίον служатъ только поясненіемъ къ заимствованному изъ Писанія, но сами заимствованы не отсюда. Вопросъ іудеевъ, записанный въ Евангеліи Марка: „не плотникъ ли Онъ (Христосъ) (VI, 3)?“ — давалъ достаточное основаніе этимъ рассказамъ о плотническихъ занятіяхъ Христа и побуждалъ мысль христіанскую къ частной разработкѣ свѣдѣнія каноническихъ Евангелій. Въ апокрифической литературѣ древности арабское Евангеліе дѣтства Спасителя¹⁵²⁾ и Евангеліе Θомы¹⁵³⁾ передаютъ тоже самое о плотническихъ занятіяхъ Христа, что мы находимъ и у Іустина. Такое специализированіе въ преданіи словъ Марка могло вытекать и основываться на изреченіяхъ Луки IX, 62 (οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ’ ἄροτρον...) и Матѳея IX, 23 (ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ’ ὑμᾶς), от-

¹⁵²⁾ *Evang. infant. salvat.* с. 38, ed. Thilo, p. 112; ed. Tischend. p. 193.

¹⁵³⁾ *Evang. Thomae*, с. 13; Thilo, p. 304; Tischend. p. 144.

куда легко можно было прийти къ представленію, что Іисусъ приготовлялъ ѱротра καὶ ζυγά ¹⁵⁴). На такой процессъ мысли, быть можетъ, и хочетъ указать Іустинъ словами: „διὰ τοῦτω καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον“. Однако эта традиція не получила широкаго распространенія въ церкви христіанской. Враги христіанства даже злоупотребляли выраженіемъ Евангелія Марка и пользовались имъ для осмѣянія христіанъ. Еще Цельсъ, по свидѣтельству Оригена ¹⁵⁵), называлъ Христа плотникомъ; союстъ Ливаній ¹⁵⁶) спрашивалъ у воспитываемаго имъ христіанина: что дѣлаетъ теперь сынъ плотника ¹⁵⁷)? Юліанъ, выступая противъ персовъ, также заявлялъ, по Созомену ¹⁵⁸), что ему не поможетъ сынъ плотника ¹⁵⁹) и уже Оригенъ, отвергавшій Цельса, не считалъ подлинными слова Марка VI, 3. Но въ первый половинѣ втораго вѣка, въ эпоху Іустина, когда еще язычество не выступило на литературную борьбу съ христіанствомъ, эта традиція не встрѣчала препятствій къ своему существованію, и апологетъ воспользовался ею для поясненія словъ Марка. Когда же обстоятельства исторической жизни христіанъ сдѣлали это преданіе поводомъ для насмѣшки, употребленіе его стало опаснымъ. Вотъ почему Іустинъ со своимъ указаніемъ на плотническія занятія Христа стоитъ довольно одиноко въ ряду прочихъ церковныхъ писателей!

Но главныя и существенныя особенности Евангельскихъ разсказовъ Іустина мы встрѣчаемъ въ его исторіи крещенія Іисуса. На эти особенности обращается преимущественное вниманіе, какъ на главное доказательство незнакомства Іустина съ нашими синоптическими Евангеліями ¹⁶⁰), или, при болѣе строгомъ отношеніи, какъ на слѣды употребленія Іустиномъ апо-

¹⁵⁴) Cf. Theolog. Litjbl. 2. Allg. K—Z. 1853, № 93. p. 751.

¹⁵⁵) Contra Celsum, VI, 36 (Ud apud Otto, p. 324.

¹⁵⁶) Theodoretī Hist. Eccl. III, c. 23.

¹⁵⁷) Отвѣтъ христіанина: дамѣуртъ всего, котораго ты комедьянства называешь сыномъ плотника, приготовляеть тебѣ мѣстечко и т. д.

¹⁵⁸) Н. Е., VI, с. 2.

¹⁵⁹) Отвѣтъ христіанина: этотъ сынъ плотника приготовляеть тебѣ сосновый гробъ на смерть...

¹⁶⁰) Hilgenfeld, krit. Unt., s. 164 fg., Credner (sh. Bindemann, s. 281....) et Paul, s. 41. Также Schwegler, Nach. Zeital., I, 216 fg. Eichhorn, Einleit, I, 84 tg.

кристическихъ сочиненій. Правда, при разсказѣ о крещеніи Іустинъ передаетъ всѣ существенные моменты, указываемые нашими Евангеліями, противленіе Іоанна Крестителя, погруженіе въ воду, сошествіе Духа на Христа въ видѣ голубя и голосъ съ неба, но передаетъ съ вариациями и своеобразнымъ дополненіемъ. „Καὶ τότε, пишетъ Іустинъ, ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδόντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστέραν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτήναι ἐπ’ αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι.. (Dial. с. 88, р. 320, cf. МѠ. III, 13. 16; Лк. III, 21. 22). И затѣмъ: „καὶ ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι οὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκάσε, ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ κτλ. (Dial. с. 103, р. 372; cf. с. 88, р. 322. 324)“. При сравненіи приведенныхъ разсказовъ Іустина съ только-что разобранными нами не трудно видѣть, что характеристичнымъ ихъ признакомъ, рѣзко отдѣляющимъ отъ прочихъ разсказовъ, является указаніе на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, какъ источникъ, отсюда они заимствованы. Возникающее отсюда стремленіе указать письменный источникъ для сообщенія Іустина и находятъ для себя выходъ въ свѣдѣніяхъ, сообщаемыхъ Епифаніемъ относительно Евангелія, употребляемаго евіонитами ¹⁴¹⁾. Описывая это послѣднее, какъ усвѣщенное и искаженное Евангеліе отъ Матѳея, Епифаній между прочимъ передаетъ разсказываемую въ немъ исторію крещенія Христа, и въ этой цитатѣ упоминаетъ объ особенностяхъ повѣствованія Іустина, какъ принадлежащія еретическому Евангелію евіонитовъ. Основываясь на этомъ наблюденіи, цѣлая фаланга ученыхъ старается доказать, что Евангеліе евіонитовъ было источникомъ цитатъ Іустина, и въ этихъ попыткахъ заходитъ въ лицъ своихъ представителей такъ далеко, что упомянутое Евангеліе считаетъ только единственнымъ памятникомъ Евангеліи литературы, знакомымъ Іустину ¹⁴²⁾. Но прежде всего совпаденіе въ разсказѣ о крещеніи Іустина и Евангелія евіонитовъ еще не такъ поразительно, какъ это можно думать

¹⁴¹⁾ Adver. haer., L. I, t. 11, XXX, 13—Migne, Curs. patr., t. 41, t. 428. 429.

¹⁴²⁾ Stroth, Semler, Weber, Corrodi, Martini, Rosenmüller.

на первый разъ: сравненіе ихъ открываетъ между ними столько же сходства, сколько, если не болѣе, и различія. По Іустину огонь явился на Іорданѣ καταβουτος του Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, то-есть, когда Іисусъ сошелъ въ воду, и голосъ съ неба говорилъ только одни слова: „слышь мой—ты, Ядвееъ родилъ Тебѣ“. Напротивъ, въ евангеліи евіонитовъ, по редакціи Епифанія, начальный рассказъ о крещеніи вполне сходенъ съ нашими Евангеліями, и только уже послѣ этого вполне сходнаго съ Матвеемъ рассказа евангеліе евіонитовъ заключало въ себѣ отличныя отъ него добавленія. Немедленно послѣ словъ: ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, σὺ μου εἶ ὁ υἱός, ἐν σοὶ ἠὲδόκησα“, Евангеліе евіонитовъ продолжало: „καὶ πάλιν ἐγὼ σήμερον τετένηκα σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα, ὃ ἰδὼν ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνῆ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ’ ὃν ἠὲδόκησα... ¹⁶³⁾“. Существенное различіе между рассказомъ Іустина и текстомъ Евангелія евіонитовъ не оставляетъ никакой возможности отождествить ихъ, а потому уже первые зажиточные знакомства Іустина съ этимъ Евангеліемъ признавали передаваемый Епифаніемъ текстъ евіонитскаго Евангелія позднѣйшей, искаженной его редакціей, а въ рассказъ Іустина видѣли его первичную форму, сводя такимъ образомъ вопросъ объ источникѣ Іустина къ вопросу объ исторіи упомянутаго Евангелія.

Описываемое Епифаніемъ евангеліе Евіонитовъ есть, по выразительному указанію самого Епифанія, довольно распространенное въ древности и сдѣлавшееся особенно популярнымъ въ критической богословской наукѣ новаго времени, евангеліе отъ Евреевъ. Въ полномъ своемъ составѣ это евангеліе не сохранилось до нашего времени, а тѣ немногіе разбросанные по разнымъ сочиненіямъ церковныхъ писателей фрагменты, которые остались свидѣтелями существованія этого евангелія, не даютъ возможности сказать о немъ несомнѣнно достоверное. По болѣе вѣроятнымъ заключеніямъ, какія можно извлечь изъ сохранившихся свѣдѣній, объ этомъ любопытномъ евангеліи ¹⁶⁵⁾, оно

¹⁶³⁾ Adv. haer., L. I, t. 11, XXX, 13—Migne, gr. s. t. 46, p. 429.

¹⁶⁵⁾ Пѣтемъ въ виду Olshausen'a, Die Echtheit d. vier canon. Evang., Königsberg, 1823, ss. 29—90.

представляло изъ себя уважаемый арамейскій подлинникъ евангелія отъ Маттея, оставшійся во владѣннн іудео-христіанъ, у которыхъ оно и находилось въ употребленіи. Въ сравненіи съ нашимъ каноническимъ Маттеемъ оно, съ одной стороны, отличалось пополненіями, отчасти заимствованными изъ традиціи отчасти внесенными по различнымъ побужденіямъ, съ другой оно потерпѣло сокращенія, бывшія надогматическія тенденціи іудео-христіанской партіи. Въ вѣкъ Епифанія оно распадалось на двѣ редакціи; объ одной изъ нихъ, находившейся въ рукахъ Евіонитовъ, этотъ ересеологъ говоритъ, какъ о евангеліи неполномъ извращенномъ, начинавшемся такъ: „было водни Ирода царя Іудейскаго, при архіереѣ Каіаѣѣ, пришелъ нѣкто именемъ Іоаннъ крестя крещеніемъ покаянія во Іорданѣ и т. д. ¹⁶⁶⁾“. Иначе онъ отзывается о Евангеліи, употреблявшемся у Назореевъ: „они—пишеть Епифаній, имѣють полнѣйшее Евангеліе отъ Маттея, еврейское, ибо у нихъ именно оно сохранилось еще, какъ сначала на еврейскомъ языкѣ написано ¹⁶⁷⁾“. Обѣ эти редакціи однако, не различались точно и опредѣленно церковными писателями и часто смѣшивались подъ однимъ именемъ Евангелія отъ Евреевъ, какъ смѣшивались и двѣ вѣтви іудео-христіанской партіи подъ общимъ названіемъ евіонитства. Іеронимъ, Евсевій, Оригенъ и Климентъ знаютъ только одно Евангеліе отъ Евреевъ и приводятъ изъ него выдержки, какъ изъ Евангелія, стоящаго очень близко къ Маттею. Какъ мы видѣли, назорейскую, болѣе полную редакцію Евангелія отъ Евреевъ Епифаній признаеть древнимъ подлинникомъ написаннаго на арамейскомъ діалектѣ Евангелія Маттея. Вополнѣ согласно съ этимъ свидѣтельствуеть о себѣ Іеронимъ, что онъ, найдя это Евангеліе въ Кесарійской бібліотекѣ, смѣшалъ его съ подлинникомъ Евангелія Маттея, и только впоследствии, когда онъ приготовилъ съ него греческій и латинскій переводы, увидѣлъ въ немъ отличныя отъ нашего Маттея черты ¹⁶⁸⁾. Евсевій также снисходительно относится къ нему, помѣщая его въ разрядъ ἀντιλεγομένα ¹⁶⁹⁾ и добавляя, что

¹⁶⁶⁾ Adv. haer. XXX, 13,—Migne, ibid.

¹⁶⁷⁾ Ibid., XXIX, 3—Migne, p. 405.

¹⁶⁸⁾ De vir. illustr. c. 3.

¹⁶⁹⁾ Н. Е. III, 25.

его особенно любить принявшіе Христа Евреи. Самый терминъ Евангелія отъ Евреевъ внесенъ въ литературу, безъ сомнѣнія съ общецерковнаго языка, Климентомъ Александрійскимъ и хочеть обозначить именно Евангеліе находившееся въ почетѣ у христіанъ изъ Евреевъ. Если по Евсевію евіониты пользовались только однимъ этимъ Евангеліемъ¹⁷⁰⁾, то по словамъ Иринея, писавшаго во второй половинѣ 2-го вѣка¹⁷¹⁾, они употребляли только то Евангеліе, которое произошло отъ Маттея, а отсюда слѣдуетъ, что евангеліе, получившее впоследствии наименование еврейскаго, въ древности называлось Евангеліемъ Маттея, или лучше сказать не отличалось отъ него. По многочисленнымъ, непрерывнымъ свидѣтельствамъ, ап. Матеей написалъ свое Евангеліе на еврейскомъ языкѣ и для христіанъ изъ Евреевъ, въ общинѣ которыхъ оно и должно было храниться какъ драгоценный залогъ его апостольскихъ трудовъ. Но по мѣрѣ того, какъ іудео-христіанская партія отдѣлялась въ своихъ воззрѣніяхъ отъ обще-церковнаго ученія, это доступное только Евреямъ Евангеліе претерпѣвало измѣненія въ духѣ догматическихъ тенденцій іудео-христіанства. До III-го вѣка эти отличія были однако, мало замѣтны, да и въ IV-мъ вѣкѣ, по свидѣтельству Іеронима¹⁷²⁾, оно еще многими принималось за евангеліе отъ Маттея.

Въ эпоху же литературной дѣятельности Іустина философа Евангеліе, употребляемое іудео-христіанами, еще не успѣло достаточно обособиться отъ каноническаго Маттея и выдѣлиться въ сознаніи церкви въ особое, еретической окраски сочиненіе. Съ нимъ были знакомы и пользовались имъ многіе церковные писатели того времени, хотя и не называли его техническимъ терминомъ Евангелія отъ Евреевъ. Говоря о евангеліи, исключительно принятомъ въ обществѣ іудео-христіанъ, Иринея, какъ мы упоминали, знаетъ только Евангеліе Маттея. Историкъ Егезишъ также „приводитъ нѣчто изъ Евангелія Евреевъ; и съ сирскаго, и особенно съ языка еврейскаго¹⁷³⁾“. „Папій,—пи-

¹⁷⁰⁾ Ibid. III, 27.

¹⁷¹⁾ Adv. haer., I. 26, 2; русс. пер., стр. 106.

¹⁷²⁾ Adv. Pelag. III, 1.

¹⁷³⁾ Euseb. H. E., IV, 22—въ рус. пер., стр. 210.

шесть Евсевій¹⁷⁴⁾, рассказываетъ также исторію о женѣ, которую за многія преступленія обвиняли предъ Господомъ, о чемъ пишется въ Евангеліи Евреевъ“. Въ посланіи къ Смиррянамъ, наконецъ, Игнатій Богоносецъ передаетъ одинъ рассказъ о явленіи Христа воскресшаго Петру и остальнымъ апостоламъ¹⁷⁵⁾, который Иеронимъ нашелъ въ Евангеліи отъ Евреевъ¹⁷⁶⁾. Отсюда, если согласиться, что Іустинъ почерпнулъ свои свѣдѣнія о крещеніи изъ того же источника, то мы едва ли найдемъ въ этомъ нѣчто странное и неудобопонятное. „Развѣ, скажемъ вмѣстѣ съ Земишемъ¹⁷⁷⁾, вслѣдствіе того, что Климентъ Александрійскій не рѣдко рядомъ съ церковными Евангеліями приводитъ мѣста неканоническихъ, даже прямо еретическихъ Евангелій, и иногда повидимому, съ тѣмъ же самымъ уваженіемъ,—развѣ вслѣдствіе этого всѣ его Евангелійскія цитаты должны быть почерпнуты изъ апокрифовъ“? Секундарное употребленіе Евангелія отъ Евреевъ вполне соединимо съ точкою зрѣнія Іустина и ни мало не опасно для признанія тождества его апокримонемать съ нашими синодическими Евангеліями. Какъ человекъ, происходившій изъ Палестины¹⁷⁸⁾, Іустинъ естественно могъ быть расположенъ къ Евангелію своихъ соотечественниковъ и читать его на подлинномъ арамейскомъ нарѣчій¹⁷⁹⁾. Чуждый догматическихъ заблужденій іудео-христіанъ, Іустинъ однако относился къ нимъ въ высшей степени снисходительно¹⁸⁰⁾, отказывая имъ только въ своемъ согласіи съ ихъ основанными на человѣческихъ ученіяхъ воззрѣніями. Но если справедливо, что Іустинъ въ данномъ случаѣ дѣйствительно пользовался іудео-христіанскимъ Евангеліемъ, то это еще не доказываетъ незнакомства его съ греческимъ Маттеемъ. Евангеліе не могло быть исключительнымъ источникомъ не только всѣхъ его цитатъ, но даже и тѣхъ, ко-

¹⁷⁴⁾ Н. Е. III, 39; въ рус. пер. 166.

¹⁷⁵⁾ Epist. ad Smyrn., VI, 3.

¹⁷⁶⁾ De vir. illustr. c. 27.

¹⁷⁷⁾ Apost. Denkwurd., s. 404.

¹⁷⁸⁾ Самъ Іустинъ былъ язычникъ, какъ видно изъ Dial., с. 28 и Ap. 1, с. 53.—Cf. Оно, De Iustim Martyris Scriptis et doctrina, Ienae, MDCCXXLI, Introductio, p. I.—Родина Іустина (Flavia Neapoli) наход. около Смахамъ.

¹⁷⁹⁾ St. Eichhorn, Einleitung, I, 109.

¹⁸⁰⁾ См. Dial. с. 48.

торыя имѣють свои параллели въ нашемъ Евангеліи Маттея. Необычайное совпаденіе текстовъ Іустина и греческаго Маттея, одинаковыя особенности въ передачѣ текста LXX-ти, буквально сходное выраженіе однихъ и тѣхъ же мыслей, все это вмѣстѣ заставляеть признать знакомство Іустина съ греческимъ Маттеемъ несомнѣннымъ, употребленіе же Евангелія отъ Евреевъ только случайнымъ.

Но при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла и это „случайное“ пользованіе Евангеліемъ отъ Евреевъ является не только совершенно излишнимъ для объявленія особенностей Іустинова разсказа о крещеніи Христа, но и приводитъ къ нѣкоторымъ недоумѣніямъ и запутанности. Признавая, что апологетъ церкви свои свѣдѣнія о крещеніи Христа черпалъ изъ Евангелія отъ Евреевъ, мы необходимо вступаемъ на скользкій путь догадокъ и недостаточно обоснованныхъ предположеній, такъ какъ неизвѣстно, въ какой формѣ іудео-христіанское Евангеліе передавало эту исторію во времена Іустина и слѣдовательно неизвѣстно и то, въ какой мѣрѣ разсказъ Іустина сходенъ съ текстомъ этого Евангелія. Если судить по позднѣйшей, Епифаніевской редакціи, то какъ мы видѣли, нельзя не признать существеннаго различія между тѣмъ и другимъ, предполагать же, что въ вѣкъ Іустина это мѣсто Евангелія отъ Евреевъ читалось такъ, какъ передаетъ его Іустинъ, значило бы не только говорить неосновательно, но и впадать въ логическій кругъ. Подобное заключеніе въ отношеніи къ нашему апологету имѣло бы мѣсто только въ томъ случаѣ, еслибы, помимо этой спорной исторіи крещенія, Іустинъ передавалъ изъ своихъ апомнимоневъ какіе-либо другіе разсказы, характеристичные для Евангелія отъ Евреевъ. Но полное отсутствіе подобныхъ разсказовъ дѣлаеть въ высшей степени сомнительнымъ знакомство Іустина съ этимъ Евангеліемъ¹⁸¹). Да и невозможно предположить, чтобы

¹⁸¹) Правда, указываетъ на часто употребляемое Іустиномъ дѣла въ разсказахъ изъ евангельской исторіи (9 разъ), но во первыхъ, дѣла одно изъ любимыхъ словъ Іустина, встрѣчающееся у него помимо цитатъ до 20 разъ, а во вторыхъ, только въ двухъ случаяхъ оно удерживается при повтореніи разсказа, такъ что девятикратное число разъ въ сущности сводится на двукратное. Какая же тутъ особенность? Ср. Bindemann, Stud. und Krit., 1842 p. 463 fg., Semisch, Apost. Denk. w. 479. 480.

Евангеліе отъ Евреевъ, все же употреблявшееся въ особыхъ кружкахъ, хотя и недостаточно выдѣлившись, входило въ составъ тѣхъ памятныхъ записей, которыя читались всею церковью при богослужебныхъ собраніяхъ на ряду съ пророческими книгами. Повтому, вмѣстѣ съ стремленіемъ указать на Евангеліе отъ Евреевъ, какъ источникъ Іустиновыхъ свѣдѣній о крещеніи Христа, мы встрѣчаемъ уже поправку этого мнѣнія, предполагающую этотъ источникъ вообще въ какомъ-либо Евангеліи еврейскаго семейства ¹⁸³⁾, и частіе, или въ Евангеліи Петра ¹⁸⁴⁾ или Кірума Петру, хотя всѣ указанныя затрудненія не только не уменьшаются чрезъ это, но еще увеличиваются тѣмъ обстоятельствомъ, что объ этихъ послѣднихъ апокрифахъ, отвергнутыхъ церковью, вовсе неизвѣстно, въ какомъ видѣ передавалась тамъ исторія крещенія?

Чтобы уяснить особенности разсказа Іустина о крещеніи и указать для нихъ источникъ, для этого нѣтъ надобности къ разрозненнымъ фрагментамъ давно исчезнувшихъ памятниковъ апокрифической литературы, и на этой зыбкой почвѣ строить предположенія, излишнія для цѣли. Источникъ Іустина чище нежели эти темныя произведенія неизвѣстныхъ рукъ и малозвѣстныхъ цѣлей, и несравненно ближе лежалъ къ общецерковному сознанию. Анализъ текста Іустина, передающаго исторію крещенія, ясно показываетъ, что для этого нѣтъ нужды даже вообще искать какого бы то ни было письменнаго источника, изъ котораго Іустинъ могъ бы заимствовать свои свѣдѣнія. Синтаксическій строй его рѣчи вполне исключаетъ эту надобность. Не смотря на то, что во всѣхъ трехъ мѣстахъ, гдѣ Іустинъ касается исторіи крещенія, онъ упоминаетъ письменный источникъ, это упоминаніе еще не даетъ права заключать къ тому, что особенности своего разсказа онъ нашелъ въ своихъ „памятныхъ записяхъ апостоловъ“, напротивъ скорѣе приводитъ къ мысли, что эти особенности не были принадлежностью его источника. Такъ въ Dial. с. 88 слова: „πὺρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰουδαίῳ (р. 320)“ не стоятъ

¹⁸³⁾ Такъ Эйхгорнъ, sh. Einleitung., I, 106. 109.

¹⁸⁴⁾ Попытку подробно обосновать это мнѣніе представляютъ собой Kritisch. Unters. über d. Evang. Inat. Hilgenfeld'a, но она подвергалась строгому осужденію уже со стороны Баура. Sh. d. Marcusevang., ss. 117—128.

въ прямомъ отношеніи и зависимости отъ указанія ἑρρασαν οἱ ἀποστόλοι, которое обуславливаетъ собой оборотъ ἀσσιαστὶν οὐκ ἰνφίηт (τὸ ἄγιον πνεῦμα ἐκπλήσσει ἐπ' αὐτόν...) и относится только къ этому послѣднему свѣдѣнію, вполне согласному съ нашими синоптическими Евангеліями¹⁸⁴). Въ русскомъ переводѣ слова Іустина должны быть переданы такъ: „и когда Іисусъ пришелъ къ рѣкѣ Іордану, гдѣ Іоаннъ крестилъ, и сошелъ въ воду, то огонь возгорѣлся на Іорданѣ, и апостолы этого самаго Христа нашего написали, что когда Онъ вышелъ изъ воды, Духъ Святый, какъ голубь, селъ на Него“... Такимъ образомъ, только слова Іустина о сошествіи Св. Духа въ видѣ голубя предполагаютъ для себя письменный источникъ, каковой и даютъ въ себѣ наши каноническія Евангеліа (Мѣ. III, 13. 16; Лк. III, 21. 23). Что же касается свѣдѣнія о явленіи огня на Іорданѣ въ моментъ снисхожденія Христа въ воду, то конструкція рѣчи не заключаетъ въ себѣ никакихъ признаковъ, которые бы заставляли обращаться къ памятникамъ письменности того времени и здѣсь искать объясненія особенности Іустинова разсказа. Напротивъ, едва ли можно усмотрѣть натяжку и произволъ въ томъ, если добавить, что самая конструкція рѣчи, строго отдѣляющая разсказъ о сошествіи Свят. Духа на Христа, какъ записанный апостолами, отъ разсказа о явленіи огня на Іорданѣ, необходимо ведетъ къ мысли о преднамѣренности и целесообразности такого способа рѣчи, къ мысли о томъ, что самъ Іустинъ такимъ образомъ хотѣлъ отдѣлать первый разсказъ, какъ авторизованный именемъ апостоловъ, отъ втораго, какъ не имѣющаго этого авторитета, какъ бы давая понять о томъ, гдѣ слѣдуетъ искать источника сообщаемаго имъ свѣдѣнія.

Но Евангельскій разсказъ о явленіи огня на Іорданѣ не составляетъ исключительной особенности Іустиновой исторіи крещенія Христа: онъ общъ многимъ памятникамъ древней письменности. Не говоря о Евангеліи отъ евреевъ, о которомъ мы уже упоминали, этотъ разсказъ содержится въ древнемъ апокрифическомъ сочиненіи „Κήρυγμα Πέτρου“, обыкновенно извѣстномъ подъ латинскимъ заголовкомъ „Praedicatio

¹⁸⁴) Такъ понимаютъ это мѣсто Srabius, Delitzsch, Semisch, otto и др.

Petri¹⁸⁵⁾. Традиція эта была такъ широко распространена въ обществѣ христіанъ, что о ней упоминается символъ¹⁸⁶⁾, и польвовалась такимъ довѣріемъ, что вошла въ составъ одной молитвы сирской литургіи¹⁸⁷⁾. И дѣйствительно, образованіе преданія, соединявшаго явленіе огня на Иорданѣ съ моментомъ вступленія Христа на служеніе роду человѣческому, лежало близко не только въ (христіанскому), но и въ общечеловѣческому. Религіозныя легенды и сказанія языческой древности повсюду содержатъ въ себѣ представленіе объ огнѣ, какъ элементъ міра духовнаго, какъ символъ божественнаго, сверхъестественнаго¹⁸⁸⁾. Еще современная древнему христіанству языческая литература удерживала этотъ символическій языкъ религіозныхъ преданій, и неоплатоникъ Ямвлихъ, говоря о полученіи духа, употребляетъ, какъ его синонимъ, выраженіе τὸ τοῦ πυρός εἶδος¹⁸⁹⁾. Еще ближе лежала эта символизация въ христіанскому сознанію не только по общности законовъ символизации, но и въ силу ветхозавѣтной апперцепціи. Въ Ветхомъ Завѣтѣ огонь является знакомъ Божества, символомъ Его присутствія: Моисею Богъ является въ кущинѣ, которая горитъ и не стараетъ (Исх. III, 2), при заключеніи завѣта съ Авраамомъ Богъ обнаруживаетъ Свое присутствіе пламенемъ (Быт. XV, 17), наказаніе, постигшее Содомъ и Гоморру, описывается, какъ „огнь отъ Господа съ небесъ (Быт. XIX, 24)“, на Синаѣ Богъ отиравается въ громахъ и молніи (Исх. XIX, 16), „гора же Синайская дымяшеся вся, схождение ради Божія (ст. 18) и т. д. Точно также и въ Новомъ Завѣтѣ свѣтъ, блистаніе служить признакомъ сверхъестественна-

¹⁸⁵⁾ Какъ это видно изъ словъ неизвѣстнаго автора «De rebaptismate» (сочин. обыкновенно приписываемаго Кипріану): «quam baptizaretur, ignem super aquam esse visum». У Fabric, Cod. apoc. N. I, II, p. 793.

¹⁸⁶⁾ Ὡς σε λόγον γέννησε πατήρ, πνεῦμ' ὄρνι φῆμε,
 Ὁ θεὸν ἀπαγγελτῆρα λόγων, λόγος, ὕδασι ἀγνοίς.
 Ῥαίνων σὸν βάπτισμα, δι' οὗ πυρὸς ἐξεφαάνθης.
 Oracc. Sibyll. VII, 82—84 (Otto, прим., p. 321).

¹⁸⁷⁾ «Quo tempore abscondit ab aquis, sol inclinavit radios suos». — Severi Alex. De ritibus... apud syros Christianos, p. 24 (Otto, ibid.)

¹⁸⁸⁾ Достаточно вспомнить о Прометее.

¹⁸⁹⁾ De myster. III, c. 6 «ὁράτε τῷ δεχομένῳ (τὸ πνεῦμα) τὸ τοῦ πυρός εἶδος πρὸ τοῦ δέχεσθαι». Sh. Hilgenfeld, Krit. Unter., s. 168; Anm. I.

го явленія или лица: на горѣ Првображенія лице Христа сіяеть, какъ солнце (Мѡ. XVII, 2), одежды Его становятся блистающими (Мр. IX, 3; Лк. IX, 29), и свѣтлое облако озіяеть его (Мѡ. XVII, 5); видъ ангела сошедшаго съ неба, чтобы отвалить камень отъ двери гроба, сравнивается съ молніей (Мѡ. XXVIII, 2, 3), два мужа, представшіе мироносицамъ одѣты также въ блистающихъ одеждахъ (Лк. XXIV, 4). Но сообразно съ новозавѣтнымъ представленіемъ огонь кѣтъ ἐξοχῆν является символомъ Духа Святаго и Его даровъ: по разсказу книги Дѣяній, Духъ Св. сошелъ на апостоловъ въ день пятидесятницы именно въ видѣ „раздѣляющихся языковъ, какъ бы огненныхъ (II, 3)“. Согласно съ этимъ, и въ апокрифическомъ сочиненіи „Завѣтахъ 12 патріарховъ“ (Αἱ διαθήκαι τῶν δωδεκα Πατριάρχων), сочиненіи несомнѣнно христіанскаго происхожденія, написанномъ, какъ полагають, въ началѣ II вѣка¹⁰⁰), изліяніе Св. Духа на народы сравнивается съ изліеніемъ огня: „καὶ μεταθήσεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυόμενον“, читаемъ тамъ¹⁰¹). Отсюда можно видѣть, какъ легко воспитанное на этой символизаци христіанское сознаніе приходило къ присоединенію представленія объ огнѣ къ исторіи крещенія Христа: если при крещеніи явился Духъ Святой, если крещеніе было первымъ моментомъ выступленія Богочеловѣка на свое слушеніе, словомъ если это событіе есть Богоявленіе, какъ оно называлось и называется доселѣ, то ничто такъ же приличествуетъ ему, какъ появленіе огня на Іорданѣ. Ближайшее основаніе въ такому заключенію давали слова Крестителя о Христѣ: „той вы крестить Духомъ Святымъ и огнемъ (Мѡ. III, 11)“. Къ тому же вѣла и христіанская терминологія, называемая таинство крещенія „превознесеніемъ“ (φωτισμός) и иногда обозначавшая самое событіе крещенія словомъ „φῶς“¹⁰²), какъ это и до сихъ поръ

¹⁰⁰) См. статью Dillmann'a in Herzog's Reab. Encyclop. t. XII, art: Pseudepigrapha d. A. I, s. 315.

¹⁰¹) Test. XII Patr. Benj. c. 8. p. 740, Fabric.—См. у Hilgenfelda, Krit. Unters., s. 168.

¹⁰²) По сообщенію Гильгенфельда, въ «Necessario sacratdo», опубликованнымъ Coterier'омъ въ Patr. Ap. I, p. 313, говорится: τῶ πρό τοῦτου καιροῦ ἐν μικρῇ ἡμέρᾳ ἐόρταζον οἱ Χριστοῦ γένναν καὶ φωτα; въ одномъ отрывкѣ объ армянахъ сообщается: «οὗτοι τὸ πρό τῶν φωτῶν δωδεκαήμερον νηστεύοντες». См. у Hilgenf., Krit. Unters., s. 169, Anm.

сохраняется въ церковныхъ пѣсняхъ ¹⁹³). Что же удивительнаго, если традиція о явленіи огня на Иорданѣ распространена была на Востокъ и Западъ, если она была известна Іустину и упомянута имъ въ рассказъ о крещеніи Христа? Для Іустина она была тѣмъ сроднѣе, что, по словамъ его Апологія, „Христосъ есть Сынъ Божій, который прежде былъ Слово и является иногда въ видѣ огня (ἐν ἰδέῳ πυρός)“ ¹⁹⁴). Ознакомясь съ нею, Іустинъ нашелъ въ ней отголосокъ своего міросозерцанія и своихъ богословскихъ представлений, и, какъ показываетъ рассказъ о крещеніи, онъ усвоилъ ее себѣ.

Еще легче уясняется вторая особенность исторіи крещенія, передаваемой Іустиномъ. Древнехристіанская письменность представляетъ намъ безчисленные доказательства того, что изложеніе голоса съ неба словами II псалма было весьма распространено. Не говоря уже объ апокрифическихъ сочиненіяхъ, какъ то Евангеліи отъ евреевъ или актовъ Петра и Павла ¹⁹⁵), имѣющихъ въ себѣ эту редакцію, дѣльный рядъ церковныхъ писателей воспроизводитъ небесныя слова въ той же формѣ, въ какой мы встрѣчаемъ ихъ въ Діалогъ съ Трифономъ. Такъ Климентъ Александрійскій, Меѳодій, Лактанцій, Иларій и Ювелль передаютъ ихъ также словами II псалма ¹⁹⁶). Это изложеніе небесныхъ словъ было настолько принято и авторизовано, что оно внесено было въ нѣкоторые списки Евангелій: еще Августинъ находилъ это чтеніе въ нѣкоторыхъ спискахъ Евангелія отъ Луки ¹⁹⁷), и самъ пользовался имъ ¹⁹⁸). Ясно, что эта особенность Іустинова рассказа столь же мало даетъ права заключать къ незнакомству его съ нашими синоптиками, сколь мало дается основаній къ подобному выводу примѣрами Климента, Меѳодія, Иларія, Лактанція и Августина. Нужно думать, что она имѣла свой источникъ именно въ письменномъ кодексѣ подобномъ тѣмъ,

¹⁹³) Въ нихъ дается также широкое мѣсто символическому значенію огня (см. канонъ Косма монаха)... Не въ этого-ли преданія беретъ начало обычай стелѣть при крещеніи водоосвященія съ зажженными свѣчами?

¹⁹⁴) Ap. I, c. 63, p. 172.

¹⁹⁵) Acta Petri et Pauli, c. 29; ed. Tischendorf, p. 11.

¹⁹⁶) См. Otto, прим., p. 325. 326. Cf. Semisch, Ap. Dankie, s. 396.

¹⁹⁷) De consensu evang. II, 14.

¹⁹⁸) Enchirid. ad Laurent. 49.

какіе встрѣтилъ Августинъ. Правда, конструція рѣчи здѣсь, какъ и при сообщеніи свѣдѣнія о явленіи огня не вынуждаетъ непосредственно обращаться къ письменному памятнику, какъ источнику разбираемой цитаты. Іустинъ передаетъ слова небесныя въ двухъ мѣстахъ своего разговора съ Трифономъ, въ обоихъ же случаяхъ онъ упоминаетъ и письменный свой источникъ, но упоминаетъ такъ, что по строю рѣчи эта ссылка на памятные записи апостоловъ не относится непосредственно къ излагаемымъ словамъ съ неба, а имѣетъ въ виду только присоединяемый къ нимъ рассказъ. Въ 88 главѣ въ русскомъ переводѣ текстъ Іустина читается такъ: „когда Іисусъ пришелъ къ Іордану, а Его почитали сыномъ Іосифа плотника, и Онъ названъ, какъ возвѣстили Писанія, безвиднымъ (ἀείδους) и былъ принимаемъ за плотника, то Духъ Святый сошелъ на него въ видѣ голубя и въ то же время пришелъ съ неба голосъ, провозвѣщанный и чрезъ Давида, который какъ бы отъ своего лица говорилъ то, что имѣло быть сказаннымъ Ему отъ Отца: „Ты—Сынъ Мой, Я днесъ родилъ Тебя“. Въ приведенныхъ словахъ ссылка: „какъ возвѣстили Писанія“, будучи вводнымъ предложеніемъ, вставленнымъ притомъ между подлежащимъ и сказуемымъ оборота *genitivi absoluti* (въ русс. пер. придаточнаго предложенія), можетъ быть относима только къ свѣдѣнію сообщаемому этимъ оборотомъ, а не къ рассказу о голосѣ съ неба. То же самое мы встрѣчаемъ и при анализѣ другаго мѣста Діалога, гдѣ приводится исторія крещенія Христа. Въ 108 главѣ значится: „діаволь, какъ только Іисусъ вышелъ изъ рѣки Іорданъ и голосъ сказалъ къ Нему: „Ты—Сынъ Мой, Я днесъ родилъ Тебя“, то, какъ написано въ памятныхъ записяхъ апостоловъ, пришелъ къ Нему и вкушалъ Его“. Очевидно, что указаніе на памятные записи апостоловъ, по конструціи рѣчи, хотеть обосновать рассказъ объ искушеніи Христа діаволомъ, а не рассказъ о голосѣ съ неба. Но сравнивая приведенный текстъ Діалога съ тѣмъ мѣстомъ его, гдѣ идетъ рѣчь о явленіи огня на Іорданѣ, не трудно видѣть, что здѣсь извѣстіе о голосѣ съ неба не такъ рѣзко выдѣлено отъ сообщаемаго изъ апоминематъ, чтобы его можно было считать непринадлежащимъ письменному источнику Іустина. Особенно же ясно это становится изъ хода мыслей Іустина и его разсужденій. Въ 87 и 88

гг. Иустинъ рѣшаетъ возраженіе Трифона, спрашивавшаго: „какъ можно доказать, что прежде существовалъ тотъ, кто исполняется силами Св. Духа, изчисленными Исаіей, какъ будто Онъ имѣлъ нужду въ нихъ (otto, p. 314)“. Отвѣчая на вопросъ Трифона, Иустинъ доказываетъ, что Христосъ, „какъ только родился, уже имѣлъ Свою силу (p. 318)“, что Онъ „не нуждался въ крещеніи или въ Духѣ, сошедшемъ на него (p. 320)“, и если ярестился то только для того, чтобы „дать людямъ указаніе, чтобы они узнали, кто Христосъ (p. 322)“. Также и изъ голоса съ неба, по Иустину, не слѣдуетъ того, чтобы Христосъ въ этотъ моментъ былъ рожденъ, какъ Сынъ Божій: рожденіе, о которомъ говорилъ этотъ голосъ, не имѣетъ никакого объективнаго значенія, но только субъективное отношеніе къ познанію людей. „Этотъ голосъ, говоритъ Иустинъ, извѣялялъ, что Его (Христа) рожденіе послѣдуетъ для людей съ того времени, какъ Онъ сдѣлается извѣстнымъ имъ (p. 324—326)“. Возвращеніе, которое оспариваетъ здѣсь Иустинъ, совершенно бы устранялось въ томъ случаѣ, еслибы Иустинъ привелъ небесныя слова въ той редакціи, въ какой они даны въ нашихъ Евангеліяхъ; если же онъ вдается въ пространное разъясненіе словъ въ видахъ опроверженія этого возвращенія, то это могло случиться только потому, что онъ нашелъ въ своей рукописи ту редакцію, которую онъ и приводитъ. Такимъ образомъ, Иустинъ долженъ быть поставленъ въ рядъ церковныхъ писателей, излагавшихъ голосъ небесный словами 2 псалма. Основываясь на этомъ, нельзя отрицать вѣроятности того предположенія¹⁹⁹⁾, что въ древности въ традиціи и письменности существовали объ редакціи небесныхъ словъ, но съ теченіемъ времени, когда еретики стали злоупотреблять Иустиновой формой изложенія (слѣды чего можно подмѣтить уже въ словахъ Иустина), настоящая редакція стала господствующей и общей, хотя еще во времена Иустина не вполне замѣнила собой первую. Въ нѣкоторыхъ древнихъ кодексахъ, дошедшихъ до нашего времени еще можно читать Иустиновскую редакцію, какъ напр. въ камбриджской рукописи Д.²⁰⁰⁾.

Исторія послѣднихъ дней земной жизни Христа въ томъ видѣ,

¹⁹⁹⁾ Такое предположеніе дѣлаетъ Земить.

²⁰⁰⁾ Bb. Semisch, Apost. Denkiö. s. 395.

въ какомъ она передается Іустиномъ, далеко не такъ богата подробностями, чтобы изъ нея можно извлечь кагія-либо новыя, неизвѣстныя нашимъ Евангеліямъ свѣдѣнія. Пауль ³⁰¹⁾ указываетъ только одинъ случай, гдѣ сообщеніе Іустина повидимому выходитъ за предѣлы Евангелійскихъ данныхъ; именно, въ 108 гл. Діалога апологетъ пишетъ: „καὶ οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε, μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ' ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας δι' αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἀνομος ἐγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου, ὃν, σταυρωσάντων ἡμῶν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὅπως ἐκτετέθη ἀφῆλυθεις ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλατῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν... (р. 386)“. Въ сравненіи съ соответствующимъ мѣстомъ Евангелія Матѳея (XXVIII, 11—15) приведенныя слова Іустина съ одной стороны представляютъ сокращеніе послѣдовательнаго разсказа евангелиста о преднамѣренномъ распротраненіи ложнаго слуха о томъ, что ученики Христа ночью уграли тѣло Его, съ другой заключаютъ въ себѣ дополненіе его новымъ сообщеніемъ, что при посредствѣ нарочито избранныхъ на те мужей іудеи старались разсѣять эти слухи цовеюду, характеризуя и самое христіанское ученіе, какъ нечестивую и беззаконную ересь. Что касается первой особенности, то сокращеніе разсказа, приводимаго только съ цѣлію отмѣтить фактъ, вполне понятно и естественно въ устахъ апологета, не имѣвшаго нужды въ подробномъ, детальномъ изложеніи событія. Заключать изъ отсутствія этихъ деталей въ цитатѣ Іустина къ незнакомству его съ нашимъ Евангеліемъ Матѳея значило бы предъявлять въ отношеніи къ нему чисто субъективныя требованія, не оправдываемыя ни задачами его сочиненія, ни характеромъ его цитати. Въ приложеніи къ разбираемому случаю такое заключеніе тѣмъ болѣе посипшно, что Іустинъ здѣсь ни словомъ не упоминаетъ о своихъ апомнимоневматахъ, ни даетъ выразительно знать ни о какой зависимости отъ письменнаго источника, а въ простой замѣткѣ сообщаетъ то, что было ему извѣстно, не говоря о томъ, откуда онъ почерпнулъ это извѣстіе. Если же нужно искать письменный источникъ для него, то сравненіе

³⁰¹⁾ Paul, *сif. op.*, s. 44.

словъ Іустина съ Евангеліемъ Маттея непосредственно ведетъ къ той мысли, что основу изложеннаго сообщенія слѣдуетъ видѣть именно въ этомъ послѣднемъ. Откуда же Іустинъ въ такомъ случаѣ заимствовалъ свои дополненія? Уже въ Евангеліи Маттея народъ іудейскій представляется виновникомъ клеветы на послѣдователей Христа, клеветы, державшейся прочно при жизни евангелиста (Мѡ. XXVIII, 15), и древняя апологетическая литература оставалась вѣрна этому взгляду евангелиста. Отвергая тѣ недѣльныя обвиненія въ чудовищныхъ преступленіяхъ, какія возводились на христіанъ со стороны язычниковъ, апологеты видѣли въ лицѣ іудеевъ источникъ этихъ клеветъ, и Тертуліанъ, столь часто обличавшій ихъ въ распространеніи ложныхъ слуховъ относительно христіанской жизни ²⁰²⁾, съ негодованіемъ спрашивалъ: „что другое представляетъ изъ себя этотъ народъ, какъ не рассадникъ нашего безславія“ ²⁰³⁾? Свою основу эти возрѣнія и находили въ сообщаемомъ Іустиномъ разсказѣ о посольствѣ Іудеевъ во всѣ страны и ко всѣмъ народамъ съ цѣлію предубѣдить ихъ противъ христіанства. Скрывалось ли здѣсь указаніе на дѣйствительный историческій фактъ, или этотъ разсказъ былъ только плодомъ враждебныхъ отношеній между христіанами и іудеями, возросшимъ на почвѣ повѣствованія евангелиста Маттея, во всякомъ случаѣ онъ въ древнее время пользовался значительною популярностью и довѣріемъ. По замѣчанію Евсевія на Ис. XVIII, I, въ произведеніяхъ древности можно было встрѣчать этотъ разсказъ, и то, что сообщаетъ Евсевій изъ него, показываетъ, что подъ этими произведеніями древности нельзя разумѣть сочиненія одного Іустина. Евсевій разъясняетъ, что, посылая грамоты ко всѣмъ народамъ, іерусалимскіе священники и старѣйшины назначали ихъ для разсѣянныхъ повсюду іудеевъ, чтобы заранѣе отклонить ихъ отъ христіанства ²⁰⁴⁾, но для насъ важно самое указаніе на существованіе этого разсказа, такъ какъ оно открываетъ независимость

²⁰²⁾ Adv. Marc. III, с. 23. Adv. Iud. с. 13.

²⁰³⁾ Ad nation. с. 14.—См. у otto, прим. с. 63.

²⁰⁴⁾ Coll. nov. patr. et script., ed. Montfauc., t. II, p. 424 sq.—у otto, прим., р. 83.—Евсевій сообщаетъ, что у іудеевъ разносившіе подобныя окружныя грамоты (ἐγκύκλια ὑδάμματα) обыкновенно назывались апостолами.—Ibidem.

Лустина въ своемъ сообщеніи о посольствѣ отъ письменнаго источника.

Разобранными мѣстами Евангельскихъ разсказовъ Лустина и исчерпывается такъ называемая полнота историческихъ свидѣній этого писателя. Какъ мы уже имѣли случай замѣтить, изъ времени общественнаго служенія Христа до Его страданій, Лустинъ передаетъ очень немногое, довольствуясь часто общей характеристикой или простымъ напоминаніемъ о событіи; въ такомъ родѣ онъ касается разсказовъ о чудесахъ Христа (Ap. I, с. 31), объ избраніи 12-ти апостоловъ (Ap. I. 39; Dial. сс. 42. 81, 106), о смерти Крестителя (Dial. с. 49), исповѣданій Петра (Dial. с. 100) и т. д. Вся полнота Лустинова Евангелія состоитъ такимъ образомъ въ сообщеніи явухъ трехъ свидѣній, не записанныхъ въ нашихъ Евангеліяхъ, но вполне сообразныхъ съ ними, источникъ которыхъ по всемъ даннымъ мы должны искать въ широко распространенномъ въ церкви преданіи. Необходимость признать этотъ источникъ явствуетъ изъ той популярности, какою пользовалось въ христіанскомъ обществѣ эти разсказы, исключавшей возможность заимствования ихъ изъ письменныхъ памятниковъ древней литературы. Страны Запада и отдаленный край Востока одинаково знакомы съ ними; писатели, раздѣленные между собой не только пространствомъ, но и временемъ, не только воспитаніемъ, но и образомъ мыслей приводятъ ихъ въ своихъ сочиненіяхъ, ни мало не сомнѣваясь въ ихъ достовѣрности. „Какое было дѣло христіанскому Востоку до сочиненій Латинянъ? Или многіе ли на Западѣ въ 3-мъ и позднѣйшихъ вѣкахъ могли въ подлинномъ текстѣ читать литературныя произведенія Грековъ или Семитовъ“?—спрашиваетъ Земишъ²⁰⁵). Но вотъ какое-нибудь коротенькое изреченіе, какъ напр. „ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κριῶ“⁴, цитируемое Лустиномъ, мы встрѣчаемъ и у Климента Александрійскаго, и у Иліи Критскаго, и у Аванасія младшаго; не говоря уже объ отцахъ IV-го вѣка (Василіи Великомъ, Амфилохіи, Иеронимъ и позднѣйшихъ (Θεόδωρῳ Студитѣ, Вальсамонѣ), хорошо знакомыхъ съ этимъ изреченіемъ, оно нашло себѣ мѣсто даже въ такихъ памятникахъ, какъ завѣтъ 40 Севастійскихъ мучениковъ. Одни цитируютъ его, какъ изре-

²⁰⁵) Apost. Denk., s. 398.

ченіе Господа, другіе какъ изреченіе пророка Іезекіиля; третіе совсѣмъ не называютъ автора ²⁰⁶⁾ откуда же это одно единство въ мысли и разнообразіе въ ея выраженіи, если не ихъ свободно варіировавшей традиціи? откуда это общее знакомство съ изреченіемъ и колебанія въ указаніи его автора, если не ихъ общности преданія и свойственной ему недостаточной опредѣленности? Если для протестантскаго сознанія др. Пауля значеніе этого источника ясно, то далеко не такъ смотрѣли на него древніе церковные дѣятели. Всякому извѣстно, что устное преданіе, принятое отъ апостоловъ, значитительное время служило единственнымъ источникомъ христіанскаго знанія. Упрочившіе его евангелисты не поставляли своей задачей дать всеобъемлющее изображеніе жизни и ученія Христа, записать каждое Его изреченіе и отмѣтить все подробности Его дѣлъ (Ср. Ін. XXI, 25), такъ что, вслѣдъ за появленіемъ ихъ, лица одушевленные любовію къ живому, устному слову, которое они цѣнили выше буквы, какъ напр. Папій Іерапольской, находили недостаточными записанныя свѣдѣнія и съ заботливостію начали собирать разсѣянные разказы о земной жизни Христа на память и каждодневныя послѣдующимъ вѣнамъ. „Если,—говоритъ Папій,—мнѣ случалось встрѣчать какого-либо обращавшагося со старцами, то я заботливо спрашивалъ объ ученіи старцевъ, напримѣръ что говорилъ Андрей, что Петръ, что Филиппъ, что Тома или Іаковъ, что Іоаннъ или Маттеѣй, либо кто другой изъ учениковъ Господа, что Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господа. Ибо я полагалъ, что книжныя свѣдѣнія не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и болѣе вѣдряющейяголь ²⁰⁷⁾“. Записи апостоловъ и ихъ спутниковъ не подавили собой ни этой любви къ преданію, ни его значенія и авторитета: Иринеѣ съ энтузіазмомъ говорить о варварахъ, имѣющихъ „свое спасеніе безъ хартій или чернилъ написанное въ сердцахъ своихъ Духомъ ²⁰⁸⁾“, спрашивая извратителей церковнаго ученія: „что если бы апостолы не оставили бы намъ писаній? не должно ли было слѣдовать порядку преданія, преданнаго тѣмъ, кому они

²⁰⁶⁾ См. тамже, в. 394.

²⁰⁷⁾ Apud. Euseb., III, 39; въ рус. пер., стр. 163. 164.

²⁰⁸⁾ Adv. haer., III, 4, 2.

вѣрили церкви ²⁰⁹⁾?" Такихъ же взглядовъ на значеніе преданія держались Тертуллианъ и знаменитѣйшіе отцы IV-го вѣка, и если ихъ слова главнымъ образомъ относятся къ догматическому преданію, то все-же любовь къ нему должна была предрасполагать и въ пользу тѣхъ сказаній, сохранныхъ христіанскою памятью, которыя не имѣли догматическаго характера. Передавая разсказъ о послѣднихъ дняхъ жизни Евангелія Іоанна, Климентъ Александрійскій выразительно замѣчаетъ: „ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον ²¹⁰⁾.“ Правда, по словамъ Іустина, „οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαζαν (Ар. I, с. 33)“, но по его же словамъ, христіане κατὰ πάντα κόσμον изцвѣляли одержимымъ демонами (Ар. II, с. 6), что апостолы πανταχοῦ проповѣдали Евангеліе, (I, с. 45), что Иродъ приказалъ избѣть πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ (Dial. с. 78), что христіанамъ дано та τοῦ πατρὸς ἐπιγνώσκειν πάντα (Dial. с. 121), что они знаютъ всѣ тайны закона (Dial. с. 44) и т. д. Очевидно что гиперболическое выраженіе Іустина относительно своихъ апомнимоневать не хочетъ сказать ничего болѣе, кромѣ того, что его „памятныя записи апостоловъ и ихъ спутниковъ“ въ цѣломъ и общемъ даютъ достаточно полный и въ существенныхъ чертахъ исчерпанный образъ жизни и ученія Христа ²¹¹⁾, не исключая собой возможности заимствованій изъ области преданія. Путешествуя по христіанскимъ странамъ, ознакомясь съ Востокомъ и Западомъ христіанскаго міра, Іустинъ могъ хорошо знать всѣ болѣе распространенныя и достовѣрныя преданія христіанъ и пользовался ими въ разговорѣ съ Трифономъ для доказательства мессіанскаго достоинства Христа (огонь на Іорданѣ) и исполненія на лицѣ Его ветхозавѣтныхъ пророчествъ (рожденіе въ вертепѣ, волхвы изъ Аравіи и пр.).

Обзоръ историческихъ цитатъ Іустина подтверждаетъ выводъ, сдѣланный изъ анализа его дидактическихъ приведеній. Какъ тамъ незначительныя уклоненія въ текстъ и своеобразная группировка изреченій ни мало не свидѣтельствуютъ противъ зна-

²⁰⁹⁾ Adv. haer., III, ч., I.—въ рус. пер., стр. 279.

²¹⁰⁾ Quis div. salv. poss., с. 42.

²¹¹⁾ Ct. Semisch., Ap. Denk., s. 404. 405.

комства Іустина съ нашими Евангеліями, такъ здѣсь сокращенія евангельскихъ разсказовъ, вызванныя полемическими цѣлями, и дополненія, заимствованныя изъ преданія, не составляютъ доказательства въ пользу позднѣйшаго происхожденія синоптическихъ Евангелій, и какъ тамъ буквально сходныя изреченія, единство мысли, выраженій и оборотовъ вынуждаютъ признать въ источникахъ Іустина наши Евангелія, такъ здѣсь тожество событій и совпаденія въ разсказахъ о нихъ подтверждаютъ заключеніе, что ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλωνъ суть наши Евангелія. Дѣйствительно, въ цѣломъ и общемъ цитаты Іустина исчерпываютъ все содержаніе нашихъ синоптическихъ Евангелій, при чемъ Евангеліе Маттея занимаетъ центральное мѣсто въ приведеніяхъ Іустина, Лука же и Маркъ имѣютъ только субсидіарное значеніе. Если прослѣдить отношеніе цитатъ Іустина къ Евангелію Маттея въ порядкѣ повѣствованія послѣдняго, то мы увидимъ, что важнѣйшая и существенная часть этого Евангелія передана Іустиномъ во всей полнотѣ. Подходя въ своей генеалогіи Христа, какъ сына Давида по плоти, ближе къ Лукѣ, Іустинъ излагаетъ все содержаніе первой и второй главъ Евангелія Маттея. Подозрѣніе Іосифа, явленіе ему во снѣ ангела, благовѣствовавшего о рожденіи Іисуса Маріей отъ Духа Святаго (Dial. с. 78), рожденіе Христа въ Вифлемѣ по пророчеству Михея, поклоненіе волхвовъ, прибывшихъ сюда по указаніямъ звѣзды, явленіе имъ ангела съ приказаніемъ удалиться инымъ путемъ (Ap. с. 34; Dial. сс. 77; 78; 106), бѣгство Іосифа въ Египетъ вслѣдствіе приказанія Ирода умертвить родившихся въ то время младенцевъ въ Вифлемѣ и возвращеніе въ Назаретъ при началѣ царствованія Архелая (Dial. с. 78, 102, 103), все это разсказано Іустиномъ въ согласіи съ Маттеемъ даже въ выборѣ выраженій и съ выразительнымъ указаніемъ на ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλωνъ. Образъ Крестителя, его пища и одежды, его проповѣди о покаяніи и грядущемъ Мессіи въ цитатахъ Іустина отпечатлѣлся такъ же, какъ онъ далъ въ 3 главѣ евангелиста Маттея (Dial. с. 49, 88). Послѣ разсказа о крещеніи Христа во Іорданѣ и послѣдовавшемъ въ слѣдъ за нимъ искушеніи въ пустыни (Dial. с. 103) Іустинъ проходитъ молчаніемъ Его общественную дѣятельность, передавая только въ существенныхъ чертахъ разсказы объ усѣкновеніи главы Кре-

стителя (Dial. с. 53) и притчу о святелѣ и десяти талантахъ (Dial. с. 125). За то въ повѣствованіи о послѣднихъ дняхъ жизни Господа онъ опять слѣдуетъ Маттею. Торжественный входъ Христа въ Іерусалимъ (Dial. с. 53), изгнаніе торгующихъ изъ храма (Dial. с. 61), совѣщаніе старѣйшинъ въ убіеніи Іисуса (Dial. с. 104), молитва Его въ Геосиманскомъ саду въ присутствіи трехъ учениковъ (Dial. с. 99), молчаніе предъ Пилатомъ (Dial. с. 102), распятіе, раздѣленіе одеждъ по жребію, насмѣшки сыпавшіяся на Страдальца (Ap. I, 35, 38; Dial. с. 97, 101), разсыпаніе учениковъ до дня воскресенія (Dial. с. 53), погребеніе въ поздній вечеръ (Dial. с. 97), воскресеніе въ день солнца (Ap. I, 67) и наконецъ распространеніе ложнаго слуха о томъ, что ученики ночью уврали тѣло Іисуса (Dial. с. 108)—вотъ моменты, изъ которыхъ слагается у Іустина, какъ и у Маттея, исторія послѣднихъ дней земной жизни Христа. Съ неменьшею полнотою Іустинъ воспроизводитъ и изреченія Христа, записанныя въ этомъ Евангеліи; мы отмѣтимъ только тѣ главы и стихи, которые находятъ себѣ мѣсто въ цитатахъ Іустина: МѠ. V, 16 (Ap. I, 16); V, 20 (Dial. 105); V, 22 (Ap. I, 16); V, 28, 32, 29 (Ap. I, 15); V, 34, 37, 41 (Ap. I, 16); V, 46 (Ap. I, 16); VI, I, 19, 32, 21 (Ap. I, 15); VII, 1 (Dial. 115); VII, 15 cf. 19, 21—23 (Ap. I, 16); VIII, 11 сл. (Dial. с. 76); IX, 13, (Ap. I, 15); X, 22 (Dial. 82); XI, 12—15 (Dial. с. 51); XI, 5 (Dial. 12 с.); XI, 27 (Ap. I, 63; Dial. с. 100); XIII, 42 сл. (Ap. I, 16); XVI, 1, 4 (Dial. 107 с.); XVI, 15 (Dial. с. 76); XVI, 26 (Ap. I, 15); XVII, 11—13 (Dial. 43); XIX, 12 (Ap. I, 15); XIX, 16 (Ap. I, 16); XXII, 37 cf. 40 (Ap. I, 16 cf. Dial. с. 93); XXIII, 6 cf. 15, 23 cf. 27 (Dial. с. 17, 112); XXIV, 11, 24 (Dial. 35, 82); XXV, 41 (Dial. с. 76); XXVIII, 19 (Ap. I, 61). При такомъ тѣсномъ средствѣ цитатъ Іустина преимущественно съ Евангеліемъ Маттея естественно ожидать, что въ самомъ языкѣ Іустина будутъ сохранены въ особенности языка Евангелія Маттея. По результатамъ изысканій, сдѣланныхъ Земисемъ²¹²⁾, Іустинъ, дѣйствительно, раздѣляетъ многія филологическія особенности съ Маттеемъ; такъ онъ 11 разъ употребляетъ выраженіе βασιλεία τῶν οὐρανῶν, встрѣчающееся среди всѣхъ новозавѣтныхъ писателей

²¹²⁾ Ap. Denkw., s. 104 fg.

только у Маттея,—ὁ πατὴρ οὐράνιος 3 раза, βρέχειν въ значеніи дождить, и особенно торжественную формулу: ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, — θεραπεύειν πάσαν νόσον καὶ πάσαν μαλακίαν, — выраженіе, несомнѣнно заимствованное изъ Маттея, такъ какъ слово μαλακία нигдѣ, кромѣ Маттея, не встрѣчается въ Новомъ Завѣтѣ, а прилагательное μαλακός, хотя и имѣется у Лк. VII, 25 и 1 Кор. VI, 9, но въ совершенно иномъ значеніи, чѣмъ у Маттея и Іустина (Мѡ. IV, 23; IX, 35, X, 1 cf. Ар. I, с. 31)²¹³). Рельефнымъ и рѣшительнымъ знакомъ этого близкаго знакомства Іустина съ Евангеліемъ Маттея служить, наконецъ, ихъ поразительное совпаденіе въ приведеніи ветхозавѣтныхъ, простирающихся до полной тождественности не только въ существенныхъ чертахъ, но и въ самыхъ мелкихъ уклоненіяхъ отъ ветхозавѣтнаго текста. Какъ извѣстно, евангелистъ Маттеей, цитируя ветхозавѣтныя пророчества, измѣняетъ принятый текстъ LXX-ти и болѣе или менѣе примыкаетъ къ еврейскому тексту, хотя иногда уклоняется и отъ обоихъ; тѣ же особенности и въ тѣхъ же самыхъ цитатахъ мы встрѣчаемъ и у Іустина, при томъ такъ, что какъ самый текстъ приводимаго пророчества, такъ и историческая связь его буквально тождественна съ Маттеемъ²¹⁴). Эта, такъ-сказать, осязательная зависимость Іустина отъ Маттея въ ветхозавѣтныхъ цитатахъ ставитъ выше всякаго сомнѣнія знакомство Іустина съ нашимъ Маттеемъ и принадлежность послѣдняго къ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλωνъ перваго.

Менѣе подробно и полно, чѣмъ Евангеліе Маттея, воспроизведено въ цитатахъ Іустина содержаніе Евангелія Луки, и это, безъ сомнѣнія потому, что данныя этого Евангелія приводятся лишь только въ качествѣ дополненія къ цитатамъ изъ Маттея. Это субсидіарное значеніе нашего третьяго Евангелія въ цитатѣ Іустина ясно видно изъ разсказовъ его о рожденіи, дѣтствѣ и послѣднихъ дняхъ Христа, гдѣ ссылки на Луку занимаютъ мѣсто подтвержденія или дополненія того, что заимствовано изъ Маттея. Такъ къ извѣстію Маттея о рожденіи Христа отъ

²¹³) Другіе примѣры см. тамъ же.

²¹⁴) Напр. ср. Dial. с. 78 и Мѡ. II, 18; Ар. I, 34 и Мѡ. II, 5; Dial. с. 66 и Мѡ. I, 23; Dial. с. 17 и Мѡ. XXI, 18 и др.

Дѣвы Іустинъ присоединяетъ подтверждающій и дополняющій его разсказъ о благовѣщеніи, почти буквально сходный съ текстомъ Евангелія Луки (Ар. I, 33,—Dial. с. 100). Подобнымъ же образомъ, путешествіе Іосифа и Маріи изъ Назарета въ Виллемъ онъ объясняетъ согласно съ Лукой народною переписью, объявленной при Квириніи (Dial. с. 78), заканчивая исторію дѣтства Христа сообщеніемъ указанія этого евангелиста, что Христосъ началъ свое общественное служеніе, имѣя около 30 лѣтъ отъ роду. Изъ разсказовъ Луки о послѣднихъ дняхъ жизни Христа Іустинъ также упоминаетъ только отдѣльныя даты, имѣющія дополнительное отношеніе къ Евангелію Маттея: онъ передаетъ, что Христосъ установилъ причащеніе въ Свое воспоминаніе (при чемъ самыя слова Христа воспроизведены отчасти по Маттею (Ар. I, 66; Dial. с. 41, 70), что во время Его молитвы въ Геосиманіи потъ, какъ капли крови, падалъ съ Его лица (Dial. с. 103), что Пизать отсылалъ Его связаннымъ къ Ироду (Dial. с. 103), что Христосъ умеръ со словами: „Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой“ (Dial. 105), что Онъ воскресъ въ первый день недѣли, и явившись Своимъ ученикамъ, убѣждалъ въ необходимости страданій изъ пророчествъ (Ар. I, 50; Dial. сс. 41, 53, 106), что Онъ былъ осязаемъ Своими учениками, сомнѣвавшимся въ дѣйствительности Его воскресенія, и въ рыбу, и наконецъ предъ ихъ глазами вознесся на небо (Dial. 106, Ар. I, 50, cf. de resurg., с. 9). Изъ ряда изреченій, записанныхъ Лукою, Іустинъ приводитъ въ своихъ цитатахъ очень значительное количество, именно: VI, 36 (Ар. I, 15; Dial. с. 96); VI, 29, 32, 34 (Ар. I, 15); IX, 22 (Dial. с. 76, 100); X, 16 (Ар. I, 16); X, 19 (Dial. с. 76); XI, 42, 52 (Dial. 17); XII, 4, 22—24 (Ар. I, 19); XII, 48 (Ар. I, 10—I, 63); XIII, 26 (Ар. I, 19—I, 15); XVI, 16 (Dial. с. 51); XVIII, 18 (Ар. I, 16; Dial. 101); XVIII, 27 (Ар. I, 19); XIX, 46 (Dial. 17); XX, 34—36 (Dial. 81). Зависимость Іустина отъ Луки наглядно выразилась въ усвоеніи первымъ особенностей языка послѣдняго; такъ Іустинъ, какъ и Лука употребляетъ слово ὁψιστος для обозначенія Бога, притомъ въ связи съ исторіей рожденія Христа (δύναμις ὁψιστου, υἱὸς ὁψιστου); глаголы ἐποκιάζειν и ἐπέρχεσθαι, встрѣчающіеся только у Луки въ значеніи благодатнаго наитія Святаго Духа въ устахъ Іустина имѣютъ тотъ же самый смыслъ; вы-

раженіе: „τίς ὑμῖν χάρις ἐστίν“, въ значеніи: „какая вамъ за то благодарность“, находящееся у Іустина, также отсылаетъ насъ къ Лукѣ, такъ какъ слово χάρις кромѣ Луки встрѣчается только у Іоанна, и притомъ въ совершенно иной связи²¹⁵⁾. Въ влупу этихъ слѣдовъ знакомства Іустина съ нашимъ Лукой нужно признать, что опредѣляя свои ἀπομνημονεύματα написанными ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων, подъ именемъ παρακολουθησάντων Іустинъ разумѣлъ между прочимъ и Луку, какъ спутника апостола Павла. — и тѣмъ болѣе, что это опредѣленіе приведено при сообщеніи разсказа о кровавомъ потѣ, находящагося только у Луки.

Центральное значеніе Евангелія Маттея въ цитациі Іустина, оставляющее мѣсто только для дополнительныхъ заимствованій изъ другихъ евангелистовъ, объясняетъ намъ то, на первый взглядъ, странное обстоятельство, что цитаты Іустина даютъ въ себѣ весьма мало слѣдовъ знакомства его съ нашимъ Маркомъ. Въ свое время Stroth обѣщаль премію тому, кто откроетъ въ „памятныхъ записяхъ апостоловъ“ указаніе на Евангеліе Марка²¹⁶⁾, но кажется, не трудно если не выиграть, то по крайней мѣрѣ отклонить необходимость этой преміи. Въ самомъ дѣлѣ, имѣемъ ли мы право ждать отъ Іустина обширныхъ приведеній изъ Евангелія Марка послѣ того, какъ все существенное содержаніе Евангелій, потребное для апологетическихъ цѣлей, было уже исчерпано въ цитатахъ изъ Евангелій Маттея и Луки? что дополнительнаго и необходимо важнаго для Іустина могъ дать Маркъ послѣ этихъ двухъ синоптиковъ? Если по сравненію съ Маттеемъ и Лукой въ Евангеліи Марка насчитывается только до 27 стиховъ, исключительно принадлежащихъ ему²¹⁷⁾, то что же удивительнаго въ томъ, если и въ цитатахъ Іустина изъ нашихъ Евангелій мы не найдемъ достаточно характеристичныхъ для этого евангелиста чертъ? Послѣ того какъ Іустинъ по Маттею и Лукѣ образовалъ цитату о святости и нерасторжимости брака, зачѣмъ же бы ему приводить еще слова Марка: „ἐὰν γυνὴ ἀπολήσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς καὶ γαμηθῆ ἄλλω, μα-

²¹⁵⁾ См. у Semisch'a, Ap. Denkw., s. 139.

²¹⁶⁾ Repertorium f. bibl. u. morgenland. Liter., I, 21.

²¹⁷⁾ См. Semisch, cit. op., s. 148.

χάται“ (X, 12), какъ этого требуетъ Пауль ²¹⁶⁾? То правда, что въ этихъ словахъ предполагается самый характеристичный случай азыческаго легкомыслія въ вопросахъ о бракѣ, но Іустинь характеризовалъ не безнравственность язычества, а святость христіанства и для него важно было показать не отсутствіе совершенно ненормальныхъ явленій въ обществѣ христіанъ, а непозволительность развода даже для мужской стороны. По счастью въ цитатахъ Іустина можно найти нѣсколько примѣровъ совпаденія его съ текстомъ Марка, оставляющихъ внѣ сомнѣнія знакомство его съ этимъ евангелистомъ,—знакомство, вѣроятное уже само по себѣ послѣ ясной зависимости его отъ Евангелій Маттея и Луки. Такъ опредѣленіе мѣста горы Елеонской словами εὐθὺς τῷ ναῦ τῷ ἐν Ἱερουσαλήμ (Dial. с. 99) отсылаетъ къ Мр. XIII, 3; также изреченія: „συνφεροί σοι μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἢ μετὰ τῶν δύο πεμφθῆναι εἰς τὸ αἰώνιον πυρ“ (Ap. I, 15), и „μεγίστη ἐντολὴ ἐστὶ κύριον τὸν θεόν σου προσκυνῆσαι καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου“ (Ap. I, 19) — весьма хорошо передаютъ соответствующія мѣста Евангелія Марка (IX, 47 и XII, 29). Важнѣйшимъ же свидѣтельствомъ за принадлежность Евангелія Марка къ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων Іустина служатъ слѣдующія слова: „μετωνομακῆναι αὐτὸν (Χριστόν) Πέτρον ἓνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱὸς Ζεβεδάιου ὄντας, μετωνομακῆναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργῆς, ὃ ἐστὶ υἱὸς βροντῆς“... (Dial. с. 106, р. 380). Свѣдѣнія о наименованіи сыновъ Зеведеевыхъ „сынами грома“ находится только въ Евангеліи Марка (III, 16), и притомъ такъ, что оно здѣсь соединено, какъ и въ словахъ Іустина, съ указаніемъ на перемѣну имени Симона. Если не прибѣгать подъ защиту слѣпаго случая, то это совпаденіе можно объяснить только зависимостью Іустина отъ Марка ²¹⁷⁾. Другой вопросъ: какъ понимать самую ссылку Іустина на ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ? Кого здѣсь слѣдуетъ разумѣть подъ „αὐτοῦ“? Такъ какъ невозможно αὐτοῦ замѣнять

²¹⁶⁾ Paul, cit. op., s. 12.

²¹⁷⁾ Обратное предположеніе исключается указаніемъ Іустина на письменный источникъ.

словомъ Христовъ, то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ остаются два предположенія: или признать здѣсь пропускъ переписчика, поставившаго вмѣсто апостоловъ аѳтоѳ (Христовъ) одно аѳт²²⁰⁾, или отнести аѳтоѳ къ Петровъ и принять здѣсь указаніе на памятнаго записи Петра²²¹⁾, хотя вѣроятность этого послѣдняго предположенія значительно ослабляется строгимъ обычаемъ Іустина— не называть имени автора или авторовъ цитируемыхъ имъ записей. Въ древней апокрифической литературѣ, дѣйствительно, было извѣстно произведеніе носившее названіе Евангелія и связанное съ именемъ Петра, о немъ говорятъ Θεодоритъ, Евсевій и Оригенъ, однако всѣ попытки²²²⁾ открыть въ цитатахъ Іустина слѣды существованія этого Евангелія остаются тщетными. Прежде всего, Евангеліе Петра появляется въ переходное время отъ 2-го къ 3-му вѣку, самое раннѣйшее свидѣтельство о немъ принадлежитъ Оригену,— и съ самымъ же первымъ моментомъ своего появленія разсматривается и обсуждается представителями церкви, какъ неподлинное еретическое произведеніе. Напрасно бы мы стали искать этого евангелія во второмъ вѣкѣ: писатели второй половины этого вѣка ни словомъ не даютъ о немъ знать, они цитируютъ наши четыре Евангелія, какъ подлинно апостольскія записи. Поэтому, какъ уже замѣтилъ Бандемасъ противъ Креднера, принятіе знакомства Іустина съ этимъ Евангеліемъ не только было бы произвольно, но и ставило бы неразрѣшимую задачу для исторіи канона—объяснить исчезновеніе его у писателей послѣ Іустиновской эпохи до Оригена и замѣну его нашими Евангеліями²²³⁾. Все, что извѣстно объ этомъ петринистическомъ Евангеліи, говоритъ противъ знакомства Іустина съ нимъ: это было Евангеліе съ положительнымъ еретическимъ направлениемъ. Евсевій поставляетъ его въ разрядъ тѣхъ, которыя „не только должно почитать подложными, но и отвергать, какъ

²²⁰⁾ Такъ Otto (р. 380. 381), Semisch (s. 150), Bindemann и др. Мы не упоминаемъ здѣсь о томъ предположеніи, что вмѣсто аѳтоѳ слѣдуетъ читать аѳтῶν (ἀποστόλων), потому что, еслибы аѳтῶν было первоначально чтеніемъ, появленіе аѳтоѳ ничѣмъ бы не объяснилось. Существованіе чтенія аѳтῶν въ нѣкоторыхъ кодексахъ (Otto, *ibid.*) нужно признать поправкой.

²²¹⁾ Hilgenfeld, *Kriz. Untes.*

²²²⁾ Credner (no Bindemanui'y) Hilgenfeld, d. Paul, s. 45.

²²³⁾ «Über d. v. lust. gebrauch. Evangelien» Stud. und Krit. 1842, s. 355. fg.

нелѣпныя и нечестивыя ²²⁴⁾“, но Іустинъ является предъ нами въ своихъ цитатахъ во всеоружіи общецерковнаго ученія; это Евангеліе распространено было въ еретическихъ кружкахъ докетовъ которые, по выраженію Серапіона, сохраненному у Евсевія же ²²⁵⁾, „трудились надъ нимъ“, но Іустинъ повсюду ссылается на свой источникъ, какъ извѣстный и принятый всею церковью памятникъ апостольской литературы; въ немъ „хотя многое и согласно съ истиннымъ ученіемъ Спасителя, но было и нѣчто несогласно“, однако цитаты Іустина не только не стоятъ въ противорѣчіи съ истиннымъ ученіемъ Спасителя, но и вполне согласны съ текстомъ нашихъ Евангелій. Такимъ образомъ, принятіе знакомства Іустина съ этимъ евангеліемъ было бы предположеніемъ не только не имѣющимъ въ свою пользу никакихъ положительныхъ основаній, — „башней построенной на кончикѣ иглы,“ какъ называетъ его Земишъ ²²⁶⁾, но и идущимъ въ разрѣзъ со всемъ тѣмъ, что извѣстно несомнѣнно относительно цитатъ Іустина и характера евангелія Петра. Чтобы объяснить въ разбираемомъ мѣстѣ появленіе „памятныхъ записей Петра“, для этого нѣтъ надобности обращаться къ отрывочнымъ свидѣніямъ древней литературы объ апокрифахъ: общецерковное сознаніе, неоднократно выраженное церковными писателями, знало и видѣло эти записи Петра въ иной совершенно области. Уже Пашій называетъ Марка спутникомъ и истолкователемъ Петра съ точностію записавшимъ изъ проповѣди Петра все, что запомнилъ и какъ припомнилъ ²²⁷⁾. Ирней въ качествѣ общепринятаго взгляда своего времени выражаетъ „ту мысль, что Маркъ, ученикъ и истолкователь Петра, передалъ намъ письменно то, что было проповѣдано Петромъ ²²⁸⁾“. Тертуліанъ также свидѣтельствуешь: „Tarcus. quod edidit evangelium Petri... ²²⁹⁾“, и согласно съ нимъ, Іеронимъ уже прямо называетъ Евангеліе Марка именемъ Петра ²³⁰⁾. По прямому смыслу всѣхъ этихъ

²²⁴⁾ Н. Е. III, 25.

²²⁵⁾ Н. Е. VI, 12.

²²⁶⁾ Ap. Denkw. s. 151.

²²⁷⁾ Н. Е. III, 29; въ рус. пер. стр. 166.

²²⁸⁾ Adv. haen, III, 1. 1. въ рус. пер., стр. 273.

²²⁹⁾ Adv. Marc. 4, 5.

²³⁰⁾ De vir. illust., c. I.

свидѣтельство Евангеліе Марка и есть памятная запись проповѣди Петра, составленная его спутникомъ, о которой упоминаетъ Іустинъ, и поразительное совпаденіе его цитаты съ текстомъ нашего Марка служить нагляднымъ подтвержденіемъ этого заключенія.

Такимъ образомъ, анализъ цитатъ Іустина заставляетъ насъ признать, что къ его ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων принадлежали Евангелія не только Матѳея и Луки, но и Марка. Это были Евангелія, общепринятые въ христіанской церкви половины второго вѣка, считавшіяся за подлинно—апостольскія произведенія и употребляемыя въ качествѣ достовѣрнаго источника евангельской исторіи. Ихъ читали на богослужебныхъ собраніяхъ изъ нихъ христіане почерпали себѣ наученіе и назиданіе (Ap. I, с. 67), къ нимъ обращались въ борьбѣ съ ложными ученіями (Dial. с. 48) и изъ нихъ почерпали основанія для защиты достоинства христіанскаго ученія и истинности сообщенныхъ въ немъ откровеній. Безъ сомнѣнія, труднѣе рѣшить тотъ вопросъ: перенесено ли было понятіе богодуховенности на наши Евангелія въ вѣкъ Іустина? Хотя прямого и яснаго отвѣта на это мы не встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ Іустина, однако есть всѣ основанія склоняться въ пользу положительнаго рѣшенія. Уже одно сопоставленіе ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων съ писаніями пророковъ и одинаковая формула цитации предрасполагаетъ къ такому заключенію; во всей святоотеческой литературѣ терминъ ἡ γραφή въ выраженіи: ἡ γραφή λέγει и т. п. означаетъ собой не челоувѣческое произведеніе, а богодуховенныя писанія, такъ что въ употребленіи въ самомъ словѣ γραφή мыслилось понятіе богодуховенности, а отсюда если Іустинъ вмѣстѣ со всею церковью ставитъ памятные записи апостоловъ на ряду съ писаніями пророковъ, онъ усвоитъ имъ то же значеніе, что и послѣднимъ. Это уравненіе въ значеніи произведеній тѣхъ и другихъ особенно ясно видно изъ 119-й главы Діалога: „какъ Авраамъ, — пишетъ здѣсь Іустинъ, повѣрилъ голосу Божию и это ему вмѣнилось въ праведность, такъ и мы вѣримъ голосу Бога, говорившему чрезъ Апостоловъ Христа и возвѣщенному пророками... (р. 426. 428)“. Такое отождествленіе ученія апостоловъ и пророковъ, само собой предполагающее богодуховенность ученія первыхъ, какъ голоса Бога, и выразилось въ томъ противоположеніи такое, дѣлаетъ

Іустинъ въ 48-й гл. Діалога между *δεδάγματα ἀνθρώπου* и тѣмъ, что возвѣщено пророками и передано апостолами. Слѣдовательно въ сознаніи апологета то, что основано на памятныхъ записяхъ апостоловъ, не есть человѣческое ученіе: это ученіе, тоже-ственное съ пророческимъ, это голосъ самого Бога. Яснѣе этого понятіе богодухновенности апостольскихъ произведеній едва ли и могло быть выражено въ половинѣ II-го вѣка.

Представленный выводъ изъ анализа цитатъ Іустина вполне согласуется со всѣми тѣми внѣшними свидѣтельствами, идущими изъ глубокой древности, какія можно поставить въ связь съ источникомъ Іустина. Уже относительно ученика Іустина, Таціана известно, что онъ составилъ евангельскую гармонию *διὰ τεσσάρων*, то есть по четыремъ Евангелистамъ, какковыя безъ сомнѣнія были признаваемы и его учителемъ. Правда, по замѣчанію Епифанія ²³¹⁾, нѣкоторые называли его гармонию Евангелиемъ отъ Евреевъ, но Феодоритъ, хорошо знавшій *διὰ τεσσάρων* Таціана и сжегшій болѣе 200 экземпляровъ его, найденныхъ имъ въ своемъ округѣ, описываетъ, какъ составленное изъ четырехъ евангелистовъ, только съ затаенною коварною цѣлію ²³²⁾. Привеи съ похвалою отозвавшійся о сочиненіяхъ Іустина ²³³⁾, Евсевій, внимательно ихъ читавшій и дѣлавшій изъ нихъ длинныя выдержки ²³⁴⁾, ни словомъ не говорятъ о какомъ-либо особомъ евангельскомъ источникѣ, употребляемомъ Іустиномъ, считая очевидно его цитаты вполне соответствующими тексту тѣхъ 4-хъ Евангелій, какія существовали въ церкви христіанской ихъ времени и существуютъ доселѣ.

Ан. Знаескій

²³¹⁾ Adv. haer., I, XLVI, 1.—Migne, Patr., gr. s., t. 41, col. 840.

²³²⁾ Fabul. haer., I, 20.

²³³⁾ Adv. haer. lib. V.

²³⁴⁾ Hist. cul., IV, XVIII.

ПОУЧЕНІЕ

ВЪ ДЕНЬ ПРАЗДНОВАНІЯ 50-ЛѢТІЯ ВОЗСОДИНЕНІЯ ЗАПАДНО-РУССКИХЪ УНІАТОВЪ, 8 ІЮНЯ 1889 ГОДА, ВЪ ВІЛЬНѢ.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.

Не вѣсте, коего духа есте вы (Лук. 9, 55).

Во всемъ есть и можно видѣть Промыслъ Божій, въ малыхъ дѣлахъ человѣческихъ такъ же, какъ и въ великихъ. Впрочемъ предъ безмѣрнымъ величіемъ Божиимъ нѣтъ ни малаго, ни великаго. Предъ безконечною всѣ малости равны между собою, какъ всѣ величины земныя безмѣрно малы и равны между собою предъ безпредѣльною пространствъ небесныхъ.

Можно усматривать указаніе Промысла Божія и въ томъ, что совершая рѣдкое и знаменательное торжество 50-лѣтія воссоединенія уни, въ день ежегоднаго воспоминанія этого событія, мы вмѣстѣ съ тѣмъ, по принятому порядку, празднуемъ Нерукотворенному образу Христа Спаса; а въ день празднованія Нерукотворенному образу положено по церковному уставу читать Евангеліе, которое мы сегодня и слышали. Такимъ образомъ, конечно, по устроенію Промысла, мы слышали сегодня Евангеліе о намѣреніи Спасителя пройти чрезъ самарянскую весъ, о событіи, которое закончилось урокомъ Спасителя ученикамъ, мировымъ урокомъ Его всей своей церкви на всѣ вѣка: „не вѣсте, коего духа есте вы. Сынъ бо человѣческой не приде душъ человѣческихъ погубити, но спасти“.

И трудно было бы найти Евангеліе болѣе подходящее къ нашему рѣдкому празднику, болѣе знаменательное въ отношеніи къ его знаменованію. Это Евангеліе озаряетъ духъ и смыслъ нашего праздника; озаряетъ свѣтомъ кроткимъ столько же, сколько и внушительнымъ; озаряетъ прошедшее этого края и настоящее, равно какъ и будущее, со всѣмъ и во всемъ, что и что подготовили этотъ святой день на этомъ святомъ мѣстѣ.

Вотъ нынѣ вспоминаемое евангельское событіе. Когда приближались дни взятія Господа отъ міра, Онъ направилъ лице Свое къ Іерусалиму, чтобъ идти туда на вольную страсть. И послалъ Онъ предъ лицемъ Своимъ вѣстниковъ учениковъ. И они пошли и вошли въ селеніе самарянское, чтобы приготовить для Него ласковый пріемъ, а по меньшей мѣрѣ, безпрепятственный прохоть.

Напомнимъ, что Самаряне занимали страну между Галилею, изъ которой шелъ, и Іудею, въ которую шелъ Господь. Черезъ Самарію лежалъ изъ Галилеи прямой и кратчайшій путь къ Іерусалиму. Но Самаряне не всегда ласково принимали, даже не всегда пропускали чрезъ свою страну Іудеевъ, особенно жетѣхъ, которые шли на богомолье въ іерусалимскій храмъ. Самаряне представляли въ себѣ помѣсь изъ остатковъ отъ десяти коленъ Израиля, отведенныхъ въ плѣнъ въ Ассирію, и язычниковъ, поселившихся въ этой странѣ по плѣненіи Израиля. Самарянская помѣсь развила въ себѣ политическій и религіозный расколъ іудейства, современнаго Христу. Не принятая въ религіозное общеніе іудеями, возвратившимися изъ плѣна вавилонскаго, не принятая къ участию въ построеніи втораго храма іерусалимскаго и вслѣдствіе этого противопоставивъ ему свой храмъ на горѣ Гаризинѣ, отвергнувъ главную часть ветхозавѣтной Библии, за исключеніемъ только пятикнижія Моисеева, всегда и во всемъ соперничавшая съ іудеями, дѣлавшая имъ, какъ и терпѣвшая отъ нихъ много постоянныхъ озлобленій, Самарія питала къ іудеямъ и возбуждала въ нихъ къ себѣ такую глубокую ненависть, что іудей даже не принаслись къ самарянамъ, какъ сквернымъ, чтобъ не оскверниться.

И вотъ іудей Христосъ направилъ свое лице, показалъ видъ, что хочетъ пройти чрезъ Самарію во Іудею. Какъ сердцеѣдецъ, Онъ провидѣлъ, что Его съ учениками іудеями же не пропу-

стять. Но какъ сердцеѣдецъ же, предвидѣль и нужду преподавать ученикамъ, какъ и всему міру, божественный урокъ, какой преподавалъ. И послалъ вѣстниками учениковъ въ самарійскую весь просить если не пріема, то пропуска. Въ первый годъ Своего общественнаго служенія Онъ почтительно принять былъ тѣми же самарянами, какъ великій учитель, какъ грядущій Христосъ, ожидаемый Мессія. Но съ тѣхъ поръ прошло три года. Какъ Мессія, вѣшною славою Онъ не прославился, а идетъ теперь, какъ простой и бѣдный іудей, съ простыми бѣдными іудеями же учениками въ іерусалимскій храмъ, явно, на пасхальное богослуженіе, мимо храма самарійскаго на горы Гаризинъ. И самаряне отказали вѣстникамъ въ пріемъ, даже въ пропускъ, такъ какъ Иисусъ имѣлъ видъ путешествующаго въ Іерусалимъ.

Господа, Чудотворца, Божественнаго Учителя самаряне не приняли, какъ жители гадаринскіе, изъ-за своихъ потопленныхъ свиней, просили Его даже удалиться отъ нихъ. Такая грубость, такая дерзость на этотъ разъ смутила учениковъ. Самые близкіе, самые ревнивые къ славіи своего Божественнаго учителя, сыны Громы, братья Іаковъ и Іованнъ, вознегодовали и говорятъ: „Господи! Хочешь ли, мы скажемъ, чтобъ огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ“, этихъ противныхъ самарянъ, „какъ и Іилія сдѣлалъ“, когда истребилъ огнемъ небеснымъ посланныхъ отъ царицы Іезавель?—Такъ это напсминаетъ воззваніе къ премудрому и милосердному Богу другихъ вышнихъ ограниченностей, даже ангеловъ небесныхъ, въ притчѣ о шевелахъ: „Господи! Хочешь ли убо, да шедше иплеваемъ я“ (плевалы всѣянные врагомъ Божиимъ діаволомъ на нивѣ Божіей). На что премудрая благость Божія отвѣтствовала: „ни, да не когда восторгающе шевелы восторгнете купно съ ними и пшеницу. Оставьте обое расти купно до жатвы“. Та же и теперь божественно-премудрая благость Христа Спасца отвѣтствуетъ также гнѣвливой, хотя и ревливой порывистости,—кого? самѣхъ апостоловъ,—и тѣ заблуждаясь способны были впасть даже въ жестокость къ другимъ, въ жестокость совершенно не отвѣчающую планамъ Божественнаго домостроительства. Обратившись къ нимъ, сынамъ Громовымъ, Господь воспретилъ имъ и сказалъ: „не знаете, какого вы духа. Ибо Сынъ человѣческій пришелъ не погублять души человѣческія, а спасать“. И пошли въ дру-

гое селеніе по Галилеѣ, сперва нѣсколько назадъ, потомъ чрезъ Иорданъ, потомъ по за-иорданской странѣ къ Іерихону во Іерусалимъ, пошли окольнымъ и длиннымъ, но предопредѣленнымъ въ предвѣчномъ Совѣтѣ путемъ, къ исполненію самой сущности въ планахъ Божественнаго домостроительства, къ пріятію Испытателемъ міра вольнаго страданія въ Іерусалимѣ. Что предопредѣлено, то исполнилось. И самарянское противленіе не помѣшало. И громы небесные до поры не понадобились.

Такъ бы вотъ слѣдовало пойти и римской церкви къ исполненію своего призванія, быть-можетъ иногда и окольнымъ, но богоопредѣленнымъ путемъ. Она же въ дѣлѣ уніи, какъ поступала и во всемъ, рванулась идти самоизмышленнымъ прямымъ путемъ, и пошла не по Христову духу. Вотъ что мы имѣемъ показать и разъяснить.

Представимъ, въ началѣ исторіи, вотъ здѣсь, въ этомъ самомъ краѣ, малый народъ Литву, народъ, въ доисторическія времена, родственныи широкораскинувшемуся здѣсь же, до краевъ земли, отъ Черноморья до Балтики, славяно-русскому племени. Литва держалась стараго язычества; славяно-русское племя, съ самаго начала своей исторіи, все было уже православнымъ. Скоро впрочемъ и Литва стала мало-по-малу креститься въ православіе. Стали православными многіе и изъ князей литовскихъ. Къ счастью-несчастью Литвы и славянства, первые литовскіе князья были воинственны и честолюбивы. Родясь, но въ то же время и постоянно воюя съ князьями православной Руси, теперь раздавленной монголами, литовскіе князья больше и больше стали забирать русскія земли, пока Гедиминъ, еще язычникъ, въ началѣ XIV вѣка не забралъ самый Кіевъ. Завоеваніе чужихъ земель съ населяющими ихъ народами всегда противно духу Христову, какъ злѣйшее изъ хищничествъ, какъ повальное кровопролитіе. Но мы не призваны сегодня судить политическихъ дѣятелей исторіи. Нашему суду, съ евангельской точки зрѣнія, подлежитъ великое церковно-историческое событіе уніи, дѣйствительно-ль уніаты отторгнуты отъ православія насильемъ и согласно-ль это съ духомъ Христовымъ?

Извѣстно, что уніи собственно церковной предшествовала здѣсь уніа государственная. Эта государственная уніа Литвы, отчасти еще языческой, но большею частью уже православной,

съ римско-католическою Польшей, совершилась при преемникѣ православнаго князя *Олгерда, сына Гедиминова*, православномъ же князѣ *Яковѣ Ягелло или Яайло*. Сочетавшись бракомъ съ польскою королевою *Ядвигаю*, Ягелло не только самъ (въ 1386 г.) принялъ католичество, но и обязался ввести его между литовцами. На практикѣ Ягелло сталъ вводить католичество между язычниками литовцами такъ же, какъ и между православными русскими. Какими же мѣрами вводить? Да всякими: во-первыхъ, огнемъ и мечемъ. Язычниковъ стали крестить насильно. Литвиновъ, уже православныхъ, стали обращать въ католичество всячески, между прочимъ и насильно. Упорныхъ казнили, даже вельможъ, даже православныхъ. Даже въ русскихъ областяхъ, соединенныхъ съ Литвою на договорномъ правѣ, всѣ православные сейчасъ же послѣ Ягеллоновой уніи были объявлены лишенными права гербовъ, шляхетства и чиновной службы. Да и перечислять ли всѣ способы насилія и коварства, какими тогда православные пригнетались къ латинству? Это извѣстно. Для насъ важнѣе вопросы: кто руководилъ подготовленіемъ и заключеніемъ государственной уніи Литвы съ Польшею? Покровители олатиненной Польши римскіе папы. Кто руководилъ кроваво-насильственными мѣрами въ обращеніи литовцевъ язычниковъ и даже православно-русскихъ подданныхъ литовскаго княжества, завладѣвшаго и Киевомъ, колыбелью русскаго православія, въ обращеніи въ католичество? Орудія Рима, латинскіе всендзы и бискупы. Кто готовялъ и церковную унію въ западной Россіи? Орудователи папизма іезуиты. Кто, готовя церковную унію, наставлялъ, предъ уніею, на русско-православныя кадены недостойныхъ, но пригодныхъ для измѣны епископовъ? Польскіе крули, руководимые тѣми же іезуитами. По ихъ іезуитскимъ соображеніямъ въ православные архіереи нарочито поставлялись, то двоеженцы, то женатыя, которые и въ архіерействѣ жили съ женами, то свѣтскіе шляхтичи тайные латиняне, то явные вѣроломцы, въ родѣ *Ипатія Поляя*, — питомецъ іезуитовъ, католикъ, потомъ кальвинистъ, потомъ якобы православный, чтобы достигнувъ православнаго архіерейства, принять унію, — то разудалые паны вояки, въ родѣ *Кирилла Терлецаго*. Такіе-то архіереи, безъ согласія, даже безъ вѣдома, даже вопреки завѣдомымъ стремленіямъ своихъ православныхъ паствъ, подписали

унію, которая со стороны виновниковъ ея была то, что на іезуитскомъ языкѣ называется *ria graua* (благочестивый обманъ), которая для народа выставлялась якобы только возобновленіе общенія съ апостольскою кафедрою древняго Рима, съ обязательствомъ сохраненія обрядовъ и догматовъ древняго православія, а для нихъ самихъ, ея виновниковъ, была въ ту же минуту отреченіемъ отъ отличительныхъ догматовъ православія, съ видимымъ сохраненіемъ обрядовъ теперь, но въ будущемъ съ скрытною цѣлію полнаго, хотя и постепеннаго окатоличенія всѣхъ русскихъ не только въ догматахъ, но и въ обрядахъ, во всемъ содержаніи вѣры и въ строѣ церкви.

Какъ же и чѣмъ можно было навязать такую унію искони православному народу? Всенными іезуитскими мѣрами, не иначе, какъ отвѣтила исторія, — обманомъ, обольщеніемъ, грабежомъ, лишеніемъ гражданскихъ правъ, бесчестнымъ бичеваніемъ, заключеніемъ въ самыя тяжкія узы, въ самыя грязныя тюрьмы, мучительнымъ, нерѣдко голоднымъ замореніемъ въ заключеніи, казнями самыми томительными. Уніатскіе епископы, изгоняя православныхъ, ставили на православныя приходы своихъ уніатскихъ священниковъ. Король объявлялъ православнымъ банниціи — изгнанія. Правительство тѣснило имущихъ якобы недоимками, а въ сущности всяческими несправедливыми поборами. Православныя братства объявлены мятежническими сходками. Горожане не допускались до городскихъ должностей, стѣнялись въ ремеслахъ, въ торговлѣ; жалобы на обыды пренебрегались. Православное крестьянство и прежде уніи жило какъ въ чистинцѣ, а послѣ уніи подверглось новымъ бѣдамъ. Въ Малороссіи, послѣ первыхъ казачьихъ восстаній, жители лишены были всѣхъ правъ, церкви или отбирались или же отдавались въ аренду жидамъ. Монастыри отдавались уніатамъ, фундаши ихъ отбирались. Ксендзы съ проповѣдью отъ церкви до церкви ѣздили въ повозкахъ, въ которыя впрягали хлопковъ. Защитниковъ православія открыто жгли, колесовали, пробивали носовозъ спицами, жгли дѣтей предъ глазами отцовъ... Перечислять все и трудно и противно и печально... А вѣдь такъ страдали миліоны православныхъ русскихъ въ продолженіе 3—4 вѣковъ.

Кто же всему этому виновникъ? Народъ ли буйный, правительство ли тупое и жестокое, духовенство ли одлѣщенное своею

ревностію, папы ли римскіе? Они, во первыхъ они. По убіеніи жестокаго гонителя и кровопійцы Іосафата Кунцевича, папа Урбанъ VIII, въ посланіяхъ къ королю, епископамъ и панамъ, вызывая объ отмщеніи и жестокихъ мѣрахъ противъ православія, проклиналъ тѣхъ, кто теперь удерживаетъ мечъ отъ крови. Да и нужны ли доказательства на то, что римскіе папы распространяли вѣру въ себя огнемъ и мечемъ? На то, что удерживали и своихъ католиковъ въ покорности себѣ мечемъ и огнемъ? Достаточно вспомнить введеніе католической вѣры въ новооткрытой Америкѣ. Достаточно вспомнить крестовыя походы противъ Вальденсовъ и Альбигойцевъ. Достаточно вспомнить введеніе инквизиціонныхъ судилищъ и инквизиціонные ужасы въ Испаніи, Нидерландахъ, въ Италиі. Исторія знаетъ два періода, когда умъ человѣческій, въ продолженіе вѣковъ, истощался въ придумываніи самыхъ ухищренныхъ, медленныхъ, томительныхъ, мучительныхъ пытокъ, которыми можно было бы, не доводя пока тѣло до окончательной потери жизни, сломить всякую силу духа. Это одна эпоха римскихъ языческихъ государей, воздвигшихъ гоненіе на христіанство, и увы! вторая эпоха могущества другихъ римскихъ государей, христіанѣйшихъ государей, римскихъ папъ, воздвигшихъ гоненіе также на христіанъ, между прочимъ, на чистое древнее православное христіанство въ юго-западной Россіи. Сопоставленіе папъ съ язычниками гонителями христіанства непочетное для тѣхъ и другихъ; для язычниковъ гонителей сравненіе непочетно потому, что римскіе папы превзошли ихъ въ изобрѣтеніи самыхъ жестокихъ мукъ, самыхъ утонченныхъ орудій пытки. Въ исторіи папъ были двѣ особенно выдающіяся эпохи, когда папы шли крестовыми походами на чуждыя страны, походами, которые дышали убійствомъ и пакубою, которые несли смерть и истребленіе чуждымъ странамъ. Эти походы, одинъ во Франціи на Вальденсовъ и Альбигойцевъ, чтобы они оставались въ папизмѣ, а другой на Малороссію, чтобы она приняла папизмъ, по меньшей мѣрѣ, унию... Вальденсовъ и Альбигойцевъ папы почти искоренили. Малороссовъ же, бѣлоруссовъ, православныхъ литовцевъ не удалось папамъ искоренить, впрочемъ единственно только по независящимъ отъ нихъ обстоятельствамъ, сперва вождьствіе казацкихъ войнъ, а потомъ столкновенія съ Россією.

Поистинѣ всё, что отторгнуто уніей, отторгнуто насиліемъ. Конечно, въ кровавой борьбѣ между уніей и православіемъ въ Малороссіи были ужасы какъ съ той, такъ и съ другой стороны. Конечно, и православные священники благословляли казачія возстанія и хаживали впереди христоролюбивыхъ воиновъ съ крестомъ въ рукахъ. Война всегда ужасна; война той суровой эпохи была еще ужаснѣе настоящей. То правда. Но разница вотъ въ чемъ. Римскіе папы, латинскіе бисюпы и епископы благословляли пролітіе чужой крови, положимъ, православныхъ русскихъ за ихъ вѣру, чтобы сдѣлать ихъ своими. Православная же церковь всегда такихъ благословеній отвращалась. Пусть укажутъ, много-ль римскихъ католиковъ православные архіереи замучили для того собственно, чтобы сдѣлать ихъ православными? Замучили-ль хоть одного съ этою именно цѣлью? Списывая съ самихъ себя, паписты, даже современные намъ, выдумали было позорную только для нихъ самихъ исторію Макрены Мечиславской, исторію, въ которой для нихъ то меньшій позоръ, что они были обмануты, то большій позоръ, что они хотѣли быть обмануты, а то еще большій, что они сознательно шумѣли по цѣлой Европѣ коварно измышленною ими клеветою. Я самъ, въ званіи архимандрита, ректора витебской семинаріи, былъ личнымъ свидѣтелемъ, какъ европейски извѣстный англійскій богословъ Пальмеръ нарочно прѣвѣзжалъ въ Витебскъ, чтобы самолично расслѣдовать эту исторію мнимой Макрены Мечиславской, и допрашивалъ лично, въ моемъ присутствіи, витебскихъ старожиловъ, современниковъ и участниковъ воссоединенія уніи, относительно всѣхъ обстоятельствъ сочиненной папистами клеветы, злорадно принятой на вѣру въ самомъ Римѣ. А что паписты мучили православныхъ прямо съ цѣлюю совратить ихъ въ латинство, доказательство этому ихъ святой Іосафатъ Кунцевичъ, котораго укоряли въ этомъ благоразумные просвѣщенные современники изъ свѣтскихъ поляковъ. Доказательство этому, болѣе глубоковъ, можно читать въ канонахъ римской церкви, которые гласятъ (у Граціана), что „всякаго послушника папскихъ повелѣній можно называть лишеніемъ собственности и жизни“, откуда распространились всѣ несказанные и позорные для Христовой вѣры ужасы инквизиціи. Доказательство этому въ присягѣ, которую даютъ на вѣрность папѣ новопоставляемые ла-

тинскіе архіереи. Епископы клялись,—не знаю, клянутся ли теперь,—, защищать, приумножать и распространять права, почести, преимущества и авторитетъ святой римской церкви, „государя нашего папы“ и преемниковъ его; „еретиковъ же, схизматиковъ и противящихся папѣ, сколько возможно, гнать и преслѣдовать“.

Сопоставлять-ли такое ученіе, такую практику римской церкви, папистическую практику введенія уніи съ нынѣ чтеннымъ Евангеліемъ? Вотъ идетъ Христосъ и хочетъ проникнуть въ землю самарянскую; вотъ идетъ Христосъ и хочетъ проникнуть въ землю Литовскую и въ Малороссію. Въ землѣ самарянской уже былъ Христосъ и принять радостно и благоговѣнно; въ Литвѣ и въ Малороссіи уже былъ Христосъ и принять тамъ радостно и благоговѣнно. Но Христу теперь снова нужно проникнуть въ Самарію, чтобы исполнить божественный планъ во Іерусалимѣ; но римской церкви нужно снова ввести Христа, по римски понимаемаго, въ Литву и Малороссію, чтобы выполнить планъ своего всемірнаго владычества. Грядущій Христосъ посылаетъ вѣстниковъ предъ лицомъ Своимъ; римскіе папы посылаютъ предъ лицомъ своимъ своихъ нунціевъ, легатовъ, своихъ миссіонеровъ, чтобы провести своего Христа. Самарія была полу-языческою, полу-еврейскою; Литва была полу-языческою, полухристіанскою, а Малороссія была и совсѣмъ христіанскою, только, по взгляду латинскому, схизматыцкою. Въ Самаріи не пріиша Христа, яко лице Его бѣ грядущее въ Іерусалимѣ, ненавистный самарянамъ Іерусалимѣ; въ Литвѣ и Малороссіи также не пріиша папскаго пана Іезуса, потому что боялись и начинали ненавидѣть папскій Римъ. Видя то, ученики Господа Іисуса вознегодовали; видя то, римскіе папы и ученики ихъ вознегодовали. Ученики апостолы говорятъ Господу Іисусу: „Господи! Хочещи ли речемъ, да огонь снидеть съ небесе и погребить ихъ“; ученики папскіе говорятъ своему господину папѣ, а папа Самому Господу: „Господи! Хочещи ли, речемъ, да огонь снидеть на непокорныхъ и погребить ихъ“. Но Господь, обратившись къ ученикамъ апостоламъ, запретилъ имъ; Онъ же, обратившись и къ папамъ, запретилъ имъ и сказалъ: „не вѣсте, коего духа есте вы“. Истинные ученики, апостолы Господни послушались запрещенія Господня; римскіе папы, нѣтъ, не послушались. Апостолы

и не попытались низводить огонь съ неба; римскіе папы были бы рады, чтобы огонь небесный сошелъ съ неба на непокоривыхъ, а какъ и Богъ небесный папъ не послушался и огня небеснаго не испослалъ, то папы послали на непокорныхъ литовцевъ и малороссовъ огонь отъ себя, а съ мечомъ и мечъ, а если ужъ огонь и мечъ, то и всяческое насиліе, коварство, обманъ, обольщеніе, послали весь адъ мученій и дьявольскихъ искушеній, послали впереди всего унию, которая была ложь и мать лжи, которая во истинѣ не стояла и искони, съ самаго своего начала, была человекоубійца. „Смиръ бо человечесій“, — говоритъ Господь Своимъ апостоламъ и преемникамъ апостольскимъ папамъ, — „не прииде душъ человеческихъ погубити, но спасти, а папы сѣзали себя: нѣтъ, мы пришли, конечно, и спасать души во имя Христова, но для спасенія и погублять, и погубили миллионы жизней, пролили цѣлыя рѣки крови! безъ пользы, по латинскому взгляду, для спасенія, всѣ де схематини не спасаются, всѣ борющіеся съ папою погибаютъ въ мещѣ. „И идоша во ину весь“, — кто идоша? Самъ Христосъ и апостолы Его! Пошли мимо, не туда, куда хотѣли пройти, однако же исполнили свое божественное предназначеніе. И папамъ слѣдовало бы пойти во ину весь, когда не хотѣли принять ихъ въ Лѣтвѣ и Малороссіи. Но то Христосъ и апостолы Его, тѣ такъ смиренны! А мы папы не то; намъ своротить съ дороги! Нѣтъ, всѣ прочъ съ дороги, смерть всѣмъ, мечъ и огонь на всѣхъ вмѣсто громовъ небесныхъ, которые отказываются гремѣть на антипапистовъ! Спрашивать ли: „воего духа есте вы“, святѣйшіе отцы папы? Христова ли вы духа? Нѣтъ и нѣтъ и нѣтъ!

По примѣру тогда еще не осѣнненнаго благодатію Святаго Духа Петра, вопреки заповѣди Христовой и Христову духу, вы взяли мечъ въ руки и отъ меча погибаете. Со времени Иннокентія III ваше нѣкогда всемогущество, очевидно, сключилось къ наденію. И ничто его не поддержитъ, не поддержать никакіе новозымышленные догматы вашей непогрѣшимости, непорочнаго зачатія, пелагианскаго первороднаго грѣха, развитія христіанскаго вѣроученія, т.-е. развитія вашего своеволія въ измышленія новой вѣры Христовой. Многіе-ль даже изъ вашихъ вѣрують въ вашу вчерашнюю непогрѣшимость, когда исторія говоритъ о вашей всегдашней погрѣшимости, о противорѣчіяхъ папъ,

даже папскихъ опредѣленій отъ каедръ, самимъ себѣ? Роковой ходъ исторіи непреложенъ. Міромъ правитъ идея. Идея всемогущества папскаго падаетъ и пала. Живутъ пока только ея обломки, да новыя подпери.

Міромъ правитъ идея, и противъ движенія идей воѣ человѣчскія стремленія бессильны. Теперь любезнымъ нашимъ отечествомъ, по всѣмъ видимостямъ, правитъ пока идея возрастанія и притяженія къ себѣ всего сроднаго. Это притяженіе сроднаго въ нравственномъ мірѣ проявляется тягою однихъ нравственныхъ существъ къ другимъ и называется любовью. Отторгнутая литовско-польскимъ насилиемъ Малороссія сама собой потянулась къ сродной, единовѣрной и единокровной Руси при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ. Сама собой потянулась къ единовѣрной Руси и польско-литовская униа, созданная іезуитскими замыслами, наложенная на выю народа тѣмъ же польско-папистическимъ насилиемъ, лишь только были разбиты эти узы при императрицѣ Екатеринѣ II. До такой степени это присоединеніе совершилось само собой, до такой степени тихо, безшумно, охотно и любовно, что даже мы русскіе, ученые, духовные, іерархи,—что даже мы, можно сказать, не замѣтили такое великое и радостное событіе, что только въ недавнее время мы привели въ сознаніе себя этотъ историческій фактъ, хотя этотъ фактъ совершился еще на глазахъ нашихъ дѣдовъ—священниковъ; что только политическія соображенія нашего соборнаго правительства оставили эту естественную тягу къ русской православной вѣрѣ бѣлорусскихъ униатовъ, только-что принятыхъ подъ русское владычество; а иначе и тогда уже, по всей вѣроятности, не осталось бы и оцѣда униа въ моголевской, витебской, минской, волынской, подольской губерніяхъ, да и по всей вѣроятности, и здѣсь въ самой Литвѣ. Если же воссоединеніе униа въ Литвѣ стало замѣтнымъ въ исторіи фактомъ, который мы нынѣ и вспоминаемъ и празднуемъ, то важись только потому, что латинство уже въ послѣдніе предъ воссоединеніемъ униа полѣвля успѣло сколько-либо прикрѣпить къ себѣ унию, въ самыхъ центрахъ своего господства, уже подъ кроткимъ въ отношеніи къ латинству владычествомъ Россіи. Почему здѣсь уже потребовалось и труда немало и много заботливой предусмотрительности, чтобы не возбудить движенія страстей, чтобы не обидѣть чей-

либо интересъ, не явить предъ глазами людскими; да и предъ самимъ Всевидящимъ окомъ не тѣни насилія, чтобы естественному влеченію сроднаго западно-русскаго къ сродному коренному русскому и православному открыть безпрепятственный путь движенія, чтобы любовь привлечь и возсоединить любовью.

Для того ли мы это говоримъ однакоже, чтобы раздражить хотя бы и нашихъ противниковъ и раздѣлить ихъ съ нами нашей рѣчью, какъ и нашимъ празднествомъ, еще глубже? Нѣтъ. Намъ утѣшительнѣе было бы, еслибы рѣчь наша принесла утишеніе возбужденнаго, умиотвореніе раздѣленнаго и общее назиданіе, назиданіе, вонецно не на римско-католическомъ, а на истинно-кафолическомъ основаніи.

Мы желали бы, мы молимъ Бога, чтобы искони сродные намъ литвины, особенно же чтобы единокровные намъ братья наша славяне, увлеченные нѣкогда напоромъ исторіи въ общеніе церкви римской, возстановили тою же, что и уніа, тягою сроднаго къ сродному единокровному, и единодушіе свое съ единокровною Россіею, вступивъ въ общеніе съ единою, святою, соборно-кафолическою православною церковію. Молимъ Бога, чтобы они взяли въ свое заботливое безпристрастное созерцаніе, что общеніе вѣры съ Римомъ всегда стоило препятствіемъ къ полному общенію единодушія съ православными русскими отечествомъ; что Римъ, на всемъ пространствѣ своихъ отдаленнѣйшій съ Русью, отъ первыхъ дней историческаго ея бытія, искалъ или подчиненія себѣ русскаго народа, или же гибели его; что безсмысленный передѣлать духъ своей исторіи и отказаться отъ существа своихъ стремленій, Римъ всегда будетъ, болѣе или менѣе открыто, враждебенъ государственному благосостоянію Россіи, и что ревнивые паписты изъ ея подданныхъ, невозможно, иногда даже безвозвратно подчинясь исторически воспитанному наклоненію Рима, всегда во дни политическихъ взрывовъ, будутъ болѣе или менѣе склонны показывать своему отчеству невѣрность и являться въ рукахъ злоумышленниковъ орудіемъ, а по меньшей мѣрѣ, количественнымъ данымъ для ихъ зловерныхъ замысловъ и враждебныхъ намъ расчетовъ, всегда будутъ обнаженною пятою русскаго государственнаго чела, въ которую международная вражда всегда будетъ порозить явить своей губительный ядъ, какъ это мы и видели въ самыя недавнія, 1812,

1831, 1858 и 1863 годы нашего вѣка. Почему и взымаемъ къ вамъ, сыны, не пасынки Россіи по ея чувствамъ къ вамъ, примите вѣру вашего отечества, вѣру единокровнаго вамъ народа русскаго, вѣру древней католической церкви, вѣру самилъ апостоловъ, никогда не знавшихъ подчиненія римскому папѣ, истинную неиспаженную новшествами вѣру Христову, чтобы съ кормемъ исторгнуть у самыхъ тонкихъ и глубокого разсчетаемыхъ враговъ нашихъ всякій помыслъ о возможности колебать вашу вѣропреданность общему нашему отечеству, святой православной Россіи, и отцу отечества, православному русскому Царю.

Обращаемъ слово увѣщательное къ своей православно-русской братіи. Впервыхъ старѣйшей. Изучая внимательно исторію хотя бы этого края, благомыслите понять, что въ мірѣ царить идея; что надъ судьбою этого края особенно явлю, какъ впрочемъ надъ судьбами и всего русскаго царства, царить идея православія; что отдѣлять, въ управленіи судьбами нашего народа, идею православія отъ политическихъ соображеній, въ сущности вещей, въ существѣ русской жизни,— это глубокая ошибка, которая всегда обнаруживалась болѣе или менѣе роковымъ образомъ въ политическихъ столкновеніяхъ на окраинахъ, да и внутри нашего отечества, какъ и особенно явственно обнаружилась на сей окраинѣ, что прежде событія въ недавніе годы такъ ясно предуказывала припоминанно славный святитель Іосифъ, и ему не внимали, пока предуказанное и не осуществилось взрывомъ бѣды; что инакъ не слѣдуетъ терпѣть, чтобы здѣсь, какъ и цѣль бы то ни было, русское православіе и православыныхъ позволялъ себѣ посперать всякій, кому бы только это вдумалось, роняя тѣмъ бодрость и удручая силу истинно русскаго духа.

Меньшая братія Христова, православные русскіе люди! Стойте въ праотеческой вѣрѣ, мужайтесь, укрѣпляйтесь. Возлюбимъ другъ друга. Возлюбимъ и не единовѣрныхъ, хотя и единокровныхъ братій нашихъ, потому что любовь привлекаетъ, любовь все покрываетъ, все терпитъ, любовь вохъ и все побѣждаетъ. Всей исторіей своей мы показали, что мы и сложны не только терпѣть у себя, но и любить чужое и чужихъ, иногда даже больше надлежащаго, иногда приносилъ въ жертву чужому и чужихъ даже своей народнай интересъ, какъ бывало и въ исторіи этого самаго

края. При нашемъ установившемся надъ нимъ господствѣ, прощая и забывая прошлое суровое, мы всегда стремились, чтобы чуждые намъ элементы здѣсь не мѣшали намъ благотворить по возможности всѣмъ и всячески возвышать общее, особенно же чужое благоденствіе, думая благотвореніями привязать къ себѣ это чужое, хотя при этомъ иногда и принижая свое. И мы въ существѣ дѣла не ошибались. По милости Божіей до сихъ поръ выходило какъ-то такъ, что недостающее въ этой нашей общенародной, общегосударственной склонности Промыслъ Божій исправлялъ и восполнялъ, а хорошее, благое, снѣтое благословлялъ, возвращая, укрѣпляя и отъ всякихъ напастей избавляя, миромъ и безмятежіемъ, славою и величіемъ въчѣмъ христіанскому отечеству наше Россію. Христіанская любовь въ насъ не измѣнила своему присному, своему коренному свойству быть привлекающимъ, быть привязующимъ, быть воссоединяющимъ даже отторгнутое началомъ. Любовью воссоединили мы съ собою нашихъ братьевъ, отторгнутыхъ насиліемъ въ унию. Того же любовью воссоединимъ и остальныхъ нашихъ братьевъ, тѣмъ же насиліемъ отторгнутыхъ и въ латинство. Возлюбимъ же другъ друга, да въ концѣ концовъ и въ началѣ началъ, едиными усты и единымъ сердцемъ, исповѣдуемъ Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздѣльную, и да будемъ въ ней вси едино, якоже Отецъ и Сынъ и Святыи Духъ едино суть въ Себѣ. Аминь.

ВОЗЗВАНІЕ
СИНОДАЛЬНАГО ЧЛЕНА,
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО ЛЕОНТІЯ
АРХІЕПИСКОПА ХОЛМСКО-ВАРШАВСКАГО
КЪ ВОЗСОЕДИНЕННЫМЪ ОТЪ УНИИ СЪ ПРАВОСЛАВНОЮ ЦЕРКОВІЮ
ПРИХОЖАНАМЪ
Холмской Руси и Подлясья.

Братіа! Стойте въ вѣрѣ, мужайтеса,
утверждайтеса (1 Кор. 16, 13).

Пятьдесятъ лѣтъ протекло уже съ 1839-го года, когда въ со-
сѣднемъ съ нами западно-русскомъ краѣ совершилось воссоеди-
неніе униатовъ съ православною церковію. По справедливости
св. Церковь наша радостно воспоминаетъ это великое въ ис-
торіи событіе благодарственною къ Господу Богу молитвою и
возгласеніемъ вѣчной памяти достойнымъ дѣятелямъ, ревностно
потрудившимся въ дѣлѣ возвращенія къ древлеотеческой вѣрѣ
чадь церкви, нѣкогда отторгнутыхъ отъ православія насиліемъ.

Юбилейное торжество въ сосѣднемъ русскомъ краѣ отрадно
и утѣшительно должно быть и для васъ, возлюбленные братіе—
обитатели Холмской Руси и Подлясья, еще недавно вошедшіе
въ ограду православнои церкви. Весьма желательно, чтобъ оно
принесло душевную пользу и вамъ. Радѣя о сей пользѣ, я об-
ращаюсь къ тебѣ, воссоединенная паства въ нашемъ Приви-
слянскомъ краѣ, съ архипастырскимъ словомъ назиданія и увѣ-

щанія устамъ св. апостола Павла: *стойте въ вѣру, мужайтесь, укрѣпляйтесь.*

Предки ваши исповѣдывали вѣру православную и такъ ею дорожили, что рѣшались переносить всякія притѣненія, уничтоженія, даже мученія отъ тѣхъ, кои принуждали ихъ принимать унію. Разными неблаговидными ередетвами—обманомъ и насиліемъ распространялась она съ трудомъ и медленно, потому что народъ, привыкшій къ своей церкви, твердо стоялъ въ православной вѣрѣ и противодействовалъ распространенію уніи. Но долговременныя усилія враговъ православной вѣры одержали побѣду; унія окрѣпла, и вотъ потомки православныхъ предновъ забыли о томъ, какъ они были привержены къ своей матери—церкви православной, какъ они мужественно подвизались въ борьбѣ съ тѣми, кои, вводя унію, хотѣли ихъ окатоичить и лишити русскаго характера. Да будетъ благословенна память православныхъ предновъ вашихъ! Вообрадовались ихъ души, когда совершилось обращеніе ваше къ вѣрѣ, за которую они такъ много и долго страдали отъ послѣдователей римскаго исповѣданія—ревнителей папства и противниковъ русской народности.

Незабвеннымъ для васъ, братіе, долженъ быть годъ (1875) возвращенія вашего къ скорбѣвшей о васъ матери—церкви православной. Вы знаете, что при очищеніи обрядовъ еще въ уніатскихъ церквахъ предъ воссоединеніемъ вашимъ не обошлось безъ нѣкоторыхъ недоразумій, которыми воспользовались злые люди; но это не помѣшало тогда общему ходу воссоединенія, хотя и не осталось безъ прискорбныхъ послѣдствій, для уничтоженія которыхъ требуется время. Я разумно остатки упорствующихъ въ нежеланіи посѣщать православные храмы, о нихъ-то болѣзнуемъ мы, и къ нимъ-то взываю я по долгу своему и по христіанской любви: „оставьте свое упорство въ глѣбломъ отчужденіи отъ истины вселенской, апостольской Христовой; оставьте свои легкомысленныя сомнѣнія и колебанія. Они навѣяны на васъ противниками русской народности, увѣренными въ томъ, что православная вѣра сдѣлаетъ васъ вполне русскими. Ужели вамъ непріятно исповѣдывать предъ всеми ту же вѣру, какую содержитъ общій отецъ нашъ Царь? Ужели вы можете думать, что пастыри ваши меньше знаютъ истину, чѣмъ тѣ, кои васъ обманываютъ ради своихъ, чуждыхъ

вамъ, интересовъ“? Довольно многіе изъ васъ, какъ мнѣ достоверно извѣстно, въ городахъ и въ храмовые праздники въ разныхъ православныхъ церквахъ исповѣдываются и Святыхъ Таяхъ причащаются, а своихъ приходскихъ священниковъ и своихъ церковей чуждаются изъ опасенія насмѣшекъ отъ другихъ ушорныхъ, между тѣмъ какъ эти другіе также въ чужихъ приходкахъ тайно принимаютъ свята таяства у православныхъ пастырей. Для чего же такое двоедушіе? Спаситель нашъ сказалъ: *кто постыдится Меня и Моихъ словъ въ родѣ семъ прелюбодѣльному и грѣшному, того постыдится и Сынъ Человѣческій, когда придетъ съ славою Отца своего со святыми ангелами* (Матт. 8, 38). Ради недобрыхъ людей вы стыдитесь открыто заявлять себя православными! Не грѣшно ли это? Не противно ли это Слову Божию и вашей совѣсти? Образумьтесь и покайтесь, чтобы не навлечь на себя страшнаго гнѣва Божія.

Наше православное исповѣданіе вѣры есть древнѣйшее, апостольское и свято-отеческое; оно ни въ чемъ не отступило отъ первоначальнаго христіанскаго ученія, а потому и есть истинно Христово ученіе. Господь сказалъ своимъ апостоламъ: *слушающій васъ Меня слушаетъ и отвергающійся васъ Меня отвергается* (Дух. 10, 16). Итакъ, слушающіе ученіе преемниковъ апостольской проповѣди—ученіе православныхъ пастырей церкви несомнѣнно и познаютъ истину Христову въ чистомъ ея видѣ, безъ примѣси человѣческихъ мудрованій. А удаляющіеся отъ законныхъ пастырей, отвергающіе ихъ наставленія удаляются отъ Христа, отвергаются своего Спасителя. Поймите же всю важность и спасительность преподаваемаго вамъ ученія и ни слушайте самозванныхъ учителей, выдающихъ измышленія человѣческія за истину Божию.

Утвердившіяся въ православіи чада наши о Господѣ! Радуемся мы, видя ваше преуспѣваніе въ познаніи Христовой истины и вашу ревность къ святой церкви. Радуемся, видя вашу заботливость о храмахъ Божіихъ, ваши посильныя пожертвованія на ихъ благоустройство и украшеніе, ваше усердіе къ богослуженіямъ и любовь къ просвѣщенію дѣтей вашихъ. Да благословитъ васъ Господь дарами своей благодати и дастъ вамъ всегдашнюю твердость, христіанское мужество и неборимую крѣпость убѣжденій.

Васъ, добрыхъ православныхъ христіанъ, масса, несравненно болѣе, нежели колеблющихся, нетвердыхъ въ вѣрѣ и непоко-ряющихся святой церкви. Долгъ христіанской любви требуетъ, чтобы вы оказывали благотворное вліяніе на своихъ собратій. Вразумляйте же заблуждающихся, не только примѣромъ, но и своими внушеніями, помогайте своимъ пастырямъ въ назиданіи немоществующихъ въ вѣрѣ. Родственныя связи и житейскія взаимныя отношенія даютъ вамъ возможность и случаи убѣ-ждать требующихъ вразумленія. *Утѣшайте другъ друга и назидайте одинъ другаго, учить и апостолъ Павелъ (1 Сол. 5, 11).*

Благодать Господа нашего Іисуса Христа да будетъ со всеми вами. Аминь.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ГОДИЧНОЕ СОБРАНИЕ ПРАВОСЛАВНАГО МИССИОНЕРСКАГО ОБЩЕСТВА.

4 іюня Православное Миссіонерское Общество праздновало девятнадцатую годовщину своего существованія. По случаю этого торжества въ Успенскомъ соборѣ была совершена литургія предсѣдателемъ Общества высокопреосвященнымъ Іоанникомъ, митрополитомъ Московскимъ, въ сослуженіи съ нѣсколькими членами Общества. Послѣ литургіи совершено было молебствіе.

По окончаніи молебствія высокопреосвященный Іоанній и преосвященные Мисайлъ, Александръ и Іоаннъ, князь В. А. Долгоруковъ, въ сопровожденіи большаго числа архимандритовъ, протоіереевъ и священниковъ московскихъ, а также и свѣтскихъ лицъ, состоящихъ членами Общества, всего въ числѣ до двухсотъ пятидесяти человекъ, перешли въ Муроварную палату, гдѣ состоялось годичное общее собраніе Общества, привлечшее много стороннихъ посѣтителей.

Изъ прочитаннаго на немъ отчета видно, что Общество, находясь подъ Августѣйшимъ Покровительствомъ Ея Величества Государыни Императрицы и высшимъ наблюденіемъ Святѣйшаго Синода, въ отчетномъ году продолжало развиваться какъ въ своемъ составѣ, такъ и въ своей дѣятельности на пользу православныхъ миссій. Въ 1888 году Православное Миссіонерское Общество имѣло свои отдѣленія или комитеты въ 41 епархіи, не считая Москвы, гдѣ находится совѣтъ Общества.

Въ отчетномъ году вновь открыты комитеты въ четырехъ епархіяхъ, а именно: 26 марта въ екатеринославской епархіи, 29 апрѣля въ саратовской, 8 мая въ с.-петербургской и 15 іюля, въ день празднованія 900-лѣтія крещенія Руси, въ полтавской епархіи. Всѣхъ дѣйствительныхъ членовъ православнаго миссіонерскаго Общества состоитъ въ настоящее время 9.550 человекъ, причемъ въ отчетномъ году въ составъ Общества вновь вошло около 1.800 человекъ. Средства православнаго миссіонерскаго Общества за отчетный годъ представляются въ слѣдующемъ видѣ: членскихъ взносов, процентовъ на неприкосновенный капиталъ и пожертвованій поступило 282.065 рублей,

неприкосновеннаго, запаснаго и расходнаго капиталовъ Общества оставалось отъ 1887 года 543.750 р., всего же къ 1 января 1889 года состояло въ приходѣ 825.815 р. На содержаніе миссій и миссіонерскихъ учрежденій и по другимъ дѣламъ Общества въ отчетномъ году израсходовано 200.668 руб. и затѣмъ въ остаткѣ на 1 января 1889 года состояло 625.147 руб., въ томъ числѣ неприкосновеннаго капитала 380.357 рублей, запаснаго 107.130 руб., расходнаго общаго 56.069 руб. и спеціальнаго 81.590 р. Сдѣлавъ, затѣмъ, обзоръ дѣятельности въ отчетномъ году миссій алтайской, киргизской, иркутской, забайкальской, камчатской, японской и другихъ миссіонерскихъ учрежденій, отчетъ констатируетъ, что число всѣхъ обращенныхъ въ отчетномъ году въ христіанство достигло 6.000 человекъ. Школы при миссіяхъ, являющіяся однимъ изъ средствъ распространенія христіанства, проявляли въ отчетномъ году свою дѣятельность съ такимъ же успѣхомъ, какъ и въ предшествующіе годы. Число самыхъ школъ, а равно и число учащихся въ нихъ ежегодно увеличивается.

Особо выдающимся фактомъ изъ дѣятельности совѣта миссіонерскаго Общества является предварительная организація воззваній и поученій при повсемѣстномъ въ Россіи тарелочномъ въ церквахъ въ пользу Общества сборѣ, который произведенъ былъ въ недѣлю Православія. Предсѣдатель Общества высокопреосвященный митрополитъ Іоаннѣйскій входилъ съ епархіальными архіереями въ сношеніе о произнесеніи во всѣхъ храмахъ особыхъ въ день сбора поученій, причемъ въ *Церковныхъ Ведомостяхъ*, издаваемыхъ при Св. Синодѣ, были напечатаны три образцовыя поученія; кромѣ того, разослаано было значительное число воззваній. Успѣхъ получился неожиданный: тарелочнаго сбора въ недѣлю Православія поступило 89.000 р., изъ нихъ 39.000 руб. въ кассу совѣта и 50.000 руб. въ епархіальные комитеты. (М. В.).

ТОРЖЕСТВЕННОЕ МОЛЕБСТВІЕ ВЪ КАЗАНСКОМЪ СОБОРѢ.

11 іюня, въ часъ дня, послѣ литургіи, въ Казанскомъ соборѣ торжественно былъ отслуженъ благодарственный молебенъ по инициативѣ „Общества вспоможенія прикащикамъ и сидѣльцамъ въ Петербургѣ“, члены котораго пожелали вознести Господу Богу благодарственную молитву, въ ознаменованіе того счастливаго дня, когда Государю Императору было благоугодно начертать милостивыя слова на прошеніи, поданномъ оберъ-прокурору Св. Синода болѣе чѣмъ 1500 с.-петербургскихъ купцовъ съ изъявленіемъ ихъ желанія прекратить торговлю и осво-

бодить сидѣльцевъ и прикащиковъ отъ занятій въ воскресные дни и двенадесятые праздники.

Къ началу молебна Казанскій соборъ сталъ наполняться массою лицъ—и въ часъ дня храмъ былъ уже переполненъ торговцами, прикащиками и ихъ семействами. Передъ молебномъ членомъ совѣта „Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви“, священникомъ церкви при пріютѣ принца Ольденбургскаго, отцемъ Ф. Н. Орнатскимъ, было сказано слово на тему о значеніи праздничнаго отдыха, выслушанное всеми присутствовавшими съ большимъ вниманіемъ и со слезами умиленія на глазахъ. Это слово мы помѣстимъ въ слѣдующемъ № журнала.

Когда отецъ Орнатскій закончилъ свое слово, началось благодарственное молебствіе, совершенное, при полномъ хорѣ пѣвчихъ Казанскаго собора, членами „Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви“: предсѣдателемъ совѣта — протоіереемъ Н. И. Розановымъ и членами совѣта — М. И. Соколовымъ и Ф. Н. Орнатскимъ. Въ глубокомъ благоговѣніи молились все присутствовавшіе, видя, наконецъ, осуществленіе своей заветной мечты—дать служащимъ въ торговыхъ заведеніяхъ возможность провести воскресный и праздничный день, какъ подобаетъ истинному христианину, и выходили изъ храма Божія умиленные, вознося молитву къ Всевышнему за Того, чья державная рука начертала столь знаменательныя слова на прошеніи с.-петербургскаго купечества.

Депутатами купечества, подававшими прошеніе г. оберъ-прокурору Св. Синода, была послана г. Побѣдоносцеву телеграмма слѣдующаго содержанія:

„Имѣемъ счастье сообщить вашему высокопревосходительству, что сегодня хозяева и прикащики, переполнившіе Казанскій соборъ, за торжественнымъ молебствіемъ въ ознаменованіе Всемилостивѣйшаго одобренія Государемъ Императоромъ единодушнаго желанія с.-петербургскихъ купцовъ и торговцевъ прекратить торговлю и освободить прикащиковъ и сидѣльцевъ отъ занятій въ воскресные дни и двенадесятые праздники, вознесли свои теплыя молитвы Господу Вседержителю о здравіи и спасеніи Его Императорскаго Величества и Августѣйшаго Семейства и объ успѣхѣ того святаго дѣла, начало котораго изволилъ милостиво одобрить Его Величество“. (*С.-Петербург. Листокъ*).

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Июня 24-го дня 1889 года.

Цензоръ свящ. Іоаннъ Петропавловскій.

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свят.* Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свят.* Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аввагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свят.* П. Преображенскимъ. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

IV. Сочиненія св. Иринѣя Лионскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свят.* П. Преображенскимъ. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрикта Навиля. Перев. *свят.* Н. Протопопова. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Иисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное А. З. Зимовьевымъ. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обонхъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот.* А. М. Иванцова-Платонова. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот.* А. М. Иванцова-Платонова, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва. 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрикта Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи аутентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1889 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи 7 руб., за границею 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журнала протоіерея при церкви Феодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тулова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москву*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два года — *семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.*, за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *уже разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры Писанія мучени апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свят. П. А. Преображенскаго. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель въ «Православному Обозрѣнію» за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зергана-Каменискаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатанъ дозволяется. Москва, Іюль 24-го дня 1889 года.

Цензурѣ съвѣд. Импер. Цензурнаго комитета

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1889

Іюль-Августъ.

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—СЛОВО О ПОЛЪЗѢ ВОСКРЕСНАГО ОТДЫХА. Свящ. Ф. Орнатскаго.
- II.—КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІЙ ОБЪ АНТИ-ХРИСТѢ. (Окончаніе). П. Орлова.
- III.—МУХАММЕДАНСКАЯ КОСМОГОНИЯ. А. Ф. Гусева.
- IV.—ВНЕШНЕЯ ЖЕНЩИНА.
- V.—НѢМЕЦКІЙ ДУХЪ ВЪ РУССКОЙ НАУКѢ ЦЕРКОВНАГО ПРАВА. Н. Заверскаго.
- VI.—БЕРНАРДЪ КЛЕРВОССКІЙ, КАКЪ ЦЕРКОВНЫЙ ДѢЯТЕЛЬ И ПРОПОВѢДНИКЪ. Евгенія Корелина.
- VII.—РѢЧЬ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ІОАННИКА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО, СКАЗАННАЯ ВЪ НОВОУКОЛОЖЕННОМУ ЕПИСКОПУ ВИССАРИОНУ, 30-го ІЮЛЯ 1889 ГОДА.
- VIII.—РѢЧЬ АРХИМАНДРИТА ВИССАРИОНА, ПРИ НАРЕЧЕНІИ ЕГО ДМИТРОВСКИМЪ ЕПИСКОПОМЪ ВЪ МОСКОВСКОЙ СВЯТЫЙШАГО СІНОДА КОНТОРѢ, 1889 ГОДА ІЮЛЯ 27.
- IX.—ПОУЧЕНІЕ ВЪ ДНѢ СВЯТЫХЪ МУЧЕНИЦОВЪ МАККАВЕЕВЪ 1-го АВГУСТА. Преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.
- X.—ВОЗВАНІЕ КЪ ПРАВОСЛАВНЫМЪ БРАТЬЯМЪ. С. Г. М. Г.
- XI.—ОГЛАВЛЕНІЕ II-го ТОМА «ПРАВОСЛ. ОБОЗР.» ЗА 1889 Г.

МОСКВА.

Университетская типографія, на Страстномъ бульв.

1889.

Digitized by Google

ПРАФ

Въ 1889 «Главное Обзорѣніе» выходитъ ежемѣсячно, страницами отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обзорѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 годы—по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за одиннадцать лѣтъ—двадцать восемь рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 11 лѣтъ—за 80 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылокъ съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоля 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказъ 16 к. Владимира 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Каліша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митава 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-Новгорода 5 Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сузалокъ 12 к. Садлецка 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Таштента 18 к. Твери 3 к. Тиеліса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Уленборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харьковъ 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

С. VII
40

С Л О В О

О ПОЛЬЗѢ ВОСКРЕСНАГО ОТДЫХА *.

«На третій день, при наступленіи утра, были громы и молвіи, и густое облако падеъ горою (Синайскою), и трубный звукъ весьма оныйный, и вострепеталъ весь народъ, бывшій въ станѣ» (Исх., 19, 16).

«И изрекъ Богъ... Помни день субботній, чтобы овя- тить его. Шесть дней работай и дѣлай въ нихъ всякія дѣла твои; а день седьмой, Суббота—Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, ни рабъ твой, ни рабыня твоя, ни волъ твой, ни оселъ твой, ни всякій скотъ твой, ни пришелецъ, который въ жилищахъ твоихъ» (20, 8—10).

«И сказалъ Моисей народу: не бойтесь; Богъ при- шель къ вамъ, чтобы испытать васъ, и чтобы страхъ Его быть предъ лицомъ вашимъ, дабы вы не грѣшили» (20, 20).

Съ тѣхъ поръ, какъ при грозныхъ предзнаменованіяхъ за- конъ о почитаніи седьмага дня данъ Богомъ, все человѣчество, сдѣлавшее Откровеніе Божественное своимъ достояніемъ, изъ страха перель Богомъ и ради своей собственной пользы, праздни- ваго день седьмой отдохновеніемъ отъ ежедневныхъ трудовъ и посвященіемъ его на дѣла Божіи: подъ страхомъ смертной казни, праздновало оно день седьмой въ ветхо-завѣтныя времена, подра-

* Произнесенное 11 іюня въ Казанскомъ соборѣ предъ благодарственнымъ молебствіемъ, отслуженнымъ отъ Общества вспоможенія прикащикамъ и сидѣльцамъ въ С.-Петербурѣ.

жая Отцу небесному, въ день седьмой почившему отъ дѣла творенія,—изъ любви и благодарности къ Сыну Божию праздновало и празднуетъ оно во времена ново-завѣтныя, въ память оконченнаго Имъ въ день седьмый дѣла возсозданія человѣчества. Суббота въ ветхо-завѣтныя времена, Воскресенье въ ново-завѣтныя это суть дни, которые люди руководясь Словомъ Божиимъ установили праздновать во все времена. Посему, день седьмой есть сколько день Бога, столько же и день человѣка: онъ есть день Бога, ибо долженъ быть посвящаемъ на служеніе Богу; онъ есть день человѣка, ибо безъ него человѣкъ низводитъ себя на степень животнаго.

Такого возрѣнія на день седьмой держалась и держится и наша Православная Церковь. Послушная велѣніямъ Божиимъ она почитаетъ заповѣдью повелѣніе о празднованіи седьмаго дня. Эту заповѣдь она проповѣдуетъ людямъ въ храмахъ, внушаетъ въ школахъ, обличаетъ неисполненіе ея въ жизни. Государство наше, послушное носимымъ церковью Завѣтамъ Божиимъ, постановило даже особымъ закономъ празднованіе дней, посвященныхъ Богу (Св. Зак. т. XIV, ч. 4, ст. 29). Но какъ во дни ветхо-завѣтныя грѣшныя люди нарушали эту и другія заповѣди Божіи, почему Господь и грозилъ имъ гнѣвомъ Своимъ, также нарушаютъ эту заповѣдь и нынѣ люди русскіе православные. И нельзя сказать, чтобы нынѣ Господь бозмолвно созерцалъ это нарушеніе людьми Его заповѣдей. Какъ нѣкогда съ горы Синая, и нынѣ мечеть Онъ громы и молніи Своего гнѣва на сыновъ противленія Его святымъ заповѣдямъ. Только громы сіи не для слуха человѣческаго, молніи—не для глазъ. Давно уже сказано о грѣшникахъ, что они очи имутъ, чтобы не видѣть, и уши, чтобы не слышать. Что громы для безнадежно глухимъ, что молніи—для слѣпыхъ! Эти современные громы и молніи сказываются въ жизни грѣшниковъ полнымъ ея разстройствомъ, расслабленіемъ, паденіемъ. И благодареніе Богу, братіе, что есть еще между вами люди чистые сердцемъ, способные зрѣть Бога, являющагося въ грозныхъ проявленіяхъ нашей разшатанной жизни, намъ въ назиданіе и предостереженіе. Благодареніе Богу Милосердому, что громы послѣдняго времени образумили наше общество, устремившееся къ уврачеванію своихъ язвъ, къ восстановленію жизни на Божественныхъ началахъ, завѣщанныхъ намъ въ заповѣдяхъ

Господнихъ. Но не медлительность ли наша во врачеваніи своихъ недуговъ служитъ причиною того, что и по-днесъ мы слышамъ, то тамъ, то здѣсь въ жизни людской о грозныхъ предостереженіяхъ Божественныхъ? Не медлительность ли наша причиною и того бѣдствія народнаго, которое грозитъ намъ и въ нынѣшнемъ году помѣстными голодовками, вслѣдствіе крайняго въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ нашего отечества бездождія?

Но затѣмъ грозитъ? Обратимся, братіе, къ жизни вашей, представители русскаго торговаго сословія, и мы увидимъ, что она не мало страдаетъ отъ вашей небрежности въ отношеніи заповѣдей Божіихъ. Цѣлю нашего настоящаго слова будетъ прослѣдить въ вашей жизни печальныя послѣдствія нарушенія четвертой заповѣди—о почитаніи воскреснаго дня. Давно уже и церковная проповѣдь и въ художественныхъ образахъ наша свѣтская литература обнаружили тѣ язвы, отъ которыхъ страдаетъ жизнь купеческая. И полезно, въ высшей степени полезно взглянуть въ это зеркало, чтобы увидѣть себя въ немъ въ наготѣ и, увидѣвъ, убоиться и устыдиться своего безобразія, а убоившись, подумать о своемъ врачеваніи. Никто да не скажетъ намъ, что съ этого священнаго мѣста не подобаешь пользоваться данными свѣтской литературы для обличенія людскаго. Кажется, чего {бы убедительнѣе слова Бога Живаго, Который заповѣдью требуетъ служить Ему въ день седьмой,—прииѣра апостоловъ собиравшихся на молитву въ день воскресный,—постановленія гражданскаго закона, повелѣвающаго посвящать праздничные дни отдохновенію отъ трудовъ, набожному благоговѣнію и хожденію въ церковь къ слушанію службы Божіей, и однако, ничто не останавливаетъ большинство изъ васъ отъ торговли въ дни праздничные. Посмотрите же въ зеркало вашей жизни и ея отраженіе литературу, узрите въ ней свое безобразіе, до котораго довело васъ пренебреженіе праздничнымъ днемъ и, можетъ-быть это въ совокупности заставитъ васъ образумиться и приведетъ къ исправленію.

Каждый человекъ долженъ быть вѣрнымъ Богу Отцу небесному и покорнымъ слугою Его святой церкви,—добрымъ семейникомъ, право правящимъ свой домъ, полезнымъ членомъ общества. Разсмотримъ же вашу жизнь въ этихъ отношеніяхъ.

Русскій торговый человѣкъ издревле сльветъ за человѣка набожнаго, благочестиваго. И дѣйствительно, присматриваясь къ нему въ этомъ отношеніи, нельзя не видѣть, что онъ не чуждъ того благочестія, которое выросло на почвѣ православія и выражается въ хожденіи къ утрени и ранней обѣднѣ, въ служеніи молебновъ и панихидъ у себя на дому и въ церкви,—въ радушномъ приѣмѣ священника въ домъ по праздникамъ, въ соблюденіи среды и пятницы и другихъ постовъ, въ говѣннѣ и приобщеніи свв. таинъ въ посту великомъ, въ томъ, что предъ его образомъ и дома и въ лавкѣ всегда теплится лампадка. Но не ограничивается ли онъ этими внѣшними проявленіями своего благочестиваго настроенія? Что выстаиваніе обѣдни и утрени безъ усердія къ постоянному служенію Богу въ чистотѣ помысленій, въ безстрастіи чувствъ, въ безкорыстіи дѣятельности! Что радушіе къ священнику съ пренебреженіемъ къ его наставленіямъ и обличеніямъ! Что постъ и говѣніе безъ сокрушенія сердца! Что лампадка, теплящаяся предъ образомъ, если сердца ваши не горятъ любовію къ Богу и Его святому закону! Спрашиваю васъ самихъ, братіе, читаете ли и изучаете ли вы книгу живота—святое Евангеліе, внимаете ли и усвоите наставленія церкви Божіей и ея пастырей, вносите ли свѣтъ евангельской любви въ свои семьи, безкорыстное милосердіе—въ семью бѣдныхъ, радніе объ общемъ благѣ—въ семью общества и государства?

Отвѣтомъ на эти вопросы служатъ ваши отношенія къ общественной дѣятельности и къ семейной жизни. Разсматривая вашу торговую дѣятельность, какъ дѣятельность общественную, должно сказать, что это—почтенная дѣятельность. Въ общей жизни народной ваша роль состоитъ въ томъ, чтобы снабжать всѣ другія сословія, занятыя своими дѣлами, всѣмъ необходимымъ, для пропитанія и домашняго обихода, по возможности скоро, удобно и дешево.

Не всякій человѣкъ, по роду своихъ занятій, можетъ оторваться надолго и на далекое разстояніе отъ мѣста своей дѣятельности для того, чтобы приобрѣсти то или другое. И вотъ торговый человѣкъ является посредникомъ между продавцемъ или производителемъ и покупателемъ. Въ награду за это посредничество онъ пользуется разницею между покупною цѣною вещи и тою, какую назначаетъ онъ при ея перепродажѣ. Эта разница

какъ ни незначительна она въ отдѣльныхъ случаяхъ, при широкомъ оборотѣ можетъ быть столь значительною, что вознаграждаетъ человѣка за трудъ и доставляетъ обезпеченіе ему на старость и семью его. Такимъ образомъ, въ торговлѣ есть соблазнъ—какъ можно дешевле купить и какъ можно дороже продать, меньше затратить отъ себя и больше получить въ свою пользу. Такое направленіе есть грѣховное направленіе въ торговлѣ, и оно-то бываетъ причиною упадка и самой торговли и личной нравственной жизни торговца. Такое направленіе, подъ вліяніемъ общаго духа нашего практическаго, черстватаго вѣка, замѣчается въ нашей торговлѣ.

Русскій торговый человѣкъ, близоруко смотря на свою дѣятельность, какъ на средство личнаго обогащенія, спѣшитъ какъ можно скорѣе нажить, для чего нерѣдко забываетъ и Законъ Божій, и свою совѣсть. Это происходитъ конечно отъ того, что наши торговые люди чужды истиннаго христіанскаго просвѣщенія, не воспитаны въ духѣ внутренняго благочестія. Лишь бы справиться виѣшнюю, обрядовую сторону религіи, а тамъ все возможно по своей дѣятельности: можно и обмѣрить и обвѣсить и обсчитать и т. д. Составилось даже позорное присловіе о нашей торговлѣ—„не обмануть—не продать“. Отсюда же, изъ этого стремленія къ наживѣ какъ можно скорѣе, происходитъ и эта безостановочность торговли, безъ передышки, изо дня въ день, не разбирая ни воскресенья, ни праздничныхъ дней. При такой погонѣ за наживой, въ особенности тяжело бываетъ подручнымъ людямъ торговаго человѣка, ибо они являются для него бездушными орудіями, не знающими ни покоя, ни праздника. Что можетъ служить утѣшеніемъ для такого, порабощеннаго хозяиномъ, раба прикащика, кромѣ стремленія поживиться на счетъ хозяина? И вотъ, мы слышимъ постоянно о томъ, какъ прикащикъ нажился на счетъ хозяина, а не рѣдко и совсѣмъ обобралъ его, пустилъ его по міру. Какое наказаніе богачу за его корыстолюбіе, изъ угожденія которому онъ готовъ былъ жертвовать душевнымъ благомъ и спасеніемъ закабаленнаго имъ человѣка!

Такова неблаговиная форма веденія торговаго дѣла слышными за порядочныхъ торговцевъ нашего времени; а что сказать о тѣхъ, кои для вѣрнѣйшаго обогащенія готовы на всякую

безчестную продѣлку со своими покупателями и заимодавцами: и на злостное банкротство, и на всякаго рода обманъ воровство... „Безумный, сію же ночь душу твою истяжутъ отъ тебе“, вотъ что должно бы звучать въ ухахъ ихъ ежечасно и ежеминутно.

Отсутствіе религіозной вдумчивости въ правила истинно-христіанской жизни и дѣятельности въ сословіи торговыхъ людей могло бы до нѣкоторой степени замѣниться стремленіемъ съ ихъ стороны къ широкому образованію. Но кто не знаетъ, что наше торговое сословіе до послѣдняго времени усердно бѣжитъ отъ широкаго и всесторонняго образованія, въ интересахъ своего же сословнаго, чрезвычайно важнаго торговаго дѣла. За сравнительно немногими исключеніями, и въ настоящее время торговые наши люди ограничиваются первоначальнымъ образованіемъ своихъ дѣтей, въ томъ разсужденіи, что умѣть бы сынъ читать, писать, да считать, а больше де, по его дѣлу, ему и не нужно. И стоитъ наша торговля въ зачаточномъ состояніи, ограничиваясь пока почти исключительно важнѣйшими городами, да и здѣсь совершается въ узкихъ размѣрахъ, вызывая на себя всеобщій ропотъ со стороны покупателя и по качеству продаваемого и по его дороговизнѣ. Это несовершенство нашей торговли было бы еще не столь печально, если бы рядомъ съ русскими людьми торговлею въ нашемъ отечествѣ не занимались иностранцы и иновѣрцы, которые совершенно не заинтересованы ея успѣхомъ и смотря на нее исключительно какъ на средство собственнаго обогащенія, допускаютъ въ ней всякаго рода обманъ, подрывая довѣріе къ ней на чужбинѣ и марая русское имя. Въ послѣднее время, правда, и торговые люди стали давать среднее и высшее образованіе своимъ дѣтямъ, но не мѣняя характера своей обманной торговли, не знающей ни отдыха, ни срока, и отталкиваютъ своихъ образованныхъ дѣтей отъ своей дѣятельности, которая ищутъ иныхъ родовъ занятій, оставляя дѣла своихъ отцовъ безъ своей молодой, честной и разумной поддержки. А торговля нуждается въ людяхъ. Ихъ ищутъ и находятъ въ деревнѣ. И вотъ толпы полуграмотныхъ мальчиковъ изъ богобоязненной сельской жизни идутъ въ обстановку, которая насквозь пропитана стремленіемъ къ наживѣ, и здѣсь развращаются, пока наконецъ не уходятъ опять въ деревню, унося съ собою порчу городской жизни. Такимъ об-

разомъ, вы видите, братіе, что торговое дѣло, коль скоро оно теряетъ характеръ общественнаго служенія и обращается въ средство личной наживы, падаетъ само по себѣ, чаще всего не обогащаетъ, а разоряетъ торговаго человѣка и развращаетъ подручныхъ ему людей.

„Душа, вѣшь, пей, веселись, ты имѣешь богатства на много лѣтъ“!. Такъ убаюкивалъ себя богачъ притчи Евангельской. Въ этихъ словахъ чрезвычайно ярко обрисовывается его самодовольство и увѣренность въ полномъ благополучіи, которое доставитъ ему его богатство. Дѣйствительно самодовольство, черствость къ другимъ, деспотизмъ — вотъ что отличаетъ человѣка, цѣлью жизни котораго служить только обогащеніе. И этотъ деспотизмъ стяжателя ни для кого такъ не тяжекъ, какъ для его же чадъ и домочадцевъ. Объ отношеніи его къ своимъ слугамъ уже было нами упомянуто: какъ онъ смотритъ на своихъ подручныхъ только съ точки зрѣнія ихъ полезности для него, такъ, конечно, и его прикащики стараются извлечь изъ своей порабощенной, тяжелой жизни всевозможныя выгоды за счетъ хозяина. Тутъ тайно, глухо происходитъ борьба, самая ужасная и отвратительная, если раскрыть ее и обнаружить, въ которой нѣтъ побѣдителей, но только побѣжденные, ибо конечный результатъ борьбы и для хозяина и для слуги его — погибель.

„Сю ночь душу твою истяжутъ отъ тебе“. Но въ этой борьбѣ торговцевъ-хозяевъ съ ихъ прикащиками борющіеся — чужіе люди. А какъ больно, тяжело видѣть отношенія деспотическаго отца семейства къ своей женѣ, къ своимъ дѣтямъ. Довольно известно о томъ деспотизмѣ, который царилъ и царитъ (хотя, можетъ быть, и въ болѣе благородной формѣ) въ купеческой семьѣ, отъ котораго въ страхъ бываетъ жена, трепещутъ дѣти. Чѣмъ можетъ сказаться такое отношеніе отца къ своимъ дѣтямъ? Въ лучшемъ случаѣ рабскою покорностью со стороны дѣтей, въ худшемъ же и чаще всего — лицемѣріемъ и ханжествомъ до тѣхъ поръ, пока желанная смерть отца не развяжетъ руки сыну или дочери на все богопротивное. Обыденныя отношенія деспота-отца къ своимъ дѣтямъ равняются отношеніямъ его и въ случаяхъ исключительныхъ: на бракъ сына или дочери такой отецъ смотритъ какъ на торговую, выгодную сдѣлку, на ихъ ученіе какъ на средство поскорѣе открыть дорогу сыну

къ узкой торговой дѣятельности. Цѣлдневныя, изо-дня въ день, торговыя занятія, какъ показаль опытъ, удостовѣренный и про-вѣренный многими, подрываютъ физическое здоровье чловѣка, черствять его, тупять умственно и нравственно, расколаживаютъ въ нѣжномъ участіи къ людскому горю или радости. Мало этого, торговый чловѣкъ и не видитъ своей семьи. Цѣлый день онъ въ лавкѣ, даже въ праздничный день. А сердце требуетъ обнаруженія присущей ему силы любви, а пришибленные въ безо-становочной работѣ силы требуютъ возстановленія и равновѣ-сія чрезъ болѣе или менѣе продолжительный покой, для к-тораго Богъ и далъ седьмой день, и вотъ торговый чловѣкъ даетъ исходъ своимъ сердечнымъ влеченіямъ по отношенію къ случайнымъ людямъ, торгующимъ своею любовію, возстановля-етъ свои утомленные тѣлесныя силы искусственнымъ возбужде-ніемъ посредствомъ чрезмѣрнаго употребленія вина и сикера. Хорошо, если примѣру такого отца не послѣдуетъ и одинокая, брошенная имъ жена, а за нею и дѣти. А нерѣдко можно на-блюдать подобную гибель цѣлыхъ семействъ разомъ. Какая, бра-тіе, насмѣшка надъ самимъ собою: чловѣкъ, вся жизнь кото-раго протекаетъ въ погонѣ за барышами, эти барыши губить на продажную любовь, на растлѣніе тѣла, на погибель своей души и душъ своихъ семейныхъ. Такой чловѣкъ, по слову апо-стола, „получаетъ въ самомъ себѣ должное возмездіе за свое заблужденіе“. (Римл. 1, 27).

Я утомилъ бы ваше вниманіе, братіе, еслибы, побуждаемый любовію къ гибнущей торговой братіи нашей, продолжалъ вы-водить здѣсь наружу тѣ безчисленныя язвы, которыми заболѣ-ваютъ они, смотря на свой трудъ, какъ на средство личнаго обогащенія. Да простятъ мнѣ тѣ благородные представители торговаго сословія, къ которымъ слова мои не относятся! Но какое, спросите вы, отношеніе всего того, что я говорилъ въ уворъ торговому сословію, къ празднованію седьмаго дня? О, братіе, прямое и непосредственное. Пренебреженіе покоемъ и святостью седьмаго дня есть одна изъ самыхъ важныхъ при-чинъ тѣхъ нестройній, отъ которыхъ страдаетъ ваше спасеніе, семьи вашей, все ваше торговое дѣло. Вонмите заповѣди Божіей, вспомните примѣръ апостоловъ, присмотритесь къ порядкамъ образованнѣйшихъ народовъ, превосходящихъ васъ своими тор-

говыми оборотами, прислушайтесь къ законамъ гражданскимъ и возвратитесь къ празднованію дня, который учредилъ Самъ Господь, почивъ отъ дѣлъ своихъ въ день седьмой, и благословилъ его и освятилъ, конечно, не для своей пользы, а для пользы людей. Возвратитесь къ празднованію воскреснаго и праздничнаго дня, и день этотъ возвратитъ васъ Богу, семьѣ, обществу.

Сей день Господень возвратитъ васъ Богу. По смыслу заповѣди, день сей долженъ быть посвящаемъ Господу при полномъ прекращеніи обыденныхъ занятій, по примѣру первенствующихъ апостольскихъ христіанъ онъ долженъ быть посвящаемъ на дѣло молитвы и общенія съ братією, преимущественно бѣдною и нуждающеюся, по правиламъ церкви и узаконенію гражданскому на отдохновеніе отъ трудовъ и хожденіе въ церковь къ слушанію службы Божіей, а особенно литургіи. Во исполненіе этихъ правилъ и въ подражаніе святымъ примѣрамъ, закрывайте же отънынѣ, братіе, ваши лавки въ воскресные и праздничные дни и проводите время по-божески. Сходите утромъ въ церковь Божію и не смущаясь непріятною и жестокою работою за прилавкомъ въ праздники, отъ которой вы откажетесь, со всѣмъ пыломъ души, со всею горячію сердцемъ отдайтесь молитвѣ Господу Богу, со всѣмъ вниманіемъ относитесь къ чтенію слова Божьяго, къ церковнымъ назидательнымъ пѣснопѣніямъ, къ пастырской проповѣди. За одною службою, проведенною въ умиленію чувствъ и сосредоточенности мыслей, вы запасетесь таиннымъ оружіемъ, которымъ сможете побѣдить въ себѣ многіе и многіе соблазны, отъ которыхъ страдаете вы въ своихъ занятіяхъ. А если присоедините еще и собственныя размышленія дома къ услышанному въ церкви, и собственное внимательное чтеніе Святаго Писанія или Твореній Отеческихъ, и вечеръ праздника проведете въ слушаніи благочестивой бесѣды, которая, ко благу православныхъ, стали устраиваться у насъ довольно часто, а при вашемъ къ нимъ усердіи будутъ повторяться чаще и чаще, то вы избѣжите многіхъ соблазновъ и искушеній и въ вашей виѣслужебной—домашней и общественной жизни. За вашимъ усердіемъ къ службѣ церковной и къ назиданію въ словѣ Божіемъ уже сами по себѣ послѣдуютъ и дѣла безкорыстной, не ради награды и похвалы, благотворительности, которыми вы стяжете себя богатство неветшающее, цѣнное и въ очахъ Божіихъ.

Сей день человѣка также возвратитъ васъ братья, вашей семьѣ. О, съ какою нѣжностью, съ какою любовью вы, свободные отъ дѣлъ, которыми въ потѣ лица должны по опредѣленію Божию добывать себѣ хлѣбъ, съ какою любовью послѣ службы церковной войдете вы въ свой домъ, въ свою семью! Если при этомъ и семья ваша, чада и домочадцы, подъ вашимъ вліяніемъ, сходили въ церковь Божию, какъ единодушны будете вы въ стремленіи къ добру, какое горе не раздѣлите между собою, какихъ испытаній не перенесете. Ничто въ мірѣ не страшно семьѣ богобоязненной, чадолюбивой, заботливой другъ о другѣ. Каждый семьянинъ найдетъ въ такой семьѣ свое счастье, поддержку и ободреніе. Молитва каждого за всѣхъ, пусть даже будетъ эта молитва лепетомъ дитяти, будетъ служить вѣрнымъ залогомъ Божественной помощи и общесемейнаго счастья. И кто изъ такой любящей семьи побѣжитъ искать себѣ утѣхъ, или радостей внѣ ея, въ кругу продажныхъ людей, среди оупьяненія до безчувствія?

Наконецъ, день седьмой, сей день Господа и человѣка, возвратитъ васъ вашей сословной дѣятельности. Повидимому, каждую недѣлю будетъ происходить перерывъ въ вашей торговлѣ, остановка ея на день, и она должна будетъ сократиться въ своихъ размѣрахъ и въ своей прибыльности. Люди науки и сами добросовѣстные торговые люди увѣряютъ, что это только такъ кажется корыстному человѣку. На самомъ дѣлѣ этотъ Богомъ установленный полный отдыхъ отъ ежедневныхъ занятій сохранить васъ на нѣсколько лишнихъ лѣтъ жизни, поддержитъ васъ въ здоровомъ и бодромъ состояніи, дастъ вамъ силы и смыслъ къ новымъ широчайшимъ путямъ дѣятельности. Онъ дастъ возможность употребить часть свободнаго времени на слушаніе полезнаго чтенія о вашемъ же дѣлѣ, на чтеніе полезной книги, облагородитъ и возвыситъ торговлю, и такимъ образомъ, удержитъ при ней вашихъ дѣтей, получившихъ образованіе.

Такъ, братіе, мы старались убѣдить васъ къ соблюденію заповѣди Божіей о празднованіи сельмага дня доводами и разсужденіями чисто человѣческими. Но, братіе, скажемъ въ заключеніе: вы вѣруете въ Бога, признаете Его Законъ, данный и разъясненный намъ въ святой Библии: четвертая заповѣдь заключена тамъ и неоднократно повторяется къ неизмѣнному ис-

полненію со стороны не только человѣка, но и скота. Самъ Богъ освятилъ этотъ день, конечно для празднованія со стороны человѣка, ибо не для Себя же, опочившаго въ этотъ день отъ дѣлъ творенія, освящалъ Онъ день седьмой. Неужели же Богъ далъ бы заповѣдь, еслибы она не была полезна для насъ?!. Но люди вѣка сего ищутъ въ своихъ рѣшеніяхъ основаній выше библейскихъ, которыхъ не признаютъ Божескими. Пусть ихъ ищутъ такихъ основаній. Мы же, во имя заповѣди Божіей, будемъ свято чтить день седьмой. Благодареніе Богу, что есть между вами люди, поставившіе долгомъ своей жизни добиваться повсемѣстнаго рѣшенія вопроса о праздничномъ отдыхѣ въ положительномъ смыслѣ; благодареніе Богу, что Онъ помогъ имъ печали вашихъ сердецъ повѣдать Благочестивѣйшему Царю нашему; благодареніе Богу, что и Благочестивѣйшій Государь нашъ, съ высоты трона, признаетъ положительное рѣшеніе этого вопроса дѣломъ высокой важности, утѣшается починомъ воскреснаго отдыха съ вашей добровольной стороны, и благодаритъ благороднѣйшихъ изъ васъ за доброе начало въ этомъ дѣлѣ. Будемъ же отнынѣ всѣ мы, кто примѣромъ, кто словомъ и обличеніемъ, кто помощью—содѣйствовать скорѣйшему рѣшенію вопроса о праздничномъ отдыхѣ, который подаритъ и наше торговое сословіе и все наше дорогое отечество великимъ благоденствіемъ. Будемъ усердно и благодарно молиться объ этомъ и Господу Богу, благодѣющему намъ. Аминь.

Свящ. Орнатскій.

КРИТИЧЕСКІЙ ОБЗОРЪ

ГЛАВНѢЙШИХЪ МНѢНІЙ ОБЪ АНТИХРИСТѢ *.

II.

Въ какой области будетъ принадлежать антихристъ, къ религіозной или политической, вотъ вопросъ, прежде всего возникающій у насъ при разсмотрѣніи свойствъ и дѣятельности антихриста. Рѣшеніе этого вопроса потому особенно необходимо, что существуютъ разногласія касательно этого пункта. Такъ, защитники коллективнаго пониманія антихриста почти всѣ видятъ въ немъ исключительно религіозную силу. Дѣйствительно, если имѣть въ виду только извѣстное мѣсто изъ посланія ап. Павла къ солунянамъ, то, пожалуй, можно признать въ антихристѣ только религіознаго дѣятеля. Апостолъ называетъ его „человѣкомъ грѣха“, „беззаконникомъ“, „сыномъ погибели“, „противникомъ Христу“, изображаетъ его, какъ волхва, однимъ словомъ, изображаетъ его такими чертами, по которымъ должно отнести антихриста къ религіозной сферѣ. Но если взять во вниманіе пророчество Даніила и видѣнія тайнозрителя Іоанна, то считать антихриста только религіознымъ дѣтелемъ будетъ ошибочно. Связь же между всѣми этими пророчествами, какъ мы уже нашли, несомнѣнна. Обращаясь къ видѣнію прор. Да-

* См. май-іюньскую кн. «Правосл. Обзорѣн.» за 1889 годъ.

нѣма (7 гл.), мы видимъ, что описанные тамъ звѣри означаютъ четыре мірскихъ царства, которыя возстануть отъ земли, какъ это объяснено у самого же Даниила (7, 17) и какъ можно вывести изъ сопоставленія видѣнія четырехъ звѣрей пророкомъ со сномъ Навуходоносора объ одномъ огромномъ четырехъ-составномъ тѣлѣ (2, 31—45). Но пророкъ Даниилъ особенно останавливается на изображеніи четвертаго звѣря, страшнаго и притомъ ненасытимо жаднаго. Видѣнный звѣрь представился пророку съ 10 рогами, среди которыхъ вскорѣ появился еще рогъ малый, но сильный, потому что съ возникновеніемъ его тотчасъ исчезли три рога изъ числа десяти, явившихся прежде него. При такомъ видѣніи пророку открыто было, что подъ рогомъ малымъ, явившимся на главѣ звѣря, символически изображенъ нѣкоторый царь, который по своему явленію низложитъ десять царей, обозначенныхъ 10 рогами, и оскуетъ такое царство. *иже превзыдетъ вѣсь царства, и похытъ всю землю и покоритъ ю и постычетъ* (Дан. VII, 7—8. 22—24). Конечно, это видѣніе пророка, какъ мы уже имѣли случай замѣтить, ближайшимъ образомъ относится къ сирійскому царю Антиоху Епифану. Но мы знаемъ, что Антиохъ Епифанъ считается прообразомъ антихриста. Если же такъ, то мы смѣло можемъ утверждать, что прототипъ этого царя—антихристъ также будетъ мірскимъ повелителемъ. „По образу Антиоха Епифана мы, справедливо замѣчаетъ Ринкъ, необходимо должны ожидать личнаго антихриста, который будетъ *мірскимъ владѣтелемъ*“¹⁾.

Въ Апокалипсисѣ св. Іоанна Богослова четыре міровыя монархіи, изображенные прор. Данииломъ подъ образомъ 4 звѣрей, объединяются и представляются подъ образомъ одного четырехъ-составнаго звѣря, выходящаго изъ моря (XIII, 1 и сл.). „Апокалипсическій звѣрь, говоритъ Ауберленъ, представляетъ собою земныя царства въ ихъ совокупности, тогда какъ Даниилъ видѣлъ ихъ порознь. Онъ изображаетъ собою земныя царства не въ отдѣльности ихъ другъ отъ друга и не въ томъ или другомъ періодѣ ихъ развитія, но какъ одно и то же царство міра, враждебное царству Божію“²⁾. Обращаясь къ частностямъ въ

¹⁾ Die Zeichen d. letzt. Dingen. S. 277.

²⁾ Пр. Даниилъ и Апокалипсисъ. Пер. Романова 1882 г. стр. 303—304.

изображеніи апокалипсическаго звѣря, мы замѣчаемъ въ немъ семь головъ, на которыхъ имена богохульныя, и десять роговъ, украшенныхъ десятью діадемами. Что означаютъ эти рога и головы? По свидѣтельству самого же апокалипсиса (17, 9—12), какъ головы, такъ и рога суть ложные цари и незаконно захваченныя ими царства. Звѣрь же или антихристъ есть „восьмый“ изъ числа семи царей, и пойдетъ въ погибель. Такимъ образомъ, если вѣрно мнѣніе, что подъ звѣремъ изъ моря, который называется „восьмымъ царемъ“, нужно разумѣть антихриста, то безошибочно будетъ считать послѣдняго, если не царемъ въ полномъ значеніи этого слова, то во всякомъ случаѣ мірскимъ владѣтелемъ. Не только названіе этого звѣря царемъ, но и самое дѣйствіе, приписываемое ему, не дастъ права сомнѣваться въ этомъ. Право запрета купли и продажи всякому, не имѣющему начертанія звѣря (XVII, 17), даже право убивать непоклоняющихся звѣрю или образу его (15 ст.), можетъ ли принадлежать человѣку, не занимающему высшаго правительственнаго поста, хотя бы обаятельно дѣйствующему на .умы и сердца народа?! Все это заставляетъ видѣть въ антихристѣ прежде всего политическаго дѣятеля, имѣющаго право издавать законы и различныя постановленія. Эта наша мысль не стоитъ одиноко, но имѣетъ въ пользу свою сильное подтвержденіе въ лицѣ такихъ авторитетныхъ мужей, какъ отцы и учителя древней церкви. Св. Иринеи, объясняя извѣстное намъ мѣсто изъ Апокалипсиса (XVII, 12—14), замѣчаетъ: „очевидно, что онъ (антихристъ) имѣющій придти (при кончаніи міра) трехъ изъ нихъ (десяти царей) умертвить, а остальныхъ подчинить своей власти и онъ будетъ восьмой между ними... и они будутъ гнать церковь, а потомъ будутъ сокрушены пришествіемъ Господа нашего“³⁾. Св. Кириллъ іерусалимскій говоритъ: „придетъ предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства и приблизится скончаніе міра. Возстанутъ вмѣстѣ десять римскихъ царей, и въ различныхъ, можетъ быть, мѣстахъ, но въ одно и то же время царствовать будутъ. Послѣ нихъ одиннадцатый востанетъ антихристъ и восхититъ власть надъ римскимъ царствомъ посредствомъ злаго волшебнаго искусства.

³⁾ Прот. ересей кн. V, гл. 26, стр. 651—652.

Трехъ изъ нихъ, которые воцарятся прежде него, онъ низвергнетъ, семь остальныхъ имѣя въ своей власти“⁴⁾). Хотя этотъ отецъ и допускаетъ неточность, называя 11, между тѣмъ какъ онъ въ Апокалипсисѣ считается восьмымъ царемъ, однако несомнѣнно то, что онъ считаетъ его царемъ, что и важно для насъ въ данномъ случаѣ. Св. Ефремъ Сиринъ, изображая хитрость и мечь антихриста, прямо называетъ его царемъ. „Когда, говоритъ онъ, многія сословія увидятъ добродѣтели и силы отступника, всѣ возымѣютъ одну мысль и провозгласятъ его царемъ. И скоро утвердится царство его, и въ гнѣвъ поразитъ онъ трехъ великихъ царей. Потомъ вознесется сердцемъ и изрыгнетъ горечь свою этотъ змѣй, смятетъ вселенную, подвигнетъ концы ея, всѣхъ притѣснить“⁵⁾... Изображаемая здѣсь дѣятельность антихриста относится не къ религіозной или духовной сферѣ, но внѣшней или политической.

Признавая въ антихристѣ политическаго дѣятеля, мы вовсе не устраняемъ и религіозную его дѣятельность; напротивъ того, мы должны сознаться, что антихристъ будетъ не столько политическимъ дѣтелемъ, сколько религіознымъ. Его политическая сфера будетъ служить для него лучшею и удобною почвою для проведенія его духовныхъ цѣлей и для выполненія его высшихъ плановъ. Извѣстное дѣло, что политическая сила, необузданная и незаконная, рѣзко различающаяся отъ законообразнаго Правительства, направляемаго и охраняемаго Самимъ Богомъ, сила полного дикаго насилія и произвола есть прямой результатъ того высокомерія, которое еще на порогѣ исторіи хотѣло создать себѣ имя въ постройкѣ башни до небесъ. Такая сила есть очевидная противоположность всемірнаго владычества, которое принадлежитъ Единому Богу; потому она всегда заключаетъ въ себѣ моментъ обоготворенія человѣка—идолатрія. Если такая идолатрія была возможна въ отдѣльныхъ лицахъ (напр. Навуходоносоръ—Дан. 3 гл.), то она вполне будетъ возможна и дѣйствительна въ человѣкѣ—антихристѣ⁶⁾.

⁴⁾ Отглас. Поуч. XV, стр. 319.

⁵⁾ Слово на прит. Госп., на сконч. міра и на прит. антихристово. Тв. Св. От. ч. 14, стр. 30.

⁶⁾ См. у Виноградова. Антихристъ и антихр. 1883 г. 34 стр.

Обращаясь къ внутренней, духовной сторонѣ антихриста, мы замѣчаемъ въ немъ величайшую силу грѣха. Конечно, это и не можетъ быть иначе, потому что антихристъ будетъ находиться подъ непосредственнымъ вліяніемъ и дѣйствіемъ сатаны (2 Сол. 2, 7). А известно, до какой степени развращенности, безбожія и злодѣйства можетъ дойти человѣкъ, если онъ отдастся сатанѣ, дозволить ему руководить и управлять собою. Сатана поможетъ антихристу достигнуть внѣшней силы и власти, подняться на недосыгаемую высоту. Но онъ въ то же время вложитъ свой сатанинскій, діавольскій смыслъ; ему удастся эту настроенность какъ бы воплотить въ антихристѣ.

На крайнее безбожіе, до котораго дойдетъ послѣдній мірской властелинъ, указываетъ ап. Павелъ, когда называетъ его человекомъ грѣха, беззаконникомъ и сыномъ погибели. Название „ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας—человѣкъ грѣха“ указываетъ на его сущность и происхожденіе. Антихристъ будетъ человѣкъ и, какъ человѣкъ, порожденіе первороднаго грѣха. Но въ то время, какъ въ каждомъ человѣкѣ замѣчаются болѣе или менѣе только слѣды наслѣдственности первороднаго грѣха, каждый человѣкъ является только грѣховнымъ (ἀμαρτωλός), болѣе или менѣе сильнымъ приверженцемъ грѣха, антихристъ будетъ, такъ сказать, олицетвореніемъ грѣха; грѣхъ (ἀμαρτία)—этотъ принципъ зла — найдетъ въ антихристѣ своего человѣка, въ которомъ онъ вполне осуществится и обнаружится всѣмъ своимъ содержаніемъ. Черезъ это свое свойство антихристъ становится вполне соответствующимъ органомъ сатаны. Поэтому онъ раздѣляетъ и судьбу послѣдняго. Вотъ почему апостолъ тотчасъ называетъ антихриста „сыномъ погибели“. Если Господь такъ назвалъ Іуду Искаріотскаго (Іоан. 17, 12), который сдѣлался органомъ сатаны, то тѣмъ болѣе это названіе приложимо къ человѣку, вполне преданному діаволу. Погибель, которая для антихриста составляетъ его стихію, для которой онъ свой, есть погибель вѣчная, духовная, чрезъ отпаденіе отъ источника жизни ⁷⁾. Антихристъ, какъ бы воплотивши въ себѣ грѣхъ и отдавшись врагу истины и добра—діаволу, естественно отвергнетъ всякій законъ; поэтому апостолъ далѣе (ст. 7) называетъ его „ὁ ἄνομος“, элементомъ

⁷⁾ См. у архим. Мвхана. Толк. Ев. кн. 3, стр. 542.

котораго будетъ *ἀνομία* (беззаконіе), такъ какъ онъ не признаетъ никакого закона, никакой высшей воли, но, какъ одиозно-реннѣйшій эгоизмъ, онъ единственнымъ закономъ для себя признаетъ свою собственную волю. Этотъ эгоизмъ отчасти и объясняется его претивленіе Христу и собственное самообожаніе. Поэтому апостолъ называетъ его „ὁ ἀντιχριστός“ (претивникъ)—ст. 4. Хотя LXX въ кн. Захаріи 3, 1 слово перевели словомъ *ἀντικείμενος*, но въ нашемъ мѣстѣ антихриста нельзя считать сатаню, потому что въ 9 ст. онъ различается отъ послѣдняго. Но во всякомъ случаѣ, онъ будетъ имѣть образъ мыслей и направленіе діавола, именно претиводѣйствіе Богу и всему тому, что есть божественнаго въ церкви и государствѣ. Въ то время, какъ онъ будетъ стараться уничтожить то, что есть Богъ, онъ рѣшится самого себя сдѣлать богомъ, что есть, какъ замѣчаетъ Ольсгаузенъ, самая высшая степень злодѣянія, но вѣсть съ тѣмъ выраженіе совершеннаго безумія и внутренняго претиворѣчія зла ^{*)}). Эту крайнюю ступень въ откровеніи антихриста ап. Павелъ описываетъ далѣе слѣдующими словами: *превозносящійся выше всего, называемаго Богомъ, или святынею...* (4 ст.). Поэтому, какъ вѣрно уже замѣтилъ Златоустъ ^{*)}), антихристъ не будетъ покровительствовать идолослуженію, но онъ будетъ отвлекать людей какъ отъ истиннаго Бога, такъ и отъ всѣхъ идоловъ и постарается себя самого выставить, какъ единственный предметъ почитанія. Эта достопримѣчательная мысль, что грѣхъ въ антихристѣ въ концѣ концовъ переходитъ въ самообожаніе, отираываетъ намъ внутреннюю природу зла, которая заключается въ эгоизмѣ.

Прибавимъ къ этой характеристикѣ антихриста названіе „звѣрь“, которымъ окрещивается онъ въ Апокалипсисѣ, и мы получимъ полный образъ будущаго претивника христіанства. Какъ по отношенію къ нѣкоторымъ людямъ наименованіе ихъ звѣрями ясно и наглядно показывается, что у такихъ людей совершенно утратился образъ и подобіе Божіе, что на мѣсто „дыханія Божія“ выступила у нихъ, при всей ихъ мудрости и духовномъ образованіи, пошлость, низость и плотность вну-

^{*)} Comment. 4 B. S. 508.

^{*)} На 2 Сол. Вес. 3, стр. 39.

треннаго содержанія ихъ души, такъ это и по отношенію къ антихристу.

Итакъ, безграничное властолюбіе, дерзкое невѣріе, которое открыто отвергаетъ всякое божественное отиженіе и у котораго нѣтъ ничего святаго, глубочайшее преврѣніе всякой религіи, рѣшительная ненависть къ положительной христіанской религіи въ особенности, чрезмѣрная гордость, которая не преклонится ни предъ кѣмъ-либо вышшимъ, даже откажется признать существованіе Единаго Высочайшаго Бога, всецѣлое погруженіе въ земное и матеріальное, вотъ свойства, которыя будутъ имѣть человекъ грѣха. Это—образъ антихриста, который предлагаетъ намъ о немъ Св. Писаніе.

Безъ сомнѣнія, начертанный образъ антихриста не можетъ относиться къ духу времени, или къ отвлеченному принципу зла, но только къ человеку, потому что черты, обрисовывающія антихриста, чисто человѣческія, не безъ примѣси, конечно, и дьявольскихъ чертъ, что само собою помято при близкомъ отношеніи человека грѣха къ виновнику всякаго зла — дьяволу. Тѣмъ менѣе можно предполагать, что всѣ эти черты антихриста воплотили въ себѣ нѣкоторыя историческія личности, такъ какъ послѣднія, хотя и имѣли нѣкоторыя изъ вышеупомянутыхъ чертъ, но не всѣ. Всѣ же эти свойства можетъ имѣть только гениальная въ нѣкоторомъ смыслѣ личность, которая будетъ служить орудіемъ дьявола для его ожесточенной борьбы съ царствомъ Христовымъ. Внутреннимъ свойствамъ антихриста соответствуетъ и его внѣшняя дѣятельность. Задавшись цѣлію — *погубить многихъ* (Дан. XI, 44), *сотворити рать со святыми и превозмочь ихъ, дондеже придетъ Вѣтхій денми и судъ дастъ святымъ Вышнему* (7, 21—22), антихристъ предприметъ, конечно, всевозможныя ередства, соответствующія его нравственному характеру. Все разнообразную дѣятельность послѣдняго врага церкви можно представить въ слѣдующемъ видѣ; будучи противникомъ Христа, какъ показываетъ самое слово „антихристъ“, послѣдній естественно и прежде всего направитъ свою дѣятельность противъ Христа, Его ученія и установленій. Дѣйствительно, изъ Св. Писанія извѣстно, что онъ будетъ отрицать, что Иисусъ есть Сынъ Божій, и отвергать Его ученіе (1 Иоан. 2, 22), превознесетъ надъ всѣмъ, что называется Богомъ или чтимымъ. (2 Сол. 2,

4. Дан. 11, 36—38). Отверженіе истиннаго Бога влечетъ за собою признаніе богомъ какое-либо другое существо. Но такъ какъ извѣстно, что антихристъ отвергнетъ даже идоловъ, вообще, все святое и дорогое для людей, то, естественно, предметомъ почитанія и обожанія онъ будетъ стараться сдѣлать самого себя, свое собственное „я“, т.-е. будетъ требовать отъ людей почитанія себя за бога. Такое требованіе антихриста, конечно, можетъ встрѣтить себѣ отпоръ въ лицѣ лучшихъ людей того времени. Но онъ будетъ дѣйствовать на таковыхъ лестию, хитростію и обманомъ: *пришествіе его, какъ говорится въ Св. Писаніи, будетъ со всякою силою и знаменіями и чудесами ложными* (2 Сол. 2, 9). Такое средство окажется дѣйствительнымъ. „Многіе сословія и народы, говоритъ св. Ефремъ Сиринъ, когда увидятъ добродѣтели и силы антихриста, всѣ съ великою радостію провозгласятъ его царемъ, говоря другъ другу: найдется ли еще человекъ столько добрый и правдивый“¹⁰⁾? Противъ тѣхъ же, которые не поддадутся лести, хитрости и обману антихриста-послѣдній употребитъ внѣшнія принудительныя средства: запретитъ имъ куплю и продажу, будетъ мучить и убивать ихъ (Апок. XIII, 15, 17). „Первое гоненіе церкви, говоритъ блаж. Августинъ, когда христіанъ принуждали къ идольскимъ жертвоприношеніямъ ссылками, истязаніями и смертію, было исполнено насилія. Второе гоненіе, которое церковь терпитъ теперь отъ лжеучителей и лжебратій, исполнено коварства и обмана. Остается третье, имѣющее произойти отъ антихриста, самое опасное для всѣхъ, поелику будетъ сопровождаться и насиліемъ, и коварствомъ, и обманомъ: будутъ употребляемы для насилія власть, а для обмана—чудеса“¹¹⁾.

Стѣснительное положеніе, въ которомъ будутъ находиться во времена антихриста истинные христіане, не можетъ долго продолжаться. Спаситель, сказавши, что въ послѣдніе дни *будетъ великая скорбь, какой не было отъ начала міра до нынѣ, и не будетъ,*—прибавилъ: *и еслибы не сократились тѣ дни, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранныхъ сократятся*

¹⁰⁾ Твор. св. От. ч. 14, стр. 30.

¹¹⁾ S. Augustini. Enarrat. in Psalm. IX.

(κολοβωθήσουσι) ¹²⁾ *ты дни* (Мф. 24, 22). Такимъ образомъ, когда скорбь всякаго рода, беспокойство и стѣснительность отношеній между людьми дойдетъ до высшей степени напряженія, такъ что будетъ грозить опасность гибели для всякой плоти, т.-е. для всякаго человѣка слабаго и ограниченнаго въ своихъ силахъ, тогда и прекратятся дни антихриста. Но долго ли продолжатся они,—на основаніи словъ Спасителя нельзя сказать что-либо определенное. Изъ этихъ словъ только видно, что ради избранныхъ произойдетъ сокращеніе дней антихриста. Блажен. Августинъ, имѣя въ виду эти слова Спасителя, говоритъ, что еслибъ жесточайшее гоненіе отъ антихриста не было кратковременно, то многіе тогда погибли бы и изъ самыхъ избранныхъ ¹³⁾.

Но недовольствуясь этими общими соображеніями относительно кратковременности царствованія антихриста, отцы и учителя древней церкви, а за ними и наша православная церковь, на основаніи нѣкоторыхъ указаній въ Св. Писаніи, опредѣляютъ болѣе или менѣе точно срокъ царствованія антихриста. Св. Иринеи прямо говоритъ, что антихристъ процарствуетъ три года и шесть мѣсяцевъ ¹⁴⁾. Св. Кириллъ іерусалимскій свидѣтельствуетъ, что „царствовать будетъ антихристъ только три года съ половиною. Мы говоримъ сіе, заимствуя не изъ книгъ, коихъ богодуховенность неизвѣстна, но изъ Даниила. Онъ говоритъ: *и дастся въ руку даже до времени, времени и полувремени* (VII, 25). Подъ временемъ разумѣется одинъ годъ, въ который онъ явится и усилится; подъ временами слѣдующіе два года его законопреступнаго владычества, которые вмѣстѣ съ первымъ составляютъ три года, а подъ полувременемъ разумѣется шесть мѣсяцевъ“ ¹⁵⁾. Блаженный Іеронимъ такъ выражаетъ вѣрованіе церкви относительно этого предмета: „время означаетъ годъ; времена поставленныя въ двойственномъ числѣ, какъ показываетъ свойство еврейскаго языка, предъизображаютъ два года, а полувремени—шесть мѣсяцевъ, — въ теченіе коихъ святые будутъ преданы

¹²⁾ Κολοβώω собств. значить—обрѣзывать, скрадывать. Κολοβωται, по изъясненію Эразма,—это тѣ, которые скрадываютъ послѣдніе слоги,—qui ultimas syllabas supprimunt.

¹³⁾ De civit. Dei. lib. XX, cap. 8.

¹⁴⁾ Противъ ересей, кн. V, гл. 30, стр. 666.

¹⁵⁾ Отглас. поуч. XV, 16, стр. 323—324.

власти антихриста“¹⁵⁾. Тоже говорить о продолжительности царствованія антихриста св. Ипполитъ, Ефремъ Сиринъ, св. Іоаннъ Златоустъ, блаженный Августинъ, Феодоритъ и Андрей Кесарійскій.

Въ нашей православной церкви, подъ вліяніемъ древне-отеческихъ свидѣтельствъ, сложилось мнѣніе, что антихристъ процарствуетъ именно три съ половиною года. Преосвященный Макарій говоритъ, что владычество антихриста будетъ продолжаться только три съ половиною года, и въ пользу этого приводитъ Дан. VII, 25; XII, 7; Апок. XIII, 5; XI, 2 — 3; XII, 6, 14¹⁷⁾. Преосвященный Филаретъ замѣчаетъ: „время владычества антихристова опредѣляется 42 мѣсяцами (Апок. XI, 2; XIII, 5), или 1260 днями (XI, 3; XII, 6), т.-е. тремя съ половиною годами“¹⁸⁾.

Тираническое царствованіе антихриста будетъ прекращено самимъ Іисусомъ Христомъ. Такъ какъ оно царство—не чело-вѣческое только, но и сатанинское, то и сила для уничтоженія его должна быть болѣе высшая, чѣмъ чело-вѣческая и сатанинская. Такою силою можетъ быть только Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ. *Онъ, говоритъ апостолъ Павелъ, убьетъ (беззаконника) духомъ устъ Своихъ, и истребитъ явленіемъ пришествія Своєю* (2 Сол. 2, 8). „Подобно тому, какъ огонь,—говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ,—когда только приближается, еще прежде пришествія своего, приводитъ въ оцѣпенѣніе и уничтожаетъ малыхъ животныхъ, хотя бы они еще вдали находились: такъ точно и Христосъ однимъ Своимъ пришествіемъ и повелѣніемъ убьетъ антихриста. Довольно только того, что Онъ явится, и все это (коварные замыслы и обольщенія того льстеца) погибнетъ. Едва только явится Господь, и уже положить конецъ обольщенію“¹⁹⁾. *Антихристъ и жезпророкъ оба живые брошены (будутъ) въ озеро огненное, кипящее сѣрою* (Апок. 19, 20),—вотъ конечная судьба антихриста и вообще антихристіанства.

¹⁵⁾ Hieronim, in VII cap. Daniel.

¹⁷⁾ Догмат. Богосл. 5 ч., Спб. 1851 г., стр. 194, 196.

¹⁸⁾ Догмат. Богосл. ч. 2., Черниговъ. 1864 г., стр. 471.

¹⁹⁾ Толков. на 2 Сол. Бес. 4, стр. 51, Спб. 1859 г.

III.

Что касается, наконецъ, интереснаго и любопытнаго вопроса, о времени пришествія антихриста, — то любопытство наше въ данномъ случаѣ не можетъ быть вполне удовлетворено. *Не ваше дѣло знать времена и сроки, которые Отець положилъ въ Своей власти* (Дѣян. 1, 7), — вотъ отвѣтъ Спасителя Своимъ ученикамъ и вообще всѣмъ, желающимъ знать о времени втораго пришествія Спасителя и вообще о послѣднихъ временахъ. *Внезапно день тотъ, какъ съть, найдетъ на всѣхъ живущихъ по всему лицу земному* (Лук. 21, 35), — говоритъ Спаситель о времени скорбей и бѣдствій, ожидающихъ христіанъ въ послѣднія тяжкія времена.

Апостолъ Павелъ, преподавши солунскимъ христіанамъ ученіе о второмъ пришествіи Христовомъ (1 Сол. 4, 13 — 18), о времени этого пришествія замѣчаетъ: *о временахъ же и срокахъ нѣтъ нужды писать къ вамъ братія: ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень придетъ, какъ татъ ночью* (V, 11 — 12). Но говоря о неизвѣстности втораго Своего пришествія, Спаситель однако не оставлялъ Своихъ учениковъ въ совершенномъ невѣдѣніи относительно будущихъ отдаленныхъ временъ. Такъ, на вопросъ учениковъ: *какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка*, — Иисусъ Христосъ очень подробно описываетъ событія, имѣющія случиться предъ вторымъ Его пришествіемъ (Мѣ. 24 гл.). Точно также апостолъ Павелъ желая разъяснить заблужденія солунскихъ христіанъ о томъ, будто бы уже настоль день Господень, — указываетъ самый ближайшій признакъ наступленія этого дня, именно явленіе антихриста (2 Сол. 2, 1 — 12). Излагая подробно ученіе объ антихристѣ, апостолъ сообщаетъ нѣкоторыя свѣдѣнія относительно времени явленія антихриста.

Правда, апостолъ не съ математическою точностію опредѣляетъ время этого явленія, какъ то желательно было бы для любознательнаго человѣчества. Заключенный въ тѣсныя предѣлы: „не ваше дѣло знать времена и сроки“, апостолъ Павелъ сказалъ о времени пришествія антихриста только то, что можно сказать. Желая хоть нѣсколько удовлетворить любознательности читателей относительно времени пришествія антихриста, мы обратимся къ указаніямъ относительно этого у апостола Павла.

Указавши главную черту антихриста противленіе его Богу и всему святому,—самообожаніе его, апостоль Павелъ далѣе говорить: *не помыслите ли, что я, еще находясь у васъ, говорилъ вамъ это? И нѣтъ вы знаете недопускающее* (τὸ κατέχον) *открыться ему въ свое время* (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ). *Ибо тайны беззаконія уже въ дѣйствиіи, только* (не совершится) *до тѣхъ поръ, пока не будетъ взятъ отъ среды* (ἀπὸ ἕως ἐκ μέσου γένηται) *удерживающій* (ὁ κατέχων) *теперь, и тогда откроется беззаконникъ* (2 Сол. 2, 5—8). Въ этихъ словахъ апостола несомнѣнно дается намекъ на время пришествія антихриста, хотя намекъ неясный и неопредѣленный, что вѣроятно, объяснялось болѣе подробнымъ устнымъ ученіемъ апостола Павла объ этомъ предметѣ, такъ что апостоль только напоминаетъ солунянамъ о слышанномъ ими отъ него устно. Но во всякомъ случаѣ, на основаніи этихъ словъ апостола, можно оставить приблизительно такое представленіе о времени пришествія антихриста. Явленію антихриста, по апостола, назначено опредѣленное время, такъ какъ оно (явленіе) должно наступить, по Божественному опредѣленію, въ свое время (ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ ср. Іоан. 7, 6, 80); стало быть открытіе антихриста произойдетъ не безъ воли Божіей. Богъ имѣетъ въ Своихъ рукахъ средство, которымъ Онъ задерживаетъ явленіе антихриста. Этимъ средствомъ для Него служить означенное апостолаиъ словомъ: τὸ κατέχον²⁰⁾. Такимъ образомъ, τὸ κατέχον есть благодѣтельная сила, препятствующая антихристу обнаружить и осуществить свои злыя козни. Это—сила, которая, по соизволенію Божію, преодолевается, устраняется съ пути, или, если Онъ ее отвлекаетъ, отнимается. Эта сила дѣйствовала уже во времена апостола Павла и дѣйствуетъ въ настоящее время, потому что антихриста еще нѣтъ. Отъ судьбы этой силы зависитъ судьба антихриста. Сообразно съ такимъ значеніемъ τὸ κατέχον, и ὁ κατέχων должно означать благодѣтельную личность, стоящую на дорогѣ антихриста и мѣшающую ему вполне открыться со всеми демоническими силами.

²⁰⁾ Κατέχον отъ γλ. κατέχειν — держать внизъ, потожъ удерживать, останавливать, сдерживать. Въ послѣднемъ значеніи глаголъ этотъ употребляется въ Св. Писаніи. Такъ, въ посланіи къ Римлянамъ читаемъ: *открывается имя Божіе съ неба на всякое нечестіе и неправду челоувковъ, подавляющихъ* (κατέχων τας) *истину неправдою* (1, 18).

Но что это за сила τὸ κατέχου и что за личность ὁ κατέχων? Определеннаго и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ дать никакъ нельзя, потому что въ Св. Писаніи нѣтъ болѣе или менѣе ясныхъ указаній на это. Поэтому можно довольствоваться только гипотезами и предположеніями. Что касается послѣднихъ, то ихъ предложено очень много, такъ что въ любомъ комментарий на 2 посланіе къ Солунянамъ можно встрѣтить перечень объясненій словъ: τὸ κατέχου и ὁ κατέχων. Общее между ними только то, что они всѣ видятъ въ „удерживающемъ“ (τὸ κατέχου) благодѣтельную силу, которая препятствуетъ открытію полной рѣшительной вражды противъ Бога и Христа, и которая устранится, если Богъ захочетъ и допустить, или отойдетъ, отступитъ, если Богъ ее отзоветъ и отвлечетъ.

Но какъ вездѣ, такъ точно и здѣсь, изъ общаго и согласнаго голоса толкователей разбираемаго нами мѣста выдѣляется одна (насколько мы знаемъ) личность, которая старается доказать, что подъ „каτέχων“ у апостола Павла нужно разумѣть не удерживающаго явленіе антихриста, но удерживающаго второе пришествіе Иисуса Христа, этотъ удерживающій есть антихристъ. Подобный взглядъ, какъ оригинальный, заслуживаетъ съ нашей стороны нѣкотораго вниманія.

Этотъ взглядъ высказанъ недавно Вильгельмомъ Энгельгартомъ, деканомъ въ Вейденѣ. Въ статьѣ своей „Der Antichrist“, занявшись между прочимъ объясненіемъ „ὁ κατέχων и τὸ κατέχου“ и приведя вкратцѣ различныя толкованія этихъ выраженій, онъ далѣе говоритъ: „такимъ образомъ большинство экзегетовъ согласны между собою въ томъ, что *удерживаемое*, или *удерживаемый* есть человекъ грѣха и противникъ. Однако не невозможно также другое толкованіе, и по крайней мѣрѣ, такъ же справедливо, какъ и прежнее, такъ какъ оно имѣетъ твердую опору во всемъ ходѣ ученія и связи представленія апостола Павла. Можно утвердиться въ томъ положеніи, что удерживаемый или удерживаемое (das Aufgehaltene) есть Христосъ и Его второе пришествіе, а удерживающее или удерживающій (der Aufhaltende) есть человекъ грѣха“. Вышеприведенныя слова апостола Павла этотъ ученый перефразируетъ такъ: „я теперь, если вы вспомните устное наставленіе, вы узнаете тогда, что препятствуетъ (aufhält) тому, чтобы Онъ (Христосъ) открылся въ свое

время. Ибо тайна беззаконія уже дѣйствуетъ,—только удержи-
вающей прежде, чѣмъ будетъ устраненъ, явится какъ беззакон-
никъ“. „Мы, продолжаетъ ученый, должны прежде всего утвер-
дить ту мысль, что апостолъ, хотя описываетъ опасности, угро-
жающія церкви, тѣмъ не менѣе желаетъ дать общее указаніе
на время пришествія Христа, и онъ дѣлаетъ это, такъ какъ
онъ доказываетъ, что второе пришествіе Христа тѣмъ только
задерживается (*aufgehalten werde*), что прежде долженъ придти
человѣкъ грѣха“²¹⁾.

Но подобный взглядъ не оправдывается никакими данными.
Разсматриваемое нами мѣсто изъ посланія апостола Павла не
дастъ ни малѣйшаго повода къ тому заключенію, къ которому
пришелъ на основаніи этого мѣста Энгельгардтъ. Правда, апо-
столъ Павелъ имѣлъ главною своею задачею разсвѣять заблуж-
денія солунянъ касательно предстоящаго дня Господня, т.-е. вто-
раго Его пришествія. Но не смотря на такую задачу, онъ нала-
гаетъ однако ученіе не о второмъ пришествіи Господа, потому
что о немъ апостолъ говорилъ въ первомъ посланіи къ Солунянамъ
(IV, 13—18; V, 1—3), но о главномъ и ближайшемъ признакѣ
его—о пришествіи антихриста. Если апостолъ въ данномъ мѣстѣ
и касается ученія о второмъ пришествіи Господнемъ, то это
только отчасти и притомъ въ такой мѣрѣ, въ какой это не-
обходимо для уясненія главнаго пункта въ его ученіи. Главная
же и ближайшая цѣль апостола Павла была представить ученіе
о признакѣ втораго пришествія Христова, а не о самомъ этомъ
пришествіи. Поэтому, если апостолъ говоритъ о времени при-
шествія, то непосредственно о времени пришествія антихриста,
слѣдовательно и „задерживающее“ (*τὸ κατέχον*) есть задержи-
вающее не пришествіе Господа, но—антихриста. При томъ ска-
зано: *τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν...* ст. 6. Слово
αὐτόν можетъ относиться только къ противнику Христа, потому
что въ предыдущихъ стихахъ говорится о немъ, и въ послѣ-
дующихъ о томъ же беззаконникѣ. Слѣдовательно „мѣшающее
открыться ему“, т.-е. антихристу, задерживаетъ явленіе не Хри-
ста, но антихриста. О пришествіи же Христа даже нельзя ска-
зать, что оно задерживается, имѣетъ препятствіе отъ чего-либо.

²¹⁾ См. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1877 г., 88 ч., стр. 63—64.

А къ явленію антихриста этотъ терминъ вполне приложимъ, потому что явленіе его можетъ задерживаться всемогущею волею Божіею, или чѣмъ-либо другимъ.

Наконецъ, противъ этого взгляда рѣшительно говоритъ единоклассный голосъ всѣхъ толкователей выраженій: τὸ κατέχων и ὁ κατέχων, которые въ первомъ выраженіи видятъ благодѣтельную силу (при пониманіи же Энгельгардта никакъ нельзя назвать ее благодѣтельною), мѣшающую полному и рѣшительному обнаруженію антихристіанства, а во второмъ — благодѣтельную личность, противодѣйствующую явленію антихриста. Поэтому взглядъ Энгельгардта, какъ стоящій одиноко и не имѣющій никакой опоры въ Св. Писаніи не заслуживаетъ болѣе подробнаго разбора.

Теперь перейдемъ къ обзору болѣе популярныя мнѣнія о значеніи выраженій: τὸ κατέχων и ὁ κατέχων, выраженій, отъ вѣрнаго пониманія которыхъ зависитъ болѣе или менѣе вѣрное рѣшеніе вопроса о времени пришествія антихриста. Всѣ безчисленныя толкованія указанныхъ выраженій могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ толкованіямъ: одно видитъ въ силѣ задерживающей явленіе антихриста — силу религиозную, — силу духовную, а въ „ὁ κατέχων“ какаго-либо религіознаго дѣятеля, другое же видитъ въ ней силу политическую, а въ „удерживающемъ“ — политическаго представителя. Какое изъ этихъ объясненій болѣе вѣроятно, — мы увидимъ при болѣе подробномъ разсмотрѣніи того и другаго.

а) Выходя изъ той мысли, что антихристъ будетъ главнымъ образомъ религіознымъ дѣятелемъ и обнаружится въ христіанствѣ, многіе толкователи стараются и „удерживающее“ антихриста найти также въ религіозной сферѣ. Рядъ подобныхъ толкователей восходитъ къ глубокой древности. Онъ начинается съ блаженнаго Теодорита. Этотъ отецъ церкви, приведя два мнѣнія, изъ которыхъ одно подъ удерживающимъ разумѣетъ римское царство, а другое — благодать Св. Духа, — даже говоритъ: „признаю истиннымъ утверждаемое другими. Благоугодно Богу, чтобы антихристъ явился во время скончанія міра. Посему Божіе опредѣленіе возбраняетъ явиться ему; ибо, по Божественному предреченію, сперва должно проповѣсться Евангеліе во всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ языкамъ, и тогда при-

идеть кончина (Мѣ. 24, 14). Поелику божественный апостоль зналъ сказанное Господомъ, но видѣлъ также, что преобладаетъ еще служеніе; то, слѣдуя владычному ученію, сказалъ, что прежде сокрушится держава суетвѣрія и повсюду возсіяетъ спасительная проповѣдь, и тогда явится сопротивникъ²³⁾. Такое пониманіе слова „катѣхов“ мы встрѣчаемъ у Феодора Мопсуетскаго, который думалъ, что апостоль разумѣлъ подъ этимъ словомъ *устройство Божіе*²⁴⁾. Севиръ говоритъ: „удерживаетъ и не допускаетъ беззаконнику Духъ Святой. Когда Сей, по причинѣ умноженія зла въ людяхъ, отстранится и отступитъ, тогда беззаконный тотъ возымѣетъ свободу открыться и выступить на среду, мѣшать будетъ некому“²⁵⁾. Такое толкованіе слова „катѣхов“ поддерживается и въ новѣйшее время. По мнѣнію шапр. Филиппи, подъ „ὁ κатеχων и τὸ κатеχων“ должно разумѣть упорядочивающую силу Божію, — всемогущество Божіе, которое все приводитъ въ порядокъ, указываетъ всему свое время и часъ, опредѣляетъ какъ наступленіе, такъ и прекращеніе вражды противъ Бога²⁶⁾. Такой взглядъ не чуждъ и нашей православной церкви. Въ Догматическомъ Богословіи преосвященнаго Филарета читаемъ: „удерживающее антихриста есть нечто иное, какъ ниспосланный Христомъ Духъ благодати, животворное начало духовной жизни въ человечествѣ, производящее всему злему и вредному. Такимъ образомъ, антихристъ явится не иначе, какъ тогда, когда Главъ церкви это будетъ угодно, и когда Онъ не захочетъ болѣе препятствовать дѣйствіями Духа Святаго“²⁷⁾.

Не смотря на кажущуюся правдоподобность этого объясненія слова „τὸ κатеχων“, мы однако не можемъ считать его вполне истиннымъ, такъ какъ оно возбуждаетъ нѣкоторыя сомнѣнія. Призная во всей силѣ опредѣленіе Божіе во времени явленія антихриста, мы однако считаемъ непонятнымъ, какъ это Божественное опредѣленіе будетъ устранено, какъ это „ниспосланный Христомъ Духъ благодати“ перестанетъ дѣйствовать и тѣмъ дастъ

²³⁾ Толк. на 2 Сол. 2, 5, 6, 7.

²⁴⁾ См. Прав. Соб. 1885 г., июль, стр. 292.

²⁵⁾ Толкованіе еп. Феодана. Душ. Чт. 1873 г., ч. II, стр. 4.

²⁶⁾ Philippi... 6, 37.

²⁷⁾ Догм. Богосл. ч. 2, стр. 470.

возможность отпираться антихристу?! Неужели дѣйствіе Св. Духа можетъ прекратиться во времени антихриста, — глава церкви не захочетъ богѣе препятствовать „дѣйствіями Св. Духа“?! Такое предположеніе не согласно съ церковнымъ преданіемъ, по которому во времена антихриста будутъ посланы Енокъ и Ілія Освятянинъ для противодѣйствія антихристу²⁷⁾.

Далѣе, при такомъ толкованіи выраженій: то κατήχων и ὁ κατήχων, объясняется только первое выраженіе. Кто же — ὁ κατήχων? Естественно въ данномъ случаѣ предположить, что удерживающій есть Христосъ, Который Своею владычественною силою (то κατήχων) низлагаетъ всѣ проявленія зла до послѣдняго антихристіанства. Такъ дѣйствительно нѣкоторые и думаютъ, напр. Ринкъ²⁸⁾. Съ такимъ предположеніемъ естественно все было бы согласиться, еслибы не та судьба, которая въ будущемъ предстоитъ удерживающему (ὁ κατήχων). Удерживающій будетъ ввять отъ ореды (ἐκ μέσου γένηται), будетъ устраненъ со сцены дѣйствительности, по крайней мѣрѣ, не будетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ Онъ прежде дѣйствовалъ. Но какъ идетъ ко Христу — ἐκ μέσου γενέσθαι? Какъ можетъ безъ Него существовать церковь? — Онъ самъ сказалъ: *се Азъ съ вами во вся дни до скончанія вѣка*, и побѣжденъ быть не можетъ, хотя бы всѣ силы адакія устремились противъ Его устройства. *Созижду церковь Мою, прибавляетъ Спаситель, и врата адава не одолютъ ей* (Мѣ. 16, 18). Притомъ, христіанская церковь не можетъ быть упразднена предъ пришествіемъ антихриста уже потому, что церковь не только препятствуетъ выстунленію антихриста, но напротивъ возбуждаетъ его гнѣвъ, — онъ будетъ преслѣдовать церковь, но устранить ее не будетъ имѣть возможности. По этому же основательно толкованіе ирвингианъ выраженія „τὸ κατήχων“ по отношенію къ „сонму избранныхъ“, который сойдеть со сцены предъ пришествіемъ антихриста²⁹⁾. Но если ограничивать значеніе выраженія „ὁ κατήχων“ небольшою частью церкви, или однимъ членомъ ея, то хотя устраненіе его будетъ возможно, однако возникаютъ новыя затрудненія.

²⁷⁾ Напр. у Іоанна Дамаскина, 301 стр.

²⁸⁾ Die Zeichen d. letzt. Zeit. B. 313—314.

²⁹⁾ См. Bibelwerk Lange. Briefe an die Thessalon. B. 123.

Приложеніе слова „κατ' ἑξῆς“ къ небольшой части церкви сдѣлалъ прежде всего Визелеръ. Выходя изъ той мысли, что „κατ' ἑξῆς“ нужно искать тамъ, гдѣ долженъ отыраться, „человѣкъ грѣха“, именно въ Иерусалимѣ, онъ понимаетъ оба выраженія: τὸ κατ' ἑξῆς и ὁ κατ' ἑξῆς, въ коллективномъ смыслѣ, и разумѣетъ подъ ними тогдашнихъ благочестивыхъ гор. Иерусалима людей, а особенно христіанъ. „Но если ужъ неумѣнно должно понимать „ὁ κατ' ἑξῆς“, какъ индивидуумъ, то подъ нимъ, говоритъ Визелеръ, должно разумѣть апостола Іакова Алеева, уваженіе котораго въ іерусалимской церкви было на столько велико, что онъ получилъ названіе „праведнаго“, который, пока жилъ, старался поддерживать миръ и единеніе между іудействомъ и христіанствомъ“²⁰⁾.

Не говоря уже о томъ, что апокалипсическіе процессы не мыслятся связанными съ конечными законами пространства и времени,—по 2 Солун. 2, 10 и сл., дѣятельность антихриста обнаружится не въ одномъ мѣстѣ, но въ кругу погибающихъ (ἀπολλύμενοι) и прострется на всѣхъ, не повѣрившихъ истинѣ (πάντας τοὺς μὴ πιστεύσαντας τῇ ἀληθείᾳ). Если нѣкоторые отцы церкви и допускаютъ, что главнымъ мѣстомъ дѣятельности антихриста будетъ Иерусалимъ²¹⁾, однако они не считаютъ послѣдній единственнымъ мѣстомъ. Если же такъ, то падаетъ главное основаніе Визелерова объясненія. Потомъ невѣроятно, чтобы апостолъ Павелъ іудеямъ-христіанамъ приписалъ такое значеніе и Іакову—такое исключительное положеніе въ дѣлѣ развитія божественнаго царства,—Павелъ, который безразлично смотрѣлъ на іудеевъ и еллиновъ, обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ, рабовъ и свободныхъ (1 Кор. 7, 19—24).

Подобное же объясненіе выраженій: τὸ κατ' ἑξῆς и ὁ κατ' ἑξῆς, предложено было и Бѣме, который подъ этими выраженіями разумѣетъ „apostologium chogus“,—сонмъ апостоловъ, и изъ нихъ въ особенности одного богѣ знаменитаго мужа. Кто этотъ мужъ,—Бѣме не знаетъ; но онъ строитъ догадки, что этотъ мужъ есть Іаковъ, епископъ іерусалимской церкви, пользовавшійся у

²⁰⁾ Wieseler. Chronologie d. apost. Zeitalters, B. 272—273.

²¹⁾ Напр. Кириллъ іерусалимскій, Иринеи и др.

всѣхъ величайшимъ авторитетомъ ²³⁾). Этотъ взглядъ раздѣляетъ и Гриммъ съ тѣмъ только измѣненіемъ, что подъ „однимъ болѣе знаменитымъ мужемъ“ онъ разумѣетъ самого апостола Павла, „такъ какъ онъ,—говоритъ Гриммъ,—по собственному сознанию (1 Кор. XV, 10), одѣлалъ для царства Христова больше, чѣмъ всѣ прочіе апостолы, и тѣмъ самымъ сильнѣйшимъ образомъ противоудѣйствовалъ антихристіанскому принципу. Правда, говоритъ далѣе Гриммъ, нашему объясненію, кажется, противорѣчить выраженіе „ἐκ μέσου γένῃται въ ст. 7, коль скоро понимать его за устраненіе чрезъ смерть, такъ какъ апостолъ, по 1 Сол. 4, 15; 1 Кор. 15, 52, надѣялся дожить до пришествія Господа. Но противъ этого сомнѣнія уже Шёттъ (Schött) замѣтилъ, что это выраженіе не необходимо означаетъ смерть, но вообще: быть устраненнымъ, дѣлаться безвреднымъ, напр. чрезъ заключеніе въ темницу“. Что касается катѣховъ въ среднемъ родѣ, то оно, по объясненію Гримма означаетъ задерживающую, препятствующую власть, которую имѣли апостолы ²⁴⁾). Но и это объясненіе нельзя считать вполне удовлетворительнымъ. Предполагать, какъ Шёттъ, что устраненіе апостола Павла случилось чрезъ его заключеніе, — нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ дѣятельность апостола продолжалась и въ темницѣ, ходатайству его и тамъ не было конца. Что это такъ, доказываютъ нѣкоторые посланія, каковы: къ Ефесянамъ, Колоссянамъ, къ Филимону, къ Филиппійцамъ и второе къ Тимоѳею, которыя, по общему признанію, написаны апостоломъ Павломъ во время его послѣдняго темничнаго заключенія ²⁵⁾). Главный же недостатокъ объясненія Гримма, Визелера и другихъ состоитъ въ томъ, что они, при объясненіи „катѣховъ“, имѣютъ въ виду ближайшій періодъ времени и не простираются въ далекую будущность. По ихъ объясненіямъ, вслѣдъ за смертію того или другаго изъ апостоловъ долженъ открыться антихристъ, между тѣмъ какъ мы и въ настоящее время не замѣчаемъ явленія антихриста, какъ послѣдняго, предварающаго пришествіе Христова, противника

²³⁾ De spe messiana apostolica. Hal. 1826 г., p. 30.

²⁴⁾ См. Studien und Kritiken 1850. 4 Heft. Grimm. Die Echtheit d. Briefe an die Thessal. Anmerk. 24 B. 791—792.

²⁵⁾ Chronologie d. apost. Zeitalters. Wieseler. B. 374 ff.

Христа и Его церкви. Поэтому подъ „катѣхов“ нужно разумѣть такую силу, которая задерживала пришествіе антихриста еще во времена апостола Павла и которая задерживаетъ и въ настоящее время, потому что антихристъ еще не явился. Этому требованію, повидимому, стараетсяъ удовлетворить Евальдъ, придумавши оригинальное объясненіе выраженій „τό κατήχων и ὁ κατήχων“.

„Предъ нами, говорить онъ, здѣсь тайна, о которой въ первыя апостольскія времена только вѣрующіе между собою бесѣдовали и которую они распространяли, такъ что апостолу Павлу неудобно было говорить о ней ясно“. Тайна эта, образовавшаяся въ нѣдрахъ іерусалимской церкви, заключается теперь, по открытію Евальда, въ томъ, что „τό κατήχων“, удерживающее явленіе антихриста, есть пришествіе Иліи на землю, а ὁ κατήχωνъ есть самъ Илія, который опять придетъ на землю предъ явленіемъ антихриста и только имъ будетъ лишенъ жизни³⁵⁾. Нельзя отказывать въ остроумности подобнаго объясненія, но за то оно страдаетъ отсутствіемъ подкладки дѣйствительности. Правда, существуетъ въ православной церкви мнѣніе, основанное на Апок. XI, 3—12, что Илія и Енохъ будутъ посланы съ неба Богомъ для противоудѣствія антихристу и обличенія его послѣдователей,—они сразятся съ антихристомъ и падутъ жертвами его неистовства, потомъ чрезъ три дня воскреснутъ и вознесутся на небо³⁶⁾.

Въ этомъ древне-отеческомъ мнѣніи несомнѣнно то, что Илія и Енохъ придутъ на землю во время тиранніи антихриста, а не прежде явленія его (антихриста), поэтому пришествіе Иліи не можетъ быть тѣмъ, что по слову апостола Павла, *не допускаетъ открыться противнику въ свое время* (2 Сол. 2, 5). Потомъ, по общему вѣрованію православной церкви, будетъ посланъ не одинъ свидѣтель (Илія), но двое,—Енохъ и Илія. Поэтому, чтобы остаться вѣрнымъ отеческому преданію, Евальду необходимо признать „удерживающими пришествіе антихриста“ Илію и Еноха,

³⁵⁾ Jahrbücher der biblisch. Wissenschaft. 3 Jahrb. Gött. 1851. B. 250 ff.

³⁶⁾ Напр. у бл. Θεодорита—Твор. св. от. 1857 г., 3 кн., 175 стр.; у Ефрема Сирина—Твор. ч. 2, стр. 390; у Іоанна Дамаскина—Точн. излож. прав. вѣры, стр. 301; въ Догм. Богословіи преосв. Филарета ч. 2, стр. 470.

а не одного Илію. Наконецъ, это вѣрованіе православной церкви имѣеть свое основаніе только въ Апокалипсисѣ апостола Іоанна, Павелъ же ни слова не говоритъ объ этихъ двухъ свидѣтеляхъ. Поэтому предполагать, что апостолъ Павелъ, говоря объ удерживающемъ явленіи антихриста, имѣлъ въ виду пророка Илію, который опять придетъ на землю, это значить навязывать апостолу чуждое ему ученіе.

б) Большою обстоятельностью отличаются мнѣнія, объясняющія выраженіе „τὸ κατέχου“ въ смыслѣ римскаго государства, или вообще политической силы, а „ὁ κατέχου“ въ смыслѣ высшаго представителя этой силы. На первый взглядъ, конечно, представляется страннымъ, какъ это сила политическая, сила огня и меча, можетъ задерживать потоки нравственнаго зла и недопускать отыраться ему въ въ одной личности—антихристѣ. Но эта странность вполне исчезнетъ, если мы будемъ разумѣть подъ силою политическою то, что должно подъ нею разумѣть по разумной идеѣ объ этой силѣ. Законная политическая сила, будетъ ли то римское государство, или другое какое, есть не только внѣшняя сила меча и огня, но и сила внутренняя, нравственно-юридическая, поддерживающая въ человѣческомъ обществѣ законный порядокъ и предохраняющая общество отъ всякихъ уклоненій отъ нормы закона. Вотъ въ силу какого взгляда на государственную власть образовалось очень много разнообразныхъ въ частности, но согласныхъ въ общемъ объясненій выраженій: τὸ κατέχου и ὁ κατέχου, въ смыслѣ политической силы и высшаго представителя ея. Такое объясненіе начинается съ глубокой древности и кончается новѣйшими представителями богословской науки на Западѣ.

Уже Тертуліанъ считалъ твердость римскаго государства замедленіемъ конца міра. Назвавши царство антихриста „величайшею силою, угрожающею всему міру“, этотъ церковный учитель говоритъ далѣе: „мы знаемъ, что самый конецъ міра, угрожающій страшными жестокостями, задерживается строемъ римской имперіи“ ³⁷⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ же, привелъ слова ап. Павла: *тайна беззаконія не совершится до тѣхъ поръ, пока не будетъ взятъ отъ среды удерживающій теперь* (2 Сол. 2, 7),

³⁷⁾ Apolog. c. 32. см. Zeitschrift für 'wiss. Theolog. 1862 г. 2 Heft. S. 252.

спрашиваетъ: кто? и отвѣчаетъ: „кто, какъ не римское государство, устраненіе котораго чрезъ раздѣленіе на десять царей вызываетъ антихриста“ ³⁸⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ, упомянувши о двухъ мнѣніяхъ, изъ которыхъ одно полагаетъ, что подъ „удерживающимъ“ должно разумѣть благодать Св. Духа, а другое—римское государство, замѣчаетъ: „съ этимъ послѣднимъ я больше соглашаюсь, почему? Потому что, еслибы апостола хотѣлъ говорить о Духѣ, то не выразился бы объ этомъ неявно, но (сказалъ бы) опредѣленно, что теперь ему (антихристу) мѣшаетъ явиться благодать Св. Духа, т.-е. чрезвычайныя дарованія. Кромѣ того надлежало бы ему уже придти, если тогда онъ долженствовалъ придти, когда оскудѣютъ чрезвычайныя дарованія, потому что они давно оскудѣли. Но такъ какъ апостола говорить это о римскомъ государствѣ, то понятно, почему онъ только намекаетъ на это и до времени говорить объ этомъ прикровенно, Онъ не хотѣлъ навлечь на себя чрезмѣрной вражды и бесполезной опасности“ ³⁹⁾... Св. Кириллъ іерусалимскій послѣ характеристики антихриста замѣчаетъ: „придетъ же предсказанный антихристъ тогда, когда окончатся времена римскаго царства, и приблизится скончаніе міра“ ⁴⁰⁾. „Удерживающій, говоритъ блаж. Іеронимъ, устраняется (т.-е. римская имперія разрушается), и не должны ли мы видѣть, что антихристъ приближается“ ⁴¹⁾. Вообще, въ древнѣйшій христіанскій періодъ времени явленіе антихриста тѣсно связывали съ паденіемъ римской имперіи, такъ что эти два событія представляли почти одновременными.

Такое отеческое мнѣніе проходитъ чрезъ весь средній вѣкъ и находитъ себѣ защитниковъ даже въ новѣйшее время. Послѣ того, какъ римская имперія пала (въ 476 г.), а антихристъ не пришелъ, толкователи выраженія „тѣ катеѳон“ въ смыслѣ римскаго государства стали считать Карла великаго реставраторомъ римскаго государства и, подъ руководствомъ пророчества Даниїла (2, 40 и сл.) о четырехъ монархіяхъ, стали разсматривать

³⁸⁾ De resurrect. carn. cap. 24. Ibid.

³⁹⁾ Бесѣда 4 на 2 Солун. 2, 6—7.

⁴⁰⁾ Оглас. Поуч. XV, стр. 318—319.

⁴¹⁾ Ad. Ageruchiam, ep. 123, 16.

римскую имперію, какъ четвертую монархію, такимъ образомъ, какъ туловище, ноги и пальцы того образа, который описанъ въ указанномъ мѣстѣ. Ноги, по ихъ мнѣнію, указывали на распадѣніе римской монархіи на восточную и западную, пальцы— на новѣйшія государства христіанско-германской Европы. Таково мнѣніе Ньютона, Бенгеля, Стиллинга и др.⁴²⁾ Подобнымъ толкованіемъ и воспользовались протестанты для проведенія своего тенденціознаго взгляда на папство, какъ на антихриста. Протестантскіе богословы этой категоріи соглашались, что римская имперія давнымъ-давно уничтожена, но они думали видѣть продолженіе ея въ нѣмецкой имперіи. Но это предположеніе протестантовъ опровергается тѣмъ фактомъ, что нѣмецкая имперія какъ 4-я монархія, по предсказанію Даніила,— была уничтожена. Наполеономъ въ 1806 году, между тѣмъ какъ антихриста еще не было. Правда, нѣкоторые изъ протестантовъ (напр. Гризманъ) Наполеона считали тѣмъ, который устранилъ „тѣ катѣхов“, т.-е. антихристомъ. Но это мнѣніе уже потому ложно, что вслѣдъ за Наполеономъ не послѣдовало пришествія Христова и кончины міра. Искать послѣ этого тѣ катѣховъ въ государствахъ Рейнскаго союза, или вообще нѣмецкаго союза, въ высшей степени не надежно, потому что эти союзы не составляютъ того общаго цѣлаго, которое апостолъ хотѣлъ выразить однимъ словомъ „тѣ катѣхов“. А что такое ѳ катѣховъ, на это едва ли отвѣтятъ даже защитники упомянутаго нами предположенія, такъ какъ при устройствѣ ихъ политическаго управленія немисливо найти одну (а это выражается опредѣленнымъ членомъ ѳ) главу этого управленія. Большею основательностію отличаются поэтому тѣ мнѣнія, которыя объясняютъ выраженіе „тѣ катѣховъ“ въ смыслѣ политической силы вообще, а ѳ катѣховъ—въ смыслѣ представителя или главы этой силы. Такое объясненіе мы находимъ у новѣйшихъ представителей западной богословской науки. Таковы: Лютербекъ, Лянге, Ольсгаузенъ, Баумгартенъ, Этингенъ, Ауберленъ, Лютардъ, Карстенъ и др. Приведемъ мнѣнія нѣкоторыхъ изъ нихъ. *Ольсгаузенъ*, послѣ краткихъ замѣчаній объ объясненіяхъ выраженія „тѣ катѣловъ“ въ смыслѣ религіозной силы, говоритъ: „для объясненія тѣ катѣловъ остается одно пред-

⁴²⁾ См. у Olshausen... стр. 520.

положеніе, что подъ этимъ выраженіемъ нужно понимать всякое упорядоченное политическое состояніе, которымъ, съ одной стороны, дается сильный отпоръ всякой *ἀποστασία* и *ἀνομία*, съ другой стороны, допускается и охраняется постоянное, спокойное развитіе христіанства. Естественнымъ прообразомъ такого политическаго состоянія было римское государство, какъ кричайшій, правильный государственный организмъ⁴³⁾. Нѣмецкій апологетъ христіанства *Лютардъ* говоритъ: „въ христіанскомъ сознаниіи едва ли есть что-либо болѣе твердое, чѣмъ то, что нравственный правовой порядокъ (*Rechtsordnung*) есть божественный оплотъ, который и теперь еще сдерживаетъ волны страшной бездны. Такъ нужно понимать слова апостола Павла объ удерживающемъ. Къ этому побуждаетъ и названіе антихриста „беззаконникомъ“, т.-е. такимъ человекомъ, который презираетъ не только человѣческія права, но даже божественный порядокъ нравственной жизни. Ибо это—духъ безбожія, который обнаруживается также въ испроверженіи правоваго человѣческаго порядка. Нравственныя силы человѣческой жизни, слѣдовательно, являются такими, которыя апостоль разумѣлъ подъ этимъ препятствіемъ (*Hemmniss*) безбожію“⁴⁴⁾. Отто *Гералъ* прежде всего замѣчаетъ, что можно только гадать, что разумѣть подъ „удерживающимъ“, и затѣмъ догадывается, что это можетъ быть верховная власть, опирающаяся на религію, какою тогда были языческіе римскіе императоры; а въ средніе вѣка, вопреки папѣ, христіанскіе государи, въ настоящее же время—наибольшая часть христіанскихъ правительствъ⁴⁵⁾. *Меснеръ* считаетъ несомнѣннымъ, что ап. Павелъ имѣлъ при этомъ въ виду власть своего времени, только остается неизвѣстнымъ, какую именно власть того времени онъ разумѣлъ: власть ли вообще, или отдѣльную личность, въ которой сосредоточится удерживающая сила⁴⁶⁾.

Съ правдоподобностію этихъ объясненій нельзя не согласиться. Понимая государство вообще, какъ начало выражающее и охра-

⁴³⁾ Olshausen. Comment. B. 4. с. 525—526.

⁴⁴⁾ Die Lehre v. d. letzt. Ding. стр. 153.

⁴⁵⁾ Das Neue Testam. mit Anmerkungen z. d. st. Berlin. 1854.

⁴⁶⁾ Die Lehre der Apostel, Leipzig. 1856 г. стр. 287.

няющее нравственный и правовой порядокъ чловѣческаго общества, какъ общую силу, обнимающую, поддерживающую и развивающую умственныя и нравственныя силы чловѣчества,— можемъ ли мы не признать въ немъ ту силу, тотъ нравственный оплотъ, посредствомъ котораго Богъ задерживаетъ полное обнаруженіе *тайны беззаконія* въ послѣднемъ выразителѣ ея— антихриствѣ?! Какъ бы ни было устроено государство, кѣмъ бы оно ни управлялось, но пока религія, нравственность, право, общественное благо и спокойствіе, уваженіе къ личности считаются коренными основами государства, до тѣхъ поръ антихриствѣ не можетъ явиться, безмятежное существованіе церкви обезопасено внѣшнимъ образомъ. Но какъ только подрывается государственная власть, уничтожается управление,—и государство и церковь находятся въ величайшей опасности. Исторія революціи показала и примѣры намъ того, какъ на время отнимается изъ среды міра удерживающее и являются прообразы, предтечи антихриста.

Что касается римскаго государства, которое ближайшимъ образомъ имѣлъ въ виду апостолъ Павелъ, говоря объ „удерживающемъ“, то и оно не лишено того общаго значенія, какое имѣетъ политическая сила вообще въ дѣлѣ обнаруженія антихриста. И римское государство, конечно, имѣло Божественное призваніе и исполнило свое назначеніе, именно въ поддержаніи правоваго отношенія между людьми и въ развитіи чувства справедливости. Въ этомъ обнаруживается величіе римскаго духа и это есть наследство его, которое отъ него перешло на послѣдующія времена. Самъ ап. Павелъ испыталъ на себѣ римскую справедливость: отъ бѣшенства Іудеевъ его запищалъ римскій судъ. Правда, какъ римскій народъ, такъ и начальство римскаго государства чѣмъ дальше, тѣмъ больше становились во враждебныя отношенія къ христіанству, однако нельзя отрицать того факта, что иногда и христіане находили свою защиту въ римскомъ правѣ. Поэтому апостолъ учитъ, что нужно подчиняться высшей власти, какъ поставленной отъ Бога хранительницѣ нравственнаго права (Римл. XIII, I), и убѣждаетъ христіанъ молиться *за царей, и за всѣхъ начальствующихъ, чтобы проводитьъ намъ жизнь тихую и безмятежную во всякомъ благочестіи и чистотѣ* (1 Тим. II, 2). Апостолъ Петръ, подобно Павлу, также

убѣждаетъ малоазійскихъ христіанъ быть *покорными всякому
человѣческому начальству* (1 Петр. II, 13).

При такомъ высокомъ взглядѣ апостоловъ на политическую власть вообще и въ частности на римскую, ничего нѣтъ удивительнаго, если въ ученіи объ антихриствѣ у ап. Павла могла быть рѣчь о государственной силѣ, какъ удерживающей антихриста. „Въ ученіи объ антихристіанствѣ, говоритъ Люгардъ, заключалась опасность для христіанъ стать неправильно въ мысляхъ и даже во внѣшнемъ поведеніи по отношенію къ общественной жизни и къ начальствующимъ въ государственномъ организмѣ, еслибы не дано было при этомъ другаго ученія, что въ самомъ государственномъ порядкѣ исполняется воля Божія и управляетъ благодатная сила. Это-то послѣднее ученіе и выражаетъ ап. Павелъ въ рѣчи объ удерживающей силѣ, которая еще стоитъ на пути обнаруженію антихриста“⁴⁷⁾ По своему мудрому плану учительства, ап. Павелъ не говоритъ Солунянамъ о тѣхъ притѣсненіяхъ которыя ожидаютъ ихъ со стороны мірской силы и будущаго носителя ея, не указавши имъ вмѣстѣ съ тѣмъ на побѣдоносную духовную силу, которая господствуетъ въ правильномъ государственномъ устройствѣ и которая препятствуетъ полному обнаруженію того страшнаго будущаго,—чтобы тѣмъ обезопасить трезвость ихъ сужденій и правильность внѣшняго ихъ поведенія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ христіане узнали также, что нельзя предаваться полной безпечности въ той мысли, что нужды еще нѣтъ и антихристіанство еще не скоро наступитъ, ибо, если существуетъ эта духовная сила, препятствующая антихристіанству, то, чтобы явиться антихристу ничего больше не нужно, какъ того, чтобы эта сила была устранена. Все въ существѣ дѣла уже готово для явленія антихриста: *тайна беззаконія уже дѣйствуетъ*, т.-е. антихристіанство существовало и теперь существуетъ, недостаетъ только концентраціи его въ одной личной главѣ. Что антихриствѣ еще не явился, это зависитъ не столько отъ человѣка, сколько отъ Бога, который чрезъ высшій земной порядокъ удерживаетъ его. Но нужно только Богу отстранить Свою десницу, а антихриствѣ будетъ готовъ.

⁴⁷⁾ Die Lehre v. letzt. Ding. стр. 157.

Что касается „ὁ κατέχων“, то сообразно съ пониманіемъ этого выраженія въ среднемъ родѣ по отношенію къ русскому государству, или политической силѣ вообще.—большинство толкователей разуметь подъ нимъ высшаго представителя политической власти,—въ римскомъ государствѣ—императора, а при другомъ родѣ управленія—высшую главу его, спрашивается—какъ дурные, въ высшей степени безбожные римскіе правители, каковъ напр. Кай Калигула, Клавдій и др., могли казаться апостолу представителями той силы, которая еще задерживаетъ полное обнаруженіе зла? Можно ли считать тѣмъ, который препятствовалъ появленію антихриста, императора Нерона, котораго нѣкоторые христіане отождествляли съ антихристомъ и на котораго дѣйствительно можно смотрѣть, какъ на прообразъ послѣдняго врага Христовой Церкви? Больше или меньше основательно рѣшаетъ этотъ вопросъ Ольсгаузенъ. Онъ апостольское выраженіе „ὁ κατέχων“ прилагаетъ ко всякому представителю римской власти, но только въ той мѣрѣ, поскольку онъ выполнялъ общую идею государственнаго строя, или иначе говоря, этотъ ученый рассматриваетъ римскаго императора не по его дѣйствительности, но по его главному назначенію, какъ правителя. „Хотя какой-либо изъ римскихъ императоровъ могъ быть рассматриваемъ въ типическомъ смыслѣ, какъ антихристъ, однако это, говоритъ Ольсгаузенъ, не препятствуетъ намъ считать его „удерживающимъ“, конечно, не по индивидуальнымъ его особенностямъ, каковыя могутъ напоминать много антихристіанскихъ чертъ, но по его *должностному положенію* (nach seiner ämthchen Stellung)“ ⁴⁶). Къ этому основанію Ольсгаузена можно присоединить то соображеніе, что въ священныя книги тѣ или другія историческія личности представляются, какъ орудія и средства высочайшаго Промысла Божія, находящаяся подъ дѣйствіемъ благодати Божіей, ихъ освящающей и направляющей (см. Исая XIII, 3). При такомъ взглядѣ становится повѣстнымъ то обстоятельство, что Богъ избираетъ для проведенія Своихъ мудрыхъ плановъ иногда и недостойныя орудія. Таковъ напр. Навуходонесоръ, ставшій въ рукахъ Божіихъ орудіемъ Его для наказанія народа Еврейскаго.

⁴⁶) Olshausen. Comment. B. 4. с. 522.

Но какъ государственная сила одна не можетъ сдержать потоки нравственнаго зла, и на помощь ей должна явиться благодатная сила Божія, такъ точно и земной представитель государственной власти не въ силахъ одинъ противоудѣствовать антихристу, послушному орудію сатаны; онъ съ своими наличными средствами не можетъ задержать явленіе антихриста, пришествіе котораго будетъ по дѣйствию вышесемной силы. Поэтому, если мы, на основаніи словъ апостола Павла, вышему представителю земной власти приписываемъ силу задерживать на время пришествіе антихриста, то для объясненія возможности такого важнаго значенія представителя государства необходимо должны допустить вышесемную помощь, воздѣйствіе болѣе высшей силы, нежели какою располагаетъ временный правитель государства.

Какая это сила, помогающая главѣ государства сдерживать на время открытіе антихриста, это самымъ основательнымъ и правдоподобнымъ образомъ объяснилъ намъ нѣмецкій богословъ Гофманъ. Выходя изъ того соображенія, что апостолъ Павелъ въ ученіи объ антихристѣ основывается на своей устной проповѣди (2 Сол. 2, 5) и въ ней, при разсужденіи объ антихристѣ, безъ сомнѣнія, опирается на пророчествѣ Даниила о наглѣмъ и коварномъ царѣ, Гофманъ думаетъ въ томъ же источникѣ найти объясненіе о катѣхув. И дѣйствительно такъ, разсуждаетъ далѣе Гофманъ. Въ книгѣ Даниила гл. X, 5. 10. 13 ст. Ангелъ — князь говоритъ Даниилу: „я противостоялъ князю царства персидскаго“; это не значитъ: человѣческому князю; ст. 13 показываетъ, что нужно различать между царями или князьями Персіи и между сверхчеловѣческимъ, надмірнымъ княземъ царства персидскаго. Подъ княземъ царства персидскаго можетъ разумѣться злой духъ, старающійся земныхъ князей Персіи склонить ко злу. Этому злѣму духу и оказалъ сильное противоудѣствіе добрый ангелъ, явившійся Даниилу. Этотъ добрый ангелъ такимъ образомъ въ Персіи есть о катѣхув, который усиливаетъ то, что уже существовало въ Персіи, какъ то катѣхув; этотъ добрый ангелъ побуждаетъ персидскаго государя благосклонно относиться къ народу Божію; это — добрый духъ, который господствуетъ въ языческой мірской силѣ (Weltmacht), духъ, проявляющійся въ нравственномъ, правовомъ порядкѣ язычества и

назначенный Господомъ для осуществленія своего опредѣленія о спасеніи Израиля. Въ греческой монархіи, объявляетъ добрый ангель, онъ уже не будетъ имѣть силы вліянія и дѣйствія; тамъ онъ долженъ будетъ оставить поле борьбы, или, какъ выражается ап. Павелъ, ἐκ μέσου γανέσθαι; послѣ же этого и придетъ антихристъ Ветхаго Завѣта (Антиохъ Епифанъ). Апостолъ Павелъ, имѣя въ виду это пророчество Даниила, пользуясь даже нѣкоторыми выраженіями изъ этихъ пророчествъ, ветхозавѣтное представленіе объ удерживающемъ своего рода переносить на христіанскую эру: именно, подъ ὁ κατέχων онъ разумѣетъ, поясняетъ Гофманъ, охраняющее господство духа, чрезъ которое дается мѣсто духу Христову, но если первый удалится, то тотчасъ же придетъ антихристъ ⁴⁹⁾. Къ этому объясненію Риггенбахъ съ своей стороны прибавляетъ: „мы также говоримъ о духѣ времени какъ въ хорошемъ, такъ и дурномъ смыслѣ, и разумѣемъ подъ нимъ господствующую, такъ-сказать, энциклическую силу, которая могущественнѣе всякаго отдѣльнаго чело-вѣка, только понимаемъ это безлично въ среднемъ родѣ. Но Св. Писаніе присоединяетъ къ этому мужеское имя и показываетъ намъ въ глубинѣ чело-вѣческой міровой жизни борьбу добрыхъ и злыхъ, реальныхъ, личныхъ силъ. Очевидно, борьба двухъ принциповъ, съ одной стороны, тайны беззаконія, а съ другой, удерживающей силы, есть душа исторіи“ ⁵⁰⁾. Этому же объясненію слѣдуютъ Лютардъ, Баумгартенъ, Ауберленъ, Эттингенъ и др.

Это объясненіе, предложенное въ первый разъ Гофманомъ и поддерживаемое потомъ многими западными богословами, вполне можетъ быть принято нами: оно не только не противорѣчитъ Слову Божію, но напротивъ вполне согласно съ представленіемъ его о мірѣ духовъ и о томъ значеніи, какое имѣютъ въ исторіи эти невидимые дѣятели. Что ангелы служатъ орудіями Провидѣнія Божія въ сохраненіи и управленіи міромъ, истина эта вообще утверждается въ Св. Писаніи и въ особенности въ книгѣ Даниила и въ Апокалипсисѣ, потому что въ нихъ больше, чѣмъ

⁴⁹⁾ Hofmann, Schriftbeweis. 1 Hälfte. 2 Aufl. 1857. S. 35277. und Die heilige Schrift N. Test. Th. I, S. 318—326.

⁵⁰⁾ Riggenbach, Briefe an die Thessalon. S. 125.

въ другихъ книгахъ, приподнята завѣса, скрывающая отъ насъ міръ невидимый. Св. Писаніе признаетъ дѣйствіе ангеловъ во всей природѣ, даже въ явленіяхъ обыкновенныхъ и постоянныхъ (Іоан. V, 4. Евр. I, 7. Апок. VII, 1—3. XIV, 8. XVI, 5). „Каждому изъ ангеловъ, говоритъ блаж. Феодоритъ, поручено попеченіе о каждомъ изъ насъ, оберегать, сохранять и избавлять насъ отъ козней лукаваго демона“⁵¹⁾. При такомъ представленіи Слова Божія объ ангелахъ, какъ постоянныхъ нашихъ хранителей, можно ли отказывать имъ во вліяніи на царства, на жизнь цѣлыхъ народовъ?! Блаж. Феодоритъ послѣ вышеприведенныхъ словъ замѣчаетъ: „архангеламъ же ввѣренъ надзоръ надъ народами, какъ научилъ насъ блаженный Моисей (Втор. 32, 8). Согласно съ симъ говоритъ и блаженный Даниилъ: ибо и онъ сказуетъ о князѣ царства перскаго, и еще чрезъ нѣсколько словъ, о князѣ еллинскомъ, и Михаила называетъ старѣйшиною параньянъ“⁵²⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если мы вѣримъ въ бытіе ангеловъ, какъ реальныхъ существъ, если мы признаемъ связь ихъ съ чувственнымъ міромъ и если мы всегда въ молитвѣ предаемся ихъ защитѣ, то можемъ ли мы приписывать имъ только вліяніе на жизнь отдѣльныхъ людей и не приписывать того же на исторію народовъ? Вѣдь, извѣстно, что частная и общественная жизнь неразрывно между собою связаны. Поэтому, если мы допускаемъ вліяніе духовъ на жизнь отдѣльныхъ людей, то необходимо должны признать такое же вліяніе ихъ на жизнь цѣлыхъ народовъ. Даже больше того, въ исторіи народовъ не столько важны стремленія и старанія отдѣльныхъ лицъ, сколько общія духовныя силы, или невидимые духи. Эти духовныя силы, какъ учить насъ опыты, бываютъ различнаго и часто даже противоположнаго характера. Онѣ становятся въ самыя различныя отношенія къ царству Божію, и на этомъ основывается ихъ нравственная борьба между собою. По крайней мѣрѣ, такъ учить насъ 10 глава пророка Даниила. Даниилъ говоритъ намъ о такой духовной силѣ, которая такъ старается руководить ходомъ вещей въ царствахъ народовъ, чтобы они служили цѣлямъ царства Божія. Но коль скоро царства отказываются отъ руководства

⁵¹⁾ Твор. св. От. ч. 29, стр. 201.

⁵²⁾ Тамъ же.

этой высшей силы, эта послѣдняя отстраняется и наступаетъ время злосчастной анархіи. Этому насъ учить ветхозавѣтная исторія: когда добрый ангель, по пророчеству Давіила, отстранился отъ царства израильскаго, тогда и явился въ этомъ царствѣ противникъ народа Божія (Антіохъ Епифанъ), прообразъ послѣдняго врага Христовой церкви. То же можетъ случиться и въ концѣ міровой исторіи: когда законная государственная власть, поддерживаемая благодатію Божіею, будетъ ниспровергнута, и когда удерживающій теперь добрый духъ, дѣйствующій въ представителѣ этой власти, удалится, тогда и откроется антихристъ. На развалинахъ государственнаго устройства возникнетъ царство послѣдняго врага Божія. Но недолго продолжится его царствованіе: *Господь Исусъ убьетъ его духомъ устъ Своихъ и упразднитъ явленіемъ прішествія Своего* (2 Сол. 2, 8).

Такимъ образомъ послѣ мрачныхъ дней антихристовыхъ днй истинныхъ христіанъ наступитъ свѣтлое утро. „Апокалипсическій ангель, говоритъ Ауберленъ, летитъ по небу съ вѣчнымъ Евангеліемъ, несетъ къ людямъ радостное благовѣстіе, а благовѣстіе это есть: *часъ суда наступилъ* (Апок. XIV, 6—8)! Оно есть радостное благовѣстіе, потому что послѣ гнѣвной бури суда Божія пророки указываютъ намъ такое свѣтлое утро, что и весьма отдаленный лучъ его наполнилъ радостію душу Давіила“⁵³⁾.

Въ заключеніе нашего изслѣдованія объ антихриствѣ приведемъ слова св. Кирилла Іерусалимскаго, которыми онъ закончилъ свое слово о томъ же предметѣ: „укрѣплай себя человекъ! Известны тебѣ признаки прішествія антихристова. Не только одинъ ты помни оныя, но и возми сообщай съ любовію. Если имѣешь сына по плоти, и его вразуми. И если породилъ кого посредствомъ наставленія въ истинахъ вѣры, и его предостереги, дабы не принять ему лжи вмѣсто истины. *Тайна бо уже дѣется беззаконія* (2 Сол. 2, 7). Устрашаютъ меня брани народны, устрашаетъ ненависть брата къ брату. Пусть будетъ такъ только сказано; не дай Боже, чтобы это случилось при насъ. Однакоже должны мы быть осторожными. И сего довольно объ антихриствѣ“⁵⁴⁾.

П. Орловъ.

⁵³⁾ Прор. Давіилъ и Апокалипсисъ. Предисл. переводчика—XVI стр.

⁵⁴⁾ Оглас. Поуч. XV, 18, стр. 326.

МУХАММЕДАНСКАЯ КОСМОГОНІЯ.

(Разборъ мухаммеданскаго богословскаго сочиненія на турецкомъ языкѣ: «Исторія сорока вопросовъ, предложенныхъ іудейскими учеными Мухаммеду»). Сочиненіе *Александра Архангельскаго*. Казань. 1889 года.

Критическая замѣтка.

Прочитавши полное заглавіе сочиненія г. Архангельскаго, всякій легко можетъ подумать, что Сорокъ вопросовъ (выръъ сюаъ) касаются лишь мухаммеданскаго ученія о происхожденіи міра со всѣмъ, что міръ представляетъ собою. Но изъ введенія же къ сочиненію г. Архангельскаго читатель узнаетъ, что *Сорокъ вопросовъ* захватываютъ не одну только космогонію: по словамъ самого автора, космогоническій вопросъ рассматривается только въ незначительной части мухаммеданскаго сочиненія, а въ остальныхъ его частяхъ, съ одной стороны, излагаются эсхатологическія воззрѣнія мухаммеданства, а съ другой, содержится ученіе о пророкахъ и посланникахъ Божіихъ (стр. 8 и др.). Имѣя дѣло съ сочиненіемъ, представляющимъ столь разнообразное содержаніе, авторъ, однако, рѣшился подвергнуть критическому анализу лишь незначительную его часть, трактующую о происхожденіи міра. Намъ кажется, что г. Архангельскій не имѣлъ уважительныхъ причинъ къ тому, чтобы такъ съузистъ задачу своего сочиненія, хотя онъ и пытается оправдать одно-сторонность своей работы.

„Отдѣлъ космогоническій, по нашему мнѣнію, говоритъ авторъ, представляетъ сравнительно съ двумя другими болѣе интереса

и новизны. Въ русской полемической противомусульманской литературѣ, при ея сравнительномъ богатствѣ, до сихъ поръ нѣтъ еще ни одного сочиненія, которое бы специально было посвящено критическому изслѣдованію космогоническихъ воззрѣній мухаммеданства, а между тѣмъ критическое изслѣдованіе этихъ послѣднихъ очень важно и полезно не только въ видахъ научныхъ, но даже чисто миссіонерскихъ. Въ самомъ дѣлѣ, космогоническія воззрѣнія во *всѣхъ* религіяхъ, такъ называемыхъ, естественныхъ занимаютъ *самое видное* мѣсто, въ нихъ отражаются основные принципы религіозныхъ вѣрованій, а потому они всегда служили и служатъ *лучшимъ* критеріемъ достоинства и характера религій“ (стр. 8 и 9). Мало того: по увѣренію автора, „мухаммеданское ученіе о твореніи служитъ *первымъ* пунктомъ разъединенія мухаммеданства съ богооткровенною религіею, а отсюда понятно, что для каждаго христіанскаго богослова-полемиста ученіе мухаммеданства о происхожденіи міра или космогонія должна собственно служить *первымъ, исходнымъ* пунктомъ *всей* полемики съ мухаммеданствомъ“ (стр. 10 и 11). Таковы мотивы подвигшіе г. Архангельскаго выдѣлить въ турецкомъ сочиненіи космогоническій элементъ и сдѣлать его исключительнымъ предметомъ анализа.

Еслибы и вѣрны были эти мотивы по своему существу, и въ такомъ случаѣ авторъ не имѣлъ, по нашему мнѣнію, достаточнаго основанія во всемъ турецкомъ сочиненіи слѣдить и критиковать одно космогоническое ученіе, а скорѣе обязывался изслѣдовать вообще мухаммеданское ученіе о происхожденіи міра, какъ это ученіе выражено въ Коранѣ и въ другихъ авторитетныхъ и наиболѣе извѣстныхъ въ мухаммеданскомъ мірѣ сочиненіяхъ, и подвергнуть богословско-критическому анализу мухаммеданскую космогонію. Въ данномъ же случаѣ авторъ перевелъ на русскій языкъ и приложилъ къ своему изслѣдованію *все* сочиненіе на турецкомъ языкѣ: *Кыркъ сюамъ* (сорокъ вопросовъ). Научные, но въ особенности миссіонерскіе интересы требовали отъ автора того, чтобы онъ, давши возможность мусульманамъ читать это сочиненіе и на русскомъ языкѣ¹⁾, подвергъ

¹⁾ То обстоятельство, что и Коранъ переведенъ на русскій языкъ, не говоритъ въ пользу автора, и Коранъ слѣдовало бы издавать на русскомъ языкѣ съ крат-

критическому анализу *все* главные пункты сочиненія, а не одинъ только. Это тѣмъ нужнѣе было сдѣлать, что по словамъ самого автора, *Кыркъ съаль*, подобно другимъ такого же рода популярнымъ сочиненіямъ, пользуется извѣстностью и среди мусульманскаго населенія Россіи и было издано въ Казани два года тому назадъ (стр. 3 и 4). Авторъ прибавляетъ къ этому, что даже для ученыхъ мусульманскихъ муллъ сочиненія въ родѣ *Кыркъ съаль* служатъ главнымъ источникомъ религіознаго просвѣщенія, такъ какъ ученая мусульманская догматика и для нихъ — terra incognita (ibid.). А если такъ, то разборъ главныхъ пунктовъ религіознаго ученія *Сорока вопросовъ* представляется еще нужнѣе. Изслѣдуя лишь космогоническій элементъ въ мухаммеданскомъ популярномъ сочиненіи, книга г. Архангельскаго не можетъ принести въ миссіонерскомъ отношеніи той пользы, какая бы могла быть при иной постановкѣ дѣла, да и въ научномъ отношеніи терять въ значительной степени свою цѣнность.

Ссылка автора на то, что въ нашей полемической противомусульманской литературѣ мухаммеданская космогонія не изслѣдывалась специально, не оправдываетъ узости намѣченной имъ задачи. Это обстоятельство должно было заставить автора только подробнѣе говорить о мухаммеданской космогоніи, но не игнорировать другія стороны мухаммеданскаго ученія, въ *Кыркъ съаль* излагаемаго. Представляется не основательною и мысль автора о томъ, будто бы космогоническія воззрѣнія служатъ лучшимъ критеріемъ достоинства и характера религіи и будто бы первымъ, исходнымъ пунктомъ всей полемики съ мухаммеданствомъ должно служить ученіе мухаммеданства о происхожденіи міра. Ни исторія религіи, ни существо дѣла не говорятъ за мысль г. Архангельскаго. Самое видное мѣсто какъ въ религіозномъ, такъ и въ научно-философскомъ міровоззрѣніи принадлежитъ ученію о божествѣ, и этимъ ученіемъ опредѣляются всѣ другія стороны того и другаго міровоззрѣнія. Оставляя въ сторонѣ исторію философіи, обратитесь къ исторіи религіознаго сознанія человѣчества, и она до очевидности засвидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что рѣшеніе вопросовъ космогоническихъ, антро-

номъ, но сильнѣмъ богословско-полемическимъ предисловіемъ и съ соответствующими подстрочными примѣчаніями...

пологическихъ, сотеріологическихъ и эсхатологическихъ всегда предъуказывалось и предъуказывается ученіемъ о божествѣ. Изучая метаморфозы религіознаго сознанія у одного и того же народа, какъ напр. египтянъ, индійцевъ, персовъ и т. д., мы видимъ, что измѣненіе понятія о божествѣ влечетъ за собою иное рѣшеніе и другихъ сторонъ вѣроученія и вообще всей религіи. Это и естественно: не относительнымъ опредѣляется абсолютное и наоборотъ ²⁾... Изъ всего этого слѣдуетъ по отношенію къ г. Архангельскому то, что онъ долженъ былъ бы прежде всего обратить вниманіе на ученіе *Кыркъ съалъ* о божествѣ, и показавши несостоятельность этого ученія, обратиться затѣмъ къ изложенію и опроверженію космогоніи, ученія о пророкахъ и эсхатологіи.

Между тѣмъ, авторъ обошелъ ученіе *Кыркъ съалъ* даже о божествѣ. У него мы встрѣчаемъ бѣглыя замѣчанія лишь касательно кораническаго ученія о Богѣ, но и это ученіе онъ передаетъ, на нашъ взглядъ: а) не совсемъ правильно и б) неодинаково. Авторъ утверждаетъ, будто бы Магометъ придалъ Аллаху пантеистическій ³⁾ характеръ (стр. 93). За какіе бы авторитеты ни укрывалось это мнѣніе, оно представляется опрометчивымъ. Этому мнѣнію противорѣчитъ уже мухаммеданскій взглядъ на Коранъ, какъ на плодъ откровенія Аллаха, и на Магомета, какъ на посланника Аллахова. Дѣйствительно—пантеистическое воззрѣніе на Бога ничего подобнаго не допускаетъ и не можетъ допустить. Изъ сочиненія самого автора всякому видно, что по ученію Магомета міръ сотворенъ Аллахомъ, что Аллахъ стоитъ, хотя и посредственно, въ живомъ, личномъ отношеніи къ міру, что онъ слышитъ мольбы обращающихся къ нему, милуетъ и одаряетъ дарами однихъ, казнитъ грѣшниковъ и т. под. Все это никакъ не вяжется съ пантеистическимъ представленіемъ объ

²⁾ Нельзя считать исходнымъ пунктомъ противомусульманской богословской полемики и ученіе о пророкѣ Мухаммедѣ: само это ученіе имѣетъ свой корень въ ложномъ понятіи о Богѣ у мусульманъ...

³⁾ Сказавши это, авторъ продолжаетъ: «магометанское ученіе о Богѣ представляетъ собою своеобразный, поэтому, монотеизмъ». Какъ получилось у автора это замѣчательное заключеніе изъ предшествующихъ словъ, мы недоумѣваемъ. Авторъ былъ бы правъ, еслибы въ данномъ случаѣ замѣнилъ слово: монотеизмъ словомъ: монизмъ. Тогда выводъ былъ бы логически правиленъ и удобопонятенъ.

Аллахъ. Въ другомъ мѣствѣ своего сочиненія г. Архангельскій характеризуетъ ученіе Магомета уже такими чертами, которыя скорѣе свидѣтельствуютъ о томъ, что мухаммеданская точка зрѣнія на Бога *ближе* всего къ *деизму*, но не къ пантеизму (стр. 71 и др.). Не выяснивши себѣ даже мухаммеданскаго понятія о Богѣ, едва ли можемъ съ успѣхомъ оспаривать вообще мусульманское ученіе...

Безъ достаточныхъ основаній крайне ограничивши задачу своего изслѣдованія, г. Архангельскій и эту узкую задачу не сполна разрѣшилъ и допустилъ чрезъ то существенный пробѣлъ въ своемъ, и безъ того одностороннемъ сочиненіи. По мнѣнію самого автора, космогонія должна, между прочимъ, уяснить происхожденіе ангеловъ, людей и даже зла въ мірѣ (стр. 88, 94 и др.). Съ другой стороны, авторъ обѣщалъ не только изложить, но и научно оправдать библейскую космогонію (стр. 103). Но что же оказывается? Авторъ не обмолвился ни однимъ словомъ касательно того, какъ учить Библія о происхожденіи людей, авторъ не только не коснулся возраженій противъ библейскаго повѣствованія о сотвореніи Адама изъ земли, и Евы изъ ребра, но почему то не нашелъ нужнымъ даже сказать объ *образѣ* происхожденія нашей прародительницы (стр. 141 и 142). Относительно же сущности и происхожденія зла въ мірѣ авторъ обронилъ лишь слѣдующую фразу: „въ книгѣ Бытія Моисей говоритъ, что зло физическое, нестроеніе въ природѣ, разрушеніе не имѣетъ субстанціональнаго характера, но причина и основаніе его кроются въ моральномъ злѣ“ (стр. 109). Что такое это послѣднее, какъ именно оно произошло и почему отразилось бѣдствіями и тлѣніемъ въ чувственной природѣ, все это не нашло у автора ни малѣйшаго разъясненія, а между тѣмъ было бы весьма важно, изложивъ мухаммеданское ученіе объ этомъ предметѣ, сопоставить его съ библейскимъ ученіемъ и показать высокое преимущество послѣдняго предъ первымъ.

Избравши исключительнымъ предметомъ своего изслѣдованія мухаммеданское космогоническое ученіе, какъ оно раскрыто въ *Киръкъ стамъ*, г. Архангельскій въ первой главѣ своего произведенія останавливается на разборѣ разсказа мухаммеданской книги о томъ, будто бы ученые іудеи изъ Мекки и Емена обращались къ Мухаммеду съ 40 вопросами богословскаго свойства,

будто бы Мухаммедъ вполне удовлетворилъ пылкости и любознательности обращающихся къ нему и будто бы вслѣдствіе этого сдѣлались послѣдователями пророка не только сопросники, но и всѣ жители Емена и Хиджака. Авторъ большей частью основательно доказываетъ, что рассказъ этотъ вымышленъ авторомъ *Кыркъ сюаль* ради возвеличенія Мухаммеда и насколько не оправдывается историческими фактами изъ жизни Мухаммеда и современныхъ ему іудеевъ. Во второй главѣ своего сочиненія г. Архангельскій проводитъ параллель между космогоническими воззрѣніями *Кыркъ сюаль* и Корана. Здѣсь онъ доказываетъ большею частью удачно ту мысль, что космогоническія воззрѣнія той и другой книги въ общемъ и существенномъ совпадаютъ. Авторъ *Кыркъ сюаль*, Фурати, по словамъ г. Архангельскаго, въ изложеніи своего космогоническаго ученія слѣдовалъ Корану. Все своеобразіе космогоніи Фурати состоитъ лишь въ томъ, что онъ систематизировалъ и по мѣстамъ дополнилъ легендарными сказаніями изложенное въ Коранѣ по космогоническому вопросу. Въ третьей главѣ изслѣдованія г. Архангельскій пытается доказать полную несамостоятельность мухаммеданской космогоніи, — происхожденіе ея изъ постороннихъ различныхъ источниковъ, а въ четвертой, послѣдней главѣ излагаетъ библейское космогоническое ученіе въ связи съ свидѣтельствами естествознанія по вопросу о происхожденіи міра и говорить о несомнѣнномъ преимуществѣ библейской космогоніи предъ мухаммеданскою. Въ эти главы умѣстились у автора на 141 страницѣ довольно крупнаго шрифта. По нашему мнѣнію, написаніе первыхъ двухъ главъ не могло представлять для автора никакихъ особенныхъ затрудненій и не требовало отъ него ни обширности знаній, ни большаго напряженія мысли, ни острой логики. Напротивъ, послѣднія двѣ главы, а особенно четвертая, вызывали автора на трудную работу, предъявлявшую довольно взыскательныя требованія. Мы и обратимся къ послѣднимъ двумъ самымъ важнымъ главамъ и хотя не подробно, но оцѣнимъ, какъ выполнилъ г. Архангельскій то, чего требовало отъ него содержаніе и назначеніе этихъ главъ? Начнемъ нашъ критическій обзоръ съ третьей главы.

Третья глава изслѣдованія г. Архангельскаго начинается слѣдующими словами: „въ настоящее время въ наукѣ вполне уста-

шовился на мухаммеданство тотъ взглядъ, что эта религія явилась въ исторіи не какъ новый и вполне самостоятельный фактъ, не какъ оригинальная попытка безъ предшественниковъ и предварительной подготовки, — но что она есть произведеніе духа времени, явившееся всецѣло продуктомъ тѣхъ религіозныхъ вѣрованій, какія господствовали на Аравійскомъ полуостровѣ въ эпоху до появленія Мухаммеда. Самъ Мухаммедъ только послѣдовалъ религіозному движенію своего времени и дѣйствовалъ всегда и вездѣ въ духѣ своего времени и своего народа“ (стр. 59 и 60). Признаемся, мы въ правѣ ирѣпко сомнѣваться въ томъ, чтобы въ наукѣ господствовалъ взглядъ на Мухаммеда и на основанную имъ религію въ томъ видѣ, въ какомъ передается этотъ взглядъ у г. Архангельскаго. Это не научный, а скорѣе противонаучный взглядъ. Сколько мы знаемъ, истинная наука—противъ той мысли, будто бы въ области религіозной, философской и т. д. возможны были такіа мировоззрѣнія, которыя представляли бы собою „вполне самостоятельный фактъ“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ разумѣетъ авторъ, и были бы „оригинальными попытками безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“. Таковое *творчество* должно быть приписано и обыкновенно приписывается только одному Богу. Наука же стремится отыскать и часто отыскиваетъ для каждаго коллективнаго явленія въ исторіи человѣчества разныя подготовительныя условія и причины. Обратимся ли мы къ исторіи религій, или къ исторіи философіи, или къ исторіи искусства и въ частности къ поэзіи, наука говоритъ намъ, что какъ на поверхностный и малосвѣдущій взглядъ ни казались бы „вполнѣ самостоятельнымъ фактомъ“, „оригинальной попыткой безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“ то или другое религіозное или философское мировоззрѣніе, то или иное художественное произведеніе, все это на самомъ дѣлѣ является лишь относительно-самостоятельнымъ фактомъ и имѣло непременно предшественниковъ и предварительную подготовку. Напр. платонизмъ у грековъ, буддизмъ у индійцевъ, произведенія Рафаэля или нашего Пушкина съ ихъ отличительными особенностями далеко не суть „вполнѣ самостоятельные факты“, не суть „попытки безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“. Возьмите хотя бы произведенія Рафаэля: его знаменитая „Сиг-

стинская Мадонна“, его „Преображеніе Господне“, его „Снятіе со креста тѣла Христова“ и проч. Эти произведенія не были бы созданы и Рафаэлемъ, еслибы онъ родился и воспитался на одномъ изъ острововъ Австраліи среди населяющихъ ихъ дивныхъ племенъ. Но потому то и могъ создать Рафаэль эти чудныя произведенія искусства, что онъ находился среди совершенно благоприятныхъ условій, имѣя отцомъ не иного кого, а Джованни Санни, учась затѣмъ у Піетро Перуджино, имѣя цѣлый рядъ предшественниковъ въ избранномъ имъ родѣ живописи и т. под. Еслибы авторъ указалъ намъ на христіанство для опроверженія нашего взгляда, то и въ этомъ случаѣ онъ былъ бы только отчасти правъ, что видно, во-первыхъ, изъ словъ апостола Павла: *когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего Единороднаго* (Галат. 4, 4), а во-вторыхъ, изъ того, что многое, чему училъ Господь Іисусъ Христосъ, было или прообразовано въ Ветхомъ Завѣтѣ, или прямо провозглашалось ветхозавѣтными пророками и вообще посланниками Божиими. Послѣ всего этого, не странно ли требовать, чтобы мухаммеданство было „вполнѣ самостоятельнымъ фактомъ“, „попыткою безъ предшественниковъ и предварительной подготовки“?

Съ другой стороны, намъ представляется противонаучнымъ увѣреніе со стороны г. Архангельскаго, будто мухаммеданство есть произведеніе *духа времени*, явившееся *всецѣло* продуктомъ религіозныхъ вѣрованій, господствовавшихъ на Аравійскомъ полуостровѣ въ эпоху до появленія Мухаммеда. Затрудняемся постигнуть, какимъ образомъ духъ времени, это нѣчто безличное и даже бессознательное и безвольное, какимъ образомъ религіозныя различныя вѣрованія, существовавшія въ сознаніи разныхъ людей, раздѣлявшихся ими даже на враждебные лагеря, какимъ образомъ все это могло произвести мухаммеданство? Съ другой стороны, если мухаммеданство явилось такимъ путемъ, то причеиъ же тутъ Мухаммедъ? По автору выходитъ, что Мухаммедъ только послѣдовалъ религіозному движенію своего времени, дѣйствуя *всегда* и *вездѣ* въ духѣ своего времени и своего народа. Но вѣдь, вслѣдъ за этимъ самъ же г. Архангельскій утверждаетъ, что во время Мухаммеда въ Аравіи была и религія языческая въ *разныхъ* формахъ, было и іудейство, было и христіанство въ *чистомъ* и *искаженномъ* видахъ (стран. 60).

Какъ же вяжутся одна съ другою эти мысли автора? Духъ времени, религиозное движеніе въ Аравіи оказываются тѣнувшими наблюдателя въ разныя до противоположности стороны и скорѣе затруднявшими его. Нужно было дѣлать выборъ изъ разнообразнаго матеріала, представлявшагося взору наблюдателя, одно отбрасывать, а другое усвоить, руководясь при этомъ собственнымъ вкусомъ. Нужно было, наконецъ, разнообразное сложить и объединить одною идеею. Все это предполагаетъ въ известной степени самостоятельную работу, а отнюдь не рабское слѣдованіе религиозному движенію своего времени, не дѣйствованіе всегда и вездѣ въ духъ своего времени и своего народа, какъ въ этомъ увѣряетъ насъ г. Архангельскій. Впрочемъ, онъ самъ опровергаетъ свои мысли касательно всего этого, когда говорить нѣсколько ниже слѣдующее: „единственное, что могъ сдѣлать Мухаммедъ, при всей своей даровитости, это объединить религиозныя вѣрованія своей страны, по возможности очистить ихъ и привести въ болѣе или менѣе стройную систему“ (стр. 61). И прекрасно: если такъ, то вовсе не зачѣмъ было увѣрять, что Мухаммедъ только послѣдовалъ религиозному движенію своего времени и дѣйствовалъ всегда и вездѣ въ духъ этого времени и своего народа. Оказывается уже и по автору, что Мухаммеду нельзя отказать въ относительной самостоятельности. Если же мы возьмемъ во вниманіе то, что реформаторская дѣятельность Магомета и его проповѣдь долго не имѣла успѣха даже среди его соплеменниковъ и что мусульманство въ значительнѣйшей степени обязано и своимъ первоначальнымъ распространеніемъ насильственнымъ шѣрамъ, то представляется еще болѣе несоостоятельною мысль г. Архангельскаго, высказанная имъ въ началѣ третьей главы. Итакъ, самостоятельный характеръ дѣятельности Мухаммеда и своеобразие созданной имъ религіи не могутъ быть отрицаемы, хотя бы эта самостоятельность и это своеобразие были и не особенно значительны.

Спрашивается теперь: что же именно послужило для Мухаммеда, такъ сказать, матеріаломъ при созданіи магометанства и какіе чужеродные элементы преобладаютъ въ немъ? „Исламъ, провозглашенный Мухаммедомъ за высшую и совершеннѣйшую религію, въ существѣ представляетъ, по взгляду г. Архангельскаго, синтезъ религиозныхъ вѣрованій, господствовавшихъ въ

его время въ Аравіи, — вѣрованій частью языческихъ, частью іудейскихъ и христіанскихъ. Слѣды этихъ разнородныхъ вѣрованій видны повсюду въ исламѣ, въ *каждомъ* отдѣльномъ его пунктѣ. Замѣтите *всему* эти вѣрованія отразились на космогоніи, которая дѣлится составившаяся изъ космогоній: библейской, талмудической и сабійской* (стр. 61). Допустимъ, что все это справедливо, но влияние какой изъ этихъ религій по преимуществу отразилось на главныхъ пунктахъ мухаммеданской космогоніи?

По увѣренію автора выходитъ, что Мухаммедъ заимствовалъ именно изъ Библии самую первую и основную⁴⁾ религиозную идею—идею живаго, *личнаго* Бога, создавшаго міръ (стр. 75). Авторъ категорически утверждаетъ, что другаго источника, откуда бы онъ могъ заимствовать ее, не только не было, но и *не могло* быть (*ibid.*). Далѣе, авторъ пытается доказать справедливость этого своего скороспѣлаго мнѣнія. „Теизмъ, какъ извѣстно, говоритъ онъ, былъ достояніемъ *лишь одной* богооткровенной іудейской религіи, а *остальной* міръ смотрѣлъ на Божество съ *пантеистической* точки зрѣнія“ (*ibid.*). „Извѣстно (?), что путемъ естественнаго, хотя бы и научнаго, мышленія не легко совмѣстить въ Богѣ два понятія: абсолютный (безусловный) и личный,—понятія, которыя *всегда* служили камнемъ преткновенія для человѣка, пытавшагося собственными силами сыскать начало всѣхъ началъ, или уяснить себѣ данный откровеніемъ догматъ о сущемъ (живомъ, личномъ), но безграничномъ Іеговѣ. Живой Богъ... *никогда* не признавался естественнымъ религиознымъ сознаніемъ“ (стр. 91 и 92). Но и этого показалось для автора мало: онъ съ свойственной ему отвагою и наивностью утверждаетъ, будто бы язычники *ничего* не знали или *не хотѣли* знать о *личномъ* отдѣльномъ отъ міра, превосходящемъ *ихъ* Богѣ (стр. 103). Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ откуда взялъ Мухаммедъ свое ученіе о Богѣ, нѣсколько займемся мыслью г. Архангельскаго о несовмѣстимости „естественнаго“ мышленія съ признаніемъ Бога личнымъ абсолютнымъ существомъ.

⁴⁾ Усвоив такое первенствующее значеніе идеи Бога, авторъ забылъ сказанное имъ на страницѣ 9 и 11 и впасть въ самопротиворѣчіе, столь обычное у него.

Признаемся, не без тяжелаго горькаго чувства прочитывались нами эти строки въ книгѣ г. Архангельскаго. То, что говорить здѣсь авторъ объ язычествѣ, въ сущности есть мшевета на него, которою г. Архангельскій пользуется, чтобы высказать значеніе Богооткровенной религіи. Трудно вѣдь предположить, чтобы человѣкъ, претендующій на титулъ ученаго, такъ плохо зналъ языческія религіи и ихъ исторію. Эта-то послѣдняя и свидѣтельствуетъ, что *религіозное* сознаніе и чувство человечества съ рѣшительностью отвращалось отъ божества въ родѣ Браммы Заруана-Аварана, буддійской *Supiat*'ы и т. под., отличавшихся пантеистическимъ характеромъ, и всегда тяготѣло къ представленію божества личнымъ существомъ. Молитвы, жертвы и вообще весь строй извѣстныхъ языческихъ религіи говорить неоспоримо за это. Обратимся-ли мы къ религіямъ некультурныхъ или дикихъ народовъ, встрѣчаемся опять-таки съ представленіемъ о божествѣ, какъ существѣ личномъ, за что говорить уже самыя наименованія, усвоенныя божествамъ, какъ-то *владыка, господинъ, податель всего, распорядитель, благій, отецъ* и т. д. Большинству языческихъ религіи можетъ быть сдѣланъ тотъ упрекъ, что въ нихъ нерѣдко переносилось на божество не мало атрибутовъ, отмѣчающихъ собою ограниченную личность человѣческую. Но и въ этомъ случаѣ сказать, будто бы язычники ничего не знали или не хотѣли знать о Богѣ, *превосходящемъ* ихъ, людей, значитъ говорить неправду. Потому-то и самый грубый, и наиболѣе развитый язычникъ чувствовалъ божества и обращался къ нимъ съ мольбами, что считалъ ихъ безмѣрно превосходящими его, язычника. Эту идею легко можно открыть во всѣхъ формахъ антропоморфизма. Равнымъ образомъ, несправедливо утверждать, будто язычники не знали или не хотѣли знать о Богѣ, отдѣльномъ отъ міра: непосредственное религіозное сознаніе язычника въ сущности никогда не отождествляло Бога съ міромъ, а потому-то и обращалось къ съ мольбами о дарованіи напр. дождя, вѣтра, благопріятнаго вѣтра, успѣха въ жатвѣ, охотѣ и т. под., здоровья и вообще всего, въ чемъ человѣкъ нуждался. Для религіознаго *непосредственнаго* сознанія *скорѣе трудно*, чѣмъ легко, связывать съ идеею божества подлинно-пантеистическую идею. Если же г. Архангельскій утверждаетъ иное, то противъ него не только вся

исторія религиознаго сужденія челоѣчества, но и непосредственное самонаблюденіе: оставаясь религиозно-настроеннымъ, ни одинъ челоѣкъ въ мірѣ не сумѣетъ отрѣшиться, хотя бы на мгновеніе, отъ представленія божества существомъ личнымъ, какия бы усилія челоѣкъ ни дѣлалъ для этого. Этими-то психическимъ закономъ и объясняется то обстоятельство, что и сочинители новыхъ религій, каковы напр. Огюсть Контъ, Штраусъ, Гартманъ, проповѣдуя чисто-натуралстическое или пантеистическое мертвое божество, никакъ однако не могутъ удержаться отъ того, чтобы не перенести на него то или нѣтъ, то другихъ атрибутовъ личнаго существа. Говоря о томъ, что наше „естественное мышленіе“ само по себѣ затрудняется оовмѣстить въ Богѣ два понятія: абсолютный и личный и будто бы только Откровеніе дало людямъ идею живаго Бога, г. Архангельскій не сообразилъ той простой истины, что, если таково свойство нашего „естественнаго мышленія“, то къ нему никакимъ образомъ не привилась-бы и Богооткровенная идея объ абсолютномъ существѣ. Сказанное нами противъ мысли г. Архангельскаго подтверждается и словами ап. Павла о язычникахъ (Рим. 1, 19—21). Онъ не только утверждаетъ доступность „естественному мышленію“ здраваго понятія о Богѣ, но и говоритъ, что язычники, коихъ онъ имѣлъ въ виду, обладали нѣкогда таковымъ понятіемъ и замѣнили его инымъ понятіемъ лишь вълѣдствіе испорченности сердца и протекшей отсюда путаницы въ мышленіи. Тертуліанъ, назвавшій челоѣческую душу по природѣ христіанскою, даже обстоятельно разбираетъ мысль о наклонности нашего „естественнаго мышленія“ къ признанію Бога личнымъ Существомъ, владычествующимъ во вселенной, и говорилъ, что самый грубый въ религиозномъ отношеніи челоѣкъ, обращаясь къ божеству съ молитвою, невольно усвоитъ ему тѣже самыя свойства, какия приписываетъ Богу Откровенная религія. Пантеистическое представленіе о божествѣ, приоткрывшееся и проторгавшееся въ истеріи духовной жизни челоѣчества, есть на самомъ дѣлѣ продуктъ и достояніе *фило-софской* рефлексіи и школы извѣтнаго рода, но отнюдь не какое-то необходимое свойство *языческихъ религій*: гдѣ мы имѣемъ дѣло съ *религіею* и *религиозностью* въ истеріи челоѣчества, тамъ не было и кѣтъ той пантеистической идеи о Богѣ, о какой го-

ворить г. Архангельскій. Въ различныхъ языческихъ *religijs*⁵⁾ можно находить разныя уклоненія отъ истинной идеи Бога, но отнюдь не отрицаніе личности божества.

Что касается увѣреній со стороны г. Архангельскаго, будто бы Мухаммедъ взялъ идею Живаго Бога не иначе, какъ изъ Библии, то неосновательность этихъ увѣреній видна и изъ того, о чемъ сейчасъ шла у насъ рѣчь. Съ другой стороны, мухаммеданское ученіе о Богѣ таково, что оно, какъ въ значительной степени уклоняющееся отъ библейскаго ученія о Богѣ, само по себѣ неправильное и заключающее въ себѣ внутреннее самопротиворѣчіе и не могло быть почерпнуто изъ Библии. На это г. Архангельскій, конечно, можетъ отвѣтить что Мухаммедъ, взявши идею о Богѣ изъ Библии, искажилъ ее. Такое возраженіе могло бы имѣть значеніе лишь въ томъ случаѣ, еслибы г. Архангельскому удалось отыскать въ мухаммеданскомъ ученіи о Богѣ такія черты, которыя неоспоримо имѣютъ только библейское, а не другое происхожденіе. Но сдѣлать это ему не удалось и *не можетъ* удасться. Напротивъ, если мы обратимся къ подробностямъ его рѣчи, то увидимъ, что онъ съ замѣчательнымъ успѣхомъ самъ же опровергаетъ свою мысль о заимствованіи Мухаммедомъ ученія о Богѣ изъ Библии. Все, что говоритъ онъ касательно сабинстическаго воззрѣнія на божество, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что Мухаммедъ раздѣлялъ это воззрѣніе и провелъ его въ коранѣ. Изъ длинной тирады автора, опровергающей его самого, мы приведемъ лишь небольшое мѣсто. „Общій взглядъ Мухаммеда на отношеніе Бога къ міру очень близко подходитъ и напоминаетъ собою подобный же взглядъ сабинстовъ. Какъ по тому, такъ и по другому взгляду Богъ представляется настолько возвышеннымъ и удаленнымъ отъ міра, что непосредственныхъ отношеній между ними быть не можетъ. По представленію арабовъ-сабинстовъ, отношеніе Бога къ міру проявилось только въ актѣ творенія послѣдняго, управление же имъ Аллахъ предоставилъ ангеламъ, посредникамъ между Нимъ и міромъ; Аллахъ, думали они, слишкомъ великъ и высокъ, чтобы обращать свое царственное вниманіе на такія мелочи,

⁵⁾ Естественно, что не все то есть религія, что хотеть быть ею, какова напр. религія Л. Толстаго и т. под.

какъ управление міромъ“ (стр. 71). То же самое утверждаетъ г. Архангельскій и касательно мухаммеданскаго ученія объ отношеніи Бога къ міру: какъ у сабинстовъ, такъ и мусульманъ посредниками между Аллахомъ и міромъ являются ангелы, которыми собственно и ввѣрено управление вселенною (ibid). Очевидно, взглядъ сабинстовъ и мусульманъ на божество *одинаково* тяготеетъ *всею болѣе* къ деистическому представленію *) Послѣ этого, зачѣмъ автору понадобилось искать источника мухаммеданскаго ученія о Богѣ въ религіи іудеевъ, мы затрудняемся понять. Наше пониманіе логики автора становится еще болѣе труднымъ и даже невозможнымъ, если мы возьмемъ во вниманіе тотъ неоспоримый фактъ, что среди арабовъ вѣра въ Аллаха, высочайшее личное существо, существовала искони постоянно сохранялась въ теченіе вѣковъ, что политеизмъ былъ у нихъ скорѣе случайнымъ и отнюдь привзошедшимъ элементомъ и что предъ появленіемъ Мухаммеда образовалась среди арабовъ значительная секта такъ называемыхъ ганифовъ, которые отвергали политеистическую стихію, проторгшуюся въ религію ихъ соплеменниковъ, и настаивали на признаніи Аллаха единственнымъ божествомъ, исключаяющимъ всякія иныя божества. Такимъ образомъ, оказывается, что Мухаммеду не было никакой нужды обращаться къ іудеямъ за понятіемъ о Богѣ единомъ: это понятіе существовало среди самихъ арабовъ именно въ томъ *противобиблейскомъ* **) видѣ, въ какомъ оно и проводится въ коранѣ.

Столь же безуспѣшно и самопротиворѣчиво доказываетъ г. Архангельскій и ту свою мысль, будто бы Мухаммедъ заимствовалъ и свое ученіе о твореніи міра не иначе, какъ изъ Библіи же (стр. 76).

Свою атаку противъ всякаго другаго источника происхожденія у Мухаммеда мысли о твореніи міра г. Архангельскій ведетъ въ разныхъ мѣстахъ своего сочиненія, начиная съ Введенія.

*) Отрицаніе свободы человѣческой воли мы находимъ у многихъ деистовъ древнихъ и новыхъ, но мухаммедавство лишь колеблетъ свободу воли, а не отрицаетъ ее...

**) Затрудняемся понять, какимъ образомъ можно въ одно и то же время и усвоить мусульманскому ученію о Богѣ то пантеистическій, то деистическій характеръ, и считать это ученіе одинаковымъ съ библейскимъ представленіемъ о Богѣ, а между тѣмъ такіе курьезы мы встрѣчали...

Онъ смѣло утверждаетъ, будто язычникамъ *всегда* и *совершенно* чужда была идея творенія міра. Въ виду важности вопроса и крайней самоувѣренности приговоровъ автора надъ язычествомъ вынуждаемся съ кѣкоторою обстоятельностью разсмотрѣть доводы, приводимые г. Архангельскимъ. „Существенная черта *древне-языческихъ* космогоній, какъ мы знаемъ, говоритъ авторъ, та, что въ нихъ отсутствуетъ идея творенія міра въ собственномъ смыслѣ слова, а эта характерная черта несомнѣнно указываетъ на основной принципъ *всѣхъ* естественныхъ религій древняго міра, принципъ, говоря вообще, пантеистическій“ (стр. 9). Въ подстрочномъ примѣчаніи авторъ ссылается, въ подтвержденіе своихъ словъ, на слова преосвящ. Хрисанеа, напечатанныя на 113 стран. втораго тома сочиненія его: *Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству*, а затѣмъ, на основаніи словъ того же автора, сказанныхъ на стран. 117 втораго же тома, г. Архангельскій говоритъ слѣдующее: „въ египетской космогоніи, правда, не упоминается о матеріи и ни о какомъ другомъ началѣ міра, при посредствѣ котораго верховными богами создана вселенная, но это еще не значитъ, чтобы боги создали ее своимъ могуществомъ или своимъ словомъ. Матеріи нѣтъ въ смыслѣ отдѣльнаго отъ божества начала, но это потому, что само божество не отдѣляется отъ матеріи, а слѣдов. о твореніи міра въ собственномъ смыслѣ здѣсь нѣтъ и мысли, хотя многіе ученые стараются видѣть противное. Міръ, по египетской космогоніи, произведеніе Озириса, но не творческое, такъ какъ создатель міра самъ отождествляется съ матеріей, изъ которой произошелъ міръ: Озирисъ прежде, чѣмъ *лежится въ міръ съ со* *устройствомъ* (?), былъ Атумъ, т.-е. сокровенное, отождествленное съ первоначальнымъ безформеннымъ веществомъ слѣдов. онъ былъ этой первичной безформенной матеріею. О твореніи матеріи духомъ здѣсь не можетъ быть и рѣчи: здѣсь дается только мысль о не раздѣльномъ, совмѣстномъ существованіи бога и матеріи, объ отождествленіи божественной сущности съ сущностью міра“ (стр. 9). Сказавши это, авторъ продолжаетъ: „такимъ же пантеистическимъ характеромъ отличаются космогоніи и другихъ восточныхъ народовъ: персовъ, индійцевъ и китайцевъ. Въ нихъ, какъ и въ египетской, мы не найдемъ и мысли о томъ, что міръ есть произведеніе воли всемогущаго

Творца и, какъ творческое произведеніе Божества, онъ не тождественъ и не сливается съ нимъ. Напротивъ, во *всѣхъ* нихъ даже съ *большой* ясностью, чѣмъ въ египетской космогоніи, раскрывается *пантеистическая* идея происхожденія міра, лишающая и міръ и божество самостоятельности“ (стр. 10). Такую же мысль, но съ еще большею рѣшительностью высказываетъ г. Архангельскій въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія: указавши, что „вышимъ основнымъ положеніемъ ветхозавѣтнаго богосознанія“ было то, что Богъ, это единственно вѣчное Существо, есть Творецъ всего сущаго, авторъ продолжаетъ: этимъ вѣроваемъ въ тварность всего сущаго и въ происхожденіе его отъ Бога „Израиль отличался отъ *всѣхъ* другихъ древнихъ народовъ, которые *вмѣстѣ* и *въ отдаленности* погрязли въ мірообоготворяющемъ поклоненіи природѣ и считали міръ происшедшимъ *самъ собою* и *вѣчнымъ*“ (стр. 103).

Уже то, что было говорено нами касательно языческаго представленія о божествѣ, подрываетъ въ значительной степени увѣреніе г. Архангельскаго, будто *всѣ* язычники и *всегда* въ своихъ *религіозныхъ* вѣрованіяхъ признавали пантеистическую космогоническую идею. Намъ остается теперь рассмотреть поспеціально мысль автора. Если рѣшительно не знать или нарочито забывать, какіе фазисы прошло религіозное сознаніе египтянъ въ теченіе тысячелѣтій и если отождествлять непосредственными религіозными вѣрованіями языческихъ народовъ съ чисто-философскими построеніями, исходившими отъ малочисленнаго кружка людей, тогда конечно, можно до извѣстной степени сказать и объ египтянахъ то, что говоритъ авторъ съ чужихъ словъ и безъ сопоставленія съ другими словами эксплуатируемаго ученаго. Но совсѣмъ въ другомъ свѣтѣ представится намъ дѣло, коль скоро мы будемъ разсматривать язычество во *всѣхъ* стадіяхъ его развитія и не станемъ смѣшивать выкладки религіозно-философской рефлексіи немногихъ съ религіозными народными вѣрованіями.

Такъ, что касается египтянъ, то въ настоящее время богословъ, знакомый съ лучшими новѣйшими работами египтологовъ, отнюдь не можетъ съ какой-либо основательностью говорить будто неизвѣстно, что такое была религія Египта въ началѣ. Такіе знатоки египетской религіи, какъ Руже, Робье, Ренуа,

Грибо и др., со всей рѣшительностью и съ твердыми данными въ рукахъ утверждаютъ, что первоначально египтяне исповѣдывали лишь единого Живаго Бога, создавшаго *вселенную* единственно силою своей всемогущей воли. Если же среди ученыхъ и встрѣчается мысль, будто бы египтяне исповѣдывали сперва то анимизмъ, то даже фетишизмъ и т. под., то эти ученые исходятъ изъ предвзятой точки зрѣнія, будто бы монотеизмъ въ исторіи развитія религиознаго сознанія человѣчества, какъ высшая форма представленія о Богѣ, не могъ быть предметомъ первоначальной вѣры человѣчества. Что касается преосвящ. Хрисанфа, то и онъ, согласно сказанному имъ въ первомъ томѣ о первоначальномъ видѣ религіи долженъ былъ бы признать существованіе и у египтянъ въ первоначальное время вѣры въ единого Живаго Бога, создавшаго міръ. Обращаясь къ древнѣйшимъ египетскимъ папирусамъ, мы видимъ⁸⁾, что египтяне первоначально вѣровали дѣйствительно въ единого Живаго Бога, коего они называли *Озирисомъ* и которому приписывали сотвореніе всего сущаго, или творческое приведеніе его изъ небытія въ бытіе. Но и въ послѣдствіи времени мысль о единомъ Богѣ, Творцѣ міра, *никогда* окончательно не покидала египетское *религиозное* сознаніе, какъ оно ни омрачалось наплывомъ противоположныхъ монотеизму элементовъ и продуктами философской рефлексіи. Мы утверждаемъ, что египетскій народъ отнюдь не вѣровалъ, будто бы Озирисъ есть какое-то „сокровенное“, проявленіемъ коего является міръ. Пешъ справедливо замѣчаетъ, что противно и исторіи, и разуму утверждать, будто бы такого рода пантеистическое воззрѣніе могло быть достояніемъ народной религиозной вѣры. Напротивъ, египетскій народъ всегда имѣлъ, хотя и смутную и помраченную, но твердую вѣру въ то, что Озирисъ — живое существо и виновникъ міра. Улеманъ, Лешерманъ и другіе ученые, находящіе у египтянъ вѣру въ сотвореніе міра, повтому, далеко не такъ погрѣшаютъ, какъ это кажется людямъ предвзятой мысли, или лицамъ, недостаточно

⁸⁾ Для немогущихъ имѣть подъ руками *спеціальныхъ* изслѣдованій въ области языческихъ религій можетъ служить подтвержденіемъ нашихъ словъ о *языческихъ религіяхъ* дѣльное сочиненіе Фишера: *Heidenthum und Offenbarung*, написанное на основаніи первоисточниковъ и первоклассныхъ изслѣдованій и недавно вышедшее новымъ изданіемъ.

ознакомившимся со всеми результатами новейшихъ изысканій въ области египетской религіи. Ошибка Улемана и другихъ египтологовъ состоитъ только въ томъ, что они не замѣчаютъ того преимущества, какое имѣетъ библейское ученіе о твореніи міра предъ вѣрою египтянъ въ происхожденіе всего міра отъ живаго божества. Говоря все это, мы отнюдь не забываемъ, что у философствующихъ умовъ въ Египтѣ выдвигалось и чистопантеистическое рѣшеніе космогоническаго вопроса, но вѣдь и въ христіанскомъ мірѣ не только философы, но и многіе богословы, преимущественно протестантскіе, нередко искажали и искажаютъ въ своихъ истолкованіяхъ и въ своемъ пониманіи библейскую идею творенія. Такимъ образомъ, *огульный* приговоръ г. Архангельскаго надъ египетской космогоніею есть плодъ, по меньшей мѣрѣ, недоразумѣнія.

Представляется плодомъ легкомыслія и та фраза г. Архангельскаго, будто бы у персовъ, индійцевъ и китайцевъ мы не найдемъ и мысли о мірѣ, какъ творческомъ произведеніи всемогущества Божія, и будто бы эти народы пошли дальше египтянъ въ развитіи космогоническаго пантеизма. Что касается персовъ, то авторъ самъ же позаботился въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія обличить себя въ несправедливости своего огульнаго отзыва о нихъ. Забывши сказанное раньше, что персы были въ наибольшей пантеизмъ, чѣмъ египтяне, г. Архангельскій неожиданно замѣчаетъ, въ противорѣчіе съ самимъ собою, слѣдующее: „самый процессъ возникновенія вселенной съ ея нынѣшними формами *большой частью* *) представляется (у язычниковъ) процессомъ саморазвитія божества... Исключеніе изъ этого мы находимъ въ древнемъ ученіи Зороастра, но это ученіе, составляющее *рѣзкое и единственное* исключеніе среди *всѣхъ* ученій язычества, скоро смѣнилось другимъ, общимъ *всему* язычеству воззрѣніемъ“ (стр. 76). Но еслибы авторъ хотя сколько-нибудь порядочно ознакомился съ исторіею персидской религіи, тогда онъ сказалъ бы, что у персовъ пантеистическое представленіе о божествѣ и о происхожденіи міра и впоследствии было

*) То «большой частью», то «всегда». Авторъ вообще обнаруживаетъ сильную склонность въ устройству разныхъ лазеекъ для укрытія отъ возраженій самаго законнаго свойства...

достоинствомъ лишь малочисленной секты. Порядочное знакомство съ исторіею религій воспрепятствовало бы г. Архангельскому усвоить *огульно* пантеистическую идею міропроисхожденія и китайцамъ, и индійцамъ, и другимъ языческимъ народамъ. Что касается китайцевъ, то древнее космогоническое ученіе ихъ заставляло и заставляетъ нѣкоторыхъ ученыхъ, какъ напр. барона Ф. Штрауса, хотя и напрасно, искать источника этого ученія въ Библии. Слѣды чистаго и возвышеннаго ученія о происхожденіи міра указываются синологами и въ нѣкоторыхъ китайскихъ сочиненіяхъ, по настоящее время обращающихся среди китайцевъ и чтимыхъ многими изъ нихъ. Касательно индійцевъ г. Архангельскій могъ бы не только изъ сочиненій Максъ Мюллера, но и изъ сочиненія преосвящ. Хрисанова усмотрѣть, что они, индійцы, имѣли, особенно въ первоначальную эпоху своего бытія, очень возвышенныя космогоническія понятія, существенно едва ли разнящіяся отъ библейскихъ космогоническихъ воззрѣній. Мало того: г. Архангельскій узналъ бы изъ дѣльныхъ изслѣдованій въ области индійской религій, что народная масса въ Индіи никогда не усвоила себѣ тѣхъ пантеистическихъ космогоническихъ воззрѣній, какія выработала индійская философія и богословская схоластика. Болѣе близкое знакомство г. Архангельскаго съ исторіею религій и съ религіозными вѣрованіями даже дикихъ племенъ и болѣе солидное размышленіе, скажу я въ заключеніе, засвидѣтельствовало бы ему, что такихъ исключеній, какое онъ усмотрѣлъ въ древней религій Зороастра, даже и неперечтешь на нѣсколькихъ страницахъ, а вмѣстѣ показало бы, что не только ненаучно, но и *иррито* провозглашать, будто бы мысль о твореніи совсѣмъ невѣдома язычникамъ и будто бы они считали міръ происшедшимъ самъ собою и вѣчнымъ. Не клеветою и не ложью пріобрѣтается возвышеніе библейской космогоніи въ глазахъ вномыслящихъ, а строго-научнымъ выясненіемъ преимуществъ библейскаго ученія о твореніи предъ ученіемъ о твореніи даже наилучшихъ языческихъ религій, а это сдѣлать вполне возможно, хотя и не для всякаго легко...

Не безъ особаго умысла проведши мысль, будто бы язычскій міръ никогда не зналъ иной, кромѣ пантеистической, космогоніи, г. Архангельскій затѣмъ уже смѣло говорить, что Мухаммедъ *ни откуда, кромѣ Библии, не могъ взять идеи творенія*

міра. Однако, усволя мухаммеданскому ученію о твореніи такое происхожденіе, г. Архангельскій дѣлаетъ это не только голословно, бездоказательно, но и въ противорѣчіе съ самимъ собою. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія г. Архангельскій говоритъ слѣдующее: „у арабовъ было вѣрованіе въ Бога, какъ Творца и самой матеріи, но не существовало воззрѣнія, признававшего матерію отдѣльнымъ отъ Бога началомъ и источникомъ зла. Можно также думать, и съ нѣкоторымъ основаніемъ, что арабы вѣрили не только въ сотвореніе Богомъ міра вообще, но и всѣхъ его предметовъ въ частности“ (стр. 68). Если такъ, то Мухаммедъ у сабинстовъ-арабовъ и заимствовалъ мысль о твореніи, которая должна быть очень хорошо и издавна знакома ему. На какомъ же *достаточно* основаніи г. Архангельскій приписываетъ другому вліянію эту мысль Мухаммеда? Такихъ основаній напрасно мы искали у него: ихъ нѣтъ. Но, — скажетъ г. Архангельскій, — сами арабы-сабинсты могли заимствовать идею творенія у іудеевъ. Это, во-первыхъ, иное дѣло, а во-вторыхъ, и это сперва слѣдовало-бы основательно доказать. Между тѣмъ, подобныхъ доказательствъ у автора нигдѣ не обрѣтается. Мы отваживаемся даже утверждать, что онъ ихъ и представить *не можетъ*, хотя бы и пытался. Въ самомъ дѣлѣ, если мысль о твореніи не неизвѣстна разнымъ языческимъ народамъ и если, по словамъ самого г. Архангельскаго, этою мыслию запечатлѣна, между прочимъ, древняя религія Зороастра, то почему же, подобно другимъ языческимъ народамъ, арабы-сабинсты не могли самостоятельно придти къ идеѣ творенія? Утверждать же, что и другіе народы заимствовали эту идею у евреевъ, но сами по себѣ не могли придти къ ней, значить, во-первыхъ, противорѣчить словамъ апостола Павла о доступности *всѣмъ* людямъ истиннаго Боговѣдѣнія (Римл. 1, 19 — 20), а во-вторыхъ, совсѣмъ уже терять почву подъ ногами... „Но не только основная идея мухаммеданской космогоніи заимствована изъ Библии, — увѣряетъ авторъ, — а и большинство содержанія ея взято тоже изъ Библии. Ученіе Корана, наприимѣръ, о происхожденіи видимаго міра въ *шесть* дней не могло быть взято изъ космогоніи маговъ... Они, какъ извѣстно, хотя и признавали твореніе видимаго міра въ шесть дней, но подъ днями разумѣли періоды, обнимающіе собою въ совокупности продолжи-

тельность времени, равную 365 днямъ, т.-е. цѣлому году“ (стр. 76). Это соображеніе автора также представляется вполне шаткимъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что маги разумѣли подъ днями творенія не то, что мы разумѣемъ подъ днями нашими, развѣ слѣдуетъ, будто бы Мухаммедъ не могъ позаимствовать у маговъ мысль о шестидневномъ твореніи? Заимствовавши мысль о шести дняхъ творенія, онъ могъ съ понятіемъ о днѣ соединить своеобразное понятіе. Съ другой стороны, авторъ ни чѣмъ не доказалъ, будто бы всѣ маги, жившіе среди арабовъ или сталкивавшіеся съ послѣдними, одинаково понимали дни творенія: дѣло въ томъ, что въ персидской религіи ученіе о дняхъ творенія, какъ періодахъ, не есть первоначальное ученіе и находится уже въ позднѣйшихъ священныхъ книгахъ. Наконецъ, если у маговъ самостоятельнѣе могла явиться мысль о твореніи міра въ шесть дней, хотя и не такихъ, какъ наши дни, то почему же Мухаммедъ не могъ самъ прийти къ той же мысли? На всѣ эти вопросы мы не находимъ у автора отвѣтовъ, а между тѣмъ онъ обязывался самъ поставить ихъ передъ собою и разрѣшить солидно. Авторъ, впрочемъ, приводитъ еще нѣкоторые соображенія въ пользу заимствования Мухаммедомъ ученія о *шестидневномъ* твореніи изъ Библии, но эти соображенія на нашъ взглядъ сплошнѣе разбиваются собственнѣйшей рукою самъ же г. Архангельскій въ слѣдующихъ своихъ знаменательныхъ словахъ, сказанныхъ, впрочемъ, въ иномъ мѣстѣ его сочиненія: „Коранъ не рѣшаетъ окончательно двухъ *самыхъ капиталныхъ* вопросовъ космогоніи, а именно: а) во сколько дней ¹⁰⁾ сотворенъ міръ, и б) что прежде сотворено: небо или земля? Коранъ не даетъ *опредѣленныхъ* указаній и относительно *порядка* происхожденія тварей“ (стр. 57). Послѣ этого невольно скажешь хотя и вульгарную, но къ автору весьма подходящую фразу: „и зачѣмъ было огородъ городить и капусту садить“?...

Наконецъ представляется поспѣшнымъ и то положеніе у г. Архангельскаго, что кораническое ученіе о добрыхъ и злыхъ духахъ обязано своимъ происхожденіемъ вліянію Талмуда и Каббалы (стр. 79). Въ двухъ подстрочныхъ примѣчаніяхъ авторъ

¹⁰⁾ На 95 страницѣ своего сочиненія г. Архангельскій свидѣтельствуетъ, что во Корану, Богъ сотворилъ міръ то въ восемь, то въ шесть дней.

говорить, что кромѣ Талмуда, на мухаммеданское ученіе объ ангелахъ имѣли вліяніе то арабы-язычники, то маги, то христіане, но во всякомъ случаѣ онъ признаетъ *наибольшее* вліяніе за Талмудомъ (стр. 79 и 83).

Отнюдь не отрицая того, что мухаммеданское ученіе о духахъ создавалось изъ разнообразныхъ элементовъ, мы находимъ, что въ этомъ ученіи преобладаетъ отнюдь не талмудическое, но персидское вліяніе. Дѣло въ томъ, что сами талмудическія и каббалистическія воззрѣнія на духовъ выработались подъ сильнѣйшимъ и преимущественнымъ вліяніемъ персидскихъ воззрѣній. Въ этомъ отношеніи пресвященный Христанъ справедливо говоритъ слѣдующее: „на евреевъ могъ вліять и *дѣйствительно* *омиль* персиянъ. Но это вліяніе отразилось не на библейской литературѣ, а на Талмудѣ и на Каббалѣ. Въ томъ и другомъ источникѣ еврейскаго вѣроученія ангелы являются, какъ и въ Авестѣ, олицетвореніемъ силъ и стихій міра и творятся изъ огня и свѣта. По воззрѣнію Каббалы изъ отвлеченнаго и безкачественнаго божества *En soph* исходятъ или выливаются въ убывающемъ порядкѣ сефироты (числомъ 10), представители идеальныхъ началъ міра, подъ именами мудрости, благодати, пространства и другихъ свойствъ нравственныхъ и физическихъ, какъ амшаспанды въ Зороастровой религіи. За ними слѣдуютъ подчиненные имъ ангелы, раздѣляющіеся по числу главныхъ сефиротъ, на 10 чиновъ, — представители различныхъ пространственныхъ сферъ въ природѣ, управляющіе движеніемъ земли и планетъ, — ангелы огня, воды, рѣкъ, источниковъ, какъ япаты въ Авестѣ. Демоны также раздѣлены на 10 классовъ, изъ которыхъ каждый представляетъ извѣстную ступень мрака и зла. Пневматологія Талмуда еще дальше отступаетъ отъ библейскаго воззрѣнія. Ангелы, какъ и самъ Шехина, замѣнившій Иегову, тѣлесны, чувственны и слиты съ силами природы. Это позднѣйшее ученіе о духахъ *дѣйствительно* было заимствовано изъ *Зороастровой* религіи. Талмудъ прямо говоритъ, что имена ангеловъ заимствованы раввинами у персовъ“ (стр. 631 и 632 въ 1 томѣ). Но талмудисты заимствовали у персовъ не только имена ангеловъ, но все, что существеннаго есть въ персидской пневматологіи. Если провести параллель между талмудическими и персидскими представленіями о духахъ, то поражаешься сход-

ствомъ и неоспоримой зависимою талмудическихъ представленийъ отъ персидскихъ. Зачѣмъ же понадобилось г. Архангельскому обращаться за объясненіемъ происхожденія мухаммеданской пневматологіи къ талмудистамъ, когда сами талмудисты усвоили себѣ персидскую пневматологію не только во многихъ ея общихъ особенностяхъ, но и въ детальныхъ сторонахъ? Обращеніе къ талмудистамъ въ этомъ случаѣ имѣло бы за себя рациональныя основанія только тогда, когда было бы доказано, что арабы и Мухаммедъ не имѣли возможности почерпнуть свѣдѣнія о персидской пневматологіи изъ ея непосредственнаго источника, отъ исповѣдывавшихъ персидскую религію. Но не самъ ли авторъ говоритъ, что Аравія во времена Мухаммеда была пантеономъ почти *всѣхъ* восточныхъ религій и въ разные времена принимала на свою почву, между прочимъ и *персовъ*“ (стр. 60)? Значитъ, арабы и Мухаммедъ имѣли всю возможность ознакомиться чрезъ самихъ персовъ съ ихъ пневматологіею и усвоить себѣ ея разные стороны. Еслибы авторъ отрѣшился отъ рутинныхъ несостоятельныхъ воззрѣній на происхожденіе важнѣйшихъ началъ мусульманства и поглубже изучилъ вопросъ о происхожденіи этой религій, онъ,—мы увѣрены, нашелъ бы несомнѣнное вліяніе парсизма даже и не на одну мухаммеданскую пневматологію, но и на другія стороны мухаммеданской религіи...

Оспаривая мысль г. Архангельскаго, будто бы Мухаммедъ почерпнулъ изъ Библии и іудейства ученіе о Богѣ, о твореніи изъ ничего, о времени и порядкѣ сотворенія міра, о духахъ, мы, конечно, чрезъ то самое никакимъ образомъ не отрицаемъ вліянія не только іудейства, но и христіанства на образованіе нѣкоторыхъ кораническихъ воззрѣній, многихъ рассказовъ и тому подобнаго въ мухаммеданствѣ. Цѣлью нашихъ замѣчаній было показать, что вліяніе богооткровенной религіи на мухаммеданство ищется и указывается у автора вовсе не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Позволяемъ себѣ вообще сказать, что вопросъ о происхожденіи и объ условіяхъ образованія мухаммеданства требовалъ бы по своей важности новаго и тщательнаго пересмотра и перерѣшенія: установившейся шаблонный взглядъ, подъ какими вліяніями и какъ произошло и образовалось мухаммеданство, вызываетъ не мало недоумѣній и не благопріятствуетъ отчасти даже надлежащему достиженію миссіонерскихъ цѣлей. Въ

самомъ дѣлѣ, могутъ ли эти цѣли достигаться вполне, когда напр. мухаммеданскому ученію о Богѣ усвоится то пантеистическій, то деистическій характеръ, приписывается при этомъ даже библейское происхождение и т. под.? Таково наше убѣжденіе, небезосновательность коего еще разъ подтверждена и книжкою г. Архангельскаго.

Переходимъ къ послѣдней, весьма важной, главѣ въ сочиненіи г. Архангельскаго, на которой авторъ заставляеть насъ остановиться нѣсколько дольше. Указавши, какъ смотрѣли на библейское сказаніе о твореніи міра въ шесть дней израильскіе и христіанскіе мудрецы и философы, авторъ такъ опредѣляетъ задачу дальнѣйшей своей рѣчи: „мое намѣреніе *просто изложить* библейскую космогонію и показать, насколько это возможно, *согласіе* богооткровенныхъ фактовъ съ *истинами науки*“ (стр. 103). На самомъ же дѣлѣ авторъ вовсе не ограничивается просто изложеніемъ библейской космогоніи, но и истолковываетъ слова Библии о твореніи міра. Значить, и мы должны по-смотриѣть, правильно ли его толкованіе. Затѣмъ, наше вниманіе должно быть обращено на то, дѣйствительно ли г. Архангельскій показываетъ согласіе библейскаго сказанія съ истинами науки, или онъ выдаетъ нерѣдко за истины науки только *кажущееся* ему таковыми.

Библейскій разсказъ начинается словами: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*, и потому прежде всего должно быть установлено правильное пониманіе этихъ словъ. „Возможно, говоритъ авторъ, *двоякое* пониманіе перваго стиха по отношенію къ шестидневному творенію. Его можно разсматривать *или* какъ обозначеніе творенія элементарной первоматеріи, изъ которой возникъ, при помощи творческаго образованія, въ шесть дней міръ въ *теперешнемъ* ¹¹⁾ своемъ видѣ..., *или* какъ обозначеніе совершеннаго самого по себѣ первотворенія, въ которомъ, вслѣдствіе какой-то неотмѣченной тутъ катастрофы, случилось опустошеніе и неустройство, означенныя во второмъ стихѣ, какъ пустота, неустроенность и тьма, такъ что шесть дней творенія представляютъ реституцію или новообразованіе и обновленіе опусто-

¹¹⁾ Выраженіе очень не точное, притомъ ведущее къ весьма неортодоксальнымъ выводамъ...

шенной земли. Мы,—продолжаетъ авторъ,—склоняемся къ *первому*, какъ *боже въроятному* и имѣющему для себя *нѣкоторыя* данныя въ самомъ библейскомъ разсказѣ о твореніи... Выраженіе: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* означаетъ твореніе міра во *всей* его совокупности,—твореніе, явившееся *материаломъ* для *послѣдующей* творческой устроительной дѣятельности, твореніе, однако, не хаотическаго какого-либо вещества, на что указываютъ *опредѣленные* выраженія Бгтописателя: *небо и земля*,—твореніе первое и въ собственномъ смыслѣ этого слова, на что указываетъ самый еврейскій глаголъ: *bara*¹²⁾, означающій произведеніе чего-либо именно изъ небытія^а (стр. 105 и 107).

Прежде всего наше вниманіе останавливается на *замѣлочномъ* увѣреніи г. Архангельскаго, будто бы *возможно двоякое*, а не тройное напр. пониманіе перваго стиха. На самомъ же дѣлѣ не только возможно еще третье пониманіе перваго стиха, но (оно представляетъ *давній фактъ*, оказывающійся *невѣдомымъ* иначе онъ не говорилъ бы о *возможности* двоякаго пониманія) только г. Архангельскому. Не мало церковныхъ писателей и учителей церкви разумѣло подъ *небомъ*, созданнымъ въ началѣ, не иное что либо, а только духовный или ангельскій міръ и обиталище ихъ. Сколько мы знаемъ, первымъ высказалъ подобную мысль Оригенъ. Мнѣніе Оригена съ видоизмѣненіемъ и пополненіемъ высказывалось затѣмъ *Теософомъ* Антиохійскимъ, *Теодоритомъ*, *Василіемъ Великимъ*, *Августинномъ*, *Іоанномъ Дамаскинымъ*. Въ *Православномъ исповѣданіи каволической и апостольской церкви*, между прочимъ, говорится: „прежде всего Богъ произвелъ мыслію Своею изъ ничего всѣ небесныя силы, какъ отличныхъ пѣснопѣвцевъ славы Своей... Послѣ того сотворенъ Богомъ изъ ничего сей видимый и вещественный міръ“ (вопр. 18). Эти слова также гармонируютъ съ третьимъ пони-

¹²⁾ Мы нарочито пишемъ евр. слова латинскимъ шрифтомъ. По нашему мнѣнію, слѣдовало бы писать имъ и арабскія, и другія подобныя слова, какъ это и начинаютъ дѣлать западно-европейскіе ученые. Прочитавши слова еврейскія, арабскія, египетскія и другія, написанныя латинскимъ шрифтомъ, человекъ, и незнакомый съ восточными языками, можетъ, при помощи ученыхъ словарей, самъ видѣть, насколько справедливо то или иное пониманіе этихъ словъ. Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ за словами, напечатанными *напр.* еврейскимъ шрифтомъ, печатать тѣ же слова латинскимъ шрифтомъ.

маніемъ перваго стиха. Высокопреосвященнаго Филарета *Православный катихизисъ* благоприятствуетъ этому же пониманію того неба, которое сотворено было въ началѣ (1 членъ). Въ канонѣ архангеламъ не та же ли мысль выражена въ слѣдующихъ словахъ: „положилъ еси тваремъ *начатомъ* существо безплотное, Творче ангеловъ“ и проч. Высокопреосвященный Макарій въ своей системѣ *Догматическаго богословія* такъ опредѣляетъ смыслъ перваго стиха: какъ подь *землею* надобно понимать не одну собственно землю, а и вообще вещество, изъ котораго потомъ, въ продолженіе шести дней, Богъ образовалъ міръ вещественный, такъ и подь *небомъ*, по противоположности, естественно нужно разумѣть собственно духовъ, которые обыкновенно въ Писаніи представляются населяющими небо. Догадка тѣмъ болѣе вѣроятная, что небу Моисей вовсе не приписываетъ того нестроенія, какое приписываетъ землѣ или первобытному веществу, и такимъ образомъ ясно различаетъ и противопоставляетъ ихъ между собою“ (стр. 384 и 385, въ 1 томѣ, 3 изданія). Преосвященный Сильвестръ въ своемъ *Опытѣ православно догматическаго богословія* со всей рѣшительностью отстаиваетъ это же третье пониманіе перваго стиха и говоритъ, что подь первозданнымъ небомъ скорѣе всего можно разумѣть міръ невидимый или духовный, а подь землею — первовещество, изъ коего впоследствии образованъ Богомъ весь чувственный міръ (стр. 92 въ 3 томѣ). Итакъ, по третьему, столь *давнему* и столь *авторитетному*, мнѣнію, слѣдуетъ разумѣть подь небомъ горній міръ и его безплотныхъ обитателей, а отнюдь не то, что разумѣеть г. Архангельскій. Спрашивается: на какомъ же основаніи онъ, дорожащій мнѣніями такихъ лицъ, какъ Буландъ, Курцъ и др., не только не раздѣляетъ указаннаго нами третьяго *авторитетнаго* мнѣнія, но даже совершенно игнорируетъ его, какъ якобы нестоющее вниманія? Я могу объяснить это только тѣмъ, что авторъ недостаточно изучилъ богословіе. Въ противномъ случаѣ онъ не только былъ бы знакомъ съ дѣломъ, но и считалъ бы *болѣе резоннымъ* третій взглядъ на то, что должно разумѣть подь первозданнымъ небомъ, а отнюдь не то мнѣніе, какое проводитъ онъ въ своемъ сочиненіи. Кто бы и какъ бы ни изворачивался, раздѣляя съ г. Архангельскимъ противоположное третьему мнѣнію, но уже одни эти слова боговдохновен-

наго писателя: *земля же бы невидима и неустроена*, прямо слѣдующія за словами: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*, заставляютъ непредубѣжденного человѣка признать подъ небомъ скорѣе всего горній міръ и его безплотныхъ обитателей. Въ противномъ же случаѣ, непостижимо и даже странно, почему же Моисей не усвоитъ только небу неустроенности и мрака? Въдѣ еслибы небо означало то самое, что разумѣтъ г. Архангельскій, то съ *его* же собственной точки зрѣнія небо также должно было быть исполнено неустроенности и мрака, какъ и земля. Мы предлагаемъ указать благополучный, т.-е. рациональный, выходъ изъ этой дилеммы, и тогда будемъ сами смотрѣть на дѣло иначе. Но не одно только приписываніе землѣ неустроенности и мрака заставляетъ разумѣть подъ небомъ горній міръ и его безплотныхъ обитателей, гдѣ мрака и неустроенности быть не могло по самому существу дѣла. Слово: *schataim* (небо) не безъ причины же поставлено во множественномъ числѣ. По свидѣтельству раввиновъ и выдающихся гебраистовъ множественное число въ еврейскомъ языкѣ употребляется для различныхъ цѣлей: а) для сообщенія рѣчи почтительнаго характера; б) для сообщенія понятія о предметѣ, богатомъ разнообразными высшими свойствами; в) для выраженія высшихъ понятій, какихъ не даетъ единственное число нѣкоторыхъ словъ; г) для выраженія о величій и полнотѣ жизни; д) для увеличенія и усиленія значенія даннаго слова и т. под. Такое воззрѣніе еврейскихъ раввиновъ и столь почтенныхъ гебраистовъ, какъ Дитрихъ, Евальдъ, Гезеніусъ и другіе, на употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ не только не препятствуетъ, но вполне благопріятствуетъ пониманію подъ словомъ: *небо* въ первомъ библейскомъ стихѣ именно горняго міра и его обитателей безплотныхъ духовъ. Что это такъ, излишне и доказывать. Горній міръ съ его безплотными обитателями требуетъ почтительной рѣчи, богатъ разнообразными высшими свойствами, исполненъ величій и полноты жизни, какихъ нѣтъ на землѣ и т. д. Если мы обратимся къ контексту, то увидимъ, что въ Свящ. Писаніи слово: *небо* дѣйствительно не рѣдко употребляется для обозначенія горняго міра и его безплотныхъ обитателей. Такъ, Господь Богъ называется Отцемъ небеснымъ, т.-е. обитающимъ на небѣ (Матѣ. 5, 16), но превысшимъ видимыхъ небесъ (Іова

12 и др.). Очевидно, въ первомъ случаѣ подъ небомъ разумѣется горній міръ съ его безплотными обитателями, а во второмъ—видимое небо съ разными небесными тѣлами. Когда напр. св. евангелистъ Лука говоритъ о вознесеніи Иисуса Христа на небо (24, 51), то, очевидно, онъ разумѣлъ небо въ первомъ смыслѣ. Апостолъ Павелъ, говоря о своемъ восхищеніи до третьяго неба, разумѣлъ несомнѣнно тоже самое. Наконецъ, мы предлагаемъ обратить особое вниманіе на слѣдующія слова св. ап. Павла: Господомъ Иисусомъ Христомъ создано все, что на небѣ и что на землѣ, видимое и невидимое — престолы, господства и пр. (Колос. 1, 16). По моему мнѣнію, эти слова св. апостола представляютъ собою какъ бы нарочитый комментарий къ первому стиху книги Бытія... Итакъ, если взять во вниманіе *все* это, то на нашъ взглядъ становится совершенно несомнѣнною и очевидною правильность разумѣнія подъ небомъ въ первомъ библейскомъ стихѣ не иного чего, какъ только горяго міра и его безплотныхъ обитателей.

Но обратимся къ тому, что собственно разумѣть главнымъ образомъ подъ землею нашъ авторъ и на какомъ основаніи онъ пришелъ къ своему воззрѣнію? Г. Архангельскій видимо колеблется и путается, опредѣляя и защищая свой взглядъ на небо и землю, созданныя Богомъ въ началѣ. Такъ, по нему, выраженіе: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*, прежде всего, означаетъ твореніе міра во *всей* его совокупности (стр. 107). Кажется бы, этими словами онъ долженъ указать и на сотвореніе горяго міра съ его безплотными обитателями, такъ какъ міръ во *всей* его совокупности отнюдь не исчерпывается видимымъ или чувственнымъ міромъ, какъ бы обширенъ послѣдній ни былъ. Между тѣмъ, авторъ тотчасъ же къ приведеннымъ словамъ прибавляетъ, въ качествѣ поясненія ихъ, такія слова: „твореніе, явившееся матеріаломъ для послѣдующей творческой устроительной дѣятельности“ (ibid.). Этимъ добавленіемъ въ сущности зачеркивается сказанное авторомъ выше: всякому очевидно, что иное дѣло—сотвореніе *міра во всей его совокупности* и совсѣмъ иное—сотвореніе *только матеріала*, изъ коего впоследствии образованъ міръ творческо-устроительной дѣятельностью Бога. Въ объясненіи характера или свойствъ этого матеріала авторъ предлагаетъ тутъ же читателю слѣдующія логиче-

сія несообразности: подъ сотвореніемъ въ началѣ неба и земли нужно, однако, разумѣть, по автору, твореніе не хаотическаго какого-либо вещества, на что указываютъ опредѣленные выраженія Бытописателя: „небо и земля“, — твореніе первое и въ собственномъ смыслѣ этого слова, на что указываетъ самый еврейскій глаголь: *bara*, означающій проиаведеніе чего-либо именно изъ небытія“ (ibid.). Непостижимая логика: подъ твореніемъ напр. земли нельзя разумѣть сотвореніе хаотическаго вещества потому, что употреблено слово: *bara* Бытописателемъ. Это сказать можно и должно было бы только тогда, когда а) Богъ не могъ бы, по самому понятію о Немъ, создать хаотическаго вещества или б) когда съ понятіемъ о хаотическомъ веществѣ по необходимости соединилось бы понятіе о чемъ то самосущемъ, но вѣдь и та, и другая мысль ложны. Слово: *хаотическій*, прилагаемое къ слову: *вещество*, можетъ указывать само по себѣ просто на смѣшанность элементовъ вещества и его не упорядоченность, какъ и на самомъ дѣлѣ часто указываетъ въ нашемъ обычномъ строе рѣчи. Недаромъ, и Бытописатель по отношенію къ землѣ замѣчаетъ, что она была неупорядочена и пр. Этимъ самымъ не указываетъ ли онъ, что подъ землею нужно разумѣть именно находившееся въ состояніи смѣшанности и неупорядоченности первовещество? Не понятно и то, почему употребленное Бытописателемъ „опредѣленное“ выраженіе: *земля*¹³⁾ воспрещаетъ разумѣть подъ нею первовещество въ состояніи смѣшенія и неупорядоченности? Что слово: *земля* у Бытописателя употреблено не въ томъ смыслѣ, какой мы соединяемъ съ этимъ словомъ, объ этомъ въ другомъ мѣстѣ своей книги говоритъ самъ же г. Архангельскій слѣдующее: „во всякомъ случаѣ подъ землею нельзя разумѣть нашей планеты, которая индивидуализировалась окончательно, какъ самостоятельное мировое тѣло, только въ третій день... Моисей употребилъ выраженіе: *земля* въ самомъ общемъ, широкомъ смыслѣ..., употребилъ не въ строго точномъ смыслѣ, т.-е. подъ землею онъ разумѣлъ не ту землю, которая явилась впоследствии, а только по приспособленію, и

¹³⁾ Выше мы уже говорили, что подъ небомъ слѣдуетъ разумѣть горній міръ и его обитателей, а потому касаясь здѣсь слова г. Архангельскаго лишь относительно земли.

вѣроятно, по *нѣкоторой* даже *аналогии* „земли“ 1 стиха съ происшедшею въ третій день землею“ (стр. 106). Вдумавшись въ смыслъ этихъ словъ автора, всякій найдетъ, что ими онъ изглаживаетъ и уничтожаетъ сказанное въ иномъ мѣстѣ о томъ, будто бы слово: *земля* въ первомъ стихѣ употреблено въ „определенномъ“ смыслѣ. Съ своей стороны, замѣтимъ, что Бытопитель, говоря о первовеществѣ, изъ коего затѣвъ Господь образовалъ весь чувственный міръ, имѣлъ полное основаніе наименовать это вещество землею, такъ какъ изъ него образована земля, это мѣстопробываніе человѣка, и такъ какъ небесныя тѣла по своему составу не отличаются отъ земли. Называется же человѣкъ просто землею по тѣлесной своей природѣ, разлагающейся по смерти на составныя ея элементы. Сказавши въ одномъ мѣстѣ, что Моисей разумѣетъ подъ землею не ту землю, которая произошла въ третій день, и вообще запутавши пониманіе словъ пророка, авторъ чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе и болѣе затемняетъ смыслъ ихъ и противорѣчитъ себѣ. Онъ утверждаетъ, будто бы земля, о которой говорится въ первомъ стихѣ книги Бытія, представляла изъ себя уже твердое ядро, висѣла въ пустотѣ, уравновѣшивалась своей тяжестью и двигалась *около самой себя* за несуществованіемъ причинъ тяготѣнія (стр. 110 и 111). Откуда взялъ авторъ, будто бы земля до перваго дня представляла изъ себя уже твердое ядро, и какъ примирить это съ другими словами автора, намъ уже известными, это составляетъ его собственный секретъ. Равнымъ образомъ, ему одному вѣдомо, какъ могла земля висѣть въ пустотѣ, уравновѣживаться собственной тяжестью и двигаться около самой себя. Для всякаго же другаго человѣка, а тѣмъ болѣе для знакомаго съ естествознаніемъ, эти слова г. Архангельскаго представляются не иначе, какъ словами, просто лишенными всякаго правдоподобія и даже смысла... Уже не говоримъ о томъ, что авторъ, сказавши здѣсь о движеніи земли еще до перваго дня творенія, забылъ это и приписалъ потомъ уже второму дню творенія начало движенія земли (стр. 119).

Заканчивая изъясненіе словъ книги Бытія о первомъ актѣ творенія, г. Архангельскій говоритъ слѣдующее: „состояніе земли предъ шестью днями творенія аналогично съ тѣмъ состояніемъ, въ какомъ геологи предполагаютъ землю въ эпоху перваго

охлажденія земной коры и до времени первыхъ стратификаціи (?) оплотненій ея. Когда нашъ шаръ, въ состояніи расплавленія, началъ охлаждаться, то земля должна была быть въ одно и тоже время и окружена испареніями, и покрыта водою. Въ настоящее время вообще полагають, что земля была сферондальною массою разжиженнаго сильнымъ жаромъ вещества, движущаяся на всей оси и совершающею путь *вокругъ* солнца, никто не въ состояніи сказать, сколько время продолжалось такое состояніе земли“ (стран. 111). Но вопросъ собственно въ томъ, уполномочивають ли автора первые два стиха книги Бытія истолковывать ихъ именно въ духъ указанныхъ авторомъ воззрѣній геологій? Слова Бытописателя: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю; земля-же бѣ невидима и неустроена; и тма верху бездна; и Духъ Божій носашеся верху воды* не говорятъ и не могутъ говорить ни о расплавленномъ состояніи неба и земли, ни объ ихъ охлажденіи, ни о парахъ или „испареніяхъ“, ихъ окружавшихъ, и т. под. Какъ ни изворачивался авторъ, но ничѣмъ не доказалъ онъ, будто бы слова Бытописателя нужно понимать такъ, а не иначе. Еслибы онъ разумѣлъ подъ небомъ горній міръ и ангеловъ, а подъ землею первовещество, тогда иное было бы дѣло, хотя и тутъ не пришлось бы ссылаться автору въ области геологій какъ разъ на то, что опровергаютъ его-же собственныя представленія о первозданной землѣ: дѣйствительно, авторъ напрасно усматриваетъ сходство между своимъ взглядомъ и воззрѣніями геологовъ, тогда какъ г. Архангельскій увѣряетъ, будто земля до перваго дня творенія представляла собою уже твердое ядро. Геологи, по его же словамъ, признають образованіе коры земной сперва, а не ядра земли, что далеко не одно и тоже. По взгляду геологовъ, земля, въ видѣ сферондальной массы разжиженнаго жаромъ вещества, двигалась на своей оси и совершала путь вокругъ солнца. Авторъ же, какъ мы знаемъ, увѣряетъ, будто бы земля висѣла въ пустотѣ, уравновѣшивалась собственной тяжестью и двигалась, за отсутствіемъ причинъ тяготѣнія, около самой себя.

По нашему мнѣнію, какъ подъ небомъ правильнѣе разумѣть горній міръ и его безплотныхъ обитателей, такъ и подъ землею правильнѣе понимать созданное Богомъ первовещество, изъ коего въ теченіе шести дней образованъ весь чувственный

міръ: наша планета и всѣ небесныя тѣла. Приписываніе тому, что бытописатель называетъ *ad hominem* землею, неустроенности, мрака и разрѣженности ¹⁴⁾ указываетъ не на землю съ твердымъ ядромъ, а скорѣе всего просто на первовещество, изъ коего за тѣмъ произведены творческо-образующею силою Божіей наша планета и всѣ небесныя тѣла. Такому пониманію благопріятствуетъ и авторъ, назвавшій въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія землю (ст. 1-го) просто первобытнымъ веществомъ, (стр. 112) и вообще, какъ мы видѣли, крайне колеблющійся въ опредѣленіи природы и свойствъ первоизданной земли.

Свое объясненіе третьяго стиха книги Бытія г. Архангельскій начинаетъ словами: „въ страшномъ беспорядкѣ бѣшенствовали свободные элементы... Однако, такъ не должно было быть... И вотъ послышалось повелительное слово всемогущества къ мрачной безднѣ: *да будетъ свѣтъ*. И явился свѣтъ“ (стр. 112). Такимъ образомъ, по автору выходитъ, будто бы еще до появленія свѣта совершалось движеніе въ первовеществѣ. Такъ какъ авторъ поставилъ задачею своею научное оправданіе библейскаго сказанія о твореніи и обращается къ естествознанію при объясненіи нѣкоторыхъ фактовъ творенія, то мы и посмотримъ прежде всего, правъ ли онъ съ естественно-научной точки зрѣнія, допуская до появленія свѣта „бѣшенствованіе элементовъ“ первовещества.

Замѣчательно, что еврейское слово: *аор* или *аомг* означаетъ въ одно и то же время и теплоту и свѣтъ. Естествознаніе также видитъ связь и родство между явленіями свѣта и теплоты. Спрашивается: отъ чего же происходятъ теплота и свѣтъ? Въ любомъ учебникѣ физики можно читать о томъ, что теплота и свѣтъ вызываються движеніемъ и представляютъ собою такъ-сказать видъ движенія. Впрочемъ, и независимо отъ указаній физики каждый самъ можетъ видѣть связь между движеніемъ и двумя другими феноменами: теплотою и свѣтомъ. Маленькій ребенокъ уже знаетъ, что, если сильно натереть металлическую пуговицу или какую-нибудь монету, то она станетъ не только темною, но

¹⁴⁾ Какъ слово: *несидима* указываетъ скорѣе всего на царствовавшій до явленія свѣта мракъ, такъ *содъ* (очевидно, выраженіе несобственное, подобное выраженію *земля*) указываетъ скорѣе на несплошность вещества.

и горячею. Крестьянинъ издавна пришелъ къ мысли смазывать дегтемъ оси колѣсъ, такъ какъ, особенно при быстрой ѣздѣ или тяжелой владѣ на тѣлѣхъ, они могутъ даже загорѣться. Всякій знаетъ, что нужно тереть одну руку о другую, если руки озябли, или что нужно быстрее идти, чтобы согрѣлось продрогнувшее тѣло. Даже дикари пришли къ мысли получать огонь чрезъ усиленное треніе однихъ о другой двухъ кусковъ дерева. Первый, кому наука была обявана яснымъ доказательствомъ связи между энергіею механическаго движенія и теплою, былъ графъ Ромеордъ, прочитавшій въ 1798 году въ Королевскомъ обществѣ прекрасное изслѣдованіе объ источникѣ теплоты. Съ тѣхъ поръ связь между движеніемъ и теплою выяснена наукою всесторонне. Точно также и свѣтъ вызывается движеніемъ-же. Такъ, въ совершенно темной комнатѣ, при закрытыхъ ставняхъ, съ помощью тренія или ударенія одного твердаго тѣла о другое можно достигнуть того, что одно изъ нихъ или даже оба будутъ свѣтиться, освѣщать. Когда пушечное ядро ударяется съ страшною силою о пробный щитъ, этотъ послѣдній иногда такъ раскаляется, что свѣтится даже при дневномъ свѣтѣ. Отсюда и свѣтъ разсматривается, какъ особый видъ движенія, какъ явленіе, способное вызываться движеніемъ. Въ наше время прекрасныя изслѣдованія объ источникѣ свѣта и о свойствахъ лучистой теплоты принадлежатъ Тиндалю. Вообще-же въ наукѣ установлено, что безъ движенія не можетъ быть ни теплоты, ни свѣта. Конечно, подъ движеніемъ главнымъ образомъ разумѣется движеніе частицъ тѣла — движеніе колебательное, вибрирующее, передающееся отъ однихъ частицъ тѣла другимъ и распространяющееся на другія тѣла. Какое значеніе въ дѣлѣ возбужденія теплоты и свѣта принадлежитъ движенію, это прекрасно выражаетъ знаменитый англійскій физикъ, Тиндаль, въ слѣдующихъ словахъ: „еслибы міровое вещество было разбѣяно въ пространствѣ въ видѣ отдѣльныхъ холодныхъ частицъ и затѣмъ въ немъ возбуждено было взаимное притяженіе этихъ частицъ, то отъ ихъ столкновенія могъ-бы развиваться свѣтъ звѣздъ“. Конечно, теплота и свѣтъ могутъ возбуждаться еще химическими и другими процессами, но и тутъ въ концѣ концовъ дѣло сводится къ особымъ формамъ движенія-же.

Изъ всего этого слѣдуетъ, во-первыхъ, то, что до появленія свѣта не могло быть въ первоначальномъ веществѣ того движенія, какое усвоить ему безъ всякихъ основаній г. Архангельскій. Во-вторыхъ, научный взглядъ на движеніе и сопровождающія его послѣдствія даетъ намъ ключъ къ пониманію великихъ словъ Творца: *да будетъ свѣтъ*, сказанныхъ Имъ послѣ созданія первовещества. Эти слова указываютъ на то, что Господь премудро-всемогущимъ словомъ Своимъ сперва привелъ въ состояніе движенія первовещество, само по себѣ, безъ посторонняго толчка, неспособное придти въ движеніе, а затѣмъ и чрезъ то возбудилъ въ немъ, вмѣстѣ съ теплотою и другими явленіями, свѣтъ. Такимъ образомъ, Господь Богъ является сперва предъ нами Творцомъ инертной матеріи, а затѣмъ и ея Перводвижителемъ. То, о чемъ говоритъ наука и что предполагали многіе философы, оказывается истиною съ библейской точки зрѣнія. Я разумно свидѣтельство механики, что матерія сама по себѣ неспособна выйти изъ состоянія покоя, если не сообщится ей движеніе извнѣ, и мысль тѣхъ философовъ, которые, исходя изъ понятія о косности матеріи, учили, что первоначально только Богъ могъ сообщить ей движеніе. Вотъ, по моему мнѣнію, наиболее правильное пониманіе и изъясненіе состоянія первовещества до и послѣ появленія свѣта. Все-же то, что на основаніи якобы естествознанія говоритъ г. Архангельскій по этому вопросу (стр. 112—115), можетъ относиться къ теоретическому порядку вещей, а не къ тому, о которомъ идетъ рѣчь въ первыхъ трехъ стихахъ книги Бытія.

Послѣ рѣчи о происхожденіи свѣта авторъ объясняетъ слѣдующія слова Бытописателя: *И рече Богъ: да будетъ твердь посредь воды: и да будетъ разлучающа посредь воды и воды: и бысть такъ. И сотвори Богъ твердь: и разлучи Богъ между водою, яже бѣ подъ твердію, и между водою, яже бѣ надъ твердію. И нарече Богъ твердь небо: и видѣ Богъ, яко добро. И бысть вечеръ, и бысть утро, день второй* (ст. 6—8).

Вызвавши въ первый день свѣтъ и другія „силы“ приведенія первовещества въ движеніе и вообще возбуждавши чрезъ то разные образовательно-жизненные процессы въ немъ, Господь Богъ творить въ третій день твердь, отдѣляющую воду отъ воды, и называетъ ее небомъ: что же понимаетъ г. Архан-

гельскій подъ этою твердію? Вопросъ этотъ существенно-важенъ, и потому приведемъ слова автора сполна, „*Твердь* или небо, по нему, это вѣрное небо, чистый, свѣтлый *воздушный сводъ надъ нашей головою*, атмосфера съ ея никогда неизсякаемымъ источникомъ жизненныхъ и благословенныхъ силъ, съ ея столь же неисчерпаемыми, сколько необходимыми источниками питанія для всѣхъ видовъ живущаго, которыми должна быть наполнена земля. *Твердь* покоилась на земныхъ водахъ и, подобно твердому своду, *держитъ небесныя светила*. Такимъ образомъ, твердь раздѣлила высшія воды отъ нижнихъ, море отъ облаковъ, которыя изъ него поднимаются, чтобы въ свое время доставить сухой землѣ источникъ силъ благословія и плодородія. Вотъ въ общихъ чертахъ изображеніе творенія втораго дня, *подтверждаемое и наукою*“ (стр. 119 и 120). Мы имѣемъ основаніе сказать, что такое пониманіе творенія втораго дня оспаривается не только наукою, но и многими изъ того, что говорится самимъ-же г. Архангельскимъ.

Разсмотримъ сперва: за какое пониманіе еврейскаго слова: *такія* стоитъ филологія библейская и контекстъ. Слово: *такія* действительно означаетъ какъ протяженіе, пространство, такъ и связь, опору. Но какое-же изъ этихъ различныхъ значеній должно быть въ данномъ случаѣ *преимущественно* усвоено этому еврейскому слову, это весьма важно. Замѣчательно, что 70 толковниковъ перевели еврейское *такія* словомъ: *стерѣшца*, значащимъ твердость, основаніе, базисъ, а Вульгата—словомъ *firmamentum*, выражающимъ еще болѣе понятіе о твердости, объ устойчивости. Обращаясь къ Слову Божію, авторъ совершенно основательно усматриваетъ въ немъ указаніе на устойчивое равновѣсіе тѣлъ и неизблемость ихъ правильнаго взаимоотношенія. Во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ идетъ рѣчь о свѣтилахъ, небѣ, землѣ и водахъ, священные писатели, говоритъ г. Архангельскій, хотятъ показать, что именно Богъ сдѣлалъ *устойчивымъ* положеніе *небесъ, воздуха и облаковъ, свѣтилъ и водъ, равно и земли* (стр. 124). Но какъ же мирится съ этимъ пониманіе подъ твердію именно воздушнаго свода надъ нашей головою, атмосферы, поддерживаніе небесныхъ свѣтилъ этимъ воздушнымъ сводомъ, этою атмосферою? Вѣдь самъ-же авторъ утверждаетъ, что Слово Божіе указываетъ на что-то поставленное Богомъ въ

природѣ для содержанія въ устойчивости самого этого воздушнаго свода, самой этой атмосферы, какъ и свѣтилъ небесныхъ, и земли. Пониманіе авторомъ подъ твердію воздушнаго свода или атмосферы не мирится съ тѣмъ, что самъ же онъ видитъ въ Словѣ Божіемъ. Что же именно сбило его съ логическаго пути и привело къ самопротиворѣчію, сейчасъ увидимъ это.

„Если мы припомнимъ, говоритъ онъ, что наука въ состояніи *мысли* допустить, что поверхности нашего солнечнаго міра наполнены газами, что эти газы служатъ импульсивными причинами движенія, что они оказываютъ сопротивленіе твердымъ тѣламъ, что твердыя тѣла съ своей стороны оказываютъ имъ сопротивленіе, вслѣдствіе чего происходитъ отталкиваніе и разныя движенія, то поймемъ всю вѣрность и точность выраженія „твердь“ для обозначенія *поверхностей* неба, потому что *разлитые въ этихъ поверхностяхъ газы служатъ причиною устойчивости или постоянства движеній свѣтилъ и земли*“ (стр. 125). Оказывается, не значеніе слова твердь въ языкахъ: еврейскомъ, греческомъ и латинскомъ и не истолкованіе его въ библейскомъ текстѣ, а естествознаніе вынудило автора, *вопреки всему этому*, усмотрѣть въ словѣ: *такіа* указаніе на газы, разлитые въ поверхностяхъ неба, какъ на причину устойчивости или постоянства движенія свѣтилъ и неба. Всякій согласится, что, если г. Архангельскій рѣшился пожертвовать естествознанію библейскимъ значеніемъ слова *твердь* и пониманіемъ его у Боговдохновенныхъ писателей, то на его сторонѣ должны быть какія-либо *неоспоримыя* истины естествознанія, и онъ долженъ указать *всю* основанія въ пользу ихъ, извѣстныя въ наукѣ. Но что же оказывается?

Онъ приглашаетъ читателей только припомнить эти мнимыя истины естествознанія и передаетъ ихъ голословно, безъ ссылокъ на авторитетныя сочиненія, безъ малѣйшаго доказыванія ихъ научной безспорности. Но оказывается, что иной читатель и вообразить не могъ, чтобы газы выдавались естествознаніемъ за причину устойчивости или постоянства движенія всѣхъ свѣтилъ и земли. Узнавши отъ автора столь ошеломляющую новость, читатель можетъ удивляться только легкомыслію и „наивности“ автора, выдающаго за научную истину плоды собственнаго измышленія. Что газы оказываютъ сопротивленіе твердымъ тѣламъ и что эти послѣднія въ свою очередь оказываютъ со-

противленіе газамъ, изъ этого только съ поспраніемъ и истинъ естествознанія, и элементарныхъ правилъ логики можно заключать къ мысли именно о газахъ, какъ причинѣ устойчивости или постоянства свѣтилъ и земли. Въ самомъ дѣлѣ, когда есть только сопротивленіе взаимное по словамъ же автора, то не странно ли ставить въ привилегированное положеніе именно газы? Посылки самыя не даютъ никакого права на подобное заключеніе. Съ другой стороны, астрономія затрудняется даже приблизительно указать количество міровыхъ тѣлъ, разсѣянныхъ въ пространствѣ, въ коемъ плаваетъ и наша планета. Всѣ эти тѣла, по свидѣтельству ея связанныя одно съ другимъ разными связями, вовсе не газами нормируются въ своемъ движеніи и взаимоотношеніи. Нашъ же авторъ, почему-то возмнивши будто бы весь порядокъ движенія и взаимоотношенія тѣлъ зиждется на „газахъ, разлитыхъ въ поверхностяхъ неба, и съ алломбомъ знатока провозглашая такія странности, игнорируетъ указанія астрономіи на одну изъ важнѣйшихъ причинъ гармоническаго движенія и взаимоотношенія тѣлъ, разсѣянныхъ въ міровомъ пространствѣ. Таковою главною причиною, но конечно, не единственною, астрономы считаютъ одно изъ многочисленныхъ солнцъ, которое, *само пребывая въ покоѣ*, нормируетъ гармоническое движеніе и взаимоотношеніе всѣхъ тѣлъ, разсѣянныхъ въ пространствѣ. Солнце это, служащее центромъ для остальныхъ тѣлъ съ ихъ атмосферами, по вычисленію Медлера, стоитъ въ группѣ Плеядъ и представляется Альціономъ. Не это ли центральное солнце пожалуй со всѣмъ другимъ, что обуславливаетъ правильное движеніе и взаимоотношеніе тѣлъ, скорѣе всего указывается словомъ: твердь? Во всякомъ случаѣ, это слово прежде всего приложимо къ такому центральному солнцу, а не къ газамъ, разлитымъ въ поверхностяхъ неба.

Указавши съ увѣренностью на *газы*, разлитые въ поверхностяхъ неба, какъ на причину нормальнаго движенія и взаимоотношенія тѣлъ, г. Архангельскій въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія поспѣшилъ самъ же подорвать свою мысль. „Свѣтъ..., по нему, является гармонической связью между мірами; можетъ быть, ему же слѣдуетъ приписывать неизмѣнность движеній планетъ“ (стр. 144). Вотъ что значить фантазировать и не желать уважительно относиться къ наукѣ!...

Итакъ, по нашему мнѣнію, слова Бытописателя касательно тверди слѣдуетъ понимать скорѣе всего слѣдующимъ образомъ: создавши первоначально, вмѣстѣ съ горнимъ міромъ и его обитателями, вещество, изъ коего образованъ потомъ чувственный міръ, и вызвавши въ первый день въ космосъ веществѣ вмѣстѣ съ движеніемъ теплоту, свѣтъ и другія „силы“, во второй день Господь Богъ сообщаетъ норму и устой движенію и взаимоотношенію начавшихъ формироваться мировыхъ тѣлъ. Понятно при этомъ, что нужно разумѣть подъ водами надъ твердію и подъ твердію. Спрашивается только: почему же твердь иначе названа небомъ? Намъ кажется, что, коль скоро въ откровеніи не имѣется въ виду сообщать точныя астрономическія свѣдѣнія, то иначе и нельзя было указать, съ одной стороны, на мѣсто-нахожденіе тверди или центра, какъ обращеніемъ мысли людской просто къ небу, а съ другой, на то, что вызываетъ необходимость существованія таковой тверди...

Въ третій день, по премудро-всемогушему слову Господа, произошло на землѣ отдѣленіе суши отъ водъ и возникла растительная жизнь. Обращаетъ на себя вниманіе, справедливо говорить авторъ, и время сотворенія растительнаго царства, и самый порядокъ перечисленія Бытописателя видовъ этого царства. Послѣ образованія неорганической природы (земли), Богъ творитъ рядъ органическихъ существъ. Земля, по творческому повелѣнію, произращаетъ *быліе травное* (поеврейски *desche*), зелень, подъ которой нужно разумѣть низшую породу растений, цвѣтущихъ невидимыми для глазъ цвѣтами и произращающихъ невидимыя сѣмена. Къ такимъ растеніямъ относятся водоросли, мхи, лишай и всѣ такъ называемыя тайно брачныя. Затѣмъ, слѣдуетъ сравнительно высшая порода растений — *травы* (по еврейски *eseb*), *стющія сѣмя*, къ коимъ относятся всевозможныя травянистыя хлѣбныя растенія, цвѣтущія видимыми цвѣтами и имѣющія плодъ и сѣмена. Наконецъ, являются деревья плодови- тыя (по еврейски *ez*), красота и вѣнецъ растительнаго царства, самыя сложныя и совершенныя произведенія этого царства. Впрочемъ послѣдовательность Моисея въ описаніи видовъ растительнаго царства, по автору, совсѣмъ не говоритъ о томъ, что и самое твореніе этихъ видовъ растительнаго царства совершено *постепенно*, такъ сказать *преемственно*. По сказанію

Моисея все растительное царство было сотворено Богомъ *одновременно* и составляет одно твореніе, а не есть результатъ *последовательнаго* рода твореній. А если Моисей и перечисляетъ растительное царство какъ бы по классамъ, то этимъ хочеть сказать, во-первыхъ, то, что самые виды растений сотворены Богомъ, а, во-вторыхъ, что все безъ исключенія растительное царство (какъ-то: зелень, трава и плодовые деревья) сотворено одновременно по творческому слову: *да прораститъ земля*“ (стран. 127). Недоумѣваемъ, почему авторъ усиливается доказать, будто бы послѣдовательность въ описаніи у Моисея видовъ растительнаго царства нисколько не говоритъ о послѣдовательности самого творенія видовъ растительнаго царства. Премудро всемогущая сила Божія нисколько не унижается допущеніемъ послѣдовательности въ твореніи видовъ растительной жизни. Какъ твореніе міра, совершившееся въ определенное и не одно и то же время, условливалось самой природою міра и нисколько не подрываетъ премудрости и всемогущества Творца, такъ и послѣдовательное появленіе растительныхъ организмовъ ни въ какой степени не можетъ говорить противъ тѣхъ же свойствъ Господа. Св. пророкъ Моисей не безъ особой же причины перечисляетъ появленіе сперва самыхъ элементарныхъ видовъ растительности, а за тѣмъ болѣе и болѣе совершенныхъ. Еслибы онъ имѣлъ въ виду указать лишь на то, что Творецъ сотворилъ всѣ виды растений и все растительное царство мгновенно, то ему не было бы и никакой нужды въ послѣдовательномъ описаніи видовъ растительности: тогда онъ просто сказалъ бы, что Богъ въ третій день сотворилъ все растительное царство. Съ другой стороны, если эвзегетика справедливо придаетъ значеніе каждому слову въ Свящ. Писаніи и каждому отгънку слововыраженія, то на какомъ же основаніи мы съ г. Архангельскимъ пренебрежемъ видимо-нарочитымъ указаніемъ Моисея на послѣдовательность появленія видовъ растительной жизни? Къ этому мы не видимъ никакихъ, ни эвзегетическихъ, ни вообще богословскихъ, основаній. Что касается автора, то онъ совершенно голословно, бездоказательно усвоетъ Моисею свое собственное воззрѣніе. Между тѣмъ, еслибы авторъ взглянулъ на дѣло иначе, то заставилъ бы и другихъ подивиться тому, какъ оправдывается Моисеево повѣствованіе и въ этомъ случаѣ новѣйшими геоло-

гическими изслѣдованіями. Геологія указываетъ именно на такую же въ общемъ постепенность въ происхожденіи растительнаго царства, какая поставляется на видъ Моисеевъ. Замѣчательно, что геологическія изслѣдованія открываютъ въ наиболѣе древнихъ напластованіяхъ земли слѣды самыхъ элементарныхъ растительныхъ организмовъ, а въ позднѣйшихъ — болѣе совершенные виды растений: панданы, пальмы и т. д. Вообще палеонтологія стоитъ за то, что менѣе совершенные организмы появились сперва, а болѣе и болѣе совершенные впоследствии постепенно появлялись. Значить, и съ этой стороны представляется больше оснований для той мысли, что Моисей послѣдовательностью въ описаніи видовъ растительнаго царства указываетъ на послѣдовательность самаго творенія ихъ.

Авторъ, конечно, правъ, говоря, что нельзя представлять дѣла такъ, будто бы сначала появился простѣйшій видъ растительнаго царства, который потомъ путемъ постепеннаго развитія въ миллионы лѣтъ дошелъ до болѣе сложныхъ и совершенныхъ видовъ растительнаго царства (стр. 128). Но если такое представленіе о занимающемъ насъ предметѣ есть утрировка, то и мысль автора о *множенности* появленія растительнаго царства лишена и библейскихъ, и естественно-научныхъ оснований. Мысль автора представляется еще болѣе произвольною, если мы возьмемъ во вниманіе слѣдующія его же собственныя слова касательно дней творенія: „всѣ ли шесть дней имѣли 24 часовую продолжительность, рѣшить невозможно. Съ 4 до 6 дня это *вѣроятно*, такъ какъ съ этого времени солнце управляло днемъ, а луна — ночью, и при этомъ, *вѣроятно*, наступилъ тотъ самый порядокъ, который существуетъ и теперь“ (стр. 117). А если только съ 4 дня *вѣроятно*, но не болѣе, 24 часовая продолжительность дней творенія, то касательно первыхъ трехъ дней мыслима совершенно другая продолжительность ихъ, несоизмѣримо большая. Съ какою же стати навязывать Моисею рѣчь о моментальномъ сотвореніи растительнаго царства, чуждомъ малѣйшей постепенности, когда Моисей приурочиваетъ происхожденіе растений къ цѣлому дню и когда самый день этотъ могъ быть весьма и весьма продолжителенъ? Нельзя опускать изъ виду и того, что Моисей въ процессѣ происхожденія растений отнюдь не исключаетъ и дѣйствія естественныхъ силъ и законовъ:

не безъ причины же онъ говоритъ: *и рече Богъ, да произраститъ земля быліе травное и пр.* (ст. 9 и пр.). Но гдѣ дѣйствуютъ естественныя силы и законы природы, тамъ непремѣнно должны быть допускаемы и относительная продолжительность времени, и послѣдовательность результатовъ...

Отъ вопроса о послѣдовательности появленія растительныхъ организмовъ авторъ переходитъ къ вопросу о возможности появленія растительности прежде солнца. Здѣсь авторъ говоритъ слѣдующее „съ перваго взгляда кажется невозможнымъ появленіе растений прежде солнца. Но наука настолько разработала этотъ вопросъ, что признаетъ въ настоящее время вполне возможнымъ существованіе растительнаго царства до появленія солнца. Въ одномъ изъ пластовъ она нашла обугленные толщи растений, которыя появились до вліянія солнца, а въ другомъ— остатки растений, которыя жили уже тогда, когда солнце начало освѣщать землю. Правда, при настоящемъ порядкѣ солнце является необходимымъ факторомъ и условіемъ жизни растительнаго царства, но въ моментъ творенія растений присутствіе его было бы болѣе вредно, чѣмъ полезно для послѣднихъ. Днемъ, какъ извѣстно, подъ вліяніемъ солнца растения поглощаютъ угольную кислоту и выдѣляютъ кислородъ, а ночью, наоборотъ, они поглощаютъ кислородъ и выдѣляютъ угольную кислоту. Но дѣйствіе свѣта, теплоты и электричества предварительно разлагало всѣ элементы, содержащіяся въ первобытной атмосферѣ. Необходимо было, чтобы растения сперва поглотили достаточное количество кислорода съ тѣмъ, чтобы, при появленіи солнца, они могли, подъ его вліяніемъ, дѣйствовать на угольную кислоту атмосферы, поглощать ее, а изъ себя выдѣлять кислородъ и такимъ образомъ приготовить одно изъ существенныхъ условій для возникновенія и существованія животнаго царства, которому послѣдній газъ необходимъ для дыханія“ (стр. 128 и 129). Все это такъ, но на какомъ же основаніи г. Архангельскій совершенно сокрылъ отъ читателей ту причину, по которой натуралисты относятъ ко времени до появленія солнца одни изъ находимыхъ ими обугленныхъ толщій растений? Едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что причиною этого замалчиванія служитъ несомвѣстимость мысли автора о *моментальномъ* появленіи всѣхъ видовъ растений съ показаніями геологовъ. Отсутствіе годовыхъ колець на де-

ревьяхъ, находимыхъ въ древнѣйшихъ угольныхъ слояхъ земли, дѣйствительно можетъ служить важнымъ указателемъ на такое время роста и жизни нѣкоторыхъ растений, когда свѣтъ еще не былъ связанъ съ солнцемъ и когда не было установлено различіе временъ года нормальными отношеніями земли къ солнцу, но напрасно авторъ объ этомъ-то и умолчалъ.

Въ изъясненіи обстоятельствъ 4 творческаго дня у автора встрѣчаются опять и неточности, и насилуваніе текста, и самопротиворѣчія, и совершенно неудущія къ дѣлу естественно-научныя разъясненія, но изъ всѣхъ этихъ недостатковъ для примѣра укажемъ лишь на одинъ, по нашему мнѣнію болѣе заслуживающій вниманія, для чего мы предварительно вынуждены сдѣлать довольно большую выдержку изъ сочиненія автора.

„Взаимная принадлежность всѣхъ планетъ нашей солнечной системы, говоритъ авторъ, а также однородность ихъ натуральныхъ отношеній къ солнцу ясно и рѣшительно, по свидѣтельству астрономіи, указываютъ на то, что происхожденіе ихъ было общее какъ въ отношеніи ихъ къ первоматеріи, изъ которой онѣ образовались, такъ и по отношенію ко времени, въ которое онѣ индивидуализировались. Мы охотно соглашаемся съ этимъ. Но если, при этомъ, далѣе, возражаютъ, что это *необходимое* предположеніе не находитъ въ Моисеевомъ сказаніи ни признанія, ни даже допущенія, потому что оно представляетъ образованіе земли и образованіе солнца, луны и звѣздъ независимыми другъ отъ друга и допускаетъ послѣднее совершившимся тогда только, когда земля вполнѣ образовалась съ горами и долинами, душею и моремъ, то мы рѣшительно протестуемъ противъ этого. Сказаніе Моисея въ первой главѣ сообщаетъ о томъ, какъ земля сдѣлалась тѣмъ, что она есть теперь, какъ она была приготовлена для обитанія и развитія человѣка. Солнце, луна и звѣзды упоминаются въ немъ тамъ, гдѣ они *начали вліять на исторію образованія земли*, и о нихъ упоминается настолько, насколько они *выполняли* свое назначеніе. Образована ли была наша земля вмѣстѣ съ солнцемъ и прочими планетами изъ одной и той же первоматеріи, произошло ли индивидуализированіе ихъ *одновременно* и шло ли съ тѣхъ поръ ихъ индивидуальное развитіе *параллельно*, объ этомъ сказаніе Моисея не говоритъ, давая *широкій просторъ предположеніямъ*. Нѣкоторые ученые отно-

сать образованіе планетной системы и вообще звѣзднаго неба ко *второму* дню творенія, а другіе думаютъ, что весь звѣздный міръ произошелъ только въ *четвертый* день... Мы предполагаемъ, что звѣздный міръ сотворенъ былъ въ *первый* день вмѣстѣ съ землею (ст. 1). До шестидневнаго творенія *свѣтила*, какъ и *земля*, индивидуализировались (2 ст.), вѣроятно, уже настолько, что могли быть *отдѣльными* тѣлами. Какъ и когда окончательно сформировались небесныя свѣтила, Бытописатель *ничего* не говоритъ... Можно думать, что образованіе небесныхъ свѣтилъ происходило *одновременно* съ образованіемъ земли, что въ *четвертый* день образованіе ихъ уже настолько развилось, что съ этого момента, по творческому слову, они могли вступить въ опредѣленное и постоянное отношеніе другъ къ другу и къ землѣ“ (стр. 129—132).

Приведенная тирада прежде всего поражаетъ путаницей и самопротиворѣчіемъ излагаемыхъ въ ней мыслей автора. Онъ, съ одной стороны, охотно соглашается съ тѣмъ, что *всѣ* планеты *нашей* солнечной системы, слѣдовательно и земля, индивидуализировались *одновременно*, съ другой, говоритъ, что въ сказаніи Моисея солнце, луна и звѣзды упоминаются „тамъ“ (?), „гдѣ“ (!) онъ начали вліять на исторію *образованія* земли, такъ что, по автору, уже выходитъ, что не только земля образовалась *послѣ* солнца, луны и звѣздъ, но что эти небесныя тѣла вліяли на *самое образованіе* ея. У нашего автора теперь выходитъ, что звѣздный міръ вмѣстѣ съ землею сотворенъ былъ въ первый день, тогда какъ, и по словамъ Библии, и по его собственнымъ словамъ, по сказаннымъ въ другомъ мѣстѣ сочиненія, въ первый день Богъ сотворилъ свѣтъ ¹⁵⁾. Далѣе, тутъ авторъ говоритъ, что какъ свѣтила, такъ и земля еще до шестидневнаго творенія настолько индивидуализировались, что могли быть *отдѣльными* тѣлами, а между тѣмъ онъ же раньше утверждалъ, будто бы первоначальная земля висѣла въ пустотѣ, уравновѣшивалась своей собственной тяжестью и за отсутствіемъ причинъ тяготѣнія двигалась около самой себя. Конечно, ни одинъ бойкій логикъ не сумѣетъ примирить эти столь діаметрально-противопо-

¹⁵⁾ Откуда взялъ авторъ, будто бы созданіе неба и земли и созданіе свѣта «соединены въ одинъ актъ», этого мы, конечно, не знаемъ...

ложныя мысли. Словомъ: авторъ такъ ведетъ дѣло, что если ему стали бы возражать противъ какой-либо его мысли объ опредѣленномъ предметѣ, то онъ большей частью въ состояніи указать на то, что тамъ-то онъ говоритъ совершенно иное... Для автора можетъ-быть это и выгодно въ какомъ-нибудь отношеніи, но за то научные интересы чрезвычайно страдаютъ и дерзко попираются такой камелеоновщиною. Но обратимся къ сущности дѣла, трагическаго г. Архангельскимъ.

Во-первыхъ, откуда взялъ онъ, будто бы астрономія считаетъ *необходимымъ* предположеніемъ мысль о томъ, что *всѣ* планеты нашей солнечной системы должны были индивидуализироваться или образоваться одновременно? По обычаю авторъ необременяетъ себя и здѣсь ссылками на лучшія сочиненія по астрономіи или на слова болѣе авторитетныхъ астрономовъ, а изрекаетъ *свои* измышленія и фантазіи авторитетно, съ крайней докторальностью и самоувѣренностью. Намъ впрочемъ нѣтъ нужды обличать автора за его легкомысленное отношеніе къ дѣлу, такъ какъ онъ самъ постарался обличить *себя* въ слѣдующихъ своихъ же словахъ: „по принятымъ въ настоящее время теоріямъ“¹⁴⁾, между прочимъ по Канто-Лапласовской, *солнце* и *большія* планеты могли достигать полнаго своего развитія *гораздо позднѣе* меньшихъ, спутники должны были выдѣляться изъ планетъ, до нѣкоторой степени образовавшихся, и слѣдовательно развиваться *позднѣе* своихъ *родоначальницъ*“ (стр. 132). Какъ видимъ, авторъ сперва взвелъ клевету на астрономію, а затѣмъ раскаялся и нѣсколько возстановилъ истину. Во-вторыхъ, на какомъ основаніи авторъ утверждаетъ, будто бы Моисей *ничего* не говоритъ о томъ, образована ли была наша земля вмѣстѣ съ солнцемъ изъ одной и той же первоматеріи, произошло ли индивидуализированіе ихъ *одновременно* и шло ли съ тѣхъ поръ ихъ индивидуальное развитіе *параллельно*? И въ этомъ случаѣ авторъ позаботился самъ же опровергнуть свое рѣшительное заявленіе: такъ, указавши взглядъ Канто-Лапласовской теоріи на разное время образованія и развитія тѣлъ, входящихъ въ составъ солнечной системы, г. Архангельскій замѣчаетъ слѣдующее: „точно также и по сказанію *Моисея* земля образуется *ранѣе*, нежели

¹⁴⁾ А почему авторъ забылъ или проглекъ молчаніемъ новѣйшую теорію Фая?...

получили окончательное развитіе солнце и луна, на пятый библейскій день" (стр. 132). Теперь, по словамъ автора же выходитъ, что слова Бытописателя отнюдь не даютъ широкаго простора для предположеній касательно времени „индивидуализированія“ земли и небесныхъ тѣлъ, а обязываютъ признать, что земля „индивидуализировалась“ раньше солнца, луны и звѣздъ. Съ такимъ новымъ пониманіемъ дѣла у автора нельзя не согласиться: въ противномъ случаѣ, во-первыхъ, пришлось бы зачеркнуть въ сознаніи своемъ слова Бытописателя: *и создалъ Богъ для светила великія и звѣзды и поставилъ ихъ на тверди небесной*, сказанныя касательно сотвореннаго въ 4 день, а во-вторыхъ, рассказъ Моисея не гармонировалъ бы тогда съ указаніями астрономовъ, какъ онъ теперь гармонируетъ въ общемъ и главномъ.

Итакъ, вопреки словамъ автора, первоначально со всей рѣшительностью высказаннымъ, отнюдь нельзя „охотно соглашаться“ съ тѣмъ, будто бы земля и другія тѣла солнечной системы одновременно индивидуализировались. Напротивъ, солнце, луна и звѣзды *должны* были, по взгляду астрономовъ, индивидуализироваться и сформироваться позже земли, а по сказанію Моисея, и *на самомъ дѣлѣ* они индивидуализировались и сформировались послѣ нея.

„Когда очистился воздухъ отъ углекислоты и солнце стало озарять поверхность земли, когда такимъ образомъ существовали уже эти два фактора животной жизни, говоритъ авторъ, послѣдовало твореніе живыхъ существъ“ (стр. 136). Въ изображеніи творенія животнаго царства, по замѣчанію автора, у Моисея обращаютъ на себя вниманіе строгій порядокъ и постепенность. Творческое слово, по сказанію Моисея, сначала населило воду, какъ стихію, наиболѣе благопріятную для развитія животной жизни, самыми простыми и несовершенными организмами; каковы прежде всего разныя микроскопическія животныя, полипы, звѣздчатки, слизняки, раки, рыбы и проч. Къ пятому же дню творенія относится и сотвореніе птицъ, летающихъ по тверди небесной. Геологія въ общихъ чертахъ, по словамъ автора, подтверждаетъ порядокъ происхожденія тварей въ пятый день. Она свидѣтельствуетъ, что нѣкоторое время земля, изобилуя царствомъ растительнымъ, не имѣла еще живыхъ обита-

телей, изъ коихъ первыми на ней являются водяныя, пресмыкающіяся и птицы, находимыя въ своихъ остаткахъ еще въ юрской почвѣ (стр. 140).

Все это такъ, но авторъ не объяснилъ, почему же сперва сотворены водяныя животныя и птицы? Онъ бросилъ лишь замѣчаніе о водѣ, что она наиболѣе благоприятна для жизни, но не разъяснилъ, почему же такъ? Между тѣмъ, съ естественно-научной точки зрѣнія можно объяснить до известной степени, почему сперва сотворены именно водяныя животныя и птицы. Какъ ни много углекислоты поглощалось растеніями, тѣмъ не менѣе ея было все-таки столько, что наземныя животныя страдали бы отъ нея, еслибы явились раньше. Что же касается водяныхъ животныхъ, то водная среда спасала ихъ отъ вреднаго дѣйствія насыщенной углекислотою атмосферы. Затѣмъ, когда еще болѣе потребилось углекислоты растеніями, появляются уже птицы. Кромѣ того, появленіе именно птицъ послѣ водяныхъ животныхъ и пресмыкающихся подтверждается современнымъ естествознаніемъ съ иной точки зрѣнія. Среди натуралистовъ распространяется увѣренность въ томъ, что птицы, по своему внутреннему строенію и эмбриональному развитію, родственны пресмыкающимся. Отсюда Гексли причисляетъ въ своей *Сравнительной анатоміи* птицъ къ группѣ *Saurapsida*. На переходныя ступени отъ пресмыкающихся къ птицамъ указываетъ не только Геккель, но и болѣе осторожные натуралисты, какъ напр. Мензбирль и др.

Желая показать согласіе библейскаго взгляда на животныхъ съ естественно-научнымъ, авторъ указываетъ, по его мнѣнію, самое очевидное и существенное различіе между растеніями и животными, но и указываемое имъ различіе требовало бы основательнаго и наиболѣе точнаго разъясненія. „*Растеніе, говоритъ авторъ, не ощущаетъ и не движется произвольно, а животное владѣетъ этими двумя способностями, которыя составляютъ существенныя его свойства и характеризуютъ его. И Бытописатель, опредѣляя животное, назвалъ его живой душою, т.-е. органическимъ существомъ, которое живетъ и движется*“ (стр. 138). Говоря все это, г. Архангельскій опустилъ изъ виду много фактовъ, известныхъ едва ли не всѣмъ, кто нѣсколько начитанъ въ естествознаніи. Такъ, всякій образованный человѣкъ слы-

хагъ, вѣроятно, если самъ не видалъ, о растеніи, называемомъ не даромъ такимъ оригинальнымъ именемъ, какъ *перекати-поле*, и обладающимъ, повидимому, произвольнымъ движеніемъ. По словамъ специалистовъ-наблюдателей, растеніе это, подымающееся преимущественно въ степяхъ, перебѣгаетъ съ одного мѣста на другое, если его вызываетъ на это недостатокъ питанія въ прежнемъ мѣстѣ. Говорятъ, будто бы *перекати-поле* совершаетъ это передвиженіе и не пользуется для этого благоприятнымъ вѣтромъ, при совершенномъ затишьѣ. Еще болѣе замѣчательно растеніе, извѣстное подъ именемъ *timosa pudica* (мимоза стыдливая или не тронь меня). Отъ малѣйшаго прикосновенія рукою къ этому растенію или отъ ничтожнаго сотрясенія почвы *timosa pudica* складываетъ свои перистые ряды листовъ и опускаетъ стебельки. Еще болѣе поражаетъ растеніе, извѣстное подъ именемъ: *drosera rotundifolia*, своими особенностями, приближающими его какъ бы къ животнымъ. Листья этого растенія покрыты множествомъ волосковъ, изъ коихъ каждый снабженъ железками, способными выдѣлять клейкое и слизистое вещество. Растеніе это мастерски ловитъ насѣкомыхъ. Какъ только какое-нибудь изъ нихъ сядетъ на листокъ, то изъ железокъ листьевъ выдѣляется клейкая слизь, къ коей и прилипаетъ насѣкомое. Но такъ какъ насѣкомое старается высвободиться и ускользнуть отъ опаснаго врага, то листья у *drosera rotundifolia* изгибаются немедленно, и образовавши нѣчто въ родѣ паузы, захватываютъ совсѣмъ насѣкомое. При этомъ, слизь железокъ этого растенія перевариваетъ пищу такъ, какъ она переваривается дѣйствіемъ желудочнаго сока. Съ другой стороны, натуралисты указываютъ на нѣкоторыхъ низшихъ животныхъ, какъ: черви, моллюски, асцидіи и нѣкоторые виды улитокъ и раковъ, которые, будучи прикрѣплены то къ морскому дну, то къ морскимъ камнямъ и т. д., рѣшительно не обнаруживаютъ на взглядъ и внимательнаго наблюдателя, ни способности ощущать, ни способности совершать произвольное движеніе, хотя и относятся къ царству животныхъ. Такого рода фактовъ не мало. Авторъ долженъ былъ бы имѣть ихъ въ виду, а вмѣстѣ съ этимъ точнѣе и строже разграничить царство растительное отъ животнаго. Теперь же, когда онъ отдѣлялся повтореніемъ избитой фразы безъ точнаго и доказательнаго раскрытія своей мысли,

слова его о различіи между животными и растеніями, въ виду указанныхъ и другихъ подобнаго рода фактовъ, представляются по меньшей мѣрѣ бездоказательными. Но перейдемъ къ тому, что говорить г. Архангельскій о шестомъ днѣ творенія.

„Когда воды наполнились рыбами, говоритъ авторъ, и воздухъ птицами, послѣдовало твореніе земныхъ животныхъ, превосходящихъ сложностью своей организаціи всѣ предшествующія твари этого царства... Суди по ископаемымъ остаткамъ этихъ животныхъ: мамонтовъ, слоновъ и др., можно думать, что среди животныхъ первозданныхъ травоядныя преобладали надъ плотоядными“ (стр. 140). Изъ послѣднихъ словъ автора въ этой тирадѣ всякій вправѣ заключить, что по мнѣнію автора, въ числѣ первозданныхъ животныхъ существовали и такія, которыя питались, умерщвляя и пожирая другихъ животныхъ, и что такимъ образомъ, физическое зло, т.-е. страданія и мучительная смерть среди твари, существовало изначала и даже введено самимъ Творцомъ ея. Но, во-первыхъ, какъ же согласить слова г. Архангельскаго о первозданныхъ *плотоядныхъ* животныхъ съ его же собственными слѣдующими словами, сказанными раньше: „Моисей говоритъ, что зло физическое, нестроеніе въ природѣ, *разрушеніе* не имѣетъ субстанціональнаго характера, но причина и основаніе его кроется въ моральномъ злѣ“ (стр. 109)? Во-вторыхъ, какъ и почему авторъ игнорировалъ не только мнѣніе нѣкоторыхъ церковныхъ писателей, недопускавшихъ среди первозданныхъ животныхъ взаимнаго кроваваго истребленія, но и знаменательныя слова св. апостола Павла о томъ, что среди твари бѣдствія и тлѣніе суть плодъ грѣхопаденія людей? Къ тому же, этотъ взглядъ нѣкоторыхъ церковныхъ писателей и св. апостола Павла проводится и защищается и въ нѣкоторыхъ замѣчательныхъ произведеніяхъ отечественной богословской литературы, какъ напр. въ сочиненіи: *Премудрость и благодать Божія въ судьбахъ міра и челоѣка*, и сейчасъ непотерявшемъ всего своего значенія. Все это заставляетъ насъ лишь удивляться своеобразной легкости отношенія автора къ своему дѣлу. Если бы онъ по обычаю захотѣлъ отъ нашего справедливаго и вынужденнаго упрека укрыться за фразу: „судя по ископаемымъ остаткамъ *допотопныхъ* животныхъ“, то мы обращаемъ его вниманіе на его же слово: *первозданныя*, отнесенное къ животнымъ

и употребимое только по отношенію къ тѣмъ изъ нихъ, кои такъ-сказать только что вышли изъ рукъ Творца и еще неподверглио вліянію моральнаго зла.

Говоря о происхожденіи и природѣ человѣка, г. Архангельскій такъ характеризуетъ достоинство и преимущества природы человѣка сравнительно съ природою животныхъ, что невольно вызываетъ въ читателей возраженія и замѣчанія. Вотъ слова автора: „физическая природа человѣка приближается къ природѣ самаго высшаго изъ животныхъ; интеллектуальная приближается очень мало: ея превосходство предъ самымъ умнымъ животнымъ громадно, чрезмѣрно; моральная не имѣетъ ни одной точки соприкосновенія съ тѣмъ, что существуетъ у животныхъ; религиозная возвышается до ея Творца. Всѣмъ этимъ человѣкъ разнится отъ другихъ органическихъ существъ безконечно болѣе, чѣмъ породою, и можетъ быть *лучше всего* опредѣленъ именемъ „соціального царства“. Всѣ естественныя науки признають человѣка послѣднимъ, высшимъ твореніемъ земнымъ по его нравственной природѣ, по уму и организаціи“ (стр. 142).

Тутъ что ни предложеніе, то встрѣчаешься съ неправильностями, неопредѣленностями и даже просто нелѣпостями. Такъ, слова автора, будто бы физическая природа только приближается къ природѣ самаго высшаго изъ животныхъ, способны возбудить противъ себя протестъ не только со стороны всякаго богослова, но даже со стороны всякаго натуралиста. Не только такіе натуралисты, какъ напр, Бэръ, Уоллесъ, Вирховъ и другіе, но даже многіе изъ натуралистовъ-дарвинистовъ признають, что человѣкъ превосходить, и по своей физической организаціи, высшихъ изъ животныхъ. По нашему же автору выходитъ, что физическая природа лишь приближается къ природѣ самаго высшаго изъ животныхъ. Но, пожалуй скажетъ авторъ, онъ имѣлъ въ виду физическую силу животныхъ, зоркость зрѣнія нѣкоторыхъ изъ нихъ, быстроту бѣга другихъ и т. д. Очевидно, вовсе не это имѣлъ въ виду авторъ: онъ говоритъ о физической природѣ человѣка, подъ которою разумѣется главнымъ образомъ общее строеніе организма, устройство черепа, количество мозга и т. под.; съ другой стороны, между богословскимъ воззрѣніемъ и воззрѣніемъ нѣкоторыхъ натуралистовъ споръ идетъ именно объ этомъ, когда сравниваются въ физическомъ отношеніи че-

ловѣкъ и животныя, а не о физической силѣ человѣка, дальнорзоркости его зрѣнія и т. под. Итакъ, г. Архангельскій умаляетъ достоинство физической природы человѣка вопреки воззрѣнію не только богослововъ, знакомыхъ съ словомъ Божиимъ и съ отеческими писаніями, но и натуралистовъ. Интеллектуальное превосходство человѣка предъ самымъ умнымъ животнымъ громадно, чрезмѣрно, фразируетъ г. Архангельскій. Но въ чемъ же собственно состоитъ это превосходство, въ чемъ выражается *сущность* различія ума человѣческаго отъ ума животныхъ, авторъ все это обходитъ молчаніемъ. Между тѣмъ, многіе и изъ натуралистовъ-дарвинистовъ не отрицаютъ самаго громаднаго различія между умомъ человѣка и умомъ животныхъ, но въ то же время не признаютъ разницы *по существу* между умомъ того и другихъ. Автору, задавшемуся цѣлю научно оправдать библейское воззрѣніе, и слѣдовало бы показать въ сжатомъ, но характерномъ видѣ существенное отличіе ума человѣческаго отъ ума животныхъ. Моральная сторона человѣка, по автору, не имѣетъ *ни одной точки соприкосновенія* съ тѣмъ, что существуетъ у животныхъ. Не только натуралисты, но и другіе читатели книги автора могутъ пожать только плечами отъ недоумѣнія, прочитавши такую *фразу* въ рассматриваемомъ сочиненіи. Каждый изъ нихъ въ правѣ указать г. Архангельскому на „материнскую любовь“ у животныхъ самокъ, на „преданность“ собаки и на разнообразныя другія точки соприкосновенія между поведеніемъ животныхъ и человѣка. Авторъ обязанъ былъ бы все это имѣть въ виду и несмотря на подобные факты, ясно и основательно выяснитъ несомнѣнную принадлежность только человѣку моральнаго элемента. Далѣе, говоритъ авторъ: „религіозная природа человѣка возвышается до его Творца“. Эта фраза по меньшей мѣрѣ не точна, какъ это для всякаго очевидно. Наговоривши таковыхъ фразъ съ цѣлю показать превосходство человѣческой природы предъ животною, авторъ въ заключеніе бросаетъ фразу, просто изумляющую читателя своей странностью и туманностью: „человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ быть *всею лучше* опредѣленъ именемъ соціальнаго царства“. Хорошо опредѣленіе, когда оно одинаково подходитъ къ пчеламъ, осамъ, муравьямъ и т. д.!... Еслибы авторъ сказалъ и основательно выяснилъ, что человѣкъ лучше всего можетъ быть опредѣленъ,

какъ членъ царствія Божія, это было бы дѣйствительно хорошо и сдѣлало бы честь автору...

Окончивши изъясненіе Моисеева сказанія о твореніи міра, авторъ дѣлаетъ общія замѣчанія касательно сходства этого сказанія съ свидѣтельствами естественныхъ наукъ. Такъ какъ авторъ въ заключительной части своего сочиненія неограничивается повтореніемъ раньше высказаннаго имъ, но и приводитъ, хотя и не въ надлежащемъ мѣстѣ, нѣкоторыя новыя данныя и соображенія въ пользу гармоніи между библейскимъ повѣствованіемъ о твореніи и естествознаніемъ, то и намъ приходится сдѣлать нѣкоторыя новыя замѣчанія и возраженія по адресу г. Архангельскаго.

Говоря о происхожденіи растительнаго и животнаго царства авторъ съ увѣренностью утверждаетъ слѣдующее: „сравнительная анатомія, зоологія, палеонтологія, животная и ботаническая, совершенно согласны съ Моисеемъ, что виды сотворены, отличны и независимы одна отъ другаго, что они строго опредѣлены и ограничены, что они не составляютъ ни произведенія физическихъ законовъ, ни малаго числа примитивныхъ типовъ, послѣдовательно преобразовавшихся и измѣнившихся. Палеонтологія настойчиво утверждаетъ, что этихъ измѣненій тысячъ существъ, при посредствѣ которыхъ должно было произойти преобразованіе видовъ, никогда не существовало. Даже болѣе: она находитъ въ самыхъ первыхъ осадочныхъ формаціяхъ слѣды существованія *всѣхъ* видовъ обоихъ царствъ“ (стр. 147). Читая такія рѣшительныя заявленія со стороны автора отъ имени разныхъ естественныхъ наукъ, читатель невольно ищетъ ссылокъ или на общепризнанные авторитеты въ естествознаніи, или на капитальныя сочиненія по сравнительной анатоміи, зоологіи, ботаникѣ, палеонтологіи и т. под., но *ничего* такого не находитъ въ сочиненіи г. Архангельскаго. Авторъ высказываетъ все это совершенно голословно, бездоказательно, какъ будто бы или онъ самъ—одинъ изъ общепризнанныхъ авторитетовъ въ естествознаніи, или онъ говоритъ о вещахъ общезвѣстныхъ и безспорныхъ, между тѣмъ, кто же изъ читателей не знаетъ, что въ области естествознанія до сихъ поръ есть многочисленныя и сильныя сторонники произвольнаго зарожденія организмовъ и постепеннаго преобразованія всѣхъ существующихъ видовъ ра-

стительно-животной жизни изъ нѣсколькихъ зачаточныхъ или элементарныхъ формъ. Авторъ вызывался самымъ существомъ принятой имъ на себя задачи не только упомянуть объ этомъ, но и показать, хотя бы и кратко, несостоятельность коренныхъ основъ этихъ, враждебныхъ Моисееву повѣствованію о твореніи, воззрѣній. Авторъ же почему-то не нашелъ нужнымъ даже просто указать читателю, со одной стороны, на сочиненіе Тиндала о самозарожденіи организмовъ, переведенное на русскій языкъ П. А. Милославскимъ и снабженное обстоятельнымъ и дѣльнымъ предисловіемъ отъ него; а съ другой, на сочиненіе Н. Я. Данилевскаго противъ дарвинизма. Нашъ авторъ, благодаря всему этому, лишь роняетъ то дѣло, за которое взялся. не спросившись своихъ силъ. Онъ вообразилъ, какъ это видно чуть ли не изъ всего его сочиненія, что достаточно быть храбрымъ и незастѣнчивымъ, и тогда дѣло пойдетъ „какъ по маслу“. Дѣйствительно этой храбрости и беззастѣнчивости у автора слишкомъ достаточно. Такъ, нарочито игнорировавши не непопулярныя въ естествознаніи воззрѣнія по вопросу о происхожденіи и развитіи органической жизни, г. Архангельскій утверждаетъ, будто бы, по ученію сравнительной анатоміи, зоологіи, палеонтологіи, виды растительно-животной жизни *строю* определены и отграничены одинъ отъ другаго, будто бы, по ученію палеонтологіи, измѣненія видовъ *никогда* не существовало, будто бы въ самыхъ первыхъ осадочныхъ формаціяхъ находятся слѣды существованія *сѣмъ* видовъ обоихъ царствъ. Все это несомнѣнно сказано не безъ храбрости и беззастѣнчивости, но придется краснѣть за автора, если все это прочтаетъ знающій дѣло естествовѣдъ. Впрочемъ, даже обыкновенный читатель въ правѣ выразить автору слѣдующее недоумѣніе: если дѣло обстоитъ такъ, какъ вы утверждаете, то изъ-за чего же до сихъ поръ идутъ горячія пренія между самими натуралистами?..

По вопросу о единствѣ происхожденія и природы людей г. Архангельскій бросаетъ лишь слѣдующія слова: „Моисей говоритъ, что родъ человѣческій имѣетъ одну породу, одинъ видъ. Анатомія и законы спецификацій (?) вполне доказываютъ это. Между тѣмъ, известно, что одно различіе людей по цвѣту возбуждало массу возраженій противъ единства человѣческаго рода. До пускалось и *девѣ*, и *одинадцать*, и даже *пятнадцать* породъ людей

Равнымъ образомъ, преданія народовъ, ихъ лѣтописи, геологія и *другія* науки подтверждаютъ, что человѣческая порода сотворена одна и что первоначальнымъ мѣстомъ обитанія человѣка была Азія, откуда произошло заселеніе и другихъ континентовъ“ (стран. 148).

Къ вопросу о единствѣ происхожденія и природы человѣка авторъ отнесся тоже легкомысленно. Между тѣмъ, вопросъ этотъ заслуживаетъ совершенно серьезнаго, хотя бы и краткаго, разсмотрѣнія его: одной храбрости и беззащитности и тутъ недостаточно. Дѣло въ томъ, что полигенисты и по настоящую минуту не покидаютъ своихъ позицій и выдвигаютъ одно за другимъ обширныя сочиненія противъ моногенистовъ. Одно изъ этихъ сочиненій, а именно: *антропология* Топинара переведено и на русскій языкъ въ 1879 году. Топинаръ отстаиваетъ не только происхожденіе человѣка отъ „очень низкаго источника“, но и „дѣленіе человѣческаго рода на виды или основныя человѣческія расы“. Для „свѣтскаго“ читателя, знакомаго съ подобными сочиненіями, развѣ могутъ имѣть какую-нибудь цѣнность голословныя фразы автора о томъ, что естествознаніе дружно и крѣпко стоитъ на сторонѣ ученія объ единствѣ происхожденія и природы человѣка? Подобныя фразы, храбро и беззащитно расточаемыя на право и на лѣво, могутъ, въ глазахъ такихъ читателей, лишь ронять вообще богословскія произведенія и усиливать предубѣжденіе къ нимъ въ извѣстныхъ слояхъ нашего общества. Отмежевавши себѣ довольно узкую сферу при разборѣ *журн. сюалъ*, авторъ уже этимъ однимъ обязывался или серьезнѣе отнестись и къ вопросу объ отношеніи Моисеева повѣствованія о твореніи міра къ естествознанію, или вовсе не браться за непосильное дѣло...

Но довольно: было бы долго перечислять, характеризовать и опровергать воѣ опрометчивыя, бездоказательныя и противорѣчивыя сужденія и мысли автора, а между тѣмъ наша критическая замѣтка и безъ того приняла значительные размѣры, такъ что насъ, пожалуй, кто-либо упрекнетъ за то, что мы столь много остановились на разборѣ сочиненія, не заслуживающаго такого вниманія. Мы не будемъ спорить противъ того, что произведеніе г. Архангельскаго само по себѣ далеко не изъ таковыхъ, на печатное разсмотрѣніе коихъ слѣдовало бы тратить много

времени. Если же мы и занялись довольно обстоятельнымъ критическимъ анализомъ его, то къ этому побудили насъ другія, весьма уважительныя, соображенія. Судя по всему, авторъ, при разработкѣ взятой имъ темы и при написаніи своего сочиненія, преслѣдовалъ не только научныя, но и чисто-миссіонерскія цѣли, какъ и самъ онъ объ этомъ замѣчаетъ (стр. 8). Что можетъ быть возвышеннѣе и благороднѣе стремленія къ таковымъ цѣлямъ? Но если серьезно поставляются таковыя цѣли и дорожатъ достиженіемъ ихъ, а не совершенно другихъ вещей, то слѣдуетъ совсѣмъ иначе относиться къ дѣлу, чѣмъ какъ отнесся г. Архангельскій. Вотъ что мы хотѣли показать своею критическою замѣткою, и если это удалось намъ хотя отчасти, нашъ трудъ далеко неизлишній. Быть можетъ не только г. Архангельскій, но и другіе молодые ученые задающіеся научно-миссіонерскими цѣлями и имѣющіе выступить съ своими работами, станутъ серьезнѣе относиться къ трудамъ, подобнымъ разсмотрѣнному а не гоняться только за призрачнымъ, эфемернымъ успѣхомъ и то весьма и весьма сомнительнымъ... Мы тѣмъ болѣе побуждались заняться критическимъ разсмотрѣніемъ труда г. Архангельскаго, что онъ обнаружилъ все-таки очевидную способность трудиться въ той области, къ какой относится его произведеніе. Такъ, авторъ овладѣлъ, поскольку могъ, арабскимъ, турецкимъ, татарскимъ языками, не мало прочиталъ и отчасти обдумалъ. При такихъ ресурсахъ онъ можетъ совершить немало полезнаго для науки и церкви, если постарается избѣгать въ дальнѣйшихъ своихъ научно-миссіонерскихъ работахъ того, на что мы указали хотя и не сполна. Но для этого, прежде всего, должно не лицедрѣйствовать предъ самимъ собою и прямо признать несомнѣнность своихъ ошибокъ, а не говорить, беззаастѣнливо *вопреки очевидности*, что и то и другое обстоитъ благополучно и безупречно...

А. Гусевъ.

БИБЛЕЙСКІЯ ЖЕНЩИНЫ*.

Жены Іакова.

Когда Іаковъ, подкрѣпленный чудеснымъ явленіемъ въ Вефилѣ, пришелъ въ Харранъ и освѣдомился у пастуховъ около колодца о Лаванѣ, въ это самое время къ колодцу подошла дочь послѣдняго *Рахиль* (то-есть барашекъ—нѣжное имя) съ своимъ стадомъ, чтобы напоить его изъ колодца. Узнавъ, что Рахиль—дочь Лавана, Іаковъ проворно отвалилъ большой камень отъ колодца, потому что любовь къ этой прекрасной родственницѣ удвоила его силы, напоилъ стадо и съ поцѣлуемъ и слезами радости объявилъ себя племянникомъ отца ея и сыномъ Ревекки. Въ качествѣ двоюроднаго брата онъ могъ публично цѣловать Рахиль ¹⁾, какъ братъ сестру ²⁾. Рахиль поспѣшила съ этимъ извѣстіемъ къ отцу своему, который съ радостію принялъ племянника въ домъ свой. У него были двѣ дочери—Лія и Рахиль. *Лія* ³⁾, старшая, имѣла тусклые, слабыя (по Вульгатѣ и Аравійскому тексту—слезящія) глаза, была слѣдовательно менѣе красива; потому что живые, огненные и ясные глаза считались главною прелестію восточныхъ женщинъ. Рахиль же, младшая,

* См. май-июньскую кн. «Правосл. Обзорѣн.» за 1889 годъ.

¹⁾ Пѣснь Пѣсней, 8, 1.

²⁾ *Агустинъ*, qu. in Нерт. l. I, qu. 87.

³⁾ LXX: Λεία, Вульгата: Lía. Словопроизводство этого имени неопредѣленно: утомленіе (Гезеніусъ), тупая (Фюрстъ); во другіе—жаждущая, томившаяся.

была красива станомъ и красива лицомъ. Лаванъ, человекъ своекорыстный и холодно-разсчетливый, старается наилучшимъ для себя образомъ воспользоваться трудомъ Іакова и его любовью къ своей прекрасной дочери; ибо онъ знаетъ, что Іаковъ пришелъ сюда жениться: подъ видомъ права и справедливости онъ предлагаетъ ему плату за его службу. Но Іаковъ вѣсто платы желаетъ Рахили и обѣщаетъ за нее служить семь лѣтъ, будучи не въ состояніи дать обычныхъ подарковъ за невесту. Лаванъ принимаетъ этотъ вызовъ, объявляя, что соглашается отдать свою дочь лучше за родственника, нежели за чужака. Эти семь лѣтъ службы показались Іакову за семь дней сравнительно съ ожидаемою наградою, то-есть, возлюбленною Рахилью; потому что великая любовь услаждала для него труды ⁴⁾. Когда, по окончаніи этого времени, Іаковъ потребовалъ себѣ Рахиль въ жену, Лаванъ устроилъ свадьбу, но ввелъ къ нему вечеромъ Лію (покрытую свадебнымъ покрываломъ), и Іаковъ вошелъ къ ней, не замѣчая въ ночной темнотѣ обмана. Лаванъ оказался въ этомъ случаѣ виновнымъ въ гнусномъ обманѣ, навязавъ своему племяннику старшую дочь и вынудивъ его къ двойному браку (онъ знаетъ о сильной любви Іакова къ Рахили), весьма выгодному для его корыстолюбія. Нельзя не признать въ этомъ случаѣ вины и за Ліей; потому что ея сильная, но молчаливая любовь къ Іакову, проявляющаяся при всякомъ случаѣ, расположила и ее согласиться съ своей стороны на обманъ, устроенный Іакову отцомъ ея. Очень возможно, что, оправдывая себя высшими мотивами, она путемъ вины хочетъ войти въ семейство обѣтованія.

Когда Іаковъ на другое утро упрекаетъ Лавана за этотъ постыдный обманъ, послѣдній ссылается на мѣстный обычай не выдавать младшую дочь прежде старшей, — чѣмъ отнюдь не оправдывается его обманъ, — обѣщаетъ ему однако, по окончаніи свадебной недѣли Ліи, и Рахиль, если онъ будетъ служить ему за нее еще семь лѣтъ. Здѣсь всего явнѣе проявляется своекорыстіе отца, который засчитываетъ ему Лію за семь лѣтъ службы за Рахиль и требуетъ за послѣднюю новыхъ семь лѣтъ службы. Въ эту свадебную недѣлю Іаковъ долженъ былъ при-

⁴⁾ *Допустить*, in Нерт. qu. 26. *Замечатель*, hom. 55 in Gen.

знать навязанную ему Лию своею законною женою, что Иаковъ и сдѣлалъ; ибо онъ не отпустилъ отъ себя Лию, чтобы не подвергнуть ея публичному позору ⁶⁾. Ему пришлось дожидаться еще недѣлю, потому что для Лии было бы позорно, еслибы Иаковъ еще до истеченія свадебной недѣли взялъ себѣ въ жену сестру ея. По истеченіи этой недѣли ⁷⁾, но не послѣ дальнѣйшихъ семи лѣтъ службы, какъ думаетъ Иосифъ Флавій, Иаковъ получилъ Рахиль, потому что за нее онъ служилъ уже послѣ. Этотъ обманъ, который совершилъ надъ нимъ Лаванъ, оправданная его обычаями первородства, долженъ стоить служить въ глазахъ Иакова карою Божіею за его собственный обманъ. Тогда какъ вообще было въ обычаяхъ отдавать дочерей за свадебное вѣно, Лаванъ, презирая родственныя отношенія, продаетъ своему племяннику дочерей какъ товаръ. Обѣ онъ получили отъ отца только по одной служанкѣ: Лія — *Симпу* ⁷⁾ (вульг. Зелу), а Рахиль — *Вилму* ⁸⁾ (вульг. Валлу). Такимъ образомъ Иакову пришлось, какъ высказываетъ пророкъ Осія ⁹⁾, служить за жену и исправлять самыя низкія и трудныя обязанности слуги. Если законъ ¹⁰⁾ прямо запрещаетъ одновременный бракъ съ двумя сестрами, то двоеженство Иакова не должно быть осуждаемо на этомъ основаніи, потому что этого положительнаго закона въ то время еще не существовало. Этотъ двойной бракъ, обязанный своимъ происхожденіемъ съ одной стороны обману и своекорыстію Лавана, а съ другой — чувственной слабости Иакова, нельстившагося тѣлесною красотою Рахили, сдѣлался для него въ послѣдствіи времени источникомъ страданій, потому что и здѣсь проявляются недобрыя послѣдствія многоженства: зависть, ревность, ссоры и преобладаніе чувственности.

Во всю свою жизнь Иаковъ оказывалъ большую любовь избранной прежде, но незаконно отстраненной женѣ Рахили: на старшей, менѣе любимой сестрѣ это обстоятельство должно было отыгаться тѣмъ чувствительнѣе. Однако Богъ, стоящій

⁶⁾ *Агустинъ*, *Civ. Dei* 16, 38.

⁷⁾ *Агустинъ*, in *Нерт*, qu. 89. *Иеронимъ*,

⁸⁾ То-есть: сокъ мурры, по другимъ — росистал.

⁹⁾ То-есть: нѣжная (*Фюрст*) или *vegetunda*, стыдливая (*Гезениусъ*).

¹⁰⁾ 12, 12.

¹⁰⁾ *Левит.* 18, 18...

выше помысленій человѣческихъ, старается уравнять положеніе обѣихъ женъ. Юная, прекрасная, горячо любимая Рахиль остается долго безплодною, между тѣмъ какъ Лія, менѣе любимая и сравнительно презираемая ¹¹⁾, благословляется дѣтьми, ибо „Господь отверзъ утробу ея“, въ доказательство того, что Онъ есть Владыка надъ жизнію и природою ¹²⁾. Плодородіе ея должно было служить замѣною ея красоты и сдѣлать ее любимою и дорогою для мужа. Лія родила Іакову въ быстрой послѣдовательности четверыхъ сыновей, которымъ она дала имена, ясно открывающія ея душевное состояніе и ея характеръ. Это— смиренная, молчаливо и искренно любящая жена, желающая заслужить взаимную любовь мужа, отсутствіе которой тяжело чувствуется ею, благословеніемъ обильнаго чадородія. Черезъ это она и удостоилась сдѣлаться родоначальницею мессіанскаго поколѣнія. Такимъ-то образомъ переходящей красотѣ противопоставляется высшее преимущество—плодородіе и сѣмя обитванія, въ знаменіе для Іакова, что происхожденіе Израиля есть дѣло не природы, но милосердія Господа. Первороднаго сына она назвала *Рувимомъ* (то-есть: Смотрите, сыны!), потому что она сказала: „Господь призрѣлъ на мое бѣдствіе (уничженіе) и далъ мнѣ сына, ибо теперь будетъ любить меня мужъ мой“: это — радостное изумленіе предъ милосердіемъ Бога, который обратитъ къ ней этимъ любовь мужа. Втораго сына она называетъ *Симеономъ* (услышаніе); потому что она сказала: „Господь услышалъ, что я не любима, и далъ мнѣ и сего“. Здѣсь обнаруживается вѣра въ услышаніе молитвы. Третьяго она назвала *Левіемъ* (привязанность), въ надеждѣ, что теперь наконецъ мужъ сдѣлается привязаннымъ къ ней; а четвертаго назвала *Иудею* (хвала Божія), потому что въ этотъ разъ она хочетъ восхвалять Господа. Послѣ этихъ четвертыхъ родовъ произошла остановка ¹³⁾, чтобы Лія не превозносила своимъ счастьемъ и чтобы при дальнѣйшемъ чадородіи не приписала своей природѣ и плодородію того, что даровала ей любовь и вѣрность Бога Завѣта. Что здѣсь Лія, какъ въ послѣдствіи Рахиль, слѣдовательно

¹¹⁾ Быт. 26, 70. 71; сл. Второз. 21, 15.

¹²⁾ *Златоустъ*, hom. 56 in Gen.

¹³⁾ Быт. 29, 32—75.

сами матери даютъ имена, это вызывалось обстоятельствами, потому что въ именахъ ясно отражается вся исторія рожденія этихъ сыновей. Именно эти имена суть выраженіе какъ ея постояннаго болѣзненнаго сознанія, такъ и постепеннаго ея самоотреченія. Послѣ рожденія Рувима она надѣется заслужить любовь Іакова чрезъ своего сына; послѣ рожденія втораго сына она надѣется на равноправность; послѣ рожденія третьяго сына она надѣется по крайней мѣрѣ, на постоянную привязанность; а при рожденіи четвертаго сына она имѣетъ въ виду одного только Господа.

Рахиль, замѣчая свое неплодіе, учиненное Богомъ для того, чтобы она не превозносилась своею красотою и предпочтеніемъ оказываемымъ ей Іаковомъ ¹⁴⁾, стала завидовать своей сестрѣ благословенной уже дѣтми. Хотя эта зависть или скорѣе эта ревность Рахили и была грѣховная, однако ея не слѣдуетъ протирать вмѣстѣ съ *Златоустомъ* до того, будто она не радовалась благословенію чадородія своей сестры и желала бы лучше видѣть ее' безплодною: напротивъ того, при видѣ благословенія, котораго удостоилась сестра ея, въ груди ея кипѣло сильное желаніе одѣлаться также и съ своей стороны участницею этого благословенія, чтобы съ нея снятъ былъ позоръ безплодія; ибо цѣломудренное желаніе благословенія чадородія—характеристическая черта благочестивыхъ супруговъ. Въ своемъ неблагочестивомъ раздраженіи и печали она предъявляетъ Іакову дѣтское желаніе: „Дай мнѣ дѣтей; а если не такъ, я умираю“ ¹⁵⁾. Многіе толковники думаютъ, что Рахиль намекаетъ здѣсь на Ревекку ¹⁶⁾ и хочетъ напомнить своему мужу, чтобы онъ подобно Исааку, достигъ ея плодородія молитвою. Однако изъ словъ ея отнюдь еще не слѣдуетъ того, чтобы у нея съ Іаковымъ былъ недостатокъ въ молитвѣ ¹⁷⁾; ибо даже и при молитвѣ терпѣніе неостояннаго и неполагающагося вполнѣ на Бога сердца человѣческаго можетъ поколебаться. Іаковъ, не безъ гнѣва отвѣчаетъ на слова Рахили: „Развѣ я Богъ, который не далъ тебѣ плода чрева?“

¹⁴⁾ *Златоустъ*, hom. 59 in Gen.

¹⁵⁾ Быт. 30, 1.

¹⁶⁾ Быт. 25, 26.

¹⁷⁾ Сл. Быт. 30, 6.

те-естъ, я не могу доставить тебѣ того, въ чемъ отказалъ тебѣ Всемогуцій. Обращенная съ своими требованіемъ къ Богу, бесплодная не хочетъ однако быть совершенно лишленною благословенія обѣтованія и говорить Іакову съ молчаливымъ самоотверженіемъ: „Вотъ служанка моя Валла, войди къ ней; пусть она родитъ на колѣна мои, чтобы и я имѣла дѣтей отъ нея“. Іаковъ принялъ ея предложеніе и родилъ отъ Валлы двухъ сыновей, которыхъ Рахиль признала своими. Перваго она назвала *Даномъ* (установитель права суда), потому что Господь судилъ ей и услышалъ ея молитву. Второго сына отъ Валлы она назвала *Нефтаммою* (мой борецъ, добытый борьбою), потому что она сказала: „Борьбою сильною боролась я съ сестрою моею и превозмогла“. Борьбою сильною—борьбою Элогима она называетъ или борьбу молитвы или свое хитрое предложеніе Іакову своей служанки, отъ которой она получила дѣтей, между тѣмъ какъ Лія перестала рождать. Тогда какъ Лія смотритъ на своихъ дѣтей какъ на даръ *Господа* (Іеговы), Рахиль приписываетъ непосредственное благословеніе чадородія Элогиму. *Кейль*, безъ основанія ставящій религіозный характеръ Рахили ниже такового же характера Лія, видитъ въ этой перемѣнѣ именъ Божіихъ выраженіе отношенія обѣихъ женщинъ другъ къ другу и къ тому дѣлу, которому онѣ служатъ. Униженная Іановицъ Лія признаетъ въ томъ, что она сдѣлалась матерью четверыхъ сыновей и чрезъ это прародительницею большей части народа обѣтованія, предпочтеніе, оказанное ей Богомъ завѣта. Это предполагаетъ, что она по своему душевному и сердечному настроенію была благоспособна въ тому, признавая себя рабой Іеговы и видя въ благословеніи чадородія фактическое доказательство того, что Іегова милостивъ къ ней. Напротивъ того отъ высокоумной Рахили была еще сокрыта вѣрность Бога завѣта; она прибѣгаетъ къ земнымъ средствамъ для полученія этого благословенія и видитъ въ благопріятномъ и успѣшности ихъ судъ Божій противъ своей сестры, къ чему подходитъ имя Элогимъ. Однако такъ какъ для Рахили дѣло состояло не въ посредственномъ благословеніи чадородія, но въ дѣтяхъ вообще, то она и могла употребить именно только имя Элогима какъ Творца всякой жизни, тѣмъ болѣе, что Іаковъ отослалъ ее къ этому Элогиму (30, 2).

Средство, употребленное Рахилью для обезпеченія себя любви мужа, возбудило ревность въ Лія. Въместо того, чтобы довольствоваться уже полученнымъ благословіемъ, и она также дала мужу своему служанку свою Залу въ жену, чтобы увеличить свое собственное благословіе чадородія и превзойти свою сестру. Хотя соревнованіе сестеръ, старавшихся превзойти другъ друга въ чадородіи, и несвободно исполнѣ отъ грѣха, все-таки въ основаніи его лежитъ святой мотивъ—вѣра въ обѣщаніе Аврааму, вѣра въ благословіе ееократическихъ рожденій. И только такимъ образомъ можетъ быть объяснено то, что изъ этого соревнованія произошла вся полнота двѣнадцати колѣнъ. Іаковъ считаетъ себя обязаннымъ для доставленія равноправности обѣимъ женамъ принять и вторую наложницу, отъ которой и рождаются двоихъ сыновей. Что Лія поступила здѣсь уже не въ прежнемъ смиренно благочестивомъ настроеніи, это доказываютъ имена, которыя она даетъ своимъ усыновленнымъ дѣтямъ; потому что одного она назвала *Гадомъ* (счастіе), говоря: „Къ моему счастію“ прибавилось, родился сынъ, а другаго—*Ассиромъ* (счастливый, блаженный), говоря: „Къ благу моему, ибо блаженною будутъ называть меня (богатую дѣтьми мать) женщины“¹⁸⁾. Она уже не думаетъ болѣе о Богѣ, потому что дѣти ея суть для нея счастливый результатъ употребленнаго ею въ дѣло средства, а не даръ Бога завѣта.

Манихеи вѣняли Іакову за большое преступленіе то, что онъ взялъ четырехъ женъ. Защиту его противъ этихъ нападокъ взялъ на себя блаж. Августинъ, который доказываетъ, что образъ его дѣйствій не шелъ въ разрѣзъ ни съ природою, такъ какъ онъ имѣлъ столько женъ не изъ сладострастія, но ради дѣторожденія, ни съ обычаемъ того времени, ни съ какимъ бы то ни было положительнымъ закономъ, который запрещалъ бы многоженство¹⁹⁾. Онъ былъ вынужденъ къ двоеженству противъ своей воли. Нложницъ же онъ не желалъ да и не бралъ ихъ самъ по себѣ, а бралъ ихъ только уже тогда, когда обѣ жены отказывались отъ своихъ правъ на мужа въ пользу своихъ служанокъ, и онъ уступалъ ихъ требованію, чтобы имѣть отъ служанокъ новыхъ

¹⁸⁾ Бит. 30, 9—13.

¹⁹⁾ Августинъ, I, 22. cont. Faust. ср. 47.

дѣтей ²⁰⁾. Поэтому служанки были для него не непотребными женщинами, но наложницами, которыя въ то время дозволялись мужьямъ ²¹⁾. А такъ какъ законныя жены смотрѣли на дѣтей, рожденныхъ отъ служанокъ, какъ на своихъ собственныхъ дѣтей (и дала она Валлу въ *жесту* ему, 30, 4), какъ это явствуетъ изъ 30, 3 и изъ нареченія дѣтей именами не отъ естественныхъ матерей, а отъ женъ, то эти дѣти и были совершенно равноправны съ остальными дѣтьми ²²⁾.—Однако этимъ отнюдь не исключаетъ

²⁰⁾ *Августинъ*, I. с. ср. 48: Святые патриархи, бравшіе женъ, смѣшивали съма свое, руководясь не удовольствіемъ похоти, но стремленіемъ къ размноженію потомства: и несмотря на то, множество народовъ не дѣлало ихъ надменными, а множество женъ—сладолюбивыми. Но что я говорю о мужьяхъ, имѣющихъ въ свою пользу возвышеннѣйшее свидѣтельство Божіе, когда и самныя жены желали отъ сожителства не иного чего, какъ только дѣтей? Видя себя нераждающими онѣ отдавали мужу своему служанокъ, чтобы сдѣлать ихъ матерями по плоти, а самныя сдѣлаться матерями по желанію. *Civ. Dei.* 16, 38: Ни одной изъ нихъ (4-хъ женъ) онѣ не вождѣлѣлъ беззаконно... Онѣ пришли для того, чтобы взять одну; когда же ему вмѣсто желаемой дали другую, онѣ не отвергъ и этой послѣдней, съ которою не вѣдомо для себя имѣлъ соніе ночью... и въ то время, когда ради размноженія потомства никакой законъ не запрещалъ имѣть нѣсколько женъ, онѣ взяли и ту, на будущій бракъ съ которою одною онѣ возлагали всѣ свои надежды. По этому, будучи неплодною, она дала мужу свою служанку, чтобы получить отъ нея сыновей; тоже самое изъ подражанія ей сдѣлала и старшая сестра ея, которая хотя и родила, но желала увеличенія потомства. Иаковъ не желалъ имѣть другихъ женъ, кромѣ одной; а если имѣлъ соніе съ нѣсколькими то единственно имѣя въ виду размноженіе потомства, безъ нарушенія брачныхъ правъ; да и этого не сдѣлалъ бы, еслибы его не принудили къ этому его жены, имѣвшія законную власть надъ тѣломъ своего мужа. *Златоустъ*, hom. 56 in Gen. п. 3: Не смущайся, слыша, что онѣ (Иаковъ) сначала взяли старшую, а потомъ младшую, и не суди потеперешнему о томъ, что дѣлалось тогда. Ибо тогда было начало, и дозволено было имѣть двухъ женъ и болѣе для размноженія рода человѣческаго; теперь же, по милости Божіей, родъ человѣческой весьма размножился и начала умножаться добродѣтель. *Феодоритъ*, qu. in Gen. 85: (Это множество) указываетъ не на похоть, но на кротость мужа, старавшагося сдѣлать угодное женамъ. Къ этому нужно присовокупить и то, что въ то время не было еще такого закона, который запрещалъ бы нѣсколько (одновременныхъ) браковъ, и что счастливейшими людьми считались отцы многихъ дѣтей. А что это дѣйствительно такъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ обѣтованія Божіи. Такъ же разсуждаютъ *Кирмалъ*, *Климентъ Александрійскій*, *Glyph.* in Gen. I. 4, п. 6.

²¹⁾ *Ома*, *Summa* 2. 2. q. 154, а. 2 ad 3 и *Suppl.* 3. q. 65. а. 2.

²²⁾ *Августинъ*, *Tract.* 11 in *Joan.*: Рожденіе не давало имъ никакого преимуще-

лась взаимная ревность двухъ сестеръ, добивавшихся не столько любви и склонности своего мужа, сколько умноженія дѣтей. Когда однажды Рахиль попросила у своей сестры дать ей мандрагоровыхъ (Адамовыхъ) яблоковъ (то есть яблоковъ любви, которымъ приписывалась тайная сила, способствовавшая плодородію), принесенныхъ пятилѣтнимъ Рувимомъ матери своей (Ліа) съ поля, то послѣдняя отвѣтила: „Неужели мало тебѣ завладѣть мужемъ моимъ, что ты домогаешься и мандрагоровъ сына моего“? Ліа разыгрываетъ здѣсь роль оскорбленной, хотя Рахиль напротивъ того имѣла болѣе права сдѣлать ей такой же упрекъ. Вѣдь Іаковъ выбралъ Рахиль, а не Лію. Рахиль отказывается за обладаніе мандрагорами сестры своей отъ ложа Іакова въ эту ночь,—доказательство того, что Рахиль имѣла здѣсь въ виду только полученіе плода чрева при помощи мандрагоровъ. Изъ этого явствуетъ, что Іаковъ, чтобы не причинить обиды ни одной изъ своихъ женъ, раздѣлялъ ложе попеременно съ менѣе любимою Ліею и горячо любимою Рахилью²⁷⁾. Когда Іаковъ пришелъ вечеромъ съ поля, Ліа вышла ему навстрѣчу и сказала: „Войди ко мнѣ сегодня, ибо я купила тебя за мандрагоры сына моего“. И легъ онъ съ нею въ ту ночь²⁸⁾. Кто не удивится здѣсь скромности и самоотверженію патріарха, не жалующагося на этотъ обмѣнъ, но подчиняющагося праву и желанію своей жены, такъ какъ и для него, точно такъ же, какъ и для его женъ, дѣло шло не объ удовлетвореніи похоти, но только о чадородіи²⁹⁾! Если Ліа опять сдѣлалась беременною, а Рахиль, не-

щества предъ сновьями служанокъ, сознававшими себя сѣменемъ отца и наслѣдованниками царства вмѣстѣ съ братьями.

²⁷⁾ *Агустинъ*, I. 22. capit. Faust. ср. 49: Такимъ образомъ сохранялся болѣе порядокъ, потому что устранялась похоть, и тѣмъ крѣпче сохранялись права супружеской власти, чѣмъ цѣломудреннѣе избѣгалась несправедливость плотской похоти.

²⁸⁾ Бит. 30, 15. 16.

²⁹⁾ *Агустинъ*, I. с. ср. 50: И такъ это—самый воздержный и совершенный мужъ, пользовавшійся женщинами съ такою твердостью, что не подчинился плотскому услажденію, но господствовалъ надъ нимъ болѣе, чѣмъ слѣдовало, и не хотѣлъ пользоваться своею властію для своего удовольствія. Отвлекаемый часто и неожиданно отъ прекраснѣйшей супруги и призываемый къ менѣе прекрасной, онъ не возгарается гнѣвомъ, не омрачается печалію... но, справедливый супругъ и заботливый отецъ вида ихъ заботящимся о потомствѣ, и самъ не ищетъ ничего

смотря на яблоки любви, оставалась бесплодною, то въ этомъ проявляется снова видимо дѣйствующая надъ нею сила Божія; ибо Моисей, замѣчая: „и услышалъ Богъ (Элогимъ) Лію, и она зачала и родила Іакову пятого сына“²⁶⁾, намекаетъ этимъ на то, что не мандрагоры слѣдовательно, не естественное средство, но Богъ, Творецъ всякой жизни, даровалъ ей плодъ чрева. Этого пятого своего (плотскаго) сына она назвала *Иссахаромъ* (это—возмездіе), признавая его (по ст. 18) благословеннымъ возмездіемъ за свое самоотверженіе, съ которымъ она прежде уступила служанкѣ свое мѣсто. Этимъ она опять обличаетъ свою сильную привязанность къ Іакову, между тѣмъ какъ о такой борьбѣ у Рахили при предложеніи ею своей служанки нѣтъ рѣчи. Наконецъ она родила шестаго сына—*Завулону* (обитаніе), ибо она надѣется, что послѣ того какъ Богъ далъ ей прекрасный даръ, мужъ ея, которому она родила шестерыхъ сыновей, будетъ жить у нея, будетъ имѣть къ ней дружеское расположеніе. При рожденіи этихъ двухъ послѣднихъ сыновей она помнитъ только Элогима какъ Подателя, потому что милосердіе Іеговы, Бога завѣта, было удалено изъ ея сердца незаконною ревностью.

Между тѣмъ Рахиль, повидимому, усугубила свою молитву о дарованіи ей благословенія матери; ибо наконецъ, послѣ долгаго испытанія, Богъ (Элогимъ) вспомнилъ и о Рахили и отвергъ утробу ея. И она зачала и родила сына и сказала: „снялъ Богъ позоръ мой“ (позоръ безчадія) и назвала своего сына *Іосифамъ* (да придасть, да присовокупить), сказавъ: „Господь дастъ мнѣ и другаго сына“²⁷⁾. Въ виду прежде тщетно употребленныхъ естественныхъ средствъ она признала въ своемъ плотскомъ емиѣ даръ Божій, ниспосланный ей всемогущимъ Элогимомъ; и это счастье, изгнавъ изъ ея сердца зависть къ сестрѣ, пробудило въ ней вмѣстѣ съ тѣмъ довѣренность и вѣру въ Іегову, у котораго, какъ вѣрнаго своему завѣту, она испрашиваетъ еще и втораго

другого отъ сонтія; онъ, которому обѣ раждали, заблагоразсудилъ подчиниться волѣ тѣхъ, которыя желали каждая въ отдѣльности родить дѣтей, совершенно отказываясь отъ своей воли.

²⁶⁾ Быт. 30, 17.

²⁷⁾ Быт. 30, 22—24.

сына. Рожденіе этихъ одиннадцати сыновей падаетъ на второе седмицѣе службы Іакова у Лавана; потому что Рувимъ родился по всей вѣроятности уже на первомъ году, а Іосифъ на послѣднемъ. Первые четверо Лівныхъ родовъ слѣдовали одни за другими въ кратчайшіе сроки и именно въ первые четыре года. Въ промежутокъ же, но не по истеченіи четырехъ лѣтъ, Рахиль, замѣчая свое безплодіе, предложила Іакову Валлу; слѣдовательно на этотъ промежутокъ падаетъ рожденіе Дана и Нефесалима. Это побудило Лію, которая послѣ быстрой послѣдовательности прежнихъ родовъ скоро замѣтила наступившую остановку, слѣдовательно уже на пятомъ году, къ соревнованію при пособіи своей служанки, которая родила двоихъ сыновей вскорѣ одного за другимъ. Тѣмъ не менѣе Лія могла сдѣлаться беременною до вторыхъ родовъ своей служанки и слѣдовательно на шестомъ и седьмомъ году родить двоихъ послѣднихъ сыновей. Вскорѣ послѣ этого, слѣдовательно въ концѣ седьмаго года (30, 24, 25), Рахиль родила Іосифа. Такъ какъ при рожденіи Іосифа окончилось условленное время службы (14 лѣтъ), то Іаковъ обращается къ Лавану съ требованіемъ отпустить его съ семействомъ на его родину. Когда же Лаванъ, вслѣдствіе еще болѣе усилившагося своекорыстія, упраниваетъ его еще остаться, то Іаковъ заключаетъ съ нимъ новый договоръ, чтобы пріобрѣсть и для своего семейства необходимое достояніе. При этомъ онъ пріобрѣтаетъ къ хитрому средству противъ своего алчнаго тестя. Неблагодарные отзывы сыновей Лавана относительно его возрастающаго богатства, нерасположеніе къ нему Лавана и прямое повелѣніе Божіе о возвращеніи заставляють наконецъ Іакова серьезно подумать объ оставленіи Лавана. Онъ позвалъ поэтому Рахиль и Лію къ себѣ въ поле и объяснилъ имъ, какъ измѣнилось расположеніе къ нему Лавана, какъ онъ десять разъ мѣнялъ его награду и обманывалъ его, но какъ Богъ отецъ его защищалъ, передалъ ему стада Лавановы и повелѣлъ ему возвратиться на родину. Жены соглашаются съ своимъ мужемъ, потому что своею нелюбовностію и жесткостію Лаванъ отчуждилъ отъ себя сердца даже и дочерей своихъ, и объявляютъ, что у нихъ нѣтъ уже доли и наслѣдства въ домѣ отца ихъ; ибо онъ, говорятъ онѣ, почиталъ насъ за чужихъ (то-есть за служанокъ), а не за дочерей; онъ продалъ насъ (за службу Іакова)

и съѣлъ даже серебро наше (то-есть, имѣніе, прибрѣтенное при помощи Іакова), не оставивъ намъ изъ него ничего въ качествѣ свадебнаго приданаго. Однако Флогимъ отнялъ все имѣніе у отца нашего и отдалъ намъ и дѣтямъ нашимъ. Итакъ, дѣлай все, что Богъ (Флогимъ) сказалъ тебѣ²⁶). Въ то время какъ празднигъ стрижи снота удерживалъ Лавана вдали отъ дома, Іаковъ посадилъ женъ и дѣтей своихъ на верблюдовъ, взялъ свое имѣніе и тайно отправился въ путь. Рахиль, воспользовавшись отсутствіемъ отца, похитила его терафимовъ (идоловъ домашнихъ боговъ-покровителей). Едва ли Рахиль, подъ влияніемъ религіознаго одушевленія, похищеніемъ идоловъ хотѣла отвратить отъ идолослуженія²⁷), потому что въ такомъ случаѣ она уничтожила бы ихъ или бросила бы на дорогѣ; еще недостойнѣе то имѣніе²⁸), будто она взяла идоловъ изъ-за высокой цѣнности металла, изъ котораго они были сдѣланы. Вѣроятнѣе всего то, что она похитила домашнихъ боговъ въ томъ суевѣрномъ представленіи, чтобы Лаванъ не свѣдалъ отъ нихъ (черезъ прорицаніе) о бѣгствѣ Іакова и подъ защитою ихъ не пустился преслѣдовать ихъ²⁹). Быть можетъ, Рахиль присвоила ихъ себѣ съ согласія Ливъ, такъ какъ обѣ онѣ приписывали идоламъ если не религіозное, то магическое значеніе (какъ оракуламъ)³⁰), думая, что онѣ перенесутъ виѣсть съ ними счастье родительскаго дома на свою новую родину или найдутъ въ нихъ защиту, если Лаванъ пустится въ погоню за бѣглецами³¹). Эти идолы доказываютъ, что вѣра въ единого истиннаго Бога и въ семействѣ Лавана мало-по-малу была затѣнена почитаніемъ такихъ домашнихъ боговъ.

Лаванъ пустился въ погоню за бѣглецами; но такъ какъ въ сонномъ видѣніи онъ былъ предостереженъ противъ всякой враждебности по отношенію къ Іакову, то онъ и ограничился горь-

²⁶) Быт. 31, 14.

²⁷) Такъ рассуждаютъ *Василій*, *hom. in. princ. prov. 12, n. 12.* *Григорій Назіанзинъ*, *or. de sanct. Pusch. Теодоритъ*, *qu. 90.*

²⁸) Перерій.

²⁹) Абен Еста.

³⁰) Кирилъ Александрійскій, *Златоустъ*, *hom. 57, n. 4.*

³¹) *Иосифъ*, *Ant. I, 19, 8.*

ими упреками, говоря между прочимъ, что онъ увелъ дочерей его, какъ плѣненныхъ оружіемъ, и похитилъ у него боговъ. Іаковъ отвѣчалъ, что онъ ушелъ тайно изъ боязни, чтобы Лаванъ не отнялъ у него своихъ дочерей; и такъ какъ ему не было извѣстно о кражѣ, совершенной Рахилью, то онъ объявляетъ достойнымъ смерти того, у кого найдутся идолы. Лаванъ обыскалъ всѣ шатры, но не нашелъ ихъ; потому что Рахиль успѣшила упрятать ихъ подъ верблюжье сѣдло, сѣла на него и извинилась, что не можетъ встать предъ своимъ отцомъ, ибо у нея обыкновенное женское, то-есть мѣсячное очищеніе. Эта мнимая причина была для отца достаточною для того, чтобы не изслѣдовать ея верблюжьяго сѣдла; ибо положимъ, что Лаванъ не считалъ бы неприличіемъ и оскверненіемъ ²⁴⁾ прикосновеніе къ сѣдлу имѣющей мѣсячное очищеніе,—могъ ли онъ допустить, чтобы имѣющая очищеніе сидѣла на своемъ богѣ? Іаковъ поставляетъ на видъ Лавану суровость его обращенія; Лаванъ наконецъ смягчается, заключаетъ съ нимъ союзъ и обязываетъ своего зятя къ вѣрности по отношенію къ своимъ дочерямъ, а его женамъ ²⁵⁾. Затѣмъ Лаванъ поцѣловалъ внуковъ и дочерей, благословилъ ихъ и разошелся съ ними мирно. Іаковъ, боясь, чтобы шедшій ему навстрѣчу братъ Исава не убилъ матери съ дѣтьми ²⁶⁾, послалъ ему впередъ подарки и переправилъ своихъ женъ и слугановъ съ одиннадцатью дѣтьми (дѣвочки не входятъ въ этотъ счетъ) чрезъ потокъ Іавокъ,—самъ онъ остался одинъ на сѣверной сторонѣ потока и боролся съ ангеломъ Господнимъ. Видя приближающагося Исава, Іаковъ раздѣлилъ своихъ женъ и дѣтей такъ, что двѣ служанки съ своими дѣтьми находились впереди, Лія съ своими дѣтьми была въ срединѣ, а Рахиль съ Іосифомъ слѣдовала позади; самъ же Іаковъ находился во главѣ поѣзда ²⁷⁾. Этотъ обратно-ранговый порядокъ, по которому самые любимые слѣдуютъ позади всѣхъ, составляетъ не только слѣдствіе заботливой предусмотрительности, но и служить выраженіемъ отно-

²⁴⁾ Левит. 15, 22.

²⁵⁾ Быт. 31, 50.

²⁶⁾ Быт. 32, 11.

²⁷⁾ Быт. 33, 2.

нительной близости ихъ въ его сердцу. Послѣ взаимныхъ привѣтствій и примиренія, Исавъ освѣдомляется о женахъ и дѣтяхъ, слѣдующихъ за Иаковомъ, и когда послѣдній объявляетъ ихъ своими, дарованными ему Богомъ, матери вмѣстѣ съ своими дѣтьми подходятъ по порядку съ почтительными поклонами³⁸⁾.

Въ Сихемѣ Иаковъ получилъ повелѣніе отправиться въ Велъ и тамъ исполнить свой обѣтъ. Онъ приказалъ поэтому своимъ домохозяйкамъ бросить боговъ чужихъ, находившихся у нихъ, очиститься и перемѣнить свои одежды. Тогда они (въ томъ числѣ и Рахиль) отдали всѣхъ боговъ чужихъ, бывшихъ въ рукахъ у нихъ, и серьги, бывшія въ ушахъ у нихъ (служившія амулетами или волшебными средствами и представлявшія бытъ можетъ языческія божества), и Иаковъ закопалъ ихъ подъ дубомъ близъ Сихема³⁹⁾, слывшимъ еще и въ позднѣйшее время подъ названіемъ (Меоннимъ)⁴⁰⁾. Такимъ образомъ семейство Иакова было освящено, какъ и подобало носителямъ божественнаго обѣтованія. Когда Иаковъ подходилъ къ Езраѣ (Вилгелему), Рахиль застигнута была муками рожденія, и такъ какъ роды были трудны (ибо ей было тогда 45—50 лѣтъ отъ роду), то повивальная бабка (одна изъ служанокъ, которой было поручено это дѣло) утѣшала ее, говоря: „не бойся, ибо это тебѣ сынъ“. Это—послѣднее утѣшеніе для Рахили. Сладостивѣйшее желаніе, выраженное ею при рожденіи Іосифа⁴¹⁾, исполнилось, и въ этомъ исполненіи мать почерпаетъ подкрѣпленіе для себя въ тяжелыхъ мукахъ рожденія. Однако среди страданій душа ея выходитъ изъ нея, и умирая она называетъ этого желаннаго своего сына *Бенюни* (сынъ моихъ страданій). Это имя въ устахъ умирающей родильницы служитъ выраженіемъ не отчаянія, но терпѣливаго, скорбнаго чувства побѣды. Она умираетъ, принося жертву, ибо изъ ея смертныхъ страданій происходитъ вожделѣнный плодъ чрева. Смертная борьба терпѣливо жертвующей собою Рахили въ виду достигнутой цѣли путешествія озаряетъ нѣкоторымъ ореоломъ эту любимую жену Иакова, пережившую тяжкія испы-

³⁸⁾ Быт. 33, 6. 7.

³⁹⁾ 35, 4.

⁴⁰⁾ Судей 9, 6. 37.

⁴¹⁾ Быт. 30, 24.

танія: она, какъ первый упоминаемый въ Писаніи примѣръ матери, умирающей отъ родовъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшительница матерей, умирающихъ отъ родовъ. И первая повивальная бабка, появляющаяся въ священной исторіи, представляетъ достойную подружку съ первою кормилицею, Деворою ⁴²⁾. Она исполняетъ призваніе повивальныхъ бабокъ утѣшать своимъ участіемъ родильницъ, воодушевлять ихъ и поддерживать возвѣщеніемъ о появленіи на свѣтъ новой жизни. По своему трагическому концу Рахиль сдѣлалась прародительницею страждущихъ сыновъ во Израилѣ ⁴³⁾. Иаковъ же назвалъ этого сына *Веніаминомъ* ⁴⁴⁾, то-есть сыномъ моей десницы, на котораго онъ можетъ опереться въ своей старости. По другимъ это имя означаетъ: „сынъ счастья“, такъ какъ имъ восполнилось двѣнадцатичисленное число его сыновей и чрезъ это уменьшилась скорбь о горькой утратѣ его любимой жены. По самаританскому кодексу Веніаминъ означаетъ „сына старыхъ дней“, такъ какъ онъ родилъ его въ старости. Иаковъ похоронилъ Рахиль на дорогѣ въ Ефраю (Виелеемъ) и поставилъ надъ гробомъ ея памятникъ, который можно было видѣть еще во времена писателя Пятокнижія. И во времена Самуила могила Рахили была извѣстнымъ мѣстомъ ⁴⁵⁾. Даже въ настоящее время могила ея замѣтна на правой сторонѣ дороги, ведущей изъ Іерусалима въ Виелеемъ, на полчаса къ сѣверу отъ Виелеема, но въ видѣ магометанской часовни съ куполомъ, окруженной стѣною. Основываясь на 1 Цар. 10, 2 и Іер. 31, 15 мѣсто могилы Рахили полагали по близости Рамы,—но несправедливо, какъ явствуетъ изъ Матѣ. 2, 16—18. Если Іеремія говорить: „голосъ слышенъ въ Рамѣ, вопль и горькое рыданіе: Рахиль плачетъ о дѣтяхъ своихъ и не хочетъ утѣшиться о дѣтяхъ своихъ, ибо ихъ нѣтъ“, то это не предполагаетъ того, что могила Рахили находится по близости Рамы, — пророкъ хочетъ этимъ только сказать: Рахиль плачетъ объ отведенныхъ въ плѣнъ израильтянахъ, такъ что жалобные вопли ея раздавались начиная отъ Рамы, край-

⁴²⁾ См. выше стр. 103.

⁴³⁾ Іерем. 31, 15.

⁴⁴⁾ Быт. 35, 16.

⁴⁵⁾ 1 Цар. 10, 2.

няго пограничнаго мѣста между обоими царствами и известнаго города въ колѣнѣ Вениаминовомъ, и слышны были далеко, даже въ Іудеѣ. Она жалуется какъ прародительница Израиля, какъ возлюбленная жена Іакова, столь сильно желавшая себѣ дѣтей, на погубель своего народа; и если евангелистъ Матѳей относитъ эту жалобу къ избіенію вилеемскихъ младенцевъ, то онъ придаетъ буквальному смыслу, исполнившемуся чрезъ плѣнь, смыслъ прообразовательно-пророческій, ибо чрезъ убіеніе дѣтей израилевыхъ вмѣстѣ съ Мессією Израиль лишился своего высшаго преимущества — быть народомъ Божиимъ ⁴⁶⁾. Уничтоженіе народа израильскаго ассиріянами и халдеями было прообразомъ избіенія младенцевъ вилеемскихъ, когда грѣхъ, отведшій сыновъ израильскихъ въ плѣнь, положилъ основаніе господству царя, который для упроченія своего господства вознамѣрился уничтожить Спасителя израилева. Рахиль, оплакивающая своихъ избиваемыхъ дѣтей, служитъ также прообразомъ церкви, оплакивающей невѣрующихъ іудеевъ и утѣшающей себя въ скорби о принесенныхъ въ жертву мученикахъ тѣмъ, что они не погибли, но продолжаютъ жить ⁴⁷⁾.

Память о преждевременно умершей подругѣ любви продолжала жить въ сердцѣ Іакова въ теченіе всей его жизни, такъ что при взглядѣ на Іосифа, до возвышенія котораго не дожила мать, его, уже умирающаго, захватываетъ воспоминаніе о незабвенной и ему предносится смерть и погребеніе ея ⁴⁸⁾, какъ будто ему хотѣлось бы сводить любимаго сына на могилу его матери, чтобы тамъ взять съ него и дать ему обѣщаніе. Что патриархъ на смертномъ одрѣ въ Египтѣ усыновилъ сыновей Іосифа, Ефрема и Манассію, и смотрѣлъ на нихъ какъ на своихъ непосредственныхъ сыновей отъ Рахили, это дѣлалось въ честь умершей, чтобы даже и по смерти ея воздать должное ея желанію имѣть многочисленное потомство. Любовь свою къ Рахили Іаковъ перенесъ, по смерти ея, на двоихъ сыновей ея, Іосифа и Вениамина, что обнаруживалось при различныхъ случаяхъ.

⁴⁶⁾ Шенъ, Евангеліе по Матѳею. Мюнхенъ. 1856. I, стр. 79.

⁴⁷⁾ *Gregor.*, l. 10, Mor. 31. *Rupertus*, l. 3 de vict. verb. ep. 7 и comm. in *Matth.* l. 2. *Veda* in *Gen.* 35. *Hilarius* in *Matth.* ep. 1, 6.

⁴⁸⁾ Быт. 48, 7.

Лія жила дольше своей сестры; она была погребена въ родовой гробницѣ въ Хевронѣ ⁴⁹⁾. Что смерть ея послѣдовала до переселенія въ Египеть, объ этомъ слѣдуетъ заключить изъ того, что тамъ ⁵⁰⁾ уже не упоминается объ ней. Такъ какъ Лія и Рахиль своимъ плодородіемъ создали домъ Израилевъ, то бракъ ихъ былъ наиблагословеннѣйшій Господомъ, и потому объ онѣ вмѣстѣ, какъ ближайшія прародительницы Израіля, приводятся въ примѣръ при брачныхъ благожеланіяхъ, какъ это подтверждается благожеланіями народа Воогу и Руви. ⁵¹⁾ О двухъ служанкахъ, полученныхъ Ліей и Рахилью отъ отца и предложенныхъ ими въ наложницы мужу, чтобы имѣть себѣ отъ нихъ новыхъ дѣтей, ничего болѣе не сообщается въ Священномъ Писаніи. Сыновья ихъ признавались равноправными съ прочими сыновьями и потому перечисляются не вслѣдъ за сыновьями двухъ женъ, но сыновья Зевлы—непосредственно за сыновьями Ліи, и сыновья Валлы—за сыновьями Рахили ⁵²⁾. Какъ Іаковъ перенесъ свою любовь къ Рахили на ея сыновою и любилъ послѣднихъ болѣе всѣхъ другихъ сыновою своихъ ⁵³⁾, такъ же, по видимому, и равенство обѣихъ матерей (въ особенности Ліи) перешла на ихъ сыновою; потому что Іосифъ, а также и Веніаминъ, по причинѣ предпочтенія, которымъ они пользовались со стороны отца, служили предметомъ зависти и ненависти прочихъ братьевъ, тѣмъ болѣе, что сыновья Ліи, какъ старшей жены Іакова и какъ родившіеся ранѣе, считали себя имѣющими больше преимущества предъ обоими младшими сыновьями Рахили, тогда какъ незлобивая натура Рахили отразилась въ особенности на ея первенцѣ, который воздавалъ своимъ братьямъ только добромъ за зло ⁵⁴⁾. Достоинно еще замѣчанія, что Іосифъ пасетъ скотъ съ сыновьями обѣихъ служанокъ отца своего, а не съ сыновьями Ліи ⁵⁵⁾, очевидно, потому, что первые (въ особенности сыновья Валлы) стояли къ нему ближе

⁴⁹⁾ Бит. 49, 31.

⁵⁰⁾ Бит. 46, 5.

⁵¹⁾ Рув. 4, 11.

⁵²⁾ Бит. 46, 15—25.

⁵³⁾ Бит. 37, 4 и 42, 38.

⁵⁴⁾ Бит. 45, 5; 50, 20. 21.

⁵⁵⁾ Бит. 37, 2.

какъ по возрасту, такъ и по дружескимъ отношеніямъ; равнымъ образомъ достойно замѣчанія и то, что онъ замѣчалъ худыя поступки этихъ сыновей и доводитъ ихъ до свѣдѣнія отца. Здѣсь мы находимъ повтореніе отношенія Измаила, сына Агари, къ Исааку, сыну Сарры. Нельзя сказать опредѣленно, кого именно разумѣлъ Иаковъ, когда бранилъ сына своего Иосифа, рассказавшаго свой сонъ, слѣдующими словами: „неужели я и твоя мать и твои братья придемъ поклониться тебѣ до земли?“⁵⁶⁾ Одни, и въ томъ числѣ Лоранъ, разумѣютъ подъ матерью служанку Рахили, Валлу, заступившую, по смерти госпожи ея, для обоихъ сыновей Рахили мѣсто матери; другіе имѣютъ въ виду умершую, но незабвенную для Иакова жену Рахиль⁵⁷⁾, а иные—Лію, что наиболѣе достоверно по смыслу словъ Иакова.

О Валлѣ, служанкѣ Рахили, сообщается еще⁵⁸⁾, что когда Иаковъ жилъ за башнею Гадеръ, сынъ его Рувимъ имѣлъ съ нею плотское совокупленіе, и это постыдное дѣло не укрылось отъ отца. Такъ какъ Рувимъ взошелъ на ложе отца своего и осквернилъ его, за что Иаковъ и укоряетъ его на смертномъ одрѣ⁵⁹⁾, то за это онъ лишается права первородства: достоинство владычества перешло къ Иудѣ, а сугубое наследство къ Иосифу⁶⁰⁾. Что послѣднее отъ первенца Ліи перешло къ первенцу Рахили, это произошло не по произвольному соображенію отца, потому что законъ запрещаетъ такое предпочтеніе, но по устроенію Божию, возвысившему Иосифа надъ его братьями и стоящему выше всякихъ человѣческихъ соображеній и поступковъ.

Святые отцы видятъ въ этой двоицѣ сестеръ образъ будущаго. Какъ Иаковъ есть прообразъ Христа, такъ Рахиль, прекрасная и горячо любимая жена Иакова, прообразовала церковь, красующуюся въ своей лѣпотѣ и возлюбленную Христомъ, казавшуюся сначала бесплодною, но потомъ родившую своего Иосифа, между тѣмъ какъ Лія съ ея тусклыми и слезящими глазами

⁵⁶⁾ Быт. 37, 10.

⁵⁷⁾ *Златоустъ*, бесѣда 66: *A magis principali totum significat*. Ибо если это сдѣлалъ отецъ, то тѣмъ болѣе сдѣлала бы она, еслибы не была переселена изъ этой жизни.

⁵⁸⁾ Быт. 35, 22.

⁵⁹⁾ Быт. 49, 4. 1 Парал. 5, 1.

⁶⁰⁾ Парал. 5, 1. 2.

служить прообразомъ синагоги, не хотѣвшей зрѣть истины и премудрости церкви ⁴¹⁾; какъ Іаковъ взялъ себѣ двухъ женъ, такъ и Христосъ призвалъ въ Свою церковь два различные народа—іудеевъ и язычниковъ, изъ коихъ послѣдніе сдѣлались для Него дороже первыхъ; и какъ Іаковъ родилъ дѣтей и отъ слуганокъ и усыновилъ ихъ, такъ и Христосъ сдѣлалъ чадами Божиими не только свободныхъ, но и тѣхъ, которые прежде были рабами ⁴²⁾.

⁴¹⁾ *Амвросій*, de Iacob et vit. beat. l. 2. c. p. 25. *Иеронимъ*, ep. 123 (al. 11) ad Agerich.: Лія и Рахиль свидѣтельствуютъ о синагогѣ и церкви; и Com. in Noa. 12, 12: *Кириль*, Test. ad Iud. l. 1. 19: Іаковъ имѣлъ двухъ женъ: старшую Лію съ слабыми глазами—прообразъ синагоги, младшую, прекрасную Рахиль—прообразъ церкви, которая, оставаясь долго неплодною, напослѣдокъ родила Іосифа, который въ свою очередь былъ прообразомъ Христа. *Кириллъ Александрійскій*, Glaph. in Gen. l. 4. p. 4: Рахиль—овца Божія, прообразующая церковь изъ язычниковъ. Она есть овца Христова, взятая изъ древняго овчаго двора и заключенная въ овчій дворъ Спасителя; п. 7: Христосъ съ самаго начала возлюбилъ Рахиль, то-есть, церковь изъ язычниковъ... взялъ же старшую не безъ труда... Слабость іудейской синагоги къ познанію Бога справедливо изображается глазами Ліи, мудрость же и благоразуміе, а также полная зрѣлость къ разумѣнію у тѣхъ, которые порождены вѣрою во Христа, равнымъ образомъ красота и благопристойность въ поступкахъ изображаются красотой Рахили.. Итакъ первую жену Христосъ взялъ Іудейскую синагогу... послѣ же недъ вторую—церковь изъ язычниковъ... уже навсегда. Сл. l. c. l. 6. p. 3: Лія—это мать іудеевъ, т.-е. синагога, руководившаяся въ пониманіи только глазами и букввальнымъ толкованіемъ. Ибо они не понимали того, что написано Моисеемъ, и не могли постигнуть тайны, заключающихся въ его писаніяхъ. Лія означаетъ «работающая, трудящаяся». Ибо іудейская синагога несла тяжелое и несносное бремя, держа въ заложѣ Моисеева... Глаза же Рахили чисты. Ибо церковь изъ язычниковъ видитъ славу Христову... призвана же она къ духовному общенію съ Женихомъ, Христомъ, послѣ первой (жены)... Толкуется же Рахиль «Божій дворъ овчій»; ибо церковь Христова есть дворъ овчій. *Бѣда* in Gen. c. 30. *Рунартъ*, l. 7. in Gen. c. 27—29. *Прокотій*, in Gen. c. 29. *Петръ Дамаскинъ*, р. III, op. 35. c. 1. *Исидоръ*, Alleg. V. T.

⁴²⁾ *Беоодоритъ*, qu 90 in Gen.: Іаковъ есть образъ Бога воиъхъ. Ибо Богъ имѣлъ два народа: старшій, имѣвшій на сердцѣ покрывало, и младшій; украшенный благоглѣиємъ вѣры. Такъ и у Іакова были двѣ жены: старшая, обилная дѣтьми, и младшая неплодная. Ибо составившаяся изъ язычниковъ церковь была идоломъ неплодною, но потомъ сдѣлалась дѣтობильною. Церковь, укрывавшая въ Бога Спасителя, исторгла съ корнемъ заблужденіе своихъ иудеевъ; прообразомъ же ея была Рахиль, похитившая идоловъ отца своего, чтобы въ этомъ отобразить истину. *Иринеи*, cont. haer. l. 4. c. 21: Надлежало ему (Іакову) предвидѣти

Другіе святые отцы придаютъ этой двойцѣ сестеръ *аллегорическій смыслъ*, а именно: Рахиль и Лія означаютъ созерцательную и дѣятельную жизнь. Лія, то-есть трудолюбивая и слабая главами, занимавшаяся только земнымъ и заботившаяся только о земномъ, есть образъ дѣятельной жизни, между тѣмъ какъ Рахиль, то-есть, ягненокъ, означаетъ покой созерцательной жизни, который намъ слѣдуетъ любить точно такъ же, какъ Іаковъ любилъ Рахиль. Въ этомъ смыслѣ особенно подробно раскрыта эта тема блаж. Августиномъ ⁶²). Разсматривая какъ прообразовательное, такъ и аллегорическое толкованіе этихъ двухъ женщинъ святыми отцами мы видимъ, что при оцѣнкѣ характера ихъ толковники стоятъ болѣе на сторонѣ Рахили, нежели Ліи.

Почти вполне согласно съ сказаніемъ книги Бытія разсказываетъ намъ о подвѣнѣ Рахили Ліею *Книга Юбилеевъ*. Упрекая

дѣтей отъ двухъ сестеръ, подобно какъ и Христосъ (произвелъ чадъ) отъ двухъ законовъ одного и того же Отца; равнымъ образомъ—и отъ служанокъ, въ знакъ того, что Христосъ представилъ чадъ Богу по плоти изъ свободныхъ и изъ рабовъ, подавалъ всѣмъ дарованіе Духа, животворящаго насъ.

⁶²) *Августинъ*, de cons. Evang. l. 1 ср. 5: Двѣ добродѣтели (дѣятельная и созерцательная) изображаются въ двухъ женахъ Іакова: Лія означаетъ «трудящаяся», а Рахиль «видимое начало» (то-есть, слово, изъ котораго видится начало). Подробно же объ этомъ сонт. Faust. l. 22. ср. 52—58; напр. ср. 52: Двѣ жизни возвѣщаются намъ въ тѣлѣ Христовомъ: одна временная, въ которой мы трудимся, другая—вѣчная, въ которой будемъ созерцать божественную радость... Къ пониманію этого возбуждаютъ насъ и имена тѣхъ двухъ женъ. Такимъ образомъ дѣятельность нравственной человеческой жизни, въ которой мы живемъ вѣрою, совершая много тягостныхъ дѣлъ, неуверенные въ томъ, какою пользою они будутъ сопровождаться для тѣхъ, о комъ мы заботимся, это Лія, первая жена Іакова: и потому объ ней повѣствуется, что она была съ слабыми глазами... Надежда же вѣчнаго созерцанія Бога, имѣющая вѣрное и уладительное познаніе истины, это Рахиль: вотъ почему объ ней и говорится, что она была прекрасна и добротачна. *Иеронимъ*, l. 1 adv. Iovid. 19. *Григорій*, Moral. l. 7. ср. 37; lib. 2 in Ezech. hom. 2. n. 10. *Св. Бернаръ*, l. ad soror. de modo bene viv. ср. 59: Бернъ съ Іакова примѣръ дѣятельной и созерцательной жизни: онъ возлюбилъ Рахиль, означающую созерцательную жизнь; ему дава была Лія, означающая дѣятельную жизнь... Лія имѣетъ много дѣтей, потому что многіе дѣтеныи и немощіе созерцательни. Рахиль же означаетъ овду или видящую начало, потому что созерцательные просты и невинны, какъ овцы... Но созерцательная жизнь блаженнѣе и совершеннѣе дѣятельной. *Петръ Дамаскинъ*, pars III. op. 13. ср. 8. *Исидоръ*, diff. l. 2. ср. 84 и Sent. l. 3. ср. 14. *Тома*, Sam. l. 2. q. 182. u. 1. *Рупертъ*, l. 7 in Gen. ср. 31.

Лавана за этотъ обманъ Иаковъ присвоиушилъ: „возьми дочь твою (Лію) и позволь мнѣ уйти, потому что ты нехорошо поступилъ со мною. Дѣло въ томъ, что Иаковъ любилъ Рахиль больше, нежели Лію. Ибо глаза у Ліи были тусклы, но лицомъ она была очень красива. У Рахили же были прекрасные глаза и наружность ея была очень красива и пріятна. Лаванъ оправдывается мѣстнымъ обычаемъ и прибавляетъ: „ибо это определено и написано такъ на небесныхъ свиткахъ (то-есть, не выдавать младшую прежде старшей), и всякій, поступающій такъ, неправъ“. За дальнѣйшія семь лѣтъ службы онъ общается Иакову Рахиль. Двѣ служанки — Зелѣа и Валла были сестры (?). Исполнившіе ревности къ Ліи, родившей четверыхъ сыновей, тогда какъ она сама не рождала, Рахиль сказала Иакову: „дай мнѣ сына!“ Иаковъ сказалъ: „развѣ я задержалъ плодъ чрева твоего, развѣ я оставилъ тебя?“ Книга Юбилеевъ рассказываетъ⁴⁴⁾ о дальнѣйшемъ отношеніи между обѣими женами по книгѣ Бытія, за исключеніемъ исторіи съ мандрагорами, и объ уговорѣ въ бѣгству, причемъ онѣ отвѣчаютъ: „мы пойдемъ всюду: куда пойдешь ты, туда и мы пойдѣмъ“, но умалчиваетъ о похищеніи ценовъ⁴⁵⁾, о которомъ впрочемъ упоминается по поводу уничтоженія ихъ Иаковомъ близъ Сихема. Рахиль родила ночью сына и назвала его: „сынъ болѣзни моей“, потому что у нея были трудные роды, въ десятый день восьмага мѣсяца въ первомъ году шестой недѣли, и умерла. Иаковъ воздвигъ надъ могилою ея столбъ близъ дороги⁴⁶⁾. Ліа умерла въ четвертомъ году второй недѣли въ 45 юбилей, и Иаковъ похоронилъ ее въ сугубой пещерѣ рядомъ съ своею матерью Ревекною, нагнѣво отъ могилы Сарры. И всѣ ея и его сыновья пришли оплакивать вѣсть съ нимъ Лію и утѣшать его въ потерѣ ея. Ибо онъ печалился объ ней, такъ какъ любилъ ее еще гораздо болѣе съ тѣхъ поръ, какъ умерла ея сестра Рахиль. Она была благочестива и праведна во всѣхъ путяхъ своихъ и почитала Иакова. И во все время, пока она жила съ нимъ, онъ не слышалъ изъ устъ ея ни одного суроваго слова; ибо она была кротка и

⁴⁴⁾ Глава 28.

⁴⁵⁾ Глава 29.

⁴⁶⁾ Глава 32.

потому что Робель обезчестилъ ее и открылъ предъ всѣми людьми покровъ отца своего. Ибо поступокъ его былъ очень нехорошъ: это мерзко предъ Господомъ⁴⁾. Съ этимъ приводится въ связь узаконеніе въ книгѣ Левитъ 20, 11 и проклятiе во Второзаконіи 27, 20, причемъ замѣчается еще, что никому не слѣдуетъ приводить въ свое оправданіе того, что Рувимъ остался живъ и получилъ прощеніе; потому что въ то время еще не былъ для всѣхъ исполнѣнъ вѣчно обязательный законъ и постановленіе. Въ апокрифическомъ сочиненіи: „завѣщанія 12 патриарховъ“⁵⁾ Рувимъ, находясь на смертномъ одрѣ, самъ заговариваетъ о своемъ поступкѣ слѣдующимъ образомъ: „не будьте (сыновья мои) наединѣ съ замуженною женщиною и не подглядывайте за тѣмъ, что дѣлаютъ женщины; потому что еслибы я не видѣлъ Валлы купающеюся въ скрытомъ мѣстѣ, то не впалъ бы въ большой грѣхъ. Мой умъ, оскверненный созерцаніемъ женской наготы, не давалъ мнѣ спать до тѣхъ поръ, пока я не совершилъ постыднаго дѣла. Когда отецъ мой гостилъ у Исаака и мы жили въ Гадерѣ (Башня стада), Валла была пьяна и лежала обнаженная въ своемъ покоѣ. Увидя при входѣ ея наготу я совершилъ нечестивое дѣло и оставилъ ее погруженною въ сонъ. И сейчасъ же это открыто было отцу моему ангеломъ, и онъ при возвращеніи своемъ плакалъ обо мнѣ и не прикасался болѣе къ Валлѣ“. Съ этого времени онъ не могъ уже болѣе смотрѣть отцу своему прямо въ глаза и говорить съ своими братьями, потому что его мучила совѣсть, пока Іаковъ не испросилъ ему прощенія у Бога своею молитвою. Поэтому онъ увѣщаетъ своихъ сыновей остерегаться нечистоты и жить въ страхѣ Божиемъ, избѣгать искушенія со стороны женщинъ и охранять свое сердце. Валла есть образъ закона Вѣтхаго Завѣта, который Израиль осквернилъ грѣхомъ⁶⁾. По Книгѣ Юбилеевъ⁷⁾ Валла умерла въ тотъ день, когда услышала, что Іосифъ пропалъ, отъ печали объ немъ, и погребена была противъ могилы Рахили. По сказанію *Вавилонскаго талмуда*⁸⁾,

⁴⁾ *Коммента Римскаго*, editio Migne томъ II, стр. 1088 и дал.

⁵⁾ *Исидоръ*, Alleg. V. T. n. 52.

⁶⁾ Глава 34.

⁷⁾ Raba bat. 123.

первенцу Иакова надлежало родиться отъ Лія, потому что она обнаруживала благочестивое настроеніе. Она услышала, какъ какіе-то прохожіе говорили: у Ревекки, сестры Лавановой, двое сыновей: старшій, разбойникъ, сдѣлается мужемъ Лія; младшій, благочестивый и добрый, возьметъ за себя Рахиль. Лія плакала объ этомъ такъ горько, что глаза ея сдѣлались тусклыми. Рахиль же проявила духъ благородства. Дѣло въ томъ, что Иаковъ уговорился съ нею употребить въ дѣло извѣстные условные знаки, такъ какъ имъ было извѣстно намѣреніе Лавана совершить обманъ. Рахиль самоотверженно сообщила своей сестрѣ эти знаки, и такимъ образомъ Иаковъ былъ обманутъ. Поэтому право первородства перешло къ Иосифу-Ефрему. Съ самаго сотворенія міра ни одинъ человекъ не высказывалъ такъ своей благодарности Богу, какъ Лія ⁷⁶⁾; поэтому отъ нея произошли мужи, столь свѣтло выражавшіе благодарность Богу, каковы Давидъ, Даниилъ. Рахиль разумѣла молчаніе, и отъ нея произошли потомки, умѣвшіе молчать, каковы Саулъ, Есфирь. Рахиль приобрѣла Дудаймъ (Dudaim), но потеряла большее число имѣвшихъ произойти отъ нея сыновей, право первородства для своего сына и погребеніе вмѣстѣ съ Иаковомъ. Она умерла рано во исполненіе словъ, сказанныхъ Иаковомъ: у кого найдешь боговъ твоихъ, тотъ не будетъ живъ ⁷⁷⁾. Смерть Рахили подвѣствовала на Иакова сильнѣе всѣхъ другихъ скорбей, испытанныхъ имъ ⁷⁸⁾.

Кисть христіанскихъ художниковъ неоднократно воспроизводила нѣкоторыя сцены изъ жизни Рахили. Между фресковыми картинами съ изображеніями изъ исторіи Ветхаго Завета, которыми различныя художники, въ особенности Готцдили, украсили внутреннія стѣны кладбищенской галлерей въ Пизѣ, находятся также сцены изъ жизни Иакова и Рахили. Въ ватиканскихъ ложахъ Рафаэль изобразилъ тотъ моментъ, когда Рахиль поитъ стада, а Иаковъ кладетъ камень на отверстіе колодца. Рафаэль и Николай Пуссенъ воспроизвели, каждый по-своему, сцену, какъ Иаковъ, замѣтивъ подмѣну Рахили Лією, приближается къ

⁷⁶⁾ Berachot f. 7.

⁷⁷⁾ Mid. Rabba, Genesis 71—74.

⁷⁸⁾ Mid. Rabba, Ruth.

Лавану. Не меньшій интересъ представляютъ картички Пуссона, Петра Кортонскаго и Бертина, изображающія, какъ Рахиль сидитъ на идолахъ своего отца и извиняется, что не можетъ встать.

Дочери и снохи Иакова.

Послѣ того какъ Лія родила своего шестаго сына Завулону, она родила *потомъ* дочь, именемъ *Дину* ⁷⁹). Рожденіе ея имѣть необходимости относить непременно къ концу втораго седми-лѣтія времени службы Иакова у Лавана: оно могло послѣдовать и въ началѣ шести остальныхъ лѣтъ его пребыванія въ Месопотаміи. Хотя Дина одна только изъ женскаго потомства Иакова называется по имени, и именно по причинѣ слѣдующаго далѣе происшествія, тѣмъ не менѣе она была не единственною дочерью Иакова; потому что изъ словъ книги Бытія 37, 35: „и собрались всѣ сыновья его и *всѣ* дочери ею, чтобы утѣшить его“ (въ потерѣ Иосифа), и 46, 7: „сыновъ своихъ и внуковъ своихъ съ собою, *дочерей своихъ* и внучекъ своихъ, и весь родъ свой привелъ онъ съ собою въ Египетъ“ — слѣдуетъ, что Иаковъ имѣлъ отъ своихъ женъ еще и другихъ дочерей, называть которыхъ по именамъ не представлялось нужнымъ. Въ числѣ 70 душъ, переселившихся въ Египетъ, являются двѣ женщины, а именно—*Дина* ⁸⁰), первородная дочь Иакова, составляющая самостоятельный членъ дома, и *Серахъ* (вульг. Сара, то-есть, излишекъ или расширеніе), дочь Асира ⁸¹), попавшая въ исчисленіе по особенной, не указываемой ближе причинѣ, тогда какъ жены (служанки) Иакова, остальные его дочери и жены его сыновей ⁸²) не берутся при этомъ во вниманіе, такъ какъ только мужчины суть основатели родовъ или поколѣній Израилевыхъ. Очень возможно, что дочери и внучки Иакова вслѣдствіе замужества исчезли въ семействахъ главъ колѣнъ.

⁷⁹) Быт. 30, 21.

⁸⁰) Быт. 46, 15.

⁸¹) Быт. 46, 17. Числ. 26, 46. 1 Парал. 7, 30.

⁸²) Быт. 46, 26.

Изъ жизни Дины намъ сообщается слѣдующій фактъ⁸³⁾. Во время продолжительнаго пребыванія Іакова близъ Сихема Дина однажды вышла посмотрѣть на дочерей земли той, то-есть или свести съ ними болѣе короткое знакомство или навѣститъ ихъ. По Іосифу⁸⁴⁾ она хотѣла посмотрѣть на украшенія дочерей той страны во время одного праздника въ Сихемѣ. Уже древніе толковники⁸⁵⁾ даютъ Динѣ 16 лѣтъ отъ роду, относя рожденіе ея къ 14-му году службы Іакова. Положимъ даже, что она родилась уже послѣ втораго седмилѣтія пребыванія Іакова у Лавана, слѣдовательно при переселеніи изъ Месопотаміи ей было только 5 или 6 лѣтъ, — потому что Іаковъ говоритъ Исаву, что его сопровождаютъ *мужныя дѣти*⁸⁶⁾, подъ которыми слѣдуетъ, быть-можетъ, разумѣть еще болѣе юныхъ дочерей, — во всякомъ случаѣ ей должно было быть 13—15 лѣтъ отъ роду и она достигла возмужалости⁸⁷⁾ наступающей притомъ на востокъ ранѣе, такъ какъ Іаковъ пробылъ въ Сохкоѣ, гдѣ онъ построилъ себѣ домъ, и въ Сихемѣ, гдѣ онъ приобрѣлъ себѣ часть земли, около десяти лѣтъ. Но съ другой стороны ей не могло быть и болѣе 15 — 16 лѣтъ; потому что по Быт. 77, 2 Іосифъ былъ проданъ своими братьями, когда ему было 17 лѣтъ, то-есть, такъ какъ онъ родился на 14-мъ году службы Іакова у Лавана, значитъ — на 11-мъ году послѣ возвращенія Іакова изъ Месопотаміи. Ко времени же между обезчещеніемъ Дины и продажею Іосифа относится только переходъ Іакова изъ Сихема въ Веелъ и отсюда въ Ебраѣу, а также прибытіе его въ Хевронъ⁸⁸⁾, что легко могло совершиться въ предѣлахъ одного года. Когда Сихемъ, сынъ Эммора Евейнина, князя земли той, увидѣлъ Дину, то взялъ ее и спалъ съ нею и сдѣлалъ ей насиліе⁸⁹⁾. Молодой соблаз-

⁸³⁾ Бытія глава 34.

⁸⁴⁾ Ant. I, 21.

⁸⁵⁾ Сл. *Димитрія* въ Euseb. praep. evang. XI. 21. *Бонфрерій, Петацій, de doct. temp.* IX, 19.

⁸⁶⁾ Быт. 83, 13.

⁸⁷⁾ Сл. *Кирилла Александрійскаго*. Glaph. in Gen. l. 5. n. 4: Дина, какъ еще *примлекательная* отроковица и дѣвица, вышла изъ отцовскихъ шатровъ посмотрѣть дочерей мѣстныхъ жителей.

⁸⁸⁾ Бытія гл. 35.

⁸⁹⁾ *Проконій*, Gen. 34: онъ овладѣлъ ею не противъ ея воли, не насильно, но

нитель только еще сильнѣе прильпился сердцемъ къ юной со-
лазненной и старался утѣшить ее въ случившемся обѣщаніемъ
жениться на ней и просилъ отца своего взять ему дѣвицу въ
жену. Узнавъ объ обезчещеніи своей дочери (по всей вѣроятности,
отъ спутницъ ея) Іаковъ молчалъ, пока сыновья его не возвра-
тились домой съ поля, потому что братьямъ сестеръ принадле-
жало право голоса по дѣламъ, касавшимся послѣднихъ⁹⁰⁾. Когда
они услышали объ этомъ, то „огорчились и воспылали гнѣвомъ,
потому что безчестіе сдѣлалъ онъ Израилю, переспавъ съ до-
черью Іакова“; ибо обезчещеніе было тѣмъ позорнѣе, что со-
вершено было необрѣзаннымъ, и представлялось несомнѣсти-
мымъ съ достоинствомъ и назначеніемъ Израиля какъ народа
Божія.

Эмморъ является къ Іакову сватать своего сына. „Сихемъ,
сынъ мой, прильпился душою къ дочери вашей; дайте же ее въ
жену ему. Породнитесь съ нами; отдавайте за насъ дочерей ва-
шихъ, а нашихъ дочерей берите себѣ за сыновей вашихъ. И
живите съ нами“. Молодой князь Сихемъ вставляетъ также и
свое слово, внушенное ему искреннею и чистосердечною любо-
вію къ Динѣ. Онъ готовъ на все, на самое большое вѣно и
брачные подарки, только бы они отдали за него дѣвицу. Какъ
ли заманчиво было это предложеніе князя Евейнъ, сыновья Іа-
кова отделили его (въ сердцѣ), потому что, согласившись на
него, они смѣшались бы съ язычниками и отреклись бы такимъ
образомъ отъ священноисторическаго призванія. Однако эта
нравственная строгость сильно омрачается фанатическимъ пла-
номъ мести, составленнымъ сыновьями Іакова. Дѣло въ томъ,
что они съ *лукавствомъ, коварно* объявляютъ князьямъ Сихем-
скимъ, что отдадутъ за нихъ Дину и будутъ отдавать дочерей
своихъ, если все мужское населеніе въ Сихемѣ приметъ обрѣ-
заніе (и вступитъ такимъ образомъ въ завѣтъ Израилевъ); въ
противномъ случаѣ они возьмутъ свою дочь и удалятся. Это
условіе не нравится Эммору и Сихему, которые стараются рас-

какъ бы съ ея согласія. *Исидоръ*, qu. in Gen. стр. 28. Прильпился душа его
къ ней, потому что онъ считалъ ее соединенною съ нимъ чрезъ насиліе (совер-
шенное надъ нею).

⁹⁰⁾ Бытія 24, 50 и дал.

положить къ нему и народъ свой. Когда на третій день Сихемляне изнемогали отъ болѣзни вслѣдствіе операціи обрѣзанія, Симеонъ и Левій, родные братья Дины и съ матерней стороны, напали со слугами своими на городъ, безпощадно умертвили весь мужескій полкъ вмѣстѣ съ обоими князьями и взяли Дину изъ дома Сихема, который слѣдовательно держалъ ее до тѣхъ поръ у себя, въ надеждѣ на скорое брачное соединеніе съ нею; затѣмъ сыновья Іакова разграбили городъ и взяли все имѣніе вмѣстѣ съ женами и дѣтьми за то, что жители его обезчестили сестру ихъ. Іаковъ встрѣтилъ сыновей своихъ горькими упреками за ихъ кровавое дѣло; но они отвѣчали: „А развѣ можно поступать съ сестрою нашею, какъ съ блудницею“? Выставляя такимъ образомъ на первый планъ вину Сихема они обходятъ молчаніемъ его предложеніе примиренія и свою собственную тяжкую вину. Негодованіе братьевъ на обезчещеніе сестры ихъ законно и выражается рѣзко четырехкратнымъ повтореніемъ почти однихъ и тѣхъ же стереотипныхъ словъ²¹⁾. Что они не оставили обезчещенія ея безъ возмездія, какъ Аввесаомъ обезчещеніе своей сестры Амнономъ²²⁾, это оправдывается обычаемъ востока; потому что даже и теперь еще у арабовъ обезчещеніе женщины наказывается смертію. Однако ихъ коварное поведеніе, злоупотребленіе знакомъ завѣта какъ средствомъ для утоленія мести и распространеніе на весь городъ поголовнаго разграбленія и избіенія достойно осужденія и провлятія; почему Іаковъ даже и на смертномъ адрѣ не можетъ забыть этого кроваваго дѣла своихъ сыновей Симеона и Левія. Если несмотря на это Іудеи все-таки молятся: „Господи, Боже отца моего Симеона, которому Ты далъ въ руку мечъ на отмщеніе иноплемненнымъ, которые открыли ложесна дѣвы для оскверненія, обнажили бедро для позора и осквернили ложесна для посрамленія! Ты сказалъ: да не будетъ сего, а они сдѣлали. И за то Ты предалъ князей ихъ на убіеніе; постель ихъ, которая видѣла оболъщеніе ихъ, обагрилъ кровью, и поразилъ рабовъ подлѣ владѣтелей, и владѣтелей на тронахъ ихъ, и отдалъ женъ ихъ въ расхищеніе, дочерей ихъ въ плѣнъ, и всю добычу въ раз-

²¹⁾ Битія 34, 7, 13, 27, 31.

²²⁾ 2 Цар. 13, 22 и дал.

дѣль сынамъ, возлюбленнымъ Тобою, которые возревновали Твоею ревностію“ ⁸²⁾), — то она восхваляетъ, правда, законную ревность сыновей Іакова объ обезчещеніи сестры ихъ и объ уничтоженіи чести Израиля, а также правосудіе Божіе, покаравшее виновныхъ и воспользовавшееся для этого сыновьями Іакова, но отнюдь не хвалитъ ихъ коварства, вѣроломства и кровавой мести, достойныхъ осужденій; ибо въ одномъ и томъ же поступкѣ одно можетъ быть достойно похвалы, а другое, — осужденія и наказанія ⁸³⁾). Къ тому же Іудеѣ намекаеть на то, что Сихемляне сочувствовали поступку своего князя, а можетъ-быть даже и содѣйствовали похищенію Дины.

Рупертъ ⁸⁴⁾ раздѣляетъ съ Филономъ (?) мнѣніе, что Дина въ послѣдствіи сдѣлалась женою Іова, — мнѣніе весьма невѣроятное, такъ какъ Іовъ жилъ гораздо позднѣе. По другимъ ⁸⁵⁾ Дина осталась, какъ кажется, незамужнею и самостоятельною, почему она и упоминается въ числѣ 70 душъ, переселившихся съ Іаковомъ въ Египеть. Почтен. Берваръ и другіе ⁸⁶⁾ приводятъ Дину въ примѣръ того, какъ любопытство и беззаботность могутъ быть пагубны для невинности и съ какою заботливостію поэтому слѣдуетъ избѣгать ихъ.

И апокрифическая литература упоминаетъ объ этомъ происшествіи съ Диною. Книга Юбилеевъ ⁸⁷⁾ сообщаетъ, подобно какъ и книга Бытія, слѣдующее: въ четвертый мѣсяцъ перваго года шестой недѣли Іаковъ отправился съ миромъ въ Салемъ (Salem), находящійся къ востоку отъ Сихема; и здѣсь они увели Дину, дочь Іакова, въ домъ Сихема, сына Эммора, Евейянина, и онъ вреспалъ съ нею и обезчестилъ ее. А была она маленькая дѣ-

⁸²⁾ Іудеѣ. 9, 2, 3, 4.

⁸³⁾ Такъ Cornelius a Lap., Gordonus, Tigrinus и другіе.

⁸⁴⁾ L. 8 in Gen. ср. 11.

⁸⁵⁾ Напр. Делмичъ, Комментарій на книгу Бытія, стр. 485.

⁸⁶⁾ Tract. de 12 grad. superb. ср. 10. Николай Лур. ad Gen. 84. 1. Дина вышедшая изъ дома отца, означаетъ непостоянную душу, выступающую изъ предѣловъ ума. Беда, Gen. ср. 84 и Рупертъ, l. 8 in Gen. ср. 11. Исидоръ, Alleg V. Т. Дина означаетъ снѣгагогу или душу, которую въ концѣ вѣковъ поражаетъ Сихемъ, какъ отягченную заботами, то-есть, дьяволъ увлечетъ плотскими пожеланіями. Григорій, lib. de cura past. par. III. ср. 80.

⁸⁷⁾ Глава 30.

вочка 12-ти лѣтъ; и онъ просилъ отца ея отдать ее за него, просилъ также и братьевъ ея. Но послѣдніе разгнѣвались на Сихемлянъ, обезчестившихъ сестру ихъ Дину, схитрили и обманули ихъ. Симеонъ и Левій пришли тайно въ Сихемъ и предали всѣхъ мужчинъ мучительной смерти за то, что они обезчестили сестру ихъ Дину. И отнынѣ вы уже не должны болѣе поступать такъ — безчестить дочь Израиля... И Господь предалъ ихъ въ руки сыновей Іакова, чтобы истребить ихъ мечемъ и совершить надъ ними кару, и никогда уже въ Израилѣ не должно болѣе совершаться что-нибудь подобное тому, чтобы кто-либо обезчестилъ дѣвицу израильскую. Израильтанинъ, выдающій свою дочь или сестру за язычника, долженъ быть побитъ камнями, а женщина должна быть предана сожженію. Моисей запрещаетъ израильтянамъ выдать дочерей своихъ за язычниковъ или женить своихъ сыновей на язычникахъ; въ противномъ случаѣ ихъ постигнетъ тяжкая скорбь. За преступленіе этого рода, если оно совершится, долженъ быть отвѣтственъ и нести кару весь народъ. Сыновьямъ Іакова, въ особенности Левію (?), избіеніе Сихемлянъ вѣнчено въ праведность. И всю эту исторію я написалъ тебѣ и приказалъ тебѣ передать сынамъ израильтимъ, чтобы они не провинялись ни въ чемъ и не преступали закона и не нарушали завѣта... И они вывели свою сестру изъ дома Сихема. Когда же сыновья Іакова принесли добычу къ отцу своему, онъ сдѣлалъ имъ выговоръ, потому что онъ боялся Хананеевъ. Но они не преминули произвести отмщеніе, потому что на нихъ напалъ страхъ Господень и смятеніе.—Въ числѣ 70 душъ, переселившихся въ Египетъ, упоминаются также Дина и Серахъ, дочь Асира, хотя въ гл. 34 сообщается, что Дина умерла послѣ того, какъ пропалъ Іосифъ, и погребена была рядомъ съ Рахилью и Валлою⁹⁹⁾. Такъ какъ Левій говоритъ въ своемъ завѣщаніи¹⁰⁰⁾, что ему еще не было 20-ти лѣтъ въ то время, когда онъ совершилъ мечь надъ Сихемлянами за свою сестру, то Динѣ, согласно съ Книгою Юбилеевъ, должно было быть 12 или 13 лѣтъ отъ роду. По Талмуду Іовъ жилъ во вре-

⁹⁹⁾ Глава 30.

¹⁰⁰⁾ Test. XII, pat. 1. c. ср. 3 n. 2.

мена Іакова и женился на Динѣ ¹⁰¹). Она была благонравна, но Сихемъ вывелъ пляшущихъ дѣвушекъ съ бубнами; Дина вышла посмотреть ихъ, а онъ и поймалъ ее. Ей было въ то время 6 лѣтъ отъ роду, и она зачала отъ Сихема дочь, по имени Оскату. Іаковъ взялъ жестяную пластинку, написалъ на ней святое имя Божіе, повѣсилъ ее на шею Оскатѣ и послалъ ее въ домъ бездѣтнаго Потифара въ Египеть, куда ее принесъ ангелъ Михайлъ и гдѣ она вышла замужъ за Іосифа ¹⁰²).

О женахъ сыновей Іакова въ священномъ Писаніи сообщается намъ немного и онѣ не называются даже по именамъ. Если въ Быт. 46, 10 только мимоходомъ упоминается младшій сынъ Симеона, Саулъ (то-есть, испрошенный), какъ сынъ Хананеянки, то изъ этого можно заключить, что сыновья Іакова только въ видѣ исключенія брали себѣ женъ изъ Хананеянокъ. Кромѣ родства въ Месопотаміи къ ихъ услугамъ было еще родство по Измаилу, Хеттурѣ и Эдому. Какъ близка была впрочемъ для семейства Іакова опасность чрезъ браки съ Хананеянками слиться съ язычниками и лишиться своего священноисторическаго призванія, еслибы Богъ не переселилъ его благовременно во Египеть, это мы видимъ на Іудѣ. Послѣ того какъ Іосифъ проданъ былъ своими братьями, Іуда бытъ-можетъ сокрушаясь о потерѣ брата и о скорби отца, отдѣлился отъ своихъ братьевъ и отправился въ Одолгаму въ равнинѣ Іудейской къ одному чеквику, по имени Хиру, гдѣ познакомился съ дочерью Хананеянина Шуа, женился на ней и имѣлъ отъ нея троихъ сыновей: Ира (вулг. Гера), Онана и Шелу ¹⁰³). Послѣдній родился въ Хезивѣ въ равнинѣ Іудейской ¹⁰⁴). *Иеронимъ* принялъ это слово за нарицательное и перевелъ: „И она перестала раждать“. Такъ какъ браки съ дочерьми Хананейскими въ то время еще не были запрещены положительнымъ закономъ, а Іуда жилъ притомъ отдѣльно отъ своихъ братьевъ среди Хананеянъ, то этотъ бракъ объясняется очень легко. Дальнѣйшая судьба Іуды и его

¹⁰¹) В. Vaba Batra 14.

¹⁰²) Pirke Elies 38 и Tract. Soferim ср. 21, 9.

¹⁰³) Бытія 38, 1 и дал. 1 Парал. 2, 3.

¹⁰⁴) Такъ переводятъ LXX, халдейскій переводчикъ, равнины, Евсей и всѣ новѣйшіе.

сыновой разсматривается дагѣ въ главѣ о Фамари. Изъ остальныхъ женъ сыновой Иакова называется еще по имени только жена Иосифа. Когда Иосифъ былъ возведенъ Фараономъ въ Египтъ въ высшее достоинство, онъ далъ ему—чтобы вполне натурализировать его, египетское имя и Аскату или Асенеу¹⁰⁵⁾, дочь Потифера, жреца въ Онъ (Иліополь), въ жену, родившую ему двоихъ сыновей, Манасію и Ефрема, до наступленія лѣтъ голода¹⁰⁶⁾. Этотъ бракъ съ дѣвственною дочерью Иліопольскаго жреца Потифера, устроенный царемъ, считался большею честію и отличіемъ¹⁰⁷⁾. Любимый сынъ Иакова одѣлался владыкою надъ язычниками. Насколько онъ приспособился къ языческимъ обычаямъ и религіознымъ обрядамъ при своемъ соединеніи съ дочерью жреца солнца¹⁰⁸⁾, на это нельзя отвѣчать положительно; вѣрно то, что Промыслъ Божій, столь возвысившій его, охранялъ его отъ погруженія въ египетское язычество; ибо въ сердцѣ своемъ онъ оставался вѣрнымъ Богу отцовъ своихъ¹⁰⁹⁾. Такимъ образомъ именно эти смѣшанные браки во времена патріарховъ являются прообразомъ лежащаго по ту сторону закона времени исполненія, времени неограниченной свободы, соединяющей язычниковъ въ одно семейство съ Израилемъ¹¹⁰⁾. Такъ какъ оба сына Иосифа родились въ Египтѣ внѣ патріархальнаго дома и входили въ составъ египетскаго народа, то Иаковъ и усыновилъ ихъ на смертномъ одрѣ, какъ своихъ непосредственныхъ сыновей отъ Рахили¹¹¹⁾, чтобы, какъ было уже упомянуто, почтить рано умершую и умножить ея потомство. По еврейскому преданію¹¹²⁾, съ которымъ соглашаются впрочемъ и Иеро-

¹⁰⁵⁾ То-есть, посвященную Нейтѣ (египетское божество).

¹⁰⁶⁾ Бытія 41, 45, 50; 46, 20.

¹⁰⁷⁾ *Иосифъ*, Апт. II. 6.

¹⁰⁸⁾ Бытія 42, 15... 23; 43, 32; 44, 5, 15.

¹⁰⁹⁾ Бытія, 41, 51...; 42, 18; 45, 5, 7—9; 46, 9; 50, 24.

¹¹⁰⁾ *Амеросій*, lib. de Ioseph. pat. ср. 7, 40: кто же это взявшій жену изъ язычества, какъ не собравшій себѣ церковь изъ народовъ и не получившій отъ нея сына Манассію, вставившаго его забывать всѣ скорби, которыя онъ испытывалъ отъ святотатственнаго шоруганія іудеевъ?

¹¹¹⁾ Бытія глава 48.

¹¹²⁾ *Иеронимъ*, heb. qu. in Gen., ср. 37. 36: Евреи говорятъ, что онъ (сынъ Потифаръ) купилъ Иосифа, но причинъ его чрезвычайной красоты, для гнусной

нимъ ¹¹³⁾, Рупертъ ¹¹⁴⁾, Тостать, Потиферъ, отецъ Асенева; есть лише тождественное съ внукомъ Потифаромъ, иупившимъ Иосифа; сдѣлавшимъ внукомъ онъ былъ избранъ въ первосвященника Иліопольскаго, и когда дочь его Асенева отырыла отцу невинность Иосифа и виновность легкомысленной матери, то она была отдана въ жену Иосифу за его заслуги. Однако большинство древнихъ и новыхъ толковниковъ признають правильнѣе противоположное мнѣніе ¹¹⁵⁾. Въ особенности же блаженный Августинъ ¹¹⁶⁾ приводитъ нѣсколько доказательствъ того, что жрецъ Потиферъ отличенъ отъ подобно-именнаго ему царедворца Потифара. Впрочемъ внукъ не всегда означаетъ оскотеннаго, но означаетъ также вообще царедворца, который потому могъ быть и женатымъ ¹¹⁷⁾. Эта жена, взятая изъ языческаго міра, означаетъ преобразовательно церковь, которую Христосъ собралъ изъ языческихъ народовъ, спасши такимъ образомъ эти послѣдніе отъ ихъ несчастія и гибели ¹¹⁸⁾.

О женѣ Потифара Священное Писаніе рассказываетъ намъ слѣдующее ¹¹⁹⁾. Когда Иосифъ прожилъ уже нѣкоторое время въ его домѣ и сдѣлавъ былъ домоправителемъ, жена его обратила страстные взоры на Иосифа, который былъ красивъ станомъ и

службы... и послѣ истощенія мужской силы, по обычаю жрецовъ, былъ избранъ въ главнаго жреца Иліопольскаго. У него была дочь Асенева, сдѣлавшаяся впоследствии женою Иосифа. *Origenes in Caten. mss. у Migne, Patrol. gr. tom. XV, p. 302:* имя отца жены Иосифа было Потифаръ. Если кто-нибудь скажетъ, что онъ отличенъ отъ того, который купилъ Иосифа, то Евреи разсуждаютъ не такъ: на основаніи *апокрифовъ* они говорятъ, что это было одно и тоже лице—господствъ и тестъ Иосифа и что Асенева обвинила предъ отцомъ свою мать въ томъ, что она строила козни Иосифу, которыя однако не удалась.

¹¹³⁾ Quaest. heb. ср. 42, 45: слѣдуетъ замѣтить, что Иосифъ женился на дочери своего бывшаго господина, который купилъ его и который потомъ сдѣлался жрецомъ Иліопольскимъ. Ибо, не будучи внукомъ, нельзя было быть главнымъ жрецомъ храма того идола.

¹¹⁴⁾ Рупертъ, l. 8 in Gen. ср. 48.

¹¹⁵⁾ *Златоустъ*, hom. 63. в. 4. in Gen. *Кальметъ* на Gen. 41, 45. Корнетій а Дал., Ларанъ и другіе.

¹¹⁶⁾ Quaest. in Nept. l. 1. ср. 186.

¹¹⁷⁾ *Ведодоритъ*, qu. 98 in Gen. *Сл. Эберса*, Египетъ и книги Моисея. Лейпцигъ 1868. т. I, стр. 297.

¹¹⁸⁾ *Амеросій*, l. de Ioseph. ср. 7. п. 40. *Бѣда* in Gen 41.

¹¹⁹⁾ Бытія глава 39.

лицемъ, и нацѣпая, прямо вызвала его преспать съ нею. Цѣломудренный юноша сопротивляется этому предлюбовдѣйственному желанію, сдѣлавъ до вѣсѣхъ сторонъ грѣхъ, на который его склонили, и стараясь пробудить совѣсть своей госпожи¹²⁰⁾, Этотъ грѣхъ былъ бы постыднымъ злоупотребленіемъ довѣрія, оказываемаго ему господиномъ, преступленіемъ противъ его супружескихъ правъ и наивъ прелюбовдѣяніе тяжкимъ грѣхомъ. Когда она продолжала ежедневно, но безуспѣшно, свои искусительныя попытки, изъ чего во всемъ блескѣ обнаруживается величіе добродѣтели Іосифа, случилось въ одинъ день, что Іосифъ оставался по дѣламъ въ домѣ, а изъ домашнихъ никого не было домо¹²¹⁾; и вотъ она схватила его за одежду и влекла его къ себѣ съ мольбою. Но онъ, оставивъ одежду свою въ рукахъ ея¹²²⁾, выбѣжалъ вонъ. Тогда нечистая страсть обратилась въ бѣшенство. Чтобы отвратить всякое подозрѣніе отъ самой себя и отомстить Іосифу, предлюбовдѣйца, навращая дѣло, обвиняетъ безвиннаго въ покушеніи на ея цѣломудріе: она кликнула домашнихъ своихъ и сказала имъ: „посмотрите, онъ (ея мужъ, котораго она презрительно не удостоиваетъ назвать даже по имени) привелъ къ намъ Еврея ругаться надъ нами (то-есть, надъ женою и женскимъ персоналомъ домохозяевъ). Онъ пришелъ ко мнѣ, чтобы лечь со мною. Но я закричала громкимъ голосомъ. И онъ, услышавъ, что я подняла вопль, оставилъ у меня одежду свою (она не говоритъ: *въ моихъ рукахъ*, чтобы не изобличить настоящаго положенія дѣла). Такимъ образомъ она дѣлаетъ своему отсутствующему мужу упрекъ, что онъ подвергъ опасности ея добродѣтель, и выставляетъ на видъ силу своей добродѣтели, а себя—охранительницею и защитницею добродѣтели дома. Въ качествѣ вещественнаго доказательства она оставила одежду Іосифа у себя до прихода господина его, а не ея,

¹²⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 62 in Gen.

¹²¹⁾ *Амеросій*, l. de Ios. pat. ср. 5: видя, что на него обращаетъ вниманіе жена его господина онъ долженъ былъ опасаться, что она въ раздраженіи обвинитъ его и предъ господиномъ его въ пренебреженіи обязанностями.

¹²²⁾ *Амеросій*, l. с.: Іосифъ оставилъ одежды и обнажилъ бесстыдство прелюбовдѣйца, которое затѣмъ не могло укрываться.

потому что въ Египтѣ было въ силѣ господство женщины ¹²²). Она пересказала и ему случившееся тѣми же словами, въ которыхъ преглядывалъ упрекъ, что онъ намѣренно подвергъ опасности ея цѣломудріе. Потифаръ воспышалъ гнѣвомъ на Іосифа и отдалъ его въ темницу, — наказаніе все-таки еще снисходительное, принимая во вниманіе строгость египетскихъ брачныхъ законовъ ¹²³). По всей вѣроятности, Потифаръ не далъ самъ полной вѣры словамъ своей жены и намѣревался вскоре освободить Іосифа; потому что для сохраненія чести своего дома онъ долженъ былъ наказать его, не принося его однако совѣсти въ жертву. Въ особенности положеніе, занятое скоро Іосифомъ въ темницѣ, даетъ понять, что Потифаръ наказалъ его отчасти только для виду. Впрочемъ цѣломудріе египетскихъ женъ искони пользовалось дурною репутаціей ¹²⁴), а Египетъ слылъ отечествомъ распутства ¹²⁵): примѣръ этого мы видимъ на Клеопатрѣ. Между тѣмъ какъ Іосифъ представляетъ возвышенный образецъ цѣломудрія, обвиненіе Іосифа похотливою женою Потифара служить образцомъ козней, въ которомъ отражаются козни всѣхъ временъ даже до позднѣйшихъ. Такимъ образомъ первая извѣстная намъ клевета, сопровождавшаяся весьма важными послѣдствіями, обязана своимъ происхожденіемъ прелюбоудійной женѣ, которая служитъ поистинѣ прообразомъ синагоги, имѣвшей плотскія мессіаискія надежды: такъ какъ Христосъ не хотѣлъ примѣняться къ учителямъ этой прелюбоудійной синагоги, то она наложила руки на Его тѣло; Христосъ оставилъ свое тѣло въ ея рукахъ и посмѣваясь надъ нею, возвратился на небо ¹²⁷).

Книга Юбилеевъ называетъ имена женъ сыновей Іакова, въ именно жену Рувима называетъ *Адою*, Симеона — *Адибою* (Хананеянка), Левія — *Мажою* (пѣть дочерей Арама, отъ сѣмени сыновей Тарамъ), Іуды — *Везазулою* (Хананеянка), Исахара — *Гизекою*, Дана — *Эмою*, Завулону — *Ниманою*, Неффалина — *Ра-*

¹²²) *Геродотъ*, Herodot. II. 35. 35. *Діодоръ Сицилійскій*, I. 27. *Эберсъ*, I. с. стр. 306: отношеніе между мужчинами и женщинами въ Египтѣ.

¹²³) *Діодоръ*, I, 78.

¹²⁴) *Геродотъ*, II. 111. *Діодоръ*, I, 59. *Эберсъ*, I. с. стр. 315.

¹²⁵) *Марціалъ*, 4, 42, 4: Большаго распутства нѣтъ во всемъ свѣтѣ.

¹²⁷) *Исидоръ*, qu. in Gen. ср. 30. *Григорій*, I. 2. *Мор.* ср. 36. *Румертъ*, I. 8 in Gen. ср. 34. *Буда* in Gen. ср. 39.

зуюю (изъ Месопотаміи), Гада—*Миклою*, Асира—*Гѣмою*, Іосифъ—*Асенвою* (Египтянка), Веніаминъ—*Гѣскою*. Симеонъ обратился и взялъ другую жену изъ Месопотаміи,¹²⁸⁾ какъ и братья его¹²⁹⁾. Въ завѣщаніи *Левія*¹³⁰⁾ жена его называется также *Мелвою*; онъ женился на ней, имѣя отъ роду 28 лѣтъ. По завѣщанію *Иуды* жена его *Бессуэ* была дочерью *Одоламскаго* царя *Варсана*. Последний показавъ *Иудѣ* великое множество своихъ богатствъ и вывелъ къ нему напоказъ свою дочь, украшенную золотомъ и драгоценными каменьями, которую обѣщавъ дать ему въ жену. *Иуда* прельстился ея красотою; опьянѣвъ за одною ночью прутшкою, вслѣдствіе хитрости *Варсана*, онъ спалъ съ нею и взялъ ее себѣ въ жену, вопреки повелѣнію Божію и своихъ отцовъ; поэтому ему не пришлось имѣть отрады въ ея дѣтияхъ. Дѣло въ томъ, что когда *Иуда* женилъ сына своего *Гера* на *Ѳамари* изъ Месопотаміи, то *Бессуэ* ненавидѣла ее, потому что она не была Хананейка, и уговорила своихъ сыновей не жить съ нею¹³¹⁾. Тоже самое сообщаетъ и *Книга Юбилеевъ*, которая приевокуждаетъ еще къ этому, что *Везазула* умерла въ пятый годъ второй недѣли 45-го юбилея¹³²⁾. По христіанской *Адамовой Книгѣ*¹³³⁾ „*Иуда*, по смерти матери своей *Дин*, женился на женщицѣ, по имени *Забвади*, то-есть, госпожѣ дома; въ законѣ же (*Пятонкии*) она называется *Зуя* (?) и была изъ племени Хананейскаго. *Іаковъ* очень печалился объ этомъ и сказалъ сыну своему *Иудѣ*, взявшему себѣ эту жену: Господь, Богъ Авраама и Исаака, да не допуститъ смѣшаться съмени этой хананейской жены съ моимъ съменемъ“. Эти указанія апокрифовъ весьма знаменательна для характеристики *Ѳамари*, какъ мы увидимъ ниже.

Въ *Книгѣ Юбилеевъ* *Іосифъ* былъ проданъ *Питеарану*, сынузу *Фараона* и главному повару¹³⁴⁾ и когда царь возвысилъ его, тогда ему въ жену дочь *Питеарана*, жреца *Иліопольскаго*, главнога повара¹³⁵⁾—гдѣ, очевидно, допусаается тождество господина

¹²⁸⁾ Глава 34.

¹²⁹⁾ Test. XII patr. cap. 3. n. 11.

¹³⁰⁾ Test. Iuda n. 8, 13, 16.

¹³¹⁾ Глава 41.

¹³²⁾ L. c. стр. 128.

¹³³⁾ Глава 39.

¹³⁴⁾ Глава 40.

и тестя. Въ своемъ завѣщаніи ¹¹⁵⁾ Іосифъ упоминаетъ, что онъ получилъ дочь своего господина въ жену и приданаго за нею 100 талантовъ золота. Кромѣ того намъ извѣстенъ еще романъ кенитъбы Іосифа, носящій заглавіе: „*Historia Assenath, filiae Potipharis, uxoris iosephi*“, отырытый Викентіемъ Белловаценоіемъ и обнародованный Фабриціусомъ ¹¹⁶⁾. Относящееся сюда содержаніе его слѣдующее. Когда въ первый изъ семи плодородныхъ годовъ Фараонъ послалъ Іосифа собирать пшеницу, онъ прибылъ въ Иліополь, гдѣ начальникомъ и главою жрецовъ былъ Потиферъ. У него была дочь—прекрасная и очень похожая на дочерей еврейскихъ: *elata et superba, despicens omnem virum, quam etiam nullus unquam viderat virorum*) надменная и гордая, относившаяся съ презрѣніемъ ко всѣмъ мужчинамъ, изъ которыхъ ни одинъ никогда и не видалъ ея). Съ домомъ Потифера находилась въ связи большая и высокая башня, въ верхнемъ ярусѣ которой было десять покоевъ; въ первомъ, великолѣпно украшенномъ половѣ стояли египетскіе идола, которыхъ почитала Асенефа и которыми ежедневно приносила жертвы. Во второмъ половѣ находились ея драгоценныя одежды и украшенія; третій былъ ея кладовою; въ остальныхъ жили семь прекрасныхъ дѣвицъ, ея служанокъ. Ея роскошный спальный покой охранялся 18-ю сильными юношами. Асенефа была высока, какъ Сарра, прекрасна, какъ Ревекка, и стройна, какъ Рахиль. Когда Іосифъ захотѣлъ передать Потиферу, что намѣревается сдѣлать ему визитъ, Потиферъ передалъ объ этомъ своей дочери, прибавивъ, что намѣренъ выдать ее за него. Но дочь отнеслась къ этому съ большимъ неудовольствіемъ и отвѣтила, что если и выйдетъ замужъ, то не за раба, а за царскаго сына. Когда же Іосифъ явился въ царственномъ отдѣленіи и Асенефа увидала его, то рассказала въ своихъ словахъ, потому что онъ представился ей какъ бы сыномъ боговъ и таною красоты, какой она не видывала между людьми. Замѣтивъ ее у окна, Іосифъ приказалъ ей удалиться, чтобы она не развлекала его. Тогда отецъ сказалъ ему, что это его дочь дѣвица, никогда еще не выдавшая ни-

¹¹⁵⁾ Test. XII pastr. cp. 11. n. 18.

¹¹⁶⁾ Codex pseud. V. T. l. c. I. p. 774 — 784 (19 гл. лат.) и II. p. 85 — 102 (первыя 8 главъ повторяются въ греч. и лат. текстѣ).

одного мушны, кромѣ отца, и просилъ, чтобы онъ дозволилъ ей привѣтствовать его. На слова Іосифа, что если это такъ, то онъ любить ее какъ сестру, мать подвела къ нему дочь. Когда, послѣ взаимнаго привѣтствія, Потиферъ велѣлъ своей дочери поцѣловать Іосифа, послѣдній не допустилъ этого, замѣтивъ, что почитатель истиннаго Бога не можетъ цѣловать язычницу. Асенева приняла это такъ близко къ сердцу, что сдѣлалась нездоровая, начала маяться, выбросила своихъ боговъ и, по удаленіи Іосифа, одѣлась въ траурное платье. Утромъ восьмага дня Асенева было небесное явленіе, называвшее ее блаженною за ея обращеніе и сообщавшее ей благословеніе Божіе, котораго, по ходатайству ея, удостоились и ея служанки. Когда вскорѣ затѣмъ Іосифъ возвратился въ домъ Потифера, и Асенева сообщила ему обо всемъ, онъ пожелалъ имѣть ее женою. Потиферъ устроилъ блистательный свадебный пиръ и назвалъ ее „дочерью Всевышняго“. Послѣ того какъ Іаковъ переселился съ своими сыновьями въ Египеть, сынъ Фараона увидалъ Асеневу и воспламенился любовію къ ней. Онъ вырвался въ довѣренность къ Дану и Гаду, чтобы овладѣть Асеневою, и когда онъ былъ уже близокъ къ достиженію своей цѣли, Асенева бѣжала съ Веніаминомъ на колесницѣ. Онъ погнался за ними, но Веніаминъ такъ сильно ударилъ въ него камнемъ, что онъ упалъ и чрезъ три дня умеръ.

О поведеніи похотливой жены *Потифара* мы узнаемъ въ остальной литературѣ нѣкоторыя подробности. Іосифъ¹²⁷⁾ сообщаетъ, что она во время одного общественнаго праздника, на который являлись и женщины, сказалась больною, чтобы безпрятственнѣе склонить Іосифа къ исполненію своей просьбы. Она прибѣгла сначала къ просьбамъ и обещаніямъ, затѣмъ къ угрозамъ, которымъ Іосифъ противостоялъ и противопоставлялъ мудрыя увѣщанія. Тогда она прибѣгла къ насилію, причемъ Іосифъ оставилъ свою одежду у нея въ рукахъ, и чтобы отомстить ему, обвиняла его предъ мужемъ своимъ въ томъ, что онъ покушался на ея цѣломудріе. Потифаръ, довѣрившій слово своей жены, посадилъ Іосифа въ темницу. По *Книгѣ Юбилеев*¹²⁸⁾ Іо-

127) Antiqu. II. 4.

128) Глава 39.

снѣ не склонялся душою на прелюбодѣвныя предложенія жены Потифара, помня слова Господа и отца своего Якова, что за прелюбодѣвіе опредѣлена на небѣ смертная казнь. Она украсивала его цѣлый годъ, и когда онъ отъезжалъ, она обняла его и схватила и заперла двери комнаты; но онъ вырвался изъ ея рукъ, разломалъ замѣкъ и убѣжалъ отъ нея. Тогда она оклеветала его предъ его господиномъ, который, увидѣвъ одежду Іосифа и сломанный замѣкъ, засадилъ его въ темницу. Въ своемъ *завѣщаніи* ¹³⁹⁾ Іосифъ говоритъ подробно о козняхъ жены Потифара въ Мемфисѣ, перечисляя десять искушеній, продолжавшихся немалое время. Какъ часто она угрожала ему смертію, если онъ не согласится на ея желаніе! Онъ же молился и постился, чтобы она обратилась. Сначала она объявила ему, что, будучи бездѣтною, она станетъ смотрѣть на него какъ на своего сына; когда же по молитвѣ Іосифа она родила сына, то стала дѣлать ему постыдныя предложенія, при которыхъ онъ усугубилъ свою молитву. Какъ часто она восхваляла публично и предъ своимъ мужемъ свое цѣломудріе, втайнѣ нашептывая Іосифу, чтобы онъ не боялся ея мужа. Какъ часто она приходила къ нему подъ тѣмъ предлогомъ, чтобы получить отъ него наставленіе въ истинной религіи, связывая свое обращеніе съ исполненіемъ своего желанія! Но Іосифъ усиливалъ свою молитву и постъ. Однажды она высказала ему, что убить своего мужа и выйти за него, и когда Іосифъ пригрозилъ ей, что донесетъ объ этомъ, она старалась смягчить его подарками. Въ другой разъ она послала Іосифу навороченное кушанье, до котораго онъ не дотронулся, и когда она, войдя въ его комнату, замѣтила это, Іосифъ сказалъ, что Богъ отыретъ ему злобу ея черезъ ангела; а чтобы она видѣла, что злоба не имѣетъ никакой силы надъ цѣломудрыни, онъ началъ ѣсть присланное ею кушанье; она же упала на колѣни и обещала никогда больше не дѣлать ничего подобнаго. Между тѣмъ лице ея озарилось отъ печали и однажды, въ отсутствіи своего мужа, она ворвалась въ комнату Іосифа съ угрозою покончить съ собою, если онъ не согласится раздѣлить ея страсть. Онъ отвѣчалъ на это, что тогда Сетона, наложница ея мужа, будетъ дурно обращаться съ

¹³⁹⁾ Test. XII, patr. sp. 11. n. 2. 17.

ея дѣтьми и истребить память ея; это нѣсколько уговорило ее, причежь она объявила, что будетъ довольствоваться любовью Іосифа. День и ночь молился Іосифъ объ избавленіи изъ рукъ этой египтянки. Наконецъ она схватила его за одежду его, чтобы заставить преспать съ нею; онъ убѣжалъ, но былъ заключенъ въ темницу, въ которой она подслушала его, какъ онъ славилъ Господа за то, что Онъ избавилъ его отъ этой женщины. Часто посылала она къ нему съ извѣстіемъ, что освободить его, если онъ послушается ея; мало того — страдая отъ любви, она сама часто приходила къ нему, вадыхала и обнажала свои прелести, чтобы ослѣпить его красотой ихъ; но Господь хранилъ его. Во второй части Іосифъ подробно рассказываетъ, какъ онъ попалъ въ домъ Потифара. Послѣ того какъ онъ пребылъ три мѣсяца и пять дней въ домѣ одного измаильянскаго купца, дано было знать объ этомъ женѣ Потифара; проходя мимо она бросила на него взглядъ и затѣмъ стала настаивать на томъ, чтобы мужъ ея освободилъ еврейскаго юношу. Но Потифаръ, не желая вѣрить словамъ Іосифа, что онъ — рабъ, приказалъ бичевать его, такъ какъ жена его увѣрала, что онъ тайно украденъ измаильтянокими купцами. Увидя это изъ окна, она стала упрекать мужа своего за то, что онъ бичуетъ его, вмѣсто того чтобы освободить. Когда Іосифъ выставленъ былъ на продажу, жена Потифара послала евнуха къ измаильтянамъ съ порученіемъ купить Іосифа во что бы то ни стало. Онъ сторговалъ его за 80 золотыхъ монетъ; между тѣмъ какъ госпожѣ представилъ счетъ въ 100 золотыхъ монетъ.

По одной арабской легендѣ¹⁴⁰⁾ Іосифъ уже готовъ былъ заключить въ свои объятія Зулейку, жену Потифара, какъ вдругъ увидѣлъ на дверяхъ образъ своего старика-отца и услышалъ гелось, обратившійся къ нему грознымъ тономъ: Іосифъ! если ты запятнаешь свое имя прелюбодѣяніемъ, то оно будетъ изглажено изъ книги пророковъ. Ничто подобное сообщаетъ и Талмудъ¹⁴¹⁾, а именно, что когда она схватила его за одежду и онъ хотѣлъ уступить, ему явился образъ отца его и сказалъ: Іосифъ! имена твоихъ братьевъ будутъ нѣкогда вырваны на

¹⁴⁰⁾ Вейль, Библи. легенда мусульманъ. I. с. стр. 108.

¹⁴¹⁾ Эйзенменгеръ, разобл. іуд. I. с. Т. I, стр. 474.

драгоценномъ камнѣ, — уже ли же твоему имени придется быть изглаженномъ, послѣ чего похоть въ немъ утихла. Въ *Tracta Iora* Вавилонскаго Талмуда ¹⁴²⁾ говорится, что жена Потифара хотѣла склонить Иосифа словами въ сожителству, ежедневно утромъ и вечеромъ мѣняла свои платья, затѣмъ угрожала ему заключить его въ темницу, оскотить и осдѣшить его, на что Иосифъ каждый разъ давалъ ей приличный отвѣтъ; наконецъ она предлагала ему тысячу талантовъ серебра, которую онъ отвергъ, потому что не хотѣлъ имѣть съ нею дѣла ни здѣсь, ни въ другой жизни. Изъ этихъ сказаній мы видимъ, что эта безстыдная женщина въ своей страстной похотливости тщетно истощала всѣ возможныя средства искушенія и простирала свое безстыдство до крайнихъ предѣловъ. По *Midrasch Abkir'u* Потифаръ хотѣлъ умертвить Иосифа; тогда къ нему тайно пришла Осгата, дочь Дины, и рассказала ему правду. Но Богъ сказалъ: за то, что ты заступилась за Иосифа, ты будешь матерью колѣвъ, которыя Я произведу отъ Иосифа.

И *Коранъ* въ 12-й сурѣ (Иосифъ), пользующійся у мусульманъ особеннымъ уваженіемъ, занимается исторіей Иосифа. Жена ¹⁴³⁾ (Потифара) вызывала его преспать съ нею и заперла дверь; онъ и согрѣшилъ бы съ нею (?), еслибы не увидѣлъ явственнаго знака своего господина. И когда оба они побѣжали къ двери, она разодрала у него одежду сзади и встрѣтила у двери своего господина, которому и жаловалась на Иосифа, между тѣмъ какъ Иосифъ клялся въ своей невинности. Тогда одинъ свидѣтель ¹⁴⁴⁾ изъ ихъ семейства (младенецъ въ колыбели) засвидѣтельствовадь, что если одежда его разорвана спереди, въ такомъ случаѣ онъ — лжецъ; если же одежда его разорвана сзади, то, значить, лжетъ она. Увидя одежду разорванною сзади, мужъ сдѣлалъ строгій выговоръ женѣ и велѣлъ ей просить прощенія, такъ какъ тяжко согрѣшила. Сдѣлавшись послѣ этого предметомъ толковъ въ городѣ она пригласила на пиръ городскихъ женщинъ и позвала Иосифа; женщины были до того увлечены его красотою, что вмѣсто того, чтобы рѣзать плоды или кушанья, рѣзали

¹⁴²⁾ *Fabric.*, Cod. pseud. I. 773. sq.

¹⁴³⁾ Она называется обыкновенно Залихою или Зулейхою.

¹⁴⁴⁾ Точно также въ *Sepher Hajascher* (въ *Midrasch Ialant*).

себѣ, на взмѣчая того, руки ¹⁴⁴). Тогда она сказала: „смотрите, это тотъ, изъ-за котораго вы такъ порицали меня. Если онъ не сдѣлаетъ того, что я приказываю ему, то онъ будетъ заключенъ въ темницу“. Иосифъ отвѣчалъ, что „онъ готовъ скорѣе на это, нежели на то, къ чему она приглашаетъ его“, и обратился съ молитвою къ Господу, избавившему его отъ ея сѣтей. Тѣмъ не менѣе, хотя они видѣли доказательства невинности Иосифа, онъ былъ заключенъ на нѣкоторое время въ темницу. Въ концѣ концовъ и жена Потифара подтверждаетъ передъ Фараономъ невинность Иосифа, котораго она сама соблазнила ко грѣху.

Что касается прочихъ потомковъ Иакова, то упоминаются слѣдующія жены ихъ: Эсромъ, сынъ Фареса, родилъ отъ первой жены своей, имя которой не упоминается, троихъ сыновей ¹⁴⁵); затѣмъ, имѣя 60 лѣтъ отъ роду, онъ взялъ себѣ въ жену дочь *Махира*, родившую ему сына Сегува ¹⁴⁶). Третьею женою его называется *Авил*, мать Ашкура, отца Фекои, котораго она родила уже по смерти мужа ¹⁴⁷). У Иерахмеила, первенца Эсромова, были двѣ жены, изъ коихъ вторая по имени *Авара*, родила Онама ¹⁴⁸). Жена Авишура, изъ потомства Онама, называлась *Авицаиль*: она родила ему двоихъ сыновей ¹⁴⁹). У Шешана были только дочери, изъ коихъ одну онъ отдалъ въ жену своему рабу египтянину *Гархъ* ¹⁵¹). Между дѣтьми Етама упоминается и дочь, по имени *Гаммелтони* (или Азалелфунн—родовое ли это имя или же собственное, неизвѣстно) ¹⁵²). У вышеупомянутаго Ашшура, отца Фекои, были двѣ жены: *Хела* (Гилаа) и *Наара*. Последняя родила ему четверыхъ, а первая троихъ сыновей ¹⁵³). У Мерета, сына Эвры, были двѣ жены: *Биоъ*, дочь Фарвонова, и *Иудія*, отъ которыхъ происходятъ два поколѣнія, жившія въ нѣкоторой

¹⁴⁴) Точно также Midrasch Tanchumah на Вмт. 40 и Sepher Hajjascher.

¹⁴⁵) 1 Парал. 2, g

¹⁴⁶) Тамъ же 2, 21.

¹⁴⁷) Тамъ же 2, 24.

¹⁴⁸) Тамъ же 2, 25. 26.

¹⁴⁹) Тамъ же 2, 29.

¹⁵⁰) Тамъ же, 2, 34.

¹⁵¹) Тамъ же, 4, 3.

¹⁵²) Тамъ же 4, 5.

части городовъ Іудинныхъ ¹⁵⁴). *Фурстъ* ¹⁵⁵) несправедливо считаетъ эту Билею тождественною съ Фермуфою, дочерью Фараоновою, спасшею Моисея. Третья жена Мерода была *Годія*, сестра Нахама ¹⁵⁶). У Шиня кромѣ 16-ти сыновей было также 8-ть дочерей ¹⁵⁷). *Наложница Манассѣи Арамелки* родила ему Махира, отца Галадова. У послѣдняго была жена и сестра, обѣ несвѣщія имя *Мааха* ¹⁵⁸). Сестра Галада (по другимъ: Махира) такъ зывалась *Молегеоъ* (вульгата переводитъ Regina); она родила троихъ сыновей ¹⁵⁹). По смерти двухъ первыхъ сыновей своихъ Ефремъ родилъ третьяго *Берію*; дочь его *Шеера* (вульг. Сара) построила Бее-Оронъ нижній и верхній и Уззель-Шсеру ¹⁶⁰). Далѣе упоминаются еще: *Шуя* (вульг. Оува), дочь Хевера ¹⁶¹); зятѣмъ *Хужима* (вульг. Гусима) и *Ваара* (вульг. Бара), жены Шегарашна (вульг. Сагаранма); по отпущеніи отъ себя этихъ женъ, онъ родилъ отъ *Ходети* (Годы), третьей жены своей (въ рольтно, Моавитянини), въ землѣ Моавитской нѣсколько сыновей ¹⁶²); и *Мааха*, жена Аби-Гаваона, то-есть, Іеила ¹⁶³).

Въ колѣнѣ Левинномъ упоминается жена первосвященника Аарона, именно *Елисавета* (Елиштеба: то-есть плетва ея Богъ), дочь Аминадава и сестра Наассона изъ колѣна Іудина ¹⁶⁴). Сынъ его Елеазаръ взялъ себѣ въ жену одну изъ дочерей Футиловыхъ, родившую ему Финееса ¹⁶⁵). О другомъ Элеазарѣ, внуку Мерариномъ, разсказывается, что у него были только дочери, вышедшія замужъ за своихъ двоюродныхъ братьевъ ¹⁶⁶). О женѣ нечестиваго священника *Финесса*, сына первосвященника Иліи, передается намъ слѣдующая прекрасная черта. Когда она будучи

¹⁵⁴) Тамъ же 4, 17, 18.

¹⁵⁵) Исторія библ. лнт. I, 319.

¹⁵⁶) Парал. 4, 19.

¹⁵⁷) Тамъ же 4, 27.

¹⁵⁸) Тамъ же 7, 14.

¹⁵⁹) Тамъ же 7, 18.

¹⁶⁰) Тамъ же 7, 23, 24.

¹⁶¹) Тамъ же 7, 32.

¹⁶²) Тамъ же 2, 8.

¹⁶³) Тамъ же 8, 29 и 9, 75.

¹⁶⁴) Исход. 6, 23.

¹⁶⁵) Исход. 6, 25.

¹⁶⁶) 1 Парал. 23, 22.

беременной, услышала о плѣненіи ковчега завіта и о смерти своего свекра и мужа, то подъ вліяніемъ страха и скорби, преждевременно (по *Іосифу* ¹⁶⁷) ей шель седьмой мѣсяць беременности) родила сына. Она находилась въ гдѣствіе этого при смерти, и окружающія ее женщины старались утѣшить ее указаніемъ на материнскую радость, на то, что она родила сына. Но она не обращала на это никакого вниманія и ничего не отвѣчала; ибо то, что при такихъ обстоятельствахъ составляетъ величайшую радость для материнскаго сердца, переживалось скорбію о потерѣ святыни (ковчега завіта), которая была еще сильнѣе скорби о смерти ея свекра и мужа. То, чѣмъ переполнено ея сердце, она высказываетъ въ имени, которое даетъ ребенку—*Ихаводь* (*Иохавенъ* — не слава), присовокупляя: „отошла слава отъ Израиля, ибо взять ковчегъ Божій“, Повтореніе этихъ словъ доказываетъ, какою глубокою скорбію отозвалась въ сердцѣ благочестивой жены нечестиваго священника потеря ковчега завіта, вмѣстѣ съ которымъ для нея исчезла слава Израиля, и какимъ глубокимъ чувствомъ важности завіта съ Богомъ она была проникнута ¹⁶⁸). По сказанію *Іосифа*, она вслѣдъ за этимъ умерла. По *Дирани* ¹⁶⁹) эта умирающая женщина, родившая преждевременно ребенка, служить прообразомъ синагоги, которая погибла только уже послѣ того, какъ родившаяся изъ нея первоначальная церковь сдѣлалась върующею.

Ѡ а м а р ь .

У Іуды отъ жены его хананеянки было трое сыновей: Иръ, Онанъ и Шела. Когда первенецъ его возмужалъ, онъ взялъ ему, по принятому обычаю, жену, именемъ *Ѡамарь* (то-есть пальма—древній образъ женской стройности и красоты). Была ли *Ѡамарь*

¹⁶⁷) Ant. V, 11, 4: она родила семимѣсячнаго младенца, котораго назвали *Иохавеномъ*.

¹⁶⁸) 1 Цар. 4, 19—22.

¹⁶⁹) Въ толкованіи на это мѣсто: *Бѣда* in 1 Sam. ср. 9: послѣ паденія учителей, она (синагога) отклонилась отъ праведной жизни и увлекла за собою большое множество народа; но за то, умертвивъ Начальника жизни, была наказана смертію и погибла. Сл. *Исидора*, quaest. in 1 Reg. ср. 3, п. 2 и 3.

хананеянка или нѣтъ, этого нельзя сказать съ достовѣрностью, такъ какъ Священное Писаніе не говоритъ подробно о происхожденіи ея; нѣкоторые апокрифы производятъ ее изъ Месопотаміи, что невѣроятно, потому что она по смерти своего второго мужа была отослана въ отеческій домъ, который, какъ видно изъ послѣдующаго, могъ находиться только въ Ханаанѣ и притомъ по близости мѣстожительства Іуды, ея свекра. Вѣроятно, Іуда раннею женитьбою сыновей своихъ хотѣлъ предотвратить заражающуюся испорченность и зналъ Фамаръ за женщину съ хорошимъ характеромъ. Когда Иръ за свою порочность былъ умерщвленъ Господомъ (какъ бы судомъ Божиимъ), Онанъ, по волѣ отца своего, долженъ былъ жениться на бездѣтной вдовѣ умершаго брата, чтобы возстановить ему сѣмя (потомство). По нерасположенію, а можетъ быть и по жадности къ наслѣдству онъ чрезъ изліяніе сѣмени при брачномъ соитіи дѣлалъ невозможнымъ зачатіе. Независимо отъ порочнаго внутренняго расположенія, этотъ актъ преступленія шелъ противъ божественнаго порядка брака и цѣли его и потому былъ наказанъ отъ Бога точно также внезапною смертію Ояана. Браки съ братними вдовами, встрѣчавшіеся въ Ханаанѣ и у другихъ народовъ Азіи, не были уничтожены въ законѣ Моисеевомъ¹⁷⁰⁾; но были только ограничены настолько, что не могли нарушать святости брака и поддерживались какъ требуемый любовью долгъ къ созданію братняго дома, къ поддержанію его рода и имени. Браки деверей съ невѣстками во *Израилѣ* служили къ осуществленію той великой идеи, что ни одинъ потомокъ Авраама не лишается благословенія завѣта, но съ *своимъ родомъ* принимаетъ въ немъ участіе, даже и тогда, когда природа повидимому сопротивляется этому, а именно, когда израильскій умираетъ, не оставивъ изъ своего сѣмени наслѣдника своего имени, носителя обѣтованій Божиихъ. Чрезъ это Іегова оназывается опять Владыкою природы, который при раздѣленіи Своихъ милостей не связываетъ Себя никакимъ условіемъ, и если нить обѣтованія кажется естественно порванной, можетъ продолжать ее и другимъ путемъ, помимо пути крови¹⁷¹⁾.

¹⁷⁰⁾ Второз. 25, 5.

¹⁷¹⁾ *Гриммъ*, Четыре женщины въ родословіи Спасителя у Маттея — въ *Tüb. Quartalsch.* 1859. Стр. 431.

Внезапная смерть двоихъ сыновей вскорѣ послѣ ихъ женитьбы на Тамари удерживала Іуду, приписывавшаго вину этого послѣдней, а не сыновьямъ своимъ, отдать въ мужья этой загадочной женщины и третьяго сына; поэтому онъ отпускаетъ Тамаръ (быть можетъ, въ томъ мѣнѣи, что несчастіе двоихъ сыновей его зависѣло отъ слишкомъ ранней женитьбы ихъ) въ домъ отца ея съ обѣщаніемъ женить на ней младшаго сына, когда онъ подрастетъ; обѣщаніе это однако повидимому не было серьезно. Спустя много времени Тамаръ, видя, что покровщій Шела не данъ былъ ей въ мужья, вознамѣрилась получить себѣ потомство отъ самаго Іуды, успѣвшаго между тѣмъ одолѣвъ, благоприятный случай для чего представляло отправленіе его на стрижку овецъ. Она снимаетъ съ себя одежду вдовства своего, закрываетъ себя покрываломъ, чтобы не быть узнаваемою, и садится закрытая какъ блудница на дорогѣ, которою приходилось проходить Іудѣ на обратномъ пути: она хотѣла испытать, сдѣлаетъ ли Іуда для нея, мнимой блудницы, то въ чемъ отказалъ ей, вопреки праву и справедливости, со стороны своего сына. Увидѣвъ ее, но не узнавъ ея, Іуда повернулся къ ней и на требованіе ея залога обѣщаннаго имъ ей козленка далъ ей свою печать съ перевязью и свою трость. Зачавъ отъ него Тамаръ сняла съ себя покрывало и одѣлась опять въ одежду вдовства своего. Когда Іуда послалъ чрезъ друга своего Хира мнимой блудницѣ козленка и хотѣлъ выкупить свои залогомъ, онъ уже не нашелъ ея и узналъ отъ жителей Емаимскихъ, что здѣсь кѣтъ блудницы—гіеродулы, посвященной Асартѣ. Іуда рѣшился оставить свои залогомъ блудницѣ, чтобы дальнѣйшими разспросами не подвергнуть себя насмѣшкамъ людей.

Спустя около трехъ мѣсяцевъ беременность Тамари стала замѣтною, и когда Іудѣ сказали, что невестка его впала въ блудъ и вслѣдствіе этого одѣлась беременною, онъ, въ силу своей патриархальной власти, приказалъ ожечь ее какъ уличенную въ нецѣломудріи невесту; ибо такъ какъ Шела формально еще не отказывался отъ нея, то она продолжала еще считаться его невестою. Приговоръ Іуды строже позднѣйшаго закона, опредѣлявшаго для такихъ случаевъ побіеніе камнями¹⁷²⁾. Когда Та-

¹⁷²⁾ Второз. 22, 20.

марь повели на мѣсто казни, она послала Іудѣ три залого и велѣла передать ему, что она беременна отъ владѣльца ихъ: пусть онъ узнаетъ, чья это печать, перевязь и трость. Съ ея стороны весьма благородно то, что она не позорить Іуду публично и вмѣсто того, чтобы казвать его, предпочитаетъ идти на смерть. Іуда признаетъ залого своими, и удичаемый совѣстью, принужденъ сознаться: *она правѣ жема*¹⁷³⁾ (осудившаго ее), потому что я не далъ ее Шелѣ, сыну моему, то-есть, я самъ виноватъ въ томъ, что дѣло приняло такой оборотъ. Это откровенное сознание Іудю своей вины проливаетъ свѣтъ на весь характеръ Тамари, которую представляютъ обыкновенно пошлою блудницею, тогда какъ на самомъ дѣлѣ ее слѣдуетъ по справедливости причислить къ благороднымъ женщинамъ Вѣтхаго Завета. Вина Іуды состоитъ не въ томъ только, что онъ доведенъ былъ плотскою похотію до грѣшнаго дѣла съ мнимою хананейскою блудницею, но еще гораздо болѣе въ томъ, что откладывая исполненіе своего обѣщанія женить Шелу на Тамари, онъ заставилъ свою невѣстку прибѣгнуть къ описанному выше обману. Очевидно, Іуда искалъ причину преждевременной смерти своихъ сыновей не въ нихъ, но въ самой Тамари, и вслѣдствіе этого хотѣлъ сдѣлать ее пожизненною и бездѣтною вдовою вопреки не только существующему обычаю, но и волѣ Божіей, высказанной въ обѣтованіи многочисленнаго потомства¹⁷⁴⁾. Напротивъ того Тамарь дѣйствуетъ въ согласіи съ естественнымъ закономъ того времени. Правда, отецъ ни по Божественному (Моисееву), ни по естественному праву не обязанъ былъ въ качествѣ деверя имѣть дѣло съ бездѣтною вдовою сына. Однако Тамарь, сознававшая необычайность своего поступка, но также и свое право, и не желавшая отстраняться отъ народа обѣто-

¹⁷³⁾ *Иеронимъ*, qu. heb. in Gen. 38: не то, чтобы она была праведная, но что сравнительно съ нимъ она сдѣлала менѣе худаго: она не совершила гнуснаго поступка, но желала имѣть дѣтей.

¹⁷⁴⁾ *Амросій*, exр. in Luc. 1. 3, п. 18: постыдно было не имѣть дѣтей, что называлось даже строгостію гражданскихъ законовъ. Іуда обѣщавъ ей своего сына и долго откладывавъ свадьбу. До Христа не процвѣтала еще благодать дѣтства и вдовства. Такъ какъ ей прискорбно было оставаться безъ сыновей, то она и употребила хитрость для привлеченія къ себѣ Іуды съ дѣлію дѣторожденія: явившись предъ нимъ покрытою, она послѣ была признана имъ открытою женою.

какія по вѣрѣ въ обѣтованія Божіи, вступаетъ въ связь съ Іудею только уже послѣ того, какъ вопреки обязанности и обѣщанію, отъ нея былъ отстраненъ послѣдній сынъ Шела; потому что теперь одинъ отецъ ея умершаго мужа могъ осуществить дѣйствіе брака ужичества въ силу общности сѣмени, оказавшагося бесплоднымъ въ законномъ мужѣ ¹⁷⁵). Затѣмъ она употребляетъ хитрость только тогда уже, когда Іуда сдѣлался вдовцомъ, и въ доказательство того, что она имѣла въ виду не удовлетвореніе чувственной страсти (равно какъ и Іуда имѣлъ въ виду не одно то, чтобы вообще имѣть потомство), но осуществленіе права и долга по отношенію къ умершему мужу, сохраненіе его имени, слѣдовательно полученіе потомства изъ семейства Іудова, она сумѣла добыть себѣ непререкаемыя свидѣтельства, и когда ея попытка увѣчалась успѣхомъ, она продолжетъ вести скромную вдовью жизнь ¹⁷⁶).

¹⁷⁵) *Гриммъ*, I. с. стр. 435.

¹⁷⁶) *Златоустъ*, hom. 62 in Gen: Фамарь питалась обѣщаніями и оставалась въ домѣ отца своего, ожидая исполненія обѣщанія свекра; но видя, что Іуда не хочетъ исполнить обѣщаннаго, переносила это кротко, не ища другаго супружества, но пребывая во вдовствѣ и выжидая благопріятнаго времени; ибо она желала, чтобы произвести дѣтей отъ свекра. И когда свекровь ея умерла... она захотѣла похитить сожителство у свекра и отъ него произвести дѣтей, имѣя въ виду не удовлетвореніе похоти—отнюдь нѣтъ,—но чтобы не остаться безъ имени. Впрочемъ, то что случилось, было предопредѣлено; почему то, на что она рѣшилась, и осуществилось на самомъ дѣлѣ. Никто, слыша это, да не осудитъ Фамари, ибо она, какъ я сказалъ, послужила предопредѣленію; да она и не заслуживаетъ никакого порицанія. *Амвросій*, ер. in Luc. I. с.: эта женщина не столько достойна порицанія, сколько *праведна*; ибо она искала не удовлетворенія временной похоти, но благословенія потомства... Жизнь ея во всѣхъ отношеніяхъ достойна одобренія, ибо она не похитила чужаго ложа и не покрыла себя какъ блудница для блудоушанія; она не была объята необузданною страстію, но, долго обманываемая обѣщаніями свекра, хотѣла, употребивъ хитрость, получить плодъ потомства изъ того семейства, къ которому присоединилась. Итакъ кто же *чище*: она ли, такъ долго ожидавшая исполненія обѣщанія, или онъ, не могшій устоять противъ предлагаемой любви? Она ли, не отстранившаяся отъ семейства жениха, или онъ, полагавшій, что имѣетъ дѣло съ блудницею? Она ли, не предлагавшая своего тѣла желающимъ для временнаго соупія, или онъ, начавшій склонностию ко грѣху и кончившій полученіемъ потомства отъ чистой женщины? Она ли, не имѣвшая дѣтей и боявшаяся никогда не имѣть ихъ вслѣдствіе замедленія брака, она ли, избравшая слабость преклоннаго возраста, или онъ, полюбившій возрастъ пѣвтушей молодости? Да наконецъ онъ и самъ со-

Только уже послѣ осужденія на смерть она отирываетъ своему свекру чрезъ посылку залоговъ виновника своей беремен-ности. Можно было бы думать, что преступленіе ея еще увели-чается съ обнаруженіемъ ея *кровосмѣшскія*; однако, напротивъ того, именно это спасаетъ ее отъ смерти: она правѣ меня, восклицаетъ Іуда, и этимъ прямо признаетъ, что Тамаръ пре-слѣдовала только *свое право*, и по этому самому родившееся дитя не было исторгнуто изъ Израиля какъ извергъ, родившійся отъ кровосмѣшенія, и не было сожжено вмѣстѣ съ кровосмѣ-щительницею, но было признано первенцемъ Іуды, хотя и роди-лось гораздо поздиѣ Шелы, потому что тѣлесный отецъ во-зрелъ въ Тамари (правда, не зная объ этомъ) сѣмя только своему первородному сыну. Такимъ образомъ сынъ Фаресъ становится первенцемъ и законнымъ наслѣдникомъ только въ силу брака ужичества; потому что безъ послѣдняго онъ есть незаконнорожденный, который до десятаго колѣна не могъ при-надлежать къ обществу Израилеву, а тѣмъ менѣе къ числу пред-ковъ Христовыхъ. Поступокъ Тамари хотя и сопровождался хитростію, но не есть кровосмѣшеніе: это былъ поступокъ осно-вывавшійся на правѣ, и по своимъ послѣдствіямъ равноправный съ бракомъ ужичества. Въ обоихъ отношеніяхъ — и по есте-ственному рожденію, и по усыновленію въ духъ брака ужиче-ства, Фаресъ происходитъ по прямой линіи отъ Іуды: онъ есть сынъ и вмѣстѣ съ тѣмъ внукъ. Но сынъ Іуды лишился бы жизни вмѣстѣ съ своею матерью, еслибы внучъ (какъ сынъ его пер-венца) не имѣлъ законныхъ правъ на жизнь и вмѣстѣ съ тѣмъ на первородство ¹⁷⁷⁾.

Такъ какъ цѣль была достигнута, то Тамаръ не вступила уже въ новый бракъ, но осталась въ своемъ вдовьемъ состояніи; ибо Іуда не познавалъ ея болѣе, да и Шела не могъ уже имѣть ея своею женою, почему отъ него и произошло новое поко-лѣніе ¹⁷⁸⁾. Тамаръ родила близнецовъ, обстоятельства рожденія

знался... Италъ она хотѣла испытать самого бласителя ея чистоты. *Кириллъ Александрійскій*, *glaph. in Gen. l. 6, n. 2. Θεοδοριτς*, *in Gen. qu. 95 в qu. 1 in lib. Ruth. Прокопій*, *in Gen. 38.*

¹⁷⁷⁾ *Гриммъ*, I. с., стр. 436.

¹⁷⁸⁾ Числ. 26, 19, 20.

которыхъ напоминаютъ исторію близнецовъ Ревекки и были увѣковѣчены въ именахъ дѣтей. Во время родовъ показала руку одного, которую повивальная бабка обвязала красною нитью, чтобы отличить по ней первенца. Когда же онъ возвратилъ свою руку, то вышелъ другой. Тогда повивальная бабка сказала: „какъ ты расторгъ себя преграду?“, то-есть въ оболочкѣ, которою были окружены оба, чтобы отъсѣнить брата и предупредить его. Поэтому она и назвала его: Перецъ (Вульг. Фаресъ=расторгающій). Только уже послѣ него вышелъ другой съ красною нитью на рукѣ, и ему наречено имя: Серахъ (Вульг. Зара=восходъ), такъ какъ онъ хотѣлъ явиться прежде, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ Фаресъ былъ первенецъ да и въ родословной таблицѣ¹⁷⁹⁾ помѣщается прежде Зары. Фаресъ есть прадѣдъ царя Давида¹⁸⁰⁾, и чрезъ него Фамарь вошла въ родословіе Иисуса Христа въ числѣ праматерей Его¹⁸¹⁾. И здѣсь опять проявляется ясно благодатное избраніе Божіе: по обычному порядку Зара есть первенецъ; но въ то мгновеніе, когда порядокъ природы высказался въ вышедшей впередъ рукѣ и былъ отмѣченъ красною нитью, рука возвращается назадъ, и по высшему порядку и устроенію выходитъ сначала Фаресъ и получаетъ право первородства. Евангелистъ воспринимаетъ въ свое родословіе обоихъ братьевъ, чтобы обратить вниманіе именно на то, что родословіе Христово не есть только дѣло человѣка и природы, но что тутъ дѣйствовали и высшіе законы и нравственныя отношенія, находящія объясненіе себѣ собственно только въ волѣ и свободѣ Божіей. Матеей, конечно, не безъ высшаго основанія внесъ въ родословіе *четырехъ женщинъ* (Фамарь, Рахаву, Руевъ и жену Ури), хотя онъ и не указываетъ этого основанія, но предоставляетъ своимъ читателямъ открыть въ самой священной исторіи чудное сплетеніе дѣлъ человѣческихъ съ путями Промысла Божія. Ибо завершеніе (Иисусъ) длинной цѣпи предковъ Христовыхъ выставляетъ каждого отдельнаго члена въ особомъ блескѣ и заставляетъ предчувствовать, что здѣсь дѣйствовали не одни только законы природы, но что

¹⁷⁹⁾ Быт. 46, 12; Числ. 26, 20.

¹⁸⁰⁾ Руе. 4, 18... 1 Парал. 2, 4..

¹⁸¹⁾ Мате. 1, 3.

рядъ предковъ Мессіи имѣть свое основаніе главнымъ образомъ въ благодатномъ избраніи Божиѣмъ. Если новые экзегеты говорятъ просто, что Матеей внесъ этихъ женщинъ въ родословіе потому, что уже нашелъ ихъ въ генеалогическихъ таблицахъ (однако въ 1 Парал. не упоминаются ни Рахава, ни Руевъ), то этимъ отнюдь не объясняется рассматриваемое обстоятельство: промѣ этихъ онъ встрѣчалъ въ священной исторіи и другихъ женщинъ, отличавшихся святостію жизни, каковы напр. Сарра, Ревекка. Слѣдовательно, разъ онъ захотѣлъ приводить женщинъ, ему слѣдовало или приводить всѣхъ или же, по крайней мѣрѣ, выставить на видъ тѣхъ, которыя блистали своею добродѣтелью ¹⁸⁰⁾. Такъ какъ онъ послѣднихъ не приводитъ и даже прошелъ молчаніемъ имена нѣкоторыхъ изъ мущинъ, то изъ этого слѣдуетъ, что именно эти четыре женщины не случайно попали въ родословіе Спасителя. Въ прежнее время направили главнымъ образомъ только на двусмысленность въ характерѣ этихъ женщинъ и думали, что Матеей хотѣлъ показать на этихъ женщинахъ, что Мессія пришелъ ради грѣшниковъ и потому самому не гнушался явными грѣшниками между своими предками ¹⁸¹⁾. Однако именно этимъ одностороннимъ удареніемъ

¹⁸⁰⁾ *Златоустъ*, in *Matth. hom. 1. Аверосій*, exp. in *Luc. l. 3, p. 17.*

¹⁸¹⁾ *Иеронимъ*, in *Matth. l. 1*: достойно замѣчаніе, что въ родословіе Спасителя не принята ни одна изъ святыхъ женъ, но приняты женщины, порицаемыя Писаніемъ, дабы показать, что Приведеній ради грѣшниковъ, родившихся отъ грѣшниковъ, истребить грѣхи всѣхъ. *Аверосій*, ар. 2, *David. ср. 6*: помѣщеніемъ въ числѣ производителей рода Господа Вирсавія и Тамары, изъ коихъ одна совершила прелюбодѣваніе, а другая кровосмѣшеніе, указывается на то, что Имѣвшій спасти всѣхъ людей началъ благодѣваніе съ своихъ предковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на то, что Подвергшій себя даже тѣлеснымъ страданіямъ не гонялся за благородствомъ безукоризненнаго происхожденія. *Златоустъ*, in *Matth. hom. 3*: удивительно не только то, что Онъ воспринялъ плоть, но и то, что удостоилъ имѣть такихъ родственниковъ, отнюдь не стыдился того, что воспринялъ отъ насъ худаго. И самымъ началомъ своего рожденія Онъ показалъ, что не стыдится ничего, имѣющаго отношеніе къ намъ, уча насъ этимъ, чтобы и мы не стыдились ничтожества нашихъ предковъ, но чтобы искали одной истины. Ибо усиленно добывающейся истины, хотя бы имѣлъ самаго незнатнаго родоначальника, а матерью—блудницу или въ другомъ какомъ-либо отношеніи презрѣнную женщину, не потерпѣть отъ этого никакого ущерба. *Теодоритъ*, qu. 1 in *l. Ruth*: Матеей, ища родословіе, прошелъ молчаніемъ женщинъ знаменитыхъ и славныхъ добродѣтелью—Сарру и Ревекку и другихъ, но вспомнилъ Тамару и Рахаву, Руевъ и

на двусмысленный характеръ упомянутыхъ женщинъ мы становимся въ противорѣчіе съ основными идеями Ветхаго Завета, напр. съ тою идеей, которая связываетъ принадлежность къ избранному народу съ законнымъ происхожденіемъ отъ Авраама, вслѣдствіе котораго всякій членъ, исключенный изъ народа какимъ-нибудь пятномъ въ своемъ рожденіи, самъ собою невозможенъ въ ряду предковъ Мессіи. Именно въ женщинахъ родословія Христова воплощается та идея, что какъ во всей ветхозавѣтной священной исторіи, такъ въ особенности въ ряду предковъ Мессіи дѣйствовали не одинъ только естественный законъ плоти и крови, но рядомъ съ этимъ естественнымъ развитіемъ имѣло широкое поле дѣйствія и свободное благодатное избраніе Божіе. Прививая къ древу жизни Своего народа, какъ славные отпрыски язычества, и даже избравъ въ число предковъ Спасителя міра язычницъ, отличавшихся величіемъ своей вѣры и горячимъ желаніемъ принадлежать къ народу обѣтованія (Фамарь, Рахаву, Руфь), Богъ хотѣлъ унизить плотскую національную гордость Израиля и показать самымъ дѣломъ, что спасеніе происходитъ, правда, отъ іудеевъ (Іоан. 4, 22), однако предназначено не для нихъ только однихъ, но для всѣхъ, воспринимающихъ его въ вѣрѣ и надеждѣ, что въ царствѣ Божіемъ главное дѣло составляетъ не благородство рожденія, но благородство души и богоугодной жизни¹⁸⁴); и для поддержанія этой идеи Богъ въ извѣстные промежуточные періоды прививалъ такіе благородные отпрыски къ ветхозавѣтной церкви. Такимъ образомъ и Фамарь является не безнравственною и непотребною женщиною, но такою женщиною, которая величіемъ своей вѣры, своимъ сильнѣйшимъ стремленіемъ

жену Уриі, уча, что едиnorodный Сынъ Божій сдѣлался человекомъ ради всѣхъ людей — какъ іудеевъ, такъ и всѣхъ замчниковъ, какъ грѣшниковъ, такъ и праведниковъ.

¹⁸⁴) *Златоустъ*, I. с.: поступилъ такъ для того, чтобы не только научить насъ, но и смирить превозношеніе іудеевъ... Раба ли ты или свободный, — у тебя нѣтъ ничего ни больше, ни меньше: требуется одно только — *произволеніе и душевныя качества*. *Феодоритъ*, qu. 96, in Gen.: это повѣствованіе принялъ блаженный Моисей для того, чтобы научить іудеевъ, что эта пресловутѣйшая прародительница Давида происходила изъ чужеземныхъ женщинъ, дабы они не превозносились предъ увѣровавшими изъ язычниковъ, какъ сохранившіе якобы *незаметное благородство*. *РуPERTъ*, I. 8, in Gen. ср. 28.

принадлежать къ народу обѣтованія, вѣрностью по отношенію къ своему умершему мужу и святостью своей жизни превосходить многихъ женщинъ во Израилѣ и потому самому удостоена Богомъ преимущества—въ качествѣ прообраза призванія языческаго міра въ церковь быть блистательнымъ примѣромъ на всѣ будущія времена ¹⁸⁵). Фамарь принадлежитъ къ числу тѣхъ ветхозавѣтныхъ святыхъ ¹⁸⁶), которые искали прежде всего царствія Божія и правды Его (Матѣ. 6, 33) и восхищали его съ употребленіемъ усилія (Матѣ. 11, 12), а равно приносили достойные плоды покаянія, ибо имя ея обозначаетъ *горечь* (*amargitudo*), соединяющуюся съ Іудею — *истовданіе* (*confessio*) ¹⁸⁷). Поэтому-то она и продолжаетъ жить во Израилѣ восхваляемая за свое дѣло, такъ что имя ея стоитъ наряду съ именами высокоуважаемымъ жень Іакова—Рахили и Лии и при благожеланіяхъ служить образомъ, перешедшимъ въ поговорку ¹⁸⁸).

Однако Фамарь является въ родословіи Христовомъ не только ради самой себя, но и потому, что она была матерію близнецовъ, при рожденіи которыхъ лонѣйшимъ образомъ дасть знать о себѣ упомянутый уже выше сверхъестественный законъ свободно-благодатнаго избранія Божія, какъ и при рожденіи близнецовъ Ревекки. И именно потому евангелистъ приводитъ въ своемъ родословіи рядомъ съ первенцомъ по порядку благодати (Фаресомъ) и первенца по порядку природы (Зару), чтобы ука-

¹⁸⁵) *Агустинъ*, 1. 22, cont. Faust. ср. 86: Фамарь была уже прообразомъ церкви, призванной изъ язычниковъ... ибо она поспѣшила какъ олень къ источникамъ воду, чтобы сдѣлаться сѣменемъ Авраамовымъ... ибо объ ней предсказано: народъ, котораго я не зналъ, служить мнѣ (Псал. 17, 44). Она получила втайнѣ печать, перевязъ и посохъ: запечатывается призваніемъ, украшается оправданіемъ, возвышается прославленіемъ. *Иеронимъ*, prol. ad Osee. *Исидоръ*, Alleg. v. T.: Фамарь служитъ образомъ церкви, получившей отъ Христа святое зачатіе чрезъ печать вѣры и посохъ креста. *Амеросій*, 1. с. п. 30. *Кириллъ Александрійскій*, glaph. 1. 6. Въ Іудѣ и Фамари намъ указывается тайна воплощенія Спасителя нашего. *Теодоритъ*, 1. с.

¹⁸⁶) *Дельчицъ*, Комментарій на книгу Бытія, стр. 368: «несмотря на всѣ свои прегрѣшенія Фамарь по своей мудрости, своей нѣжности, своему благородству въ поведеніи есть ветхозавѣтная святая».

¹⁸⁷) *Агустинъ*, 1. 22 cont. Faust. ср. 86. *Румертъ*, 1. 8 in Gen. ср. 29 и 30.

¹⁸⁸) Рув. 4, 11, 12: «да содѣлаетъ Господь жену (Рувѣ), входящую въ домъ твой (Возозѣ), какъ Рахиль и какъ Лию... И да будетъ твой, какъ домъ Фареса, котораго родила Фамарь Іудѣ».

затѣ этимъ на таинственные пути промысла Божія. Отды видать въ этихъ двухъ сыновьяхъ прообразъ двухъ народовъ—иудеевъ и язычниковъ, а также отношенія ихъ къ царству Божию¹⁸⁹⁾, или же двухъ завѣтовъ¹⁹⁰⁾, и именно по причинѣ таинственнаго своего характера *оба* они стоятъ въ родословіи Христовомъ. Даже красная нить, которою была обязана рука Зары, служить указаніемъ на страданія и кровавую смерть Христову¹⁹¹⁾.

Остается еще только хронологическій вопросъ, въ какому времени слѣдуетъ отнести рожденіе этихъ сыновей, а также женитьбу Іуды. Слѣдуя библейскому указанію времени и хронологической послѣдовательности (Быт. 38, 1) мы должны будемъ

¹⁸⁹⁾ *Теодоритъ*, qu. 96 in Gen.: Они обозначали два народа, а именно Фаресь—народъ іудейскій, а Зара—увѣровавшихъ изъ язычниковъ. Ибо и до закона было много учениковъ благочестія, жившихъ вѣровъ, а не закономъ. Указывая на время, предшествовавшее закону, Зара первый выдвинулъ руку... Затѣмъ вышелъ Фаресь. *Кириллъ Александрійскій*, glaph. in Gen. l. 6: Это можетъ служить для насъ не яснымъ знаменіемъ того, что язычники призваны прежде Израиля во крови и что достоинство первородства получили тѣ, которые избраны въ послѣдніа времена. *Авустинъ*, l. 22 cont. Faust. ср. 84—86.

¹⁹⁰⁾ *Златоустъ*, hom. 62 in Gen.: Что это было образомъ будущаго, это видно изъ самаго дѣла. Ибо сдѣлалось это не въ порядкѣ природы. Въ самомъ дѣлѣ, какъ было возможно то, что рука будучи обязана нитью, сама опять возвратилась назадъ и дала пройти другому (младенцу), еслибы это не было напередъ предопредѣлено иѣкоторою божественною силою и еслибы не было какъ бы въ нѣкоей тѣни предъизображено то, чего Зара (ибо онъ былъ образомъ церкви) началъ ожидать съ самаго начала? Между тѣмъ какъ онъ навреми вышелъ впередъ и опять возвратился назадъ, произошло исполненіе закона, образомъ котораго служилъ Фаресь и которое господствовало долго. Когда же тотъ, который прежде уступилъ (Зара), опять вышелъ, то всѣ іудейскіе обычаи уступили въ свою очередь церкви. И *Нот. 3 in Matth. Амеросій*, ехр. in Luc. l. 3. п. 21: Тайною близнецовъ изображается двойственная жизнь: жизнь по закону и жизнь по вѣрѣ, жизнь по письмени и жизнь по благодати. Благодать прежде закона и вѣра прежде письмени. *Иринеи*, cont. haer. l. 4. ср. 25. п. 2.

¹⁹¹⁾ *Кириллъ Александрійскій*, l. с.: Красная нить есть прообразъ святѣйшей крови. *Амеросій*, ехр. in Luc. l. 3. п. 24: Что рука его была обязана красною нитью, чѣмъ инымъ было это, какъ не прообразомъ Того, который проявленіемъ своего креста и пролитіемъ своей крови озарилъ дѣла человѣческіа? *Иеронимъ*, ср. 128 (al. 11) ad Aeguch. п. 18: Это я говорю о Фамари, родившей близнецовъ Зару и Фареса, въ рожденіи которыхъ стѣна раздѣлила два народа, и рука, обязанная красною нитью, уже тогда обогрѣла совѣсть иудеевъ страданіемъ Христовымъ. *Иринеи*, cont. haer. l. 6: ср. 25. *Ормена*, in Matth. com. п. 125.

отнести женитьбу Іуды на дочери Шуи ко времени вскорѣ послѣ продажи Іосіа. А такъ какъ между продажею Іосіа и переселеніемъ семейства Іакова лежитъ промежутокъ времени только въ 23 года, казавшійся слишкомъ короткимъ для рассказанныхъ здѣсь событій, то многіе толковники, вслѣдъ за блаж. Августиномъ¹⁸²⁾ полагали женитьбу Іуды на нѣсколько лѣтъ раньше, однако несправедливо. Если мы допустимъ, что Іудѣ во время продажи 17 лѣтняго Іосіа было 20 лѣтъ отъ роду и что онъ вскорѣ затѣмъ отправился въ Одолламу и женился тамъ, то трое сыновей могли родиться у него въ продолженіе 3—4 лѣтъ. Если онъ старшему сыну своему, который могъ родиться уже спустя годъ послѣ продажи Іосіа, на 15 лѣтнемъ возрастѣ его далъ въ жену Фамарь, а еще годъ спустя далъ ее второму сыну, то отъ смерти Онана до переселенія Іакова остаются еще полныя шесть лѣтъ, значить, достаточно времени для рожденія Фамарью близнецовъ отъ Іуды и для двукратнаго путешествія Іуды вмѣстѣ съ братьями въ Египеть. Если же въ числѣ переселившихся съ Іаковомъ въ Египеть домохозяевъ его приводятся уже и двое сыновей Фареса-Эсромъ и Хамуль (Быт. 46; 12), то слѣдуетъ замѣтить, что въ это исчисленіе (Быт. 46, 8—27) входятъ не только родившіеся уже при переселеніи внуки, но также внуки и правнуки, родившіеся у сыновей Іакова уже въ Египтѣ и сдѣлавшіеся основателями самостоятельныхъ поколѣній.

*Книга Юбилеевъ*¹⁸³⁾ рассказываетъ подробно исторію Фамар и освящаетъ нѣкоторыя темныя стороны ея. Во второй годъ второй недѣли 45 юбилея Іуда взялъ своему первенцу Эру жену изъ дочерей Адама, именемъ Фамарь. Но онъ ненавидѣлъ ее и не спалъ съ нею, такъ какъ мать его была изъ дочерей Ханаана и онъ хотѣлъ взять себѣ жену въ родствѣ своей матери, чего не дозволялъ ему отецъ его Іуда. Когда Господь умертвилъ его, то Іуда сказалъ сыну своему Онану: „войди къ женѣ брата твоего и соверши съ нею бракъ ужичества и воскреси твое сѣмя брату твоему“. Онъ исполнилъ волю отца, но проливалъ свое сѣмя на землю и былъ умерщвленъ Господомъ. Послѣ

¹⁸²⁾ *Августинъ*, qu. in Pert. 128.

¹⁸³⁾ Глава 41.

этого Иуда отправилъ Фамарь въ домъ отца ея, пока подростеть Село; но женѣ Иуды не хотѣлось, чтобы онъ женился на ней. Затѣмъ слѣдуетъ дальнѣйшій разсказъ, почти буквально сходный съ повѣствованіемъ книги Бытія. Потомъ Фамарь родила бланцецовъ въ седьмой годъ этой недѣли, которымъ вѣсть съ тѣмъ окончилиась семь лѣтъ плодородія въ Египтѣ. Къ этому Книга Юбилеевъ присоединяетъ разсказаніе Иуды въ своемъ худомъ поступкѣ и помилованіе его. Моисей однако опредѣляетъ смертную казнь чрезъ сожженіе за всякій грѣхъ со снохою или тещею. По христіанской *Книгѣ Адама* ¹¹⁴⁾ Фамарь была дочь Кадесъ-Левія и жила долгое время съ Эромъ, который поступалъ съ нею, подобно жителямъ Содомы и Гоморры, и за это былъ умерщвленъ. И Авнанъ жилъ также съ нею много дней, но всякій разъ, входя въ ней, проливалъ прежде на землю свое сѣмя отъ чрезмѣрной силы своей страсти, ради проклятія Іакова, чтобы отъ нея не было сѣмени, которое смѣшалось бы съ его сѣменемъ. И Господь умертвилъ его и не допустилъ смѣшенія сѣмени ханадеевъ съ сѣменемъ праведнаго Іакова. И потому Фамарь вышла навстрѣчу своему свакру Іудѣ, и онъ вошелъ къ ней, не узнавъ ея, и родилъ отъ нея Фареса и Зару, бланцецовъ. По завѣщанію Иуды ¹¹⁵⁾ Фамарь была изъ Месопотаміи, дочь Арама, которой Иръ не хотѣлъ познать, потому что она была хананеянка; мать его не хотѣла имѣть отъ нея дѣтей; поэтому онъ былъ умерщвленъ въ третью ночь ангеломъ Господнимъ. Еще къ свадебную недѣлю Иуда далъ ей въ мужа Авнана, который жилъ съ нею годъ, не познавая ея, и когда отецъ пригрозилъ ему, онъ сталъ спать съ нею, но, по совету своей злокозненной матери, проливалъ сѣмя на землю. Когда Иуда захотѣлъ дать ей третьяго сына Садана, то этого не дозволила жена его, злобствовавшая противъ Фамари, за то, что она не была хананеянка, какую была она сама. Во время отсутствія Иуды Бессуе взяла своему сыну жему хананеянку; и когда онъ услышалъ это, то проклялъ ее, и она умерла въ злобѣ сыновей ея. Спустя два года, возвращаясь опьянивый съ стрижины овецъ, онъ вошелъ въ Фамари, сидѣвшей при дорогѣ, не узнавъ.

¹¹⁴⁾ L. c. стр. 123.

¹¹⁵⁾ Test. XII pat. ср. IV, n. 10—12.

ея, и она зачала. Когда я хотѣлъ умертвить ее, она прислагла тайкомъ дѣлать ей залогомъ, и я не могъ умертвить ее, потому что смотрѣлъ на это какъ на устроение Божіе. И я не прикасался уже болѣе къ ней до самой смерти моей, потому что я сдѣлалъ непотребное дѣло во Израилѣ. Послѣ этого, по случаю наступившаго голода, Иуда отправился въ Египеть къ Іосифу; ему было въ то время 46 лѣтъ отъ роду.

Повивальныя бабки.

Народъ израильскій чрезвычайно размножился въ Египтѣ и внушилъ этимъ немалый страхъ царямъ этой страны изъ новой династіи. Чтобы воспрепятствовать размноженію и возрастанію Израиля, Фараонъ сталъ изнурять его тяжелыми работами. Когда же эта мѣра оказалась неэффективною, онъ повелѣлъ повивальнымъ бабкамъ еврейнокъ, изъ коихъ одной было имя Шиера (Сепфора), а другой Фуа: „когда вы будете повивать у еврейнокъ, то наблюдайте при родахъ: если будетъ сынъ, то умерщвляйте его; а если дочь, то пусть живетъ“. Выше мы уже познакомились съ двумя повивальными бабками, а именно при роженіи Веніамина ¹⁹⁶⁾ и Фареса ¹⁹⁷⁾; Іосифъ Флавій ¹⁹⁸⁾, которому слѣдовали и другіе толковники ¹⁹⁹⁾, считаетъ этихъ повивальныхъ бабокъ египетскими женщинами, потому что только отъ нихъ Фараонъ могъ ожидать, что онѣ вѣрно исполнятъ его повелѣніе. Другіе же ²⁰⁰⁾ напротивъ того, вслѣдъ за еврейскими толкователями, считаютъ ихъ евреянками на томъ основаніи, что, при сильномъ отвращеніи обихъ народовъ другъ къ другу, еврейскія матери навѣрное не стали бы пользоваться услугами повивальныхъ бабокъ изъ египтянокъ; да кромѣ того упоминаемыя повивальныя бабки носятъ еврейскія имена. Эти двѣ повивальныя бабки были не единственными: онѣ были, безъ сомнѣ-

¹⁹⁶⁾ Быт. 35, 17.

¹⁹⁷⁾ Быт. 38, 27.

¹⁹⁸⁾ Antiq. II, 9, 2.

¹⁹⁹⁾ Carthusianus, Hugo de St. Vict., Lyranus, Cern. a Lapide, Menochius, Gordonius.

²⁰⁰⁾ Азустинъ, l. cont. mend. sp. 16 sq., Calmet, Melvenda.

нія, начальницами надъ остальными повивальными бабками и получили слѣдовательно царскій приказъ для сообщенія его этимъ послѣднимъ, подчиненнымъ имъ повивальнымъ бабкамъ. Иудеи считаютъ ихъ тождественными съ Іохаведою и дочерью ея Маріею ³⁰¹⁾, однако безъ всякаго основанія. Приказъ повивальнымъ бабкамъ требовалъ умерщвлять мальчиковъ не по рожденіи уже, но во время рожденія, именно тогда, когда младенецъ выходитъ изъ матерняго чрева, чтобы скрыть такимъ образомъ умерщвленіе отъ матерей и заставить ихъ думать, что онѣ родили мертвыхъ младенцевъ. Дѣвочекъ же слѣдовало сохранять, такъ какъ съ ихъ стороны нечего было опасаться возмущенія, а по достиженіи совершеннолѣтія онѣ могли быть употребляемы для удовлетворенія сладострастія египтянъ и въ услуженіе женамъ послѣднихъ. Исполненіе этого приказа совершенно уничтожило бы народъ израильскій.

„Но повивальныя бабки боялись Бога и не дѣлали такъ, какъ говорилъ имъ царь египетскій, и оставляли дѣтей (мальчиковъ) въ живыхъ“; и когда царь укорялъ ихъ за это, онѣ отвѣчали: „еврейскія женщины не такъ, какъ египетскія (слабосильныя): онѣ здоровы; ибо прежде нежели прійдетъ къ нимъ повивальная бабка, онѣ уже рождаютъ“. Этимъ отвѣтомъ онѣ могли обмануть царя тѣмъ легче, что арабскія (восточныя) женщины, какъ извѣстно, родятъ легко и скоро ³⁰²⁾. Итакъ какъ повивальныя бабки боялись Бога и не умерщвляли мальчиковъ, то Богъ дѣлалъ имъ доброе и устроилъ дома ихъ ³⁰³⁾. Эти послѣднія слова были объясняемы различно: между тѣмъ какъ евреи и Ливанъ толкуютъ ихъ въ томъ смыслѣ, что повивальныя бабки хорошо устроились въ замужествѣ или по Кимхи были сохраняемы отъ гнѣва Фараонова, другіе ³⁰⁴⁾ подъ домами разумѣютъ небесныя жилища, такъ что онѣ поступками своими заслужили небо, Августинъ и Феодоритъ разумѣютъ временныя награды, богатство и счастье. Намлучшимъ объясненіемъ этихъ словъ будетъ то

³⁰¹⁾ Сл. Babyl. Talm. Sota 11 и Mid. Rabba Ex. 2.

³⁰²⁾ См. мое публичное чтеніе о «религіозныхъ, социальныхъ и семейныхъ отношеніяхъ востока». Вѣна 1876. стр. 75.

³⁰³⁾ Исход. 1, 15—21.

³⁰⁴⁾ Румертъ, l. 1 in Ex. ср. 7. Иеронимъ, in Is. 65, 31.

что такъ какъ повивальныя бабки, оставляя безъ вниманія царскій приказъ, содѣйствовали этимъ устройенію дома Израилева, то Богъ устраивалъ ихъ дома, то-есть семейства, давалъ имъ слѣдовательно многочисленное потомство ²⁰⁵⁾ и въдобавокъ къ этому обиліе земныхъ благъ ²⁰⁶⁾.

Какъ видно изъ связи рѣчи, повивальныя бабки, обманывая царя, прибѣгали ко лжи, потому что не умерщвляли мальчиковъ, относя однако это обстоятельство насчетъ еврейскихъ матерей тѣмъ не менѣе онѣ были награждаемы Богомъ. Это вознагражденіе возбуждало живой интересъ уже въ отцахъ. *Рупертъ* пишетъ, что эта ложь была дозволительна, потому что она происходила изъ любви къ сохраненію столькихъ человѣческихъ жизней, почему и была награждаема Богомъ, съ чѣмъ соглашаются, повидимому, *Климентъ Александрійскій*, *Оригенъ* и *Бѣда достопочтенный*. Златоустъ и Иеронимъ, склоняющіеся равнымъ образомъ къ этому мнѣнію, принимаютъ поступокъ повивальныхъ бабокъ не столько за ложь, сколько за сокрытие, утаиваніе. Однако вѣдь по вѣроученію церкви (сл. Притч. Солом. 12, 22: мерзость предъ Господомъ—уста лживыя) всякая ложь грѣховна и потому недозволительна, такъ какъ она есть *intrinsece malum* (скрытое зло) и прямо противорѣчитъ правдѣ, какъ это ясно раскрываетъ *блаж. Августинъ* ²⁰⁷⁾. Итакъ если Богъ награждалъ этихъ повивальныхъ бабокъ, то награждалъ — какъ учитъ *Августинъ* ²⁰⁸⁾ — не за ложь ихъ, но за страхъ Божій и добродѣтельность, какъ это ясно и видно изъ словъ 20 стиха; потому что это проявленіе любви есть самостоятельное дѣйствіе, не имѣющее ничего общаго съ упомянутою ложью ²⁰⁹⁾. *Иеронимъ* и *Рупертъ* думаютъ, что это проявленіе любви про-

²⁰⁵⁾ *Beda*, *Corn. a Lap.*, *Calmet*, *Tirinus*, *Menochius*, *Gordonius* и другіе.

²⁰⁶⁾ *Procopius*, *Estius*, *Malvenda*.

²⁰⁷⁾ *Lid. cont. mend.* и *Lib. de mendacio*.

²⁰⁸⁾ *Lib. cont. mend. c. 15*: А что написано, что Богъ дѣлалъ добро еврейскимъ повивальнымъ бабкамъ... то это Онъ дѣлалъ не за то, что онѣ обманывали, но за то, что онѣ оказывались сострадательными къ людямъ Божиимъ. Такимъ образомъ въ лицѣ ихъ вознаграждена не лживость, но благорасположеніе. *Вова*, *Summa* 2. q. 110. a. 3 ad 2: Повивальныя бабки вознаграждены не за обманъ, но за страхъ Божій и за благорасположеніе, изъ котораго произтекъ обманъ.

²⁰⁹⁾ *Вова*, l. 2. q. 114. a. 10 ad 2: *Tirinus* въ толков. на это мѣсто.

истекало изъ оверхъестественнаго побужденія и потому заслужило вѣчную награду. Если *Григорій Валтій* ²¹⁰⁾ пишетъ: „награду за свою добродѣтельную оувъ могли получить въ вѣчной жизни; вина же лжи получила земное вознагражденіе“, то онъ хочетъ сказать этимъ не то, что небесное вознагражденіе ихъ за эту ложь пропало и обращено было въ земное вознагражденіе, но то, что — какъ объясняетъ *Томасъ Аквинскій* ²¹¹⁾ въ виду вѣшняго акта лжи онъ получили временное вознагражденіе, между тѣмъ какъ внутреннее дѣйствіе ихъ было доброе и похвальное; потому что этотъ грѣхъ, какъ вынужденная ложь ²¹²⁾, былъ именно грѣхъ, заслуживающій отпущенія, не уничтожающій дѣйствія любви и потому не лишающій вѣчной жизни. Если спросить, что при такихъ обстоятельствахъ слѣдовало дѣлать повивальнымъ бабкамъ, то *Corn. a Lapide* отвѣчаетъ: или бѣжать отъ царя или же какъ-нибудь скрыть правду, но не отрицать ея; или, какъ говоритъ *Августинъ* ²¹³⁾, рѣшительно отклонить это требованіе и претерпѣть даже смерть.

Нѣкоторые учителя церкви ²¹⁴⁾ придавали и этимъ мѣстамъ аллегорическій смыслъ. Именно они признаютъ *Фараона* образомъ дѣлающаго, старающагося истребить все мужское, то-есть добродѣтели и героев добродѣтели, при помощи двухъ повивальныхъ бабокъ — *мира* и *плоти*, то-есть плотскихъ похотей и необузданнаго честолюбія и корыстолюбія, которыя ны можемъ обуздывать только страхомъ Божиимъ, или же при помощи челоуической мудрости и науки, доводящей нередко до ересей. *Египетскія женщины*, то-есть несовершенныя, нуждаются въ повивальнымъ бабкамъ; напротивъ того *евреинки*, то-есть совершенныя, не имѣютъ въ нихъ нужды, такъ какъ онѣ исполнены силы, побуждаются Духомъ Божиимъ ко всему доброму и святому и достигаютъ его, конечно, не безъ затрудненій. *Оригенъ* ²¹⁵⁾ видитъ въ этихъ двухъ повивальныхъ бабкахъ также образъ двухъ завѣтовъ.

²¹⁰⁾ Lib. 18. Mor. cap. 4.

²¹¹⁾ L. c. 2. q. 110. a. 4 ad 4.

²¹²⁾ Corn. a Lapide.

²¹³⁾ Lib. cont. mendac. cap. 17.

²¹⁴⁾ *Оригенъ* (hom. 2 in Ex.), *Кириллъ Александрійскій*, *Рупертъ*, *Прокопій*, *Бада*.

²¹⁵⁾ Hom. 2 Ex. p. 2: Эти двѣ повивальныя бабки носятъ на себѣ образъ

Иохаведа, Марія и дочь Фараона.

Еще прежде чѣмъ Фараонъ издаде смертоносный приказъ бросать всѣхъ новорожденныхъ мальчиковъ еврейскихъ въ Нилъ, одинъ еврей изъ племени Левина, по имени Амрамъ, сынъ Кааеа, взявъ себѣ въ жену дочь (потомку) Левія, слѣдовательно изъ того же племени ¹¹⁶⁾, по имени Иохаведу ¹¹⁷⁾, (то-есть Иегова есть слава). Между тѣмъ какъ въ книгѣ Исходъ 2, 1 и Числь 26, 59 Иохаведа называется только вообще дочерью Левія, въ гл. 6 ст. 20 книги Исходъ она называется теткою, (то-есть сестрою отца) Амрама, что еще опредѣленнѣе выражается въ книгѣ Числь 26, 59 прибавленіемъ: „Иохаведъ, дочь Левина, которую родила жена Левина въ Египтѣ“. Это показаніе не заставляетъ однако отнюдь принудительно признавать Иохаведу непосредственною дочерью Левія и слѣдовательно сестрою Кааеа и теткою Амрама; потому что слово „дочь“ означаетъ по еврейскому словоупотребленію и потомку вообще, да и можетъ быть въ болѣе широкомъ смыслѣ употреблено для обозначенія родства съ отцовой стороны (напр. Іер. 32, 12). Даже при допущеніи того, что нѣкоторые посредствующіе члены въ родословіи были пропущены, Иохаведа все-таки могла быть и теткою Амрама. LXX и Вулгата переводятъ это слово словомъ: *patruelam* (дочь отца брата); слѣдовательно Иохаведа и Амрамъ были двоюродными братомъ и сестрой. Женитьба на теткѣ была запрещена по закону Моисееву (Левит. 18, 12); что такая женитьба допускалась до законодательства, это—не болѣе, какъ гипотеза,

двухъ завѣтовъ: Селфора, означающая въ переводѣ *воробей*, можетъ знаменовать законъ, который духовенъ, а Фуа, что значитъ *красная* или *стидливая*, можетъ означать Евангеліа, краснѣющая кровію Христовою, кровію Его страданій во всемъ мірѣ. Ими-то души, раждающіяся въ церкви, исцѣляются какъ бы повивальными бабками, находя въ Писаніяхъ все необходимое для своего врачества. Однако Фараонъ старается при помощи ихъ умертвить мужескій полъ церкви, подкладывая въ божественныхъ Писаніяхъ еретическій смыслъ и превратныя ученія.

¹¹⁶⁾ Исход. 2, 1.

¹¹⁷⁾ Исход. 6, 20. Числь 26, 59.

которая можетъ быть вѣрною, но можетъ быть и невѣрною. Затрудненіе представлялъ еврейскій текстъ въ книгѣ Числъ 26, 59, по причинѣ пропуска подлежащаго, которымъ можетъ быть— по LXX и объясненію Іархи и Абенеера — не жена Левія, но неопредѣленно одна изъ потомковъ его. Что впрочемъ мужъ Іохаведа, Амрамъ, упоминаемый въ гл. 6 ст. 20 книги Исходъ, не тождественъ съ упоминаемымъ въ ст. 18 Амрамомъ, сыномъ Каава, а есть только позднѣйшій потомокъ его, это становится очевиднымъ, если мы обратимся къ хронологіи ²¹⁸⁾. По книгѣ Числъ 3, 28 и дал. потомки Каава во времена Моисея дѣлились на четыре вѣтви, состоявшія всѣ вмѣстѣ изъ 8600 мужчинъ и отроковъ, изъ коихъ амрамитяне составляли около четвертой части. Еслибы Амрамъ, сынъ Каава, родоначальникъ амрамитовъ, былъ тождественъ съ Амрамомъ, отцомъ Моисея, въ такомъ случаѣ у Моисея должно было бы быть болѣе 2000 сыновей и племянниковъ. Такъ какъ это положительно невозможно, ибо онъ самъ имѣлъ только двоихъ сыновей (Исх. 18, 3. 4), то необходимо допустить, что между Амрамомъ, сыномъ Каавовымъ, и соименнымъ его потомкомъ пропущенъ неопредѣленный рядъ поколѣній. Наше объясненіе сводится тѣмъ образомъ къ тому, что Амрамъ и его жена происходили изъ племени Левіина и находились въ родствѣ между собою. По Вавилонскому Талмуду ²¹⁹⁾ Іохаведа, дочь Левія, родилась при переселеніи его въ Египетъ. Іохаведа родила Амраму двоихъ сыновей — Аарона и Моисея (Исх. 6, 20); а также дочь (Числ. 26, 59). Она была счастливою между женами, потому что видѣла въ своемъ домѣ царское и первосвященническое достоинство (Моисея и Аарона) ²²⁰⁾, и была одно и тоже лицо съ Сепфорою, повивальною бабкою въ Египтѣ ²²¹⁾. Ааронъ былъ (по Исход. 7, 7) только на три года старше Моисея; сестра ихъ Марія, имя которой мы узнаемъ только уже позднѣе ²²²⁾, была во время рожденія Моисея уже взрослою дѣ-

²¹⁸⁾ Тиле, Хронологія Ветхаго Завета. 1839. стр. 86.

²¹⁹⁾ Sota 18.

²²⁰⁾ Mid. Rabba Ex. 1.

²²¹⁾ Rab. Sota 18.

²²²⁾ Исход. 15, 20.

ницею, слѣдовательно старше обоихъ братьевъ. Тогда какъ Ааронъ родился еще до насильственной мѣры, предпринятой Фараономъ (Исх. 1, 22), и слѣдовательно былъ воспитываемъ своими родителями безпрепятственно, Іохаведа послѣ этого смертоубійственнаго указа родила сына, котораго, по причинѣ особенной его красоты (доброты), старалась скрывать три мѣсяца, чтобы спасти его. По іудейскому показанію ²²³⁾, Іохаведѣ было 180 лѣтъ отъ роду, когда она родила Моисея. Такъ какъ св. первоученикъ Стефанъ ²²⁴⁾ возводитъ прямо красоту этого младенца къ Богу, то въ глазахъ младенца, вѣроятно, отражался для сердца матери тайный голосъ Божій, говорившій ей, что сынъ ея долженъ находиться въ особенной связи съ обѣтованіями, бывшими предкамъ ихъ. И св. апостолъ Павелъ ²²⁵⁾ смотритъ на сокрытіе этого младенца какъ на дѣло вѣры родителей, которые проявляютъ ее въ томъ, что не слѣдуютъ приказанію Фараона вопреки заповѣди природы и Бога, но скрываютъ своего младенца, чуждые страха человѣческаго, уповая единственно на волю и милосердіе Божіе и рассчитывая на то, что Господь поддержитъ дѣло ихъ даже при всей кажущейся безнадежности его. Іосифъ ²²⁶⁾, слѣдовавшій іудейскому преданію, сообщаетъ, что Аврамъ до рожденія Моисея получилъ откровеніе Божіе о предназначеніи его въ избавители Израїля. Еслибы; это было дѣйствительно такъ, то едва ли Моисей упустилъ бы указать на это обстоятельство. Большая увѣренность обоихъ родителей въ спасеніи младенца высказывается и въ предпринятыхъ ими мѣрахъ. Такъ какъ мать не могла долѣе скрывать младенца, потому, вѣроятно, что въ извѣстные промежутки времени царскіе дозорщики осматривали дома евреевъ, то она взяла корзинку изъ тростника, осмолила ее асфальтомъ, чтобы плотнѣе связать етебли напируса, и смолою, чтобы сдѣлать ее непроницаемою для воды, положила въ нее младенца, поставила ее въ тростникѣ на берегу Нила, въ такое мѣсто, куда, какъ она знала, приходила обыкновенно купаться дочь Фараонова, а дочь свою поставила наблю-

²²³⁾ Pirke Elies 48.

²²⁴⁾ Дѣян. Апост. 7, 20.

²²⁵⁾ Евр. 11, 23...

²²⁶⁾ Ant. II, 9, 5 и Barhebraeus Chron. p. 14.

дать издани, чтобы узнать, что станется съ младенцемъ. И вотъ пришла дочь Фараонова съ своими приелужницами мыться въ рѣкѣ; ибо Нилу, какъ извѣстно, назывались божесія почесаи, а также приписывалась сила оплодотворяющая и поддерживающая жизнь ²²⁷⁾.

По Іосифу царская дочь называлась *Фермузою*, по Артапану ²²⁸⁾—*Мёррисъ*; она была неплодною ²²⁹⁾ и потому рѣшилась усыновить младенца; Филонъ думаетъ даже, что она выдала этого младенца за родившагося отъ нея самой. Замѣтивъ корзинку среди тростника она приказала рабынь принести ее, отерла ее, увидѣла въ ней плачущаго ребенка и сказала: „это изъ еврейскихъ дѣтей“. Если дочь Фараонова при видѣ младенца прямо приходитъ къ той мысли, что кто долженъ быть еврейскій младенецъ, въ этомъ, при торжественныхъ обстоятельствахъ, не было ничего страннаго; нѣтъ поэтому никакой нужды допускать ²³⁰⁾, что она угадала это только по обрѣзанію младенца. По природной женскому полу любви къ дѣтямъ и въ особенности по устроению и руководительству Божию она смалилась надъ ребенкомъ. Недѣля не обратитъ вниманія на то, что избавитель Израиля былъ спасенъ рукою дочери египетскаго царя. Мы видимъ, какъ рука Божія всегда въ важнѣйшіе моменты священной исторіи пользуется язычниками для осуществленія своихъ плановъ спасенія, и какъ язычники безсознательно и противъ своей воли содѣйствуютъ совершенію спасенія Израилева, которому въ концѣ концовъ предтоитъ сдѣлаться общимъ достояніемъ и язычниковъ. По Августину ²³¹⁾ было праведнымъ наказаніемъ то, что кровожадный царь, отказавшій еврейскимъ женщинамъ въ нравѣ рожать, погибъ именно вслѣдствіе этого поступка своей дочери. *Іосифъ* ²³²⁾ рассказываетъ, что Фермуза велѣла привать кормилицу изъ египтянокъ; когда же ребенка отказала отъ груди какъ ея, такъ и всѣхъ прочихъ кормилицъ, приведенныхъ послѣ нея, то Маріамъ, сестра ребенка, пришла

²²⁷⁾ Strabo XV, 695. Aelian. Hist. anim. 3, 33 и Plinius, Hist. nat. 7, 3.

²²⁸⁾ У *Евсевія*, Праер. Ев. IX, 27.

²²⁹⁾ *Іосифъ*, Ant. II, 9, 7.

²³⁰⁾ Абенеера, Θεοδοριτѣ, inter. 3 in Ex., Проконій.

²³¹⁾ Serm. 89 de temp.

²³²⁾ Ant. II, 9, 5. Сл. Talm. Sotah 12, 6 и Midr. Ialkuth Ex. 2, Koran, Sur. 20.

и посовѣтовала царской дочери позвать кормилицу изъ евреянокъ. Священное Писаніе сообщаетъ только, что сестра ребенка подошла къ ней съ вопросомъ: „не сходить ли мнѣ и не позвать ли къ тебѣ кормилицу изъ евреянокъ, чтобъ она вскормила тебѣ младенца“? Когда дочь Фараонова согласилась на это, Маріамъ пошла и позвала свою мать, которая пришла и приняла изъ рукъ царской дочери своего ребенка съ словами: „возьми младенца сего и вскорми его мнѣ; я дамъ тебѣ плату“. И женщина взяла ребенка, вскармила его и послѣ отнятія отъ груди жившаго обыкновенно мѣсто по истеченіи трехъ лѣтъ ²²³), принесла его къ дочери Фараоновой, которая взяла его вмѣсто сына ²²⁴); вступивъ въ права матери она дала имя ему Моисей, а также египетское воспитаніе и обученіе всей премудрости египетской ²²⁵). Мидрашъ отождествляетъ ее съ Биеею, которая упоминается какъ дочь Фараонова въ 1 Парал. 4, 18. Она была больна и поэтому купалась въ Нилѣ; прикоснувшись къ корзинкѣ, заключавшей въ себѣ Моисея, она выздоровѣла ²²⁶). Когда она усыновила Моисея, то Богъ сказалъ: „Моисей не былъ твоимъ сыномъ, и ты признала его таковымъ; ты — не Моя дочь, и Я называю тебя дочерію Божіею“ ²²⁷).

Іосифъ ²²⁸) рассказываетъ, что однажды Цермуеа привела Моисея къ отцу своему, чтобы послѣдній объявилъ его наследникомъ своего престола, потому что она была бездѣтною. Когда Фараонъ прижалъ Моисея къ своей груди и возложилъ на его голову вѣнецъ, то Моисей бросилъ вѣнецъ наземь и началъ топтать его ногами. Это принято было за дурное предзнаменованіе, и Цермуеѣ только съ большимъ трудомъ удалось отвлечь отъ Моисея гнѣвъ Фараона. Въ Священномъ Писаніи мы уже не встрѣчаемъ ничего болѣе ни объ Іохаведѣ, ни о дочери Фараоновой. И за этими двумя женщинами толковники ²⁴⁰) призна-

²²³) 2 Макк. 7, 27. Цар. 1, 23. 24. *Іосифъ* I. с. п. 6.

²²⁴) Исход. 2, 10. Евр. 11, 24. *Дѣян.* 7, 21.

²²⁵) *Дѣян.* 7, 22.

²²⁶) *Mid. Rabba Ex.* 1.

²²⁷) *Mid. Rabba Lev.* 1.

²²⁸) I. с. п. 7. Ст. *Рутерта*, I. 1 in *Num.* ср. 33.

²⁴⁰) *Оршенъ*, hom. 2 in *Ex. Кирилъ Александрійскій*, *Glaph. in Ex.* ср. 1. *Проконій*, *Ex.* 1. Когда Христосъ возросъ, мать по плоти, то-есть Іудейская

вали таинственно-прообразовательный смыслъ. Если Моисей есть прообразъ Иисуса Христа, то Иохаведа представляетъ собою ветхозавѣтную церковь (синагогу), а дочь Фараонова—собранную изъ язычниковъ церковь, съ радостію принявшую — и именно на водѣ святаго крещенія — Мессію, отвергнутого іудеями. По *Бздъ* ²⁴¹⁾ дочь Фараонова есть образъ языческой церкви, Иохаведа — первоначальной христіанской церкви, а Маріамъ — *ecclesia secunda Apostolorum*.

Коранъ ²⁴²⁾ говоритъ о полученіи матерію Моисея откровенія, чтобы она кормила младенца Моисея; если же она имѣетъ изъ-за него опасеніе, то пусть положить его въ рѣку и не беспокоится, ибо Богъ возвратитъ ей его и сдѣлаетъ его своимъ посланникомъ. И младенецъ спасенъ былъ не дочерью, но женою Фараона, которая сказала мужу своему: „этотъ младенецъ — утѣха для меня и для тебя; поэтому не умерщвляй его. Быть можетъ, онъ будетъ современемъ полезенъ для насъ. Примемъ его вмѣсто сына“. Толкователи рассказываютъ согласно съ Талмудомъ ²⁴³⁾ что повивальная бабка потому не умертвила Моисея, но оставила его матери, что при рожденіи его увидѣла свѣтъ между его глазами. „Для вѣрующихъ“, говоритъ Магометь ²⁴⁴⁾, „Богъ дѣлаетъ жену Фараонову подобіемъ. Она сказала: Боже мой! устрой мнѣ домъ у тебя въ раю и спаси меня отъ Фараона и его дѣлъ и освободи меня отъ этого преступнаго народа“. Къ этому толкователи (Гелалисъ и Замхасперіусъ) присоединяютъ такое примѣчаніе: Азія, жена Фараонова, за то, что вѣровала въ Моисея, была привязана по рукамъ и по ногамъ къ четыремъ столбамъ и выставлена на палящій зной солнца, отъ котораго ее охранялъ ангель; когда она обратилась съ молитвою

синагога, заключила его въ корзинку, то-есть во гробъ, и отреклась отъ Него. Но дочь Фараонова, то-есть церковь, составленная изъ язычниковъ, хотя и жила подъ властію отца діавола, обрѣла Христа у водъ, именно у водъ крещенія, прообразомъ котораго была рѣка Египетская. *Исидоръ*, *Allag. V. T. p. 58*. Дочь Фараонова... есть церковь языческая, обрѣтшая Христа у рѣки спасительнаго крещенія. И qu. in *Ex. sr. 5*.

²⁴¹⁾ In. *Ev. sr. 2* и 6.

²⁴²⁾ *Sur. 28, 7—9*.

²⁴³⁾ *Tr. Sotah 12 a* и *Midr. Ialkut. Ex. 2*.

²⁴⁴⁾ *Sur. 66, 12*.

въ Божу, то Божь признавъ духъ ея и она была перенесена живъюю въ рай, гдѣ она жьсть и пьеть. Не извѣстно, сеобназому *Емифанелъ*²⁴³⁾ неразумные люди посвятили этой Сармуеъ, какъ набавительницѣ и вселителъницѣ Моисея, суавѣрный кудльъ и воздавали ей почтеніе какъ полубогинѣ.

Переходимъ теперь къ сестрѣ Моисея, которая только уже позднѣе выступаетъ опять на общественное поприще. Имя ея *Маріамъ* упоминается въ первый разъ въ книгѣ Исходъ 15, 20. Слово *Маріамъ* (*Миріамъ*) въ еврейскомъ, халдейскомъ текстѣ и у LXX есть двухсложное; позднѣйшіе греческіе переводчики и Вулгата, отбросивъ послѣднее *м*, сдѣлали изъ него три слога (*Ma-ri-a*). Если оставить въ сторонѣ мнѣніе Ангела Канинія (*Angelus Caninius*), по которому это слово происходитъ отъ возвышать, такъ что *Марія* будетъ означать *exaltata* или *excelsa* (возвышенная или высокая),—другіе производятъ это слово отъ госпожа и море, слѣдовательно — госпожа моря, иные отъ горечь или мурра моря. По іудейскому преданію *Марія* получила это имя потому, что она родилась въ такое время, когда началась скорбь и горечь евреевъ въ Египтѣ. И имя это (госпожа или звезда моря) дано было по предвѣднію, потому что при переходѣ израильтянъ чрезъ Черное море она выступила во главѣ женъ какъ предводительница и въ торжественномъ шествіи управляла хоромъ женъ, почему она и называется здѣсь въ первый разъ по имени. Она называется „пророчицею“ и „сестрою Аарона“²⁴⁴⁾ вопервыхъ, по причинѣ своего пророческаго дара и раскрытія божественныхъ тайнъ, на что ссылается она сама: „не говорилъ ли Господь и намъ (*Маріи* и *Аарону*)?“²⁴⁷⁾ и потому, что она вызывала прочихъ женъ къ прославленію Бога²⁴⁸⁾. Называется она сестрою Аарона, а не Моисея, для указанія ея положенія, которое ей принадлежитъ въ общинѣ Израилевой, а именно, что она соподчинена не Моисею, но Аарону, а оба они подчинены Моисею какъ богопоставленному посреднику Ветхаго Завета, хотя она была старшею, избавительницею и попечитель-

²⁴³⁾ Наег. 78 adv. Antidicomar. ср. 24.

²⁴⁴⁾ Исход. 15, 20.

²⁴⁷⁾ Числ. 12, 2.

²⁴⁸⁾ Исход. 15, 20. 21.

лицею брата своего Моисея. Если поэтому она впоследствии начала третировать и порицать Моисея, то это было превыше-ніемъ ея положенія, за что ей и пришлось понести кару. Изъ того, что она называется только сестрою Аарона и нигде не упоминается о мужѣ ея, заключаютъ, что она не была замужемъ и осталась навсегда дѣвцею, почему ее признаютъ прообразомъ Дѣвы Маріи ²⁴⁹). По показанію Іосифа ²⁵⁰) она была замужемъ за Оромъ, поддерживавшимъ видѣть съ Аронемъ во время войны съ Амаликомъ руни молящагося Моисея ²⁵¹).

Въ качествѣ пророчицы и сестры Моисея Марія выступаетъ во главѣ хора женщинъ, которыя съ тимпанами въ рукахъ и съ ликованіемъ повторяли предначатую Моисеемъ пѣснь и чередо-вались съ хоромъ мужчинъ въ прославленіи Бога за чудесное избавленіе, такъ что Моисей управлялъ хоромъ мужчинъ, а Марія—хоромъ женщинъ. Марія, воспѣвавшая вмѣстѣ съ мужчинами хвалу Богу, была понимаема и таинственно какъ прообразъ церкви ²⁵²), какъ образъ синагоги ²⁵³) и пророковъ ²⁵⁴), какъ образъ нашей плоти, долженствующей быть распятою ²⁵⁵), и сла-быхъ душъ, примыкающихъ къ сильнѣйшимъ и оказывающихъ соревнованіе въ прославленіи Бога вмѣстѣ съ ними ²⁵⁶).

Когда израильтяне остановились станомъ въ Асироеѣ, Моисею сверхъ многихъ испытаній со стороны народа пришлось пере-нести новое испытаніе, которое было для него тѣмъ чувстви-тельнѣе, что было устроено ему родными его братомъ и се-строю. Сестра его Марія, а также увлеченный ею и братъ его Ааронъ возмущаются противъ него, упрекаютъ его за его жезу Еѳіоплянку и говорятъ, что онъ не больше ихъ, потому что Господь говоритъ и чрезъ нихъ точно такъ же, какъ и чрезъ

²⁴⁹) *Амвросій*, l. 1 de virg. ср. 3 и *Exhort. virg.* ср. 5. *Іоаннъ Дамаскскій*, l. 4 de fide orth. 14. *Петръ Хризологъ*, serm. 146. *Григорій Нисскій*, de virg. ср. 19. *Евсевій*, l. 2. *Instruct.*

²⁵⁰) *Ant.* III. 2, 4.

²⁵¹) *Исход.* 17, 10. 12: см. 24, 14; 31, 2.

²⁵²) *Амвросій*, l. 1 de virg. ср. 3. *Бада*, *Ex.* ср. 15.

²⁵³) *Кириллъ Александрійскій*, *Glaph. in Ex.* l. 9 n. 2.

²⁵⁴) *Геронимъ*, *prol. in Oz. и Mich.* l. 2. ср. 6 n. 4.

²⁵⁵) *Авустинъ*, *Serm.* 367 de cant. *Ex.*

²⁵⁶) *Рупертъ*, l. 2 in *Ex.* ср. 38.

саго; следовательно и они — такіе же органы и посредники откровенія Божія ²⁵⁷). Что Марія была защитницею отырытаго возмущенія противъ Моисея, это видно изъ того, что ея имя поставлено прежде имени Аарона, а также изъ наказанія; ибо женщины надлежитъ повиноваться, а не повелѣвать. (По какому поводу задѣта была жена Моисея — Есиоплянка, это, мы увидимъ въ слѣдующемъ параграфѣ). Моисей, по своей великой протести, терпѣть и молить, но не молчить Господь, ревнующій о чести Моисея точно такъ же, какъ Моисей ревновалъ прежде о чести Господа ²⁵⁸). Онъ призвалъ Аарона, Марію и Моисея къ скннн собранія, сѣмелъ въ облачномъ столбѣ до входу скннн и вѣдѣтельствовалъ отсюда, что раба его Моисей вѣреть во своемъ дому его и имѣть изъ пророковъ подобнаго ему, съ которымъ Онъ говорить устами въ устахъ. „Какъ же вы — продолжатеа Божь — не убоялись упревать раба Моего Моисея?“ Следовательно Ааронъ и Марія тяжко согрѣшили противъ Моисея и противъ Божь: это не было незначительнымъ речодомъ, какъ думаетъ *Златоустъ* ²⁵⁹). И воспламенился гнѣвъ Господа на нихъ, и, когда Божь отшелъ въ облачномъ столбѣ, Марія какъ защитница, поврылась провезею наизъ снѣгомъ. Моисей, дасть повену въ лицѣ ея предостерегающій урекъ возмущающимся противъ того, чему учатъ священники ²⁶⁰).

Аарона, сильно устрашеннаго наказаніемъ Божиимъ и столь же сильно раскаявшаго въ своемъ грѣхѣ, ходатайствуетъ предъ Моисеемъ за свою тяжко наказанную сестру: „не допусти, чтобъ она была, какъ мертворожденный младенецъ, у котораго, когда онъ выходитъ изъ чрева матери своей, истлѣла уже половина тѣла“. И возопилъ Моисей къ Господу: „Боже, услыши ее!“ Божь услышалъ мольбу раба своего, не безъ великаго однако посрамленія и уничтоженія Маріи: какъ публично опозоренная и нечистая она должна быть исключена изъ общества народа и затѣмъ опять принята. Проклятой Маріи надлежитъ пробыть семь дней въ снѣгѣ ²⁶¹). По отбытіи этого наказанія она

²⁵⁷) Числ. 12, 1—2.

²⁵⁸) Исход. 32: 26.

²⁵⁹) Ном. 7. de poenit.

²⁶⁰) Второз. 24, 9.

²⁶¹) Числ. 12, 9—15.

получаетъ освященіе и очищеніе отъ проказы. Она, поставившая себя въ надменномъ самопревозношеніи на одну доску съ Моисеемъ и превознесшая себя надъ цѣлымъ обществомъ, какъ нечистая выдѣляется изъ числа членовъ народа, — очевидно, достойное возмездіе за ея преступленіе. Только молитвъ Моисея, оскорбленнаго ею, она обрѣтала свою жизнь. Какимъ высокимъ уваженіемъ пользовалась сестра Моисея у народа, видно изъ того, что когда не возвратилась Марія, народъ не отправлялся далѣе въ путь²⁶²). Жена Моисея — Еѳиоплянка, следовательно язычница, призывается обыкновенно (пробразами) церкви, собранной изъ языческихъ народовъ, Марія же — пробразомъ синагоги, не признающей за нею права на спасеніе, завидующей ей; а потому хулащій и Мессію, изображающаго Моисея, не видущій тайны христіанской церкви изъ язычниковъ и завидующій народу, вѣроу котораго она посылается отъ проказы ея неварности²⁶³).

Далѣе намъ сообщается еще только о смерти Маріи. Когда народъ въ началѣ 40-го года по выходѣ изъ Египта остановился въ Кадесъ, Марія умерла тамъ и погребена: въ томъ же днѣ²⁶⁴) Она умерла, какъ обыкновенно принимаютъ, 180-ти лѣтъ отъ роду: такъ какъ Моисей умеръ въ томъ же году, днѣмъ 120-лѣтъ, а Марія во время рожденія его была уже взрослою, значить, ей было около 10-ти лѣтъ отъ роду, то это число можно считать подходящимъ. Уже показаніе о ея смерти, рѣдко употребляемое въ Священномъ Писаніи относительно женщины, и введеніе ея

²⁶²) *Теодоритъ*, Num. int. 28.

²⁶³) *Ормень*, нов. 6 и 7. in Num. *Иеронимъ*, in *Sapra*, ср. 2: Марія, то-есть іудейская синагога, и Ааронъ, то-есть плотское священство, роптали противъ закона, но тщетно. Ибо синагога сейчасъ же была поражена проказою и изгнана изъ стана, куда возвратилась по истеченіи законнаго срока. *Амеросій*, ср. 85, п. 37 и *De mansion. fil. Israel* 14. *Куріалъ Александрійскій*, *Glyph. in Num.* п. 1. *Проклеръ*, 1. de prom. et praed. р. 2, ср. 6 и Num. 12. *Фулеръ*, 1. 1 in Num. ср. 85. *Исидоръ*, *Abag.* V. T. п. 61. Марія была пробразомъ синагоги, которая была поражена проказою за ропотъ противъ Христа, п. 62. Жена Моисея Еѳиоплянка изображала собою церковь, собранную Христомъ изъ язычниковъ; ревнивая синагога, противодействовавшая изъ-за нея Христу, тогдашъ же была наказана проказою; и *Gu. in Num.* ср. 14.

²⁶⁴) Числъ 20, 1.

въ родословіе ²⁶⁶) подтверждаютъ высокое уваженіе, которымъ она пользовалась у народа. Даже въ позднѣйшее время царей она представлялась еще личностію руководящею въ странствованіи по пустынь, ибо Михай ²⁶⁷) пишетъ: „я послалъ передъ тобою Моисея, Аарона и Марію“, — честь, принадлежавшая ей какъ пророцицѣ и предводительницѣ женщинъ ²⁶⁷). Вслѣдъ за блаженнымъ Иеронимомъ ²⁶⁸) нѣкоторые толковники ²⁶⁹) относятъ слова пророка Захаріи ²⁷⁰): „и истреблю трехъ ихъ пастырей въ одинъ мѣсяцъ; и отвратится душа моя отъ нихъ, какъ и ихъ душа отвергается отъ Меня“, — къ Моисею, Аарону и Маріи, каковое сопоставленіе выставляетъ на видъ высокое достоинство послѣдней. Смерть ея указываетъ на то, что и пророчеству положенъ предѣлъ ²⁷¹). Еще во время Квсевія указывали могилу ея въ Кадесъ-Варни ²⁷²). *Тосифъ* ²⁷³) рассказываетъ, что ей устроены были торжественныя, славныя похороны, что она была погребена на горѣ Синаѣ и народъ оплакивалъ ее 30 дней.

Въ апокрифической литературѣ ²⁷⁴) Марія помѣщается между енософами и ей приписывается химическая книга. По Талмуду ²⁷⁵) Маріамъ умерла не отъ ангела смерти, но отъ лобзанія Божія ²⁷⁶). Въ талмудо-раввинской литературѣ мы читаемъ еще о Маріамъ слѣдующее: Она называлась также Евратою, такъ какъ она помогала при родахъ, и вышла замужъ за Халева ²⁷⁷). Такъ какъ она на берегу стояла въ ожиданіи изъ-за Моисея,

²⁶⁶) 1 Парал. 6, 3.

²⁶⁷) 6, 4.

²⁶⁸) Уже Халкидейскій парадоксъ, передаетъ. Я послалъ передъ тобою трехъ пророковъ — Моисея для судопроизводства, Аарона для очищенія народа, Марію для вразумленія женщинъ. Такъ же разсуждаютъ *Иеронимъ, Кириллъ Александрійскій, Гаймонъ* (Наушо), *Лирамъ, Гуло, Корн. а Ляпиде, Теодоритъ* и другіе.

²⁶⁹) Въ толков. на Захар. 11, 8.

²⁷⁰) Remihius, Albertus, Hugo, Iohannes.

²⁷¹) Захар. 11, 8.

²⁷²) *Кириллъ Александрійскій*, Glaph. в *Бѣда*, Guaeet. in Num. ep. 17.

²⁷³) De situ et nom. loc. heb. de Pentat.

²⁷⁴) Ant. IV. 4, 6.

²⁷⁵) Сл. *Фабриція* Psendep, tom. I, p. 869.

²⁷⁶) Tract. Rava bathra f. 17.

²⁷⁷) *Эйзенменгеръ*, разобл. іуд. Томъ I, стр. 864.

²⁷⁸) Mid. Rabba Ex. 1.

то во Асироеѣ весь Израиль ожидалъ семь дней, пока она вы-
здоровѣла ²⁷⁸). Маріамъ пѣла при морѣ, и названіе „пророчицы“
прославило ее; когда же она стала клеветать на Моисея, то Богъ
сказалъ: „пусть она потерпитъ кару и пойдетъ въ рудники“ ²⁷⁹).
Источникъ, текшій для израильтянъ во время странствованія
въ пустынь, продолжалъ течь за добродѣтель Маріамы до самой
смерти ея ²⁸⁰). Въ Сихинѣ одинъ слѣпой вошелъ въ воду иску-
паться и попалъ именно въ источникъ (колодезь) Маріамы, и
исцѣлился отъ своей болѣзни ²⁸¹). Магометъ, сливающій въ
третьей сурѣ Пресвятую дѣву Марію съ Маріамой, сестрою
Моисея, и считающій Марію и Елисавету сестрами, составляю-
щими вмѣстѣ съ Іисусомъ, Іоанномъ и Захаріею семейство Ам-
рама, пишетъ о Маріамъ: „и Марія, дочь Амрама, да будетъ
для нихъ примѣромъ; она сохранила цѣломудріе, и мы вдохнули
въ нее нашъ духъ, и она вѣровала въ слово Господа своего и
въ Его писанія и была кротка и послушна“ ²⁸²).

Ж е н а М о и с е я .

Когда Моисей, который, несмотря на свое египетское воспи-
таніе, носилъ въ себѣ всосанную уже съ матернимъ молокомъ
любовь къ своему народу, убійствомъ египтянина, обижавшаго
еврея, навлекъ на себя гнѣвъ Фараона, онъ бѣжалъ въ землю
Мадіамскую и остановился у одного колодезя. И вотъ сюда при-
шли семь дочерей Мадіамскаго священника (и князя?) Рагуила, на-
зываемаго также Іоѳоромъ, чтобы напоить свои стада. Такъ какъ
прочіе пастухи хотѣли отогнать ихъ отъ колодезя, то Моисей,
подобно тому, какъ нѣкогда Іаковъ ²⁸³) защитилъ дочерей священ-
ника отъ пастуховъ и напоилъ овецъ ихъ. Возвратившись домой
онъ разсказали объ этомъ отцу своему, который сказалъ: „за-
чѣмъ вы оставили этого человѣка? Позовите его, и пусть онъ

²⁷⁸) Rab. T. Sota q.

²⁷⁹) Mid. Rabba Deut. 6.

²⁸⁰) B. T. Taanit 9.

²⁸¹) Mid. Babba Num. 18.

²⁸²) Sur. 66, 13.

²⁸³) Бытія. 29, 10.

зсть хлѣбъ“. По Мидрашу ²⁶⁴⁾ дочь Іоѳорова Сенеора при этихъ словахъ побѣжала быстро, недобно птицѣ, и привела Моисея. Она называлась Сенеорою, потому что держала домъ въ чистотѣ, какъ птица. Дружелюбно принятый въ гостепріимномъ домѣ Іоѳора, Моисей рѣшился остаться у него и — вѣроятно, послѣ долгаго пребыванія здѣсь—женился на дочери Іоѳоровой *Сенборъ*, (евр. Циппора = ציפורה, птичка). Она была старшею и прекраснѣйшею изъ дочерей Іоѳоровыхъ ²⁶⁵⁾. Она родила ему сына, котораго онъ называлъ Гирсаемъ (то-есть пришельцемъ, чужестранцемъ), говоря: „я сталъ пришельцемъ въ чужой землѣ“. Второго сына, подареннаго ему Сенеорою, онъ называлъ Емізеромъ (Богъ есть помощь) потому что Богъ избавилъ его отъ руки Фараона ²⁶⁶⁾. Такъ какъ маданитяне происходили отъ семени Авраамова чрезъ Хеттуру, то они были родственны израильтянамъ и, повидному, сохранили познаніе объ истинномъ Богѣ, потому что нигдѣ мы не читаемъ того, чтобы Іоѳоръ былъ идолопоклонникомъ ²⁶⁷⁾. Тѣмъ не менѣе Сенеора была чужеземкою, и ея соединеніе съ Моисеемъ [принается прообразомъ сочетанія Христа съ церковію изъ язычниковъ ²⁶⁸⁾ По Керану ²⁶⁹⁾ одна изъ двухъ дѣвушекъ, стада которыхъ напоилъ Моисей, подходитъ къ нему робко и сообщаетъ ему, что его зовутъ отецъ ихъ, чтобы вознаградить его. Она же настаивала передъ отцомъ своимъ Шадобомъ (Іоѳоромъ) нанять его за извѣстное вознагражденіе. Тогда отецъ сказалъ: „я отдамъ тебѣ въ жену одну изъ этихъ дочерей моихъ, если ты наймешься у меня на восемь лѣтъ за плату“. Моисей согласился на это условіе. Магомъ, повидному, имѣлъ здѣсь въ виду договоръ между Лаваномъ и Іаковомъ (Быт. гл. 29).

Когда Моисей призванъ было Господомъ у горѣннаго терно-

²⁶⁴⁾ Mid. Rabba Ex. 1.

²⁶⁵⁾ Кириллъ Александрійскій, l. 1. Clarh. in Ex. Проконій, in Ex. ср. 2.

²⁶⁶⁾ Исход. 2, 15—22.

²⁶⁷⁾ Оригенъ, hom. 11 in Gen.

²⁶⁸⁾ Кириллъ, l. c. Проконій, l. c. Теодоритъ, int. 4. Ex. (Моисей) былъ прообразомъ Христа: родившись по плоти отъ іудеевъ Онъ нарекъ своею невестою церковь изъ язычниковъ, Рупертъ, l. 1 in Ex. ср. 20. Беда, ср. 5 in Ex. Glossa ordin., Ex. ср. 2.

²⁶⁹⁾ Sur. 28, 26—29.

заго куста вывести народъ Израильскій изъ Египта и получить позволеніе у своего теста возвратиться въ Египетъ, онъ взялъ жену и двоихъ сыновей своихъ, посадилъ ихъ на осла и отправился въ Египетъ. Дорогою на почтовыхъ его встрѣтилъ ангелъ Господень и грозилъ умертвить его. Эта угроза со стороны Господа была вызвана тѣмъ, что младшій сынъ Моисея не былъ обрѣзанъ, какъ это видно изъ послѣдующаго; ибо чтобы выполнить съ усѣхомъ божественное посланничество въ Египетъ, Моисею надлежало быть вѣрнымъ рабомъ въ своемъ собственномъ домѣ. Причина того, что младшій сынъ Елизеръ не былъ обрѣзанъ, заключается не въ сопротивленіи со стороны матери обрѣзанію вообще, такъ какъ старшій сынъ уже носилъ на себѣ этотъ знакъ, но въ томъ, что Елизеръ родился, вѣроятно, незадолго до отправленія Моисея въ путь, и Сенеора, озабоченная судьбою ребенка по поводу предстоящаго путешествія, откладывала обрѣзаніе его. Нѣкоторые полагаютъ, что Моисей былъ угрожаемъ смертію потому, что взялъ съ собою въ Египетъ жалу и дѣтей, служившихъ для него препятствіемъ въ осуществленіи его призванія, почему онъ и отослалъ ихъ обратно домой; однако Сенеора думала, что угроза Моисею была слѣдствіемъ пренебреженія обрѣзаніемъ ея сына, и такъ какъ религиозное расположеніе жены проявилось въ совершеніи этого обрѣзанія, то ангелъ и отошелъ отъ Моисея²⁴⁰⁾. Сенеора, сознавая опасность, угрожающую ей мужу, взяла точилъ каменный ножъ (острый камень, которыхъ было много въ пустынѣ), обрѣзала имъ крайнюю плоть своего младшаго сына и, бросивъ къ ногамъ его, сказала: „ты женихъ крови у меня“.

Эти слова были объясняемы различно. По нѣкоторымъ Сенеора бросила окровавленную крайнюю плоть ребенка къ ногамъ ангела, чтобы умилостивить его кровію, какъ будто бы она хотѣла сказать: если ты гнѣваешься на Моисея за пренебреженіе обрѣзанія моего сына, то вотъ крайняя плоть обрѣзаннаго, — отойди отъ моего мужа²⁴¹⁾! По другимъ Сенеора бросила крайнюю плоть къ ногамъ Елизера. Но, какъ это подтверждается послѣдующими словами, она бросила крайнюю плоть къ ногамъ Моисея,

²⁴⁰⁾ *Теодоритъ*, *inter*. 14. *Exod. Проконій*, *Ex. ср.* 4.

²⁴¹⁾ Халдейскій парафрастъ.

тебы избавить его отимъ отъ смерти и вынудить цѣною крови
обрѣзаніе. Такими образомъ она сама получила обратное своего
мука, и она действительно сдѣлала жениховъ крови. Моисе
состоитъ изъ взгляды многихъ протестантовъ, что Сефора бро-
сила окровавленную крайнюю плоть къ ногамъ Моисея, потому
что совершила обрѣзаніе съ отвращеніемъ. Такое наведеніе
отнюдь нейдетъ къ тому опасному и затруднительному положенію,
къ которому находилась Сефора. Поэтому слова: „ты же-
нихъ крови у меня“ суть слова не разгнѣванной (Дабанъ), но
нѣжно любящей оупруги, которая въ своей благополубной любви
хочетъ сказать: какъ женихъ по праву не можетъ быть уже
отнятъ у навесты, такъ и ты не можешь быть отнятъ у меня,
потому что я пожертвовала Господу кровь обрѣзанія, за несо-
вершеніе котораго тебя угрожала опасность смерти. И отошелъ
отъ него (Моисея) ангель. Тогда сказала она: „женихъ крови—
по обрѣзанію“²²²). Рунеръ²²³) думаетъ, что Сефора, бросая
крайнюю плоть къ ногамъ Моисея, умоляла его возвратиться
домой, чтобы съ ними не приключилось на пути новаго несча-
стія. По Дирану въслѣдствіе этого происшествія она оставила
Моисея и возвратилась къ отцу. Очень можетъ быть, что это
происшествіе послужило для Моисея однимъ изъ поводовъ не
брать съ собою въ Египетъ жены и дѣтей, но возвратитъ ихъ
къ тѣлю; ибо изъ Исход. 18, 2 мы узнаемъ, что Моисей ото-
слалъ ихъ для того, чтобы тѣмъ свободнѣе и безпрепятственнѣе
жить для своего великаго призванія и избавить жену и дѣтей,
быть можетъ, отъ ярости Фараона. Сдѣлано ли это было отсюда
или изъ Египта, этого нельзя сказать съ достовѣрностью. Геро-
нимъ²²⁴) думаетъ, что ангель, угрожая ему смертію, хотѣлъ дать
ему понять, чтобы онъ, сдѣлавшись органомъ Божиимъ, воздер-
живался отъ жены и потому онъ и отослалъ ее. И Епифаній²²⁵)
держится того взгляда, что Моисей, видя того какъ поставленъ
быть пророкомъ, воздерживался отъ своей жены и не имѣлъ
уже болѣе отъ нея дѣтей.

²²²) Исход. 4, 18—26.

²²³) L. I in Ex. ср. 20.

²²⁴) L. I adv. Jovin. n. 20.

²²⁵) Lib. 3 adv. haer. tom. 2. haer. 78.

Когда Моисей вывел израильтянъ изъ Египта, поразило Амалитянъ въ пустынь и расположило станомъ у горы Хорива, Иеоръ, услышавъ объ этомъ, взялъ жену Моисееву и двѣхъ сыновей ея, Гирсама и Елишера, поспѣшилъ въ пустыню и дальъ знать о себѣ Моисею: „я, тесть твой Иеоръ, иду къ тебѣ, и жена твоя, и два сына ея съ нею“. Тогда Моисей вышелъ ему навстрѣчу, поклонился ему до земли и цѣловалъ его. Иеоръ, въ радостномъ признаніи того, что Господь сотворилъ надъ Израилемъ при выходѣ его изъ Египта, принесъ всесожженіе Богу Израилеву и вступилъ въ членикъ первенца ямичевскихъ народовъ въ религіозное общество Израиля²²⁶⁾.

Еще одинъ только разъ упоминается о женѣ Моисеевой, именно когда Марія и Ааронъ упрекали или порицали Моисея за жену его, Еѳіоплянку²²⁷⁾. Кто такое эта Еѳіоплянка²²⁸⁾? *Иосифъ*²²⁹⁾ и вслѣдъ за нимъ нѣкоторые католическіе толкователи²³⁰⁾ сообщаютъ слѣдующее: когда Моисей уже выросъ, царь Еѳіопскій пошелъ войною на землю Египетскую, разбилъ войско Египетское и осадилъ Мемфисъ. Въ такихъ тѣсныхъ обстоятельствахъ Египтяне обратились къ своимъ оракуламъ, которые сказали имъ, что помощь будетъ найдена у еврей. И вотъ Фараонъ приказываетъ своей дочери уступить ему Моисея, чтобы онъ сталъ во главѣ войска. При помощи новой военной хитрости Моисей разбилъ Еѳіоплянъ и дошелъ до столицы Савы (Мероэ), которая была осаждена имъ. Во время этой осады Тарбиса, дочь царя Еѳіопскаго увидѣла прекраснаго полководца Моисея и влюбилась въ него. Такъ какъ любовь ея къ нему возрастала все болѣе и болѣе, то она послала къ нему своего слугу съ предложеніемъ своей руки, принятой имъ подъ тѣмъ условіемъ, чтобы ему былъ переданъ городъ. Когда это было исполнено, Моисей женился на Тарбисѣ и возвратился вмѣстѣ съ нею въ Египетъ побдителемъ. Этому разсказу даютъ обыкновенно мало вѣры. Основываясь на прибавленія въ еврейскомъ текстѣ: „ибо

²²⁶⁾ Исход. 18, 1—7.

²²⁷⁾ Числ. 12, 1.

²²⁸⁾ Сл. *М. Шмальца*, De uxore Mosis aethiopsiam diu. Lips. 1673.

²²⁹⁾ Ant. lib. II, ср. 10.

²³⁰⁾ Евсевій, Рувертъ и другіе.

онъ взялъ за себя Есіоплянку²⁰¹), въ особенности протестанты, склоняются къ тому мнѣнію, что Моисей по смерти Сепфоры (о чемъ однако ничего не говорятъ Священное Писаніе) или даже при жизни Сепфоры во время странствованія въ пустынь женился на Есіоплянкѣ, и такъ какъ братъ и сестра Моисея видѣли въ этомъ бракѣ безчестіе для своего семейства, то они и возмущались противъ него: они не разумѣли тайны, изображаемой этимъ бракомъ, именно сочетанія Христа съ языческою церковію. Однако противъ этого слѣдуетъ замѣтить, что эта тайна изображалась уже бракомъ Моисея съ Сепфорою и что сверхъ того представляется невѣроятнымъ, чтобы Моисей въ его положеніи взялъ еще другую жену. Поэтому мы слѣдуемъ большинству католическихъ толкователей²⁰²) и разумѣемъ подъ Есіоплянкою не другаго кого, какъ самое Мадіантянку Сепфору; ибо Есіопія (т.-е. Кушъ) обнимаетъ въ обширномъ смыслѣ слова южныя страны, граничація съ востока Евфратомъ и Персидскимъ заливомъ, съ Запада Ниломъ и пустынею. Марія и Ааронъ съ извращеніемъ называютъ свою невѣстку Мадіантянку Кушиткою или Хамитяною, чтобы сильнѣе выразить свое презрѣніе къ ней. Что собственно подало поводъ въ этой жалобѣ, неизвѣстно. Нѣкоторые думаютъ, что Марія и Ааронъ въ тѣлесномъ надменіи своею національностью вообще не одобряли бракъ Моисея. Но еслибы это было такъ, въ такомъ случаѣ непонятно, почему эта жалоба не была заявлена ими тотчасъ по прибытіи Сепфоры. Невѣроятно также и то, чтобы Марія и Ааронъ вообще могли упрекать Моисея за такой бракъ, въ который онъ вступилъ въ чужой землѣ какъ бѣглецъ. Вѣроятнѣе то, что Сепфора, по причинѣ исключительныхъ преимуществъ Моисея и своего почетнаго положенія, превозносилась надъ Аарономъ и Марією, чѣмъ и возбудила зависть въ послѣднихъ. Невѣроятнымъ представляется взглядъ парафраста и нѣкоторыхъ раввиновъ, что Моисей, послѣ своего призванія,

²⁰¹) Кириллъ Александрійскій in Num. n. 2. Прокопій in. Num. 12. Приней, cont. par. 1. 4. n. 12.

²⁰²) Августинъ, quaest. 20 in Num. и De mir. s. script. c. 28. Θεοδορίτῃ, int. 22. in Num., Рупертъ, Лиравъ, Са, Маріана, Менохій, Тиринъ, Гордо-нусъ, Корн. а Лянде, Кальметъ и другіе.

развелся съ своею женою и за этотъ разводъ былъ порицаемъ Аарономъ и Марією, державшими сторону жены Моисеовой. Какъ бы то ни было, торжественнымъ оправданіемъ Моисея со стороны Господа былъ одобренъ бракъ его съ Еіоиплянкою³⁰³). Эта Еіоиплянка служить не только прообразомъ церкви изъ язычниковъ³⁰⁴), но и символомъ челоуческой философіи, которая должна присоединяться къ созерцательной жизни (Моисею)³⁰⁵).

Дочери-наследицы Салпаада.

Между тѣмъ какъ въ родословныхъ таблицахъ женщинъ и въ особенности дочери обыкновенно совершенно обходятся молчаніемъ, во время втораго исчисленія народа (въ пустынь³⁰⁶) о дочеряхъ Салпаада (Целозада) изъ рода Гамаада, сына Махирова, изъ племени Манассіина, дѣлается специальное упоминаніе, такъ какъ онѣ послушали поведомъ въ специальному законному опредѣленію. У этого Салпаада было пять дочерей: Махля (Маала), Ноа, Хогла (Хогла), Миля (Мелка) и Фирца (Ферса) и вовсе не было сыновей³⁰⁷). Когда племена Израилевы были подвергнуты исчисленію, чтобы согласно опредѣленію Божію, раздѣлить между ними землю соотвѣтственно большому или меньшему числу ихъ родовъ, эти дочери предстали предъ Моисея, Елеазара и князей, собравшихся у входа святии собранія, и сказали: „отецъ нашъ умеръ въ пустынь, и онъ не былъ въ числѣ сообщниковъ, обратившихся противъ Господа со скопшею Кореєвымъ“, чѣмъ могъ бы заслужить исключеніе изъ участія въ обитованной землѣ, „но за свой грѣхъ умеръ“, то есть за всеобщій ропотъ въ пустынь или же по причинѣ всеоб-

³⁰³) *Оригенъ*, hom. 6 in Num.

³⁰⁴) *Оригенъ*, l. с. *Ириней*, cont. haer. 1, 4. n. 12. Моисей взял жену Еіоиплянку, которую сдѣлалъ Израилѣтянкою, предъизображая привітіе дикой маслинки къ облгороженной маслинѣ... Бракъ Моисея предугазывалъ на бракъ Слова, а жена Еіоиплянка—на церковь изъ язычниковъ. *Рунертъ*, ср. 35 in Num. *Беда* и другіе.

³⁰⁵) *Григорій Нисскій*, De vita Moys. *Рунертъ*, Ех. ср. 20.

³⁰⁶) Числѣ 26, 33.

³⁰⁷) Числѣ 27, 1; 36, 10. Ис. Нав. 17, 8. 1 Парал. 7, 15.

щей связи между грѣховностію и смертію. Даже и въ томъ случаѣ, если дочери Салпаада когда окажутся, что отецъ ихъ уверилъ свою смерть какими-либо особенными преступными, онѣ все-таки знали, что послѣдніе не составляютъ такого проклятія, которое должно тяготѣть надъ его родомъ; для нихъ смерть есть оброгъ грѣха вообще. „И сыновей у него не было. За что исчезать имени отца нашего изъ племени его, потому что нѣтъ у него сына?“ А это было въ такомъ случаѣ, еслибы, за неимѣніемъ сына, ему не досталось наследственной части земли; потому что съ выходомъ дочерей его замужъ въ другіе роды его родъ угасъ бы. Еслибы напротивъ того дочери получили собственный наследственный удѣлъ среди братьевъ отца ихъ, въ такомъ случаѣ семейное имя сохранилась бы, потому что онѣ вышли бы замужъ за мужьевъ, которые вступили бы въ обладаніе ихъ наследствомъ, но такъ, что дѣти получили бы и продолжили бы имя и наследство дѣда съ матерней стороны. „Дай намъ — продолжаютъ онѣ — удѣлъ среди братьевъ отца нашего“!

Въ основаніи этой пресѣбы, предполагающей непрерывное продолженіе родовыхъ вѣтвей, лежитъ принципъ личнаго достоинства, непрекращающагося личнаго имени. Дочери хотѣтъ прежде всего поддержать имя и память своего отца въ соответственномъ наследственномъ удѣлѣ, но въ тоже самое время дѣйствуютъ посредственно и въ пользу своего женскаго достоинства, настаивая на продолженіи семейнаго имени только чрезъ женское поколѣніе. Выступленіе ихъ на сцену въ качествѣ мужчинъ, имѣвшее своимъ результатомъ законъ о дочеряхъ-наслѣдницахъ, а вмѣстѣ съ нимъ значительное возвышеніе женщины въ социальномъ отношеніи, было актомъ истинно нравственнаго подвига, и потому имена ихъ заслуживали быть приведенными и увековѣченными.

Этотъ вопросъ, должны ли вообще существовать дочери-наслѣдницы, былъ такъ новъ для Моисея, что онъ испрашиваетъ особаго разрѣшенія его у Господа, отвѣчающаго ему такъ: „правду говорятъ дочери Салпаадовы; дай имъ наследственный удѣлъ среди братьевъ отца ихъ, и передай имъ удѣлъ отца ихъ“. По этому поводу Богъ далъ общій законъ о наследствѣ, долженствующій навсегда оставаться въ силѣ во Израилѣ: если

израильтянинъ умретъ и не оставитъ сыновей, то удѣлъ его долженъ переходить къ его дочери (дочерямъ); если же не будетъ у него дочерей, то—къ братьямъ его; а если не будетъ и братьевъ—то къ братьямъ отца его или къ ближайшимъ кровнымъ родственникамъ ³⁰⁶).

Однако этимъ неограниченнымъ правомъ дочерей-наслѣдницъ Салпаада были, повидимому, затронуты интересы колѣна Манассина; поэтому главы семейства поколѣнія Гавадова, къ которому принадлежалъ Салпаадъ, пришли къ Моисею и князьямъ и сдѣлали имъ представленіе въ такомъ смыслѣ, что вѣдѣтіе передачи наслѣдственного удѣла дочерямъ Салпаадовымъ, въ случаѣ выхода ихъ замужъ въ другое колѣно, сократится область, предназначенная колѣну Манассину. Они сошлись на опредѣленіе Божіе о раздѣленіи между израильтянами земли въ удѣлъ по жребію, понимая это опредѣленіе, на основаніи обѣтованія о вѣчномъ обладаніи Ханааномъ и законнаго опредѣленія о неотчуждаемости наслѣдственного удѣла, въ такомъ смыслѣ, что жребій, выпавшій каждому колѣну, долженъ сохраняться неприкосновеннымъ на вѣчныя времена. Такъ какъ наслѣдственный удѣлъ ихъ соколѣнника Салпаада достался его дочерямъ, то въ случаѣ выхода ихъ замужъ въ другія колѣна, удѣлъ ихъ перейдетъ въ другое колѣно, и значитъ, отойдетъ отъ ихъ собственнаго колѣна. Въ юбилейный годъ этотъ наслѣдственный удѣлъ уже окончательно переходитъ въ обладаніе чужаго колѣна, такъ какъ онъ долженъ возвратиться къ законнымъ наслѣдникамъ, хотя бы онъ въ промежуточное время и былъ купленъ манасситами. Этотъ предложенный вопросъ Моисей рѣшаетъ по повелѣнію Божію въ томъ смыслѣ, что дочери Салпаадовы могутъ, если захотятъ, выходить замужъ, съ тѣмъ однако условіемъ, чтобы мужъ ихъ принадлежалъ къ какому-нибудь племени колѣна отца ихъ, потому что наслѣдственный удѣлъ не долженъ переходить отъ одного колѣна къ другому и никто чрезъ женитьбу на дочери-наслѣдницѣ изъ другаго колѣна не можетъ дѣлаться обладателемъ-собственникомъ въ этомъ колѣнѣ. Это постановленіе дѣлается общимъ закономъ для всѣхъ дочерей-наслѣдницъ во Израилѣ, такъ что послѣднія могутъ выходить замужъ только въ своемъ колѣнѣ.

³⁰⁶) Числь 27, 1—11.

Вслѣдствіе этого закона пять дочерей Салпаадовыхъ вышли замужъ за сыновей дядей своихъ (за двоюродныхъ братьевъ), слѣдовательно изъ колѣна Манассіина, и такимъ образомъ наследственный удѣлъ ихъ остался въ отцовомъ колѣнѣ ²⁰⁹⁾. При существованіи сыновей дочери повидимому не были наследниками; встречаются однако и исключенія, въ особенности въ болѣе состоятельныхъ семействахъ. Такъ Іовъ, стоявшій конечно внѣ Моисеева закона, далъ тремъ дочерямъ своимъ наследственную часть посреди братьевъ ихъ ²¹⁰⁾. Впрочемъ это уравненіе сестеръ съ братьями имѣетъ въ виду представить намъ наглядно господствовавшее въ семействѣ Іова братское согласіе. Халевъ даетъ дочери своей Ахсъ кромѣ земли полуценной еще верхніе и нижніе источники ²¹¹⁾. Въ такихъ случаяхъ мужа, если они принадлежали къ другому колѣну, принимались повидимому въ колѣно и племя женъ. Такъ напр. рабъ египтянинъ Іарха, которому Шешанъ отдалъ свою единственную дочь въ жену, вошелъ въ колѣно ея ²¹²⁾; такъ Іаиръ, сынъ Сегува изъ колѣна Іудина и дочери Махира, сына Манассіа ²¹³⁾, приводится въ числѣ Манасситовъ ²¹⁴⁾ и получилъ въ наследственный удѣлъ завоеванную имъ область Васанъ въ полуплемені Манассіиномъ. Точно также сыновья священника, женившася на дочери богатаго Галаадитянина Верзелія, стали называться именемъ ея ²¹⁵⁾, по той, безъ сомнѣнія, причинѣ, что онъ чрезъ свою жену наследовалъ часть имѣній Верзелія, хотя у послѣдняго были и сыновья ²¹⁶⁾.

Талмудъ изображаетъ дочерей Салпаада мудрыми, добродѣтельными и свѣдущими въ Писаніи ²¹⁷⁾. Услышавъ, что земля должна быть раздѣлена только между мужчинами, онѣ сошлись посовѣтоваться между собою и сказали: „милость Божія—не то,

²⁰⁹⁾ Числѣ глава 36.

²¹⁰⁾ Іов. 42, 15.

²¹¹⁾ Ис. Нав. 15, 17 и дал.

²¹²⁾ 1 Парал. 2, 34, 35.

²¹³⁾ 1 Парал. 2, 21.

²¹⁴⁾ Числѣ 32, 41. Второз. 3, 14.

²¹⁵⁾ 1 Ездры 2, 61. Неем. 7, 63.

²¹⁶⁾ 2 Цар. 19, 32. 3 Цар. 2, 7.

²¹⁷⁾ В. Raba Batra 119.

что милость человѣческая. Последняя имѣеть въ виду только мужчинъ; милость же Божія простирается и на мужчинъ и на женщинъ, ибо сказано: *благъ Господь во всѣмъ и щедроты Его на всѣхъ твореніяхъ Его*³¹⁸).

Р а а в ъ и Х а з в а .

Знаменательную роль между ветхозавѣтными женщинами играетъ Раавъ. Когда Иисусъ Навинъ расположился съ израильтянами станомъ въ Ситтимъ и готовился овладѣть землею обѣтованною, онъ послалъ тайно двухъ соглядатаевъ осмотрѣть землю и укрѣпленный пограничный городъ Іерихонъ. Они пришли въ Іерихонъ и вошли вечеромъ въ домъ блудницы, именованной Раавы, чтобы переночевать у нея. Какимъ ремесломъ занималась Раавъ, относительно этого господствуютъ два различныхъ взгляда. Еврейское слово обозначаетъ ее публичною непотребною женщиною, съ чѣмъ соглашаются и Новый Завѣтъ³¹⁹), древніе переводчики³²⁰), всѣ святые отцы и большинство толкователей. Какъ извѣстно, ханаанское идолопоклонство было связано съ проституціей женщинъ и развратомъ. По извращеннымъ нравамъ этого народа такое ремесло, т.-е. проституція въ честь извѣстнаго божества, не было повтому въ то время безчестнымъ; напротивъ того въ качествѣ жрицы Астарты Раавъ была даже лицомъ, пользовавшимся уваженіемъ. Если повтому еврейскіе соглядатаи вошли въ домъ Раавы, то мы не должны предполагать въ нихъ какого-нибудь дурнаго намѣренія; противъ этого говоритъ религіозный характеръ этихъ мужей, равно какъ и павшій на нихъ выборъ, который сдѣланъ былъ Иисусомъ Навиномъ, конечно, не легкомысленно, такъ что онъ могъ располагаться на твердость ихъ характера. Такимъ образомъ они вошли въ домъ Раавы, потому что его какъ мѣсто языческаго культа легко было найти, не возбуждая притомъ большаго подозрѣнія, и сверхъ того онъ имѣлъ выгодное мѣстоположеніе

³¹⁸) Sifre di be Rab. Pinchas.

³¹⁹) Евр. 11, 31. Іак. 2, 25.

³²⁰) LXX, Вульгата, Сирскій и Аравійскій.

въ городской стѣнѣ. Мы можемъ даже утверждать, что самъ Господь направилъ стопы соглядатаевъ въ этой женщинѣ, прозрѣвъ въ этой грѣшницѣ наиболѣе подходящее лицо для достиженія своей цѣли, такъ какъ она, потрясенная слухомъ о чудесахъ Господа надъ Израилемъ, восприняла Его вѣрою и избавила отъ гибели какъ себя, такъ и домъ свой. Но вслѣдъ за парафрастомъ и Иосифомъ Флавіемъ³²¹⁾ раввины, а также нѣкоторые другіе толковники³²²⁾ утверждаютъ, что Раавъ была *содержательницею гостинницы*, производя еврейское слово отъ *alege*, питать, и опираясь на то, что князь Салмонъ изъ колѣна Иудина никогда не женился бы на личности съ такою дурною славою, да и соглядатаи не вошли бы въ домъ такой непотребной женщины. Между тѣмъ какъ *Серарій*³²³⁾ старается доказать, что въ то время еще не существовало гостинницъ, другіе приводятъ примѣры на то, что какъ у египтянъ³²⁴⁾, такъ и у грековъ³²⁵⁾ женщины занимались ремеслами и содержали гостинницы. *Санкцій* ссылается также на двухъ женщинъ, спорившихъ въ началѣ царствованія Соломона о живомъ ребенкѣ³²⁶⁾, что были не блудницы, но занимались честнымъ ремесломъ, а равно и на сильную женщину книги Притчей Соломоновыхъ³²⁷⁾, питающую себя и свое семейство трудами рукъ своихъ. Въ подобномъ же смыслѣ и торговый городъ Тиръ называется этимъ именемъ³²⁸⁾. Другіе³²⁹⁾ стараются соединить оба мнѣнія въ томъ смыслѣ, что Раавъ была содержательницею гостинницы, которая однако отнюдь не вела цѣломудренной жизни, каковое подозрѣніе вообще легко возбуждается по отношенію къ одинокимъ женщи-

³²¹⁾ Ant. lib. V, 1, 2.

³²²⁾ *Лиражъ; Григорій Назіанзинъ*, or. de 14 de paup. amore: Раавъ блудница, однако блудница не по профессіи. *Vatablus, Mariana, Pagninus, Arias, Montanus*.

³²³⁾ Tob. 6, ср. 1, quæst. 3.

³²⁴⁾ *Геродотъ*, I. 2, ср. 35. *Софоклъ*, in Oedip. Col. p. 288.

³²⁵⁾ *Аристофанъ*, Pluti act. 2. Scen. 4 и Ran. act. 2. Scen. 4. *Апулей*, I. 1, Metam.

³²⁶⁾ 3 Цар. 3, 16.

³²⁷⁾ 31, 10—29.

³²⁸⁾ Исаи 23, 15.

³²⁹⁾ Calmet, Estius, Malvenda.

намъ, занимающимся какииъ-нибудь публичнымъ ремесломъ. Итакъ, вѣрно то, что предшествующая жизнь Раавы по нашимъ понятіямъ отнюдь не была чистая, отъ чего она быть-можетъ получила и свое имя: блуждающая, хотя ее однако и нельзя считать личностію низкою²²⁰⁾; но не достовѣрно то, была ли она вмѣстѣ съ тѣмъ и содержательница гостиницы. Однако сердце ея повидимому уже измѣнилось и порвало связь съ прежнею жизнію въ то время, какъ къ ней пришли соглядатаи, это видно изъ ея словъ и поступковъ; и нельзя признать совсѣмъ неосновательнымъ мнѣнія Лирана, что она еще прежде, чѣмъ услышала о великихъ дѣлахъ Іеговы надъ Израилемъ, расказывалась въ своей прежней жизни и начала склоняться къ вѣрѣ въ Бога Израилева.

Услышавъ, что чужіе люди остановились въ домѣ Раавы, царь іерихонскій возымѣлъ подозрѣніе и послалъ сказать ей: „Выдай людей, пришедшихъ къ тебѣ, которые вошли въ твой домъ ночью; ибо они пришли высмотрѣть всю землю“. Раавъ, предполагавшая быть-можетъ уже съ самаго начала опасность для своихъ гостей, но увидѣвшая ее несомнѣнно при приближеніи царскихъ вѣстниковъ, срыла двоихъ соглядатаевъ на плоской кровлѣ своего дома подъ снопами льна и сказала царскимъ сыщикамъ: „точно приходили ко мнѣ люди, но я не знала, откуда они. Когда же въ сумерки надлежало затворять ворота, тогда они ушли; не знаю, куда они пошли. Гонитесь скорѣе за ними; вы догоните ихъ“. Какъ смотрѣть на эту ложь, которую Раавъ не только отстраняетъ отъ себя всякое подозрѣніе въ сношеніи съ пришедшими къ ней еврейскими соглядатаями, но и отклоняетъ дальнѣйшіе розыски ихъ въ ея домѣ и уничтожаетъ самую возможность поимки ихъ? На нее слѣдуетъ смотрѣть точно такъ же, какъ и на вынужденную ложь египетскихъ повивальныхъ бабокъ. Ложь недозволительна даже и тогда, когда дѣло идетъ о спасеніи жизни человѣческой. Допуская даже, что Раавъ, убѣжденная во всемогуществѣ Іеговы и въ истинности Его чудесъ, поступала съ доброю вѣрою въ то, что истинный Богъ предназначилъ землю ханаанскую израильтянамъ, и потому всякое сопротивленіе имъ было бы тщетнымъ, представляя собою без-

²²⁰⁾ Malvenda въ толкованіи на 2 главу книги Іисуса Навина.

смысленное ратоборство противъ всемогущаго Бога, что дагѣ она руководствовалась прѣвомъ вовсе не намѣреніемъ спасти себя и своихъ родныхъ отъ гибели, и внутреннее расположеніе ея, изъ котораго вытекалъ ея поступокъ, коренилось въ вѣрѣ въ живаго Бога, — все-таки мы не можемъ вполне извинить ея ложь: она есть и остается грѣхомъ слабости, къ которому эта женщина прибѣгла въ крайности и съ добрымъ намѣреніемъ ³²¹⁾ и который былъ прощенъ ей милосердо ради ея вѣры и ея дѣла. Итакъ не ложь ея, но добрыя ея дѣла и вѣра были въ послѣдствіи времени награждены Богомъ ³²²⁾.

Можно ли обвинять Рааву въ измѣнѣ своей странѣ и своему народу за то, что она не только пріютила враговъ-соглядатаевъ, но и содѣйствовала ихъ спасенію и побѣгу? Нѣтъ, нельзя. Она признавала вѣрою опредѣленіе Божіе объ истребленіи ея народа, а равно и то, что сопротивленіе съ ея стороны было бы напрасно и что выдавая чужестранцевъ, она только еще болѣе увеличивала бы виновность своего народа, но что напротивъ того сохраненіемъ ихъ она приноситъ величайшую пользу самой себѣ, именно сохраненіе своей собственной жизни и еще гораздо большее благо — вѣру и познаніе истинной религіи, а вмѣстѣ съ этимъ надежду на еще блаженнѣйшее состояніе въ загробной жизни.

Послѣ того какъ царскіе послы, повѣрившіе на слово Раавѣ какъ жрицѣ и потому самому отказавшіеся отъ поисковъ въ ея домѣ, поспѣшно вышли изъ города и городскія ворота изъ предосторожности были затворены, Раавъ взшла къ спрятаннымъ на кровлѣ соглядатаямъ, прежде нежели они легли спать, и открыла имъ помышленія своего сердца. „Я знаю“, сказала она,

³²¹⁾ *Златоустъ*, hom. 7 de roen. п. 5: о прекрасный обманъ, о прекрасная хитрость, не отривающая божественнаго, но скрывающая благочестіе!

³²²⁾ *Августинъ*, cont. mend. ср. 17: Раавъ въ Иерихонѣ за то, что приняла гостепріимно странныхъ людей Воинъ, за то, что принатіемъ ихъ подвергала себя опасности, за то, что увѣровала въ Бога ихъ, за то, что старалась тщательно скрыть ихъ, за то, что въ перемѣнѣ жизни представила вѣрнѣйшее доказательство обращенія, да восхвалится и какъ подражательница гражданамъ горяго Іерусалима. Но то, что она солгала, хотя и представляеть нѣчто пророческое, не предлагается однако для подражанія; и Богъ, удостоивая похвалы то доброе, милостиво снисзошелъ къ этому дурному.

„что Господь отдастъ землю сію вамъ; ибо вы навели на насъ ужасъ, и всѣ жители земли сей пришли отъ васъ въ робость. Ибо мы слышали, какъ Господь Богъ иссушилъ предъ вами воду Чермнаго моря, когда вы шли изъ Египта, и какъ поступили вы съ двумя царями Аморрейскими за Иорданомъ, съ Сигономъ и Огомъ, которыхъ вы истребили. Когда мы услышали объ этомъ, ослабло сердце наше, и ни въ комъ изъ насъ не стало духа противъ васъ; ибо Господь Богъ вашъ есть Богъ на небѣхъ вверху и на землѣхъ внизу“. Раавъ легко могла имѣть свѣдѣнія о Богѣ и объ исторіи Израиля, потому что всѣмъ окрестъ лежащимъ языческимъ народамъ были извѣстны великія дѣла Господни надъ Израилемъ. Она только подтверждаетъ дѣйствительность того, что пророчески предсказалъ Моисей въ своей хвалебной пѣсни послѣ чудеснаго перехода чрезъ Чермное море³³³). Эти чудеса, о которыхъ она слышала, должны были тѣмъ легче пробудить въ ней, какъ жрица, убѣжденіе въ ничтожествѣ ея идоловъ и въ истинности Бога израильтянъ. Господь Богъ израилевъ, по добытому ею убѣжденію, есть единственно истинный Богъ на небѣхъ и на землѣхъ. Достояна удивленія эта вѣра, до которой и Израилю предстояло дойти путемъ чудесной помощи Господа³³⁴). Однако чудеса всемогущества, приведшія къ вѣрѣ воспримчивое сердце идольской жрицы и грѣшницы и сдѣлавшіяся для нея путемъ ко спасенію, тѣмъ болѣе жесточали прочихъ ханаанитянъ, такъ что они подпали суду Господа.

Исполненная этой вѣры, Раавъ не выдаетъ еврейскихъ соглядатаевъ, но спасаетъ имъ жизнь, однако присовокупляетъ: „итакъ поклонитесь мнѣ Господомъ Богомъ вашимъ, что какъ я сдѣлала вамъ милость, такъ и вы сдѣлаете милость дому отца моего; и дайте мнѣ вѣрный знакъ, что вы сохраните въ живыхъ отца моего и мать мою, и братьевъ моихъ и сестеръ моихъ, и всѣхъ, кто есть у нихъ, и избавите души наши отъ смерти“. Достояно замѣчанія, что Раавъ называетъ всегда Бога Израилева Иеговою: вѣра въ Иегову наполняла все ея сердце. Иегова былъ и ея Богомъ, и по тому самому она избѣгаетъ употребленія имени своихъ боговъ. Она не упоминаетъ ни о мужѣ, ни

³³³) Исход. 15, 14 и дал.

³³⁴) Второз. 4, 39.

о дѣтяхъ своихъ, значить, она не была замужемъ, что требовалось ея жречествомъ. Соглядатаи ручаются своею жизнью за жизнь Раавы и ея семейства и клянутся оказать ей милость и истину, если она не откроетъ ихъ дѣла.

Затѣмъ Раавъ спустила соглядатаевъ по веревкѣ черезъ окно на волю, ибо домъ ея былъ въ городской стѣнѣ, и дала имъ еще совѣтъ бѣжать въ противоположную сторону на гору, чтобы не встрѣтиться съ возвращающимися послами и скрываться тамъ три дня, доколѣ не возвратятся погнавшіеся за ними. Но соглядатаи, помня данную ими клятву, предотвращаютъ еще всякое произвольное толкованіе ея тремя условіями, при неисполненіи которыхъ они будутъ свободны отъ своей клятвы. Прежде всего во время взятія города она должна сдѣлать домъ свой замѣтнымъ для израильтянъ, привязавъ къ окну червленую веревку, по которой она спустила ихъ. Второе условіе—то, чтобы она при завоеваніи Іерихона собрала къ себѣ въ домъ своихъ родителей, братьевъ, сестеръ и родственниковъ; и если кто-нибудь выйдетъ изъ дверей ея дома вонъ, то, если будетъ убитъ, будетъ самъ повиненъ въ своей смерти; если же чья-нибудь рука коснется кого-либо изъ находящихся въ ея домѣ, того кровь будетъ на головѣ ихъ (соглядатаевъ). Третьимъ условіемъ было предъявленное уже съ самаго начала главное условіе, чтобы Раавъ не выдавала соглядатаевъ. Принявъ все эти условія она отпустила соглядатаевъ ²²⁵⁾.

Когда, по взятіи Іерихона, въ немъ были умерщвляемы люди и скотъ, Іисусъ Навинъ, считавшій своимъ первымъ и священнѣйшимъ долгомъ исполненіе клятвы, данной Раавъ ²²⁶⁾, послалъ въ ея домъ двоихъ соглядатаевъ съ приказаніемъ: „пойдите въ домъ оной блудницы и выведите оттуда ее и всѣхъ, которые у ней, такъ какъ вы поклялись ей“. Юноши пошли и вывели Рааву со всѣми ея родственниками и со всѣмъ ея имѣніемъ и помѣстили ихъ внѣ стана Израильскаго; потому что какъ явчники они были нечисты и могли быть допущены въ станъ Из-

²²⁵⁾ Ис. Нав. глава 2.

²²⁶⁾ *Амеросій*, I. 7 in Лис. п. 72; Іисусъ Навинъ, заботясь болѣе о сохраненіи вѣрности, нежели о побѣдѣ, призываетъ прежде, чѣмъ разрушать городъ, спасти и блудницу.

раильскій только по исполненіи всего того, что требовалось для формальнаго принятія въ общество Господа, а именно — отреченія отъ идолопоклонства, обращенія къ Іеговѣ, обычныхъ очищеній и обрѣзанія (для мужескаго пола). Между тѣмъ какъ все въ Іерихонѣ было предано замятію, Іисусъ Навинъ оставилъ въ живыхъ Рааву блудницу и домъ отца ея и все, что принадлежало ей, и она живетъ среди Израиля до сего дня, (то есть до написанія книги Іисуса Навина)³³⁷). Такимъ образомъ увѣровавшая хананейка, какъ представительница язычества, вступаетъ въ общество Израильское и принимаетъ участіе въ прерогативѣ избраннаго народа — раздѣленіи обрѣтованной земли³³⁸), а также во всѣхъ благахъ завѣта, въ знаменіе того, что и язычество предназначено для благословенія Господа и лишаетъ себя этой милости только упорною приверженностью къ идолопоклонству. Какъ нѣкогда Іона среди ниневитянъ, такъ Раавъ была проповѣдницею правосудія и милосердія Божія среди хананеевъ³³⁹); еще болѣе того — Раавъ дѣлается женою Салмона, князя дома Іудина, родившаго отъ нея Вооза, и вслѣдствіе этого принимается въ число праматерей Господа Іисуса³⁴⁰). Въ этомъ великомъ отличіи, котораго удостоилась эта увѣровавшая язычница-грѣшница (ее по справедливости можно назвать Марією Магдалиною Вѣтхаго Завѣта), израильяне должны были проразумѣть имѣющее нѣкогда воспослѣдовать усыновленіе язычниковъ въ царство Божіе, въ которое мытари и блудницы войдутъ даже прежде Израиля³⁴¹), а также тотъ таинственный планъ Божій, что мессіанское благословеніе не связано съ физическими законами размноженія, но имѣетъ свое основаніе въ свободномъ благодѣтельномъ избраніи Іеговы, и что Мессія придетъ не для праведниковъ, но для грѣшниковъ³⁴²). Знаменательно спасеніе

³³⁷) Іис. Нав. 6, 22 и дал.

³³⁸) *Іосифъ Флавій*, Ant. V. 1, 7: Вскорѣ отъ (Іисусъ Навинъ) одарилъ ее полями и затѣмъ имѣлъ во всякомъ уваженіи.

³³⁹) *Проконій*, com. in Іос. ср. 6. *Златоустъ*, hom. 7 de reop. п. 4: Среди нихъ былъ проповѣдникъ покаянія, удивительная та Раавъ, которая спаслась покаяніемъ.

³⁴⁰) Мате. 1, 5.

³⁴¹) Мате. 21, 31. Сл. *Кирилла Іерусалимскаго*, cat. 10 de uno Dom. I. Chr. п. 11. *Принсей*, *Проконій*, com. in Іос. и др.

³⁴²) *Іоаннъ Златоустъ*, hom. 8 in Matth: Евангелистъ воспоминаетъ Руфъ и

и воспріятіе Раавы на порогъ обѣтованной земли: она и ея домъ — это первенцы язычниковъ, воспріятыя въ формальный союзъ Іеговы, слѣдовательно въ ветхозавѣтную церковь, и потому—прообразъ первенцевъ языческаго міра, трехъ волхвовъ у яслей Спасителя. Раавъ подобна дикому отростку, прививаемому къ благородной маслинѣ³⁴²). Пощаженіе ея есть дѣло не столько соглядатаевъ, сколько Іисуса Навина, заповѣдующаго спасеніе ея именемъ Господа³⁴³). Что Раавъ получила спасеніе и оправданіе вѣрою, проявившеюся въ дѣлахъ, но не благодатію, это подтверждаетъ Новый Завѣтъ. Жизнь Раавы, замѣчаетъ *Гриммъ*³⁴⁴), была, конечно, многознаменательна въ исторіи Израиля; въ противномъ случаѣ посланіе къ евреямъ³⁴⁵) не указало бы, непосредственно послѣ дѣлъ первыхъ героевъ вѣры во Израиль, съ такою подробностію на дѣло вѣры Раавы: „вѣрою Раавъ блудница, съ миромъ принявъ соглядатаевъ и проводивъ ихъ другимъ путемъ, не погибла съ невѣрными“; всего же менѣе Іаковъ³⁴⁷), пишущій равнымъ образомъ къ израильтянамъ, могъ бы рядомъ съ Авраамомъ назвать Рааву блудницу, оправдавшуюся, подобно патріарху, дѣлами³⁴⁸)—тѣмъ, что при-

Рааву, изъ коихъ одна была чужестранка, а другая блудница, чтобы ты зналъ, что Онъ (Господь Іисусъ) пришелъ для того, чтобы уничтожить всѣ наши бдствія. Ибо Онъ пришелъ какъ врачъ, а не какъ судія.

³⁴²) Сл. Римл. 2, 24. *Оригенъ*, hom. 7 in lib. Iesu Nave: Если хочешь видѣть яствѣ, какимъ образомъ Раавъ соединяется съ Израилемъ, припомни, какъ дикій отростокъ прививается къ корню благородной маслины. *Феодоритъ*, qu 8 in Ioa.

³⁴³) Ис. Нав. 6, 22.

³⁴⁴) Четыре женщины въ родословіи. Тиб. Gu.-Schr. 1859. стр. 442.

³⁴⁵) 11, 31. *Златоустъ*, hom. 7 de roep. n. 5: Блаженный Павелъ, показывая достоинство ея вѣры, считаетъ ее достойною не отверженія за прежнее состояніе, но принятія за божественную переимъ, сопритчсля ея ко всѣмъ святымъ.

³⁴⁷) 2, 25.

³⁴⁸) *Климентъ Римскій*, ep. 1 ad Cor. n. 12: За вѣру и гостепрѣимство сохранила Раавъ блудница. *Авустинъ*, l. cont. mend. ep. 15. *Златоустъ*, hom. 7 de roep. n. 5: Раавъ получила спасеніе не за однѣ только рѣчи, но преимущественно за вѣру и любовь къ Богу. И hom. 4 de laud. Pauli: Иерихонская блудница, не видѣвшая ни одного изъ чудесъ, показываетъ однако чудную вѣру въ принятіи соглядатаевъ. *Григорій Назіанзинъ*, sagm. 1. 1. theol. vesp. II. роѣт. мог. XVII. v. 37 Раавъ вела жизнь не совсѣмъ похвальную, которую однако сдѣлала славною великая любовь гостепрѣимства. *Кирилъ Герусалимскій*, cat. 2

няла соглядатаевъ и отпустила ихъ другимъ путемъ. Она есть, какъ выражается св. Златоустъ, жемчугъ, скрытый въ помѣтѣ, золото, лежащее въ грязи, прекрасный цвѣтокъ, окруженный терніемъ, благочестивая душа въ нечестивомъ мѣстѣ.

Раавъ, воспринятая, послѣ обращенія ея, въ общество израильское, справедливо признается толковниками и святыми отцами ³⁴⁹⁾ прообразомъ язычниковъ, вошедшихъ въ церковь. Какъ

de roep. n. 9: Раавъ, совершавшая явно и публично блудъ, получила спасеніе чрезъ раскаяніе. *Прокотій*, com. in Ios. 2: Она вела прежде блудную жизнь, и тѣмъ болѣе заслуживаетъ удивленія ея обращеніе... Ибо вѣра ея достойна удивленія.

³⁴⁹⁾ *Ормента*, hom. 3 in Ios.: Раавъ означаетъ: широта. Итакъ что же есть широта, какъ не церковь Христова, собранная изъ грѣшниковъ?... Она вывѣсила на своенъ домѣ красный знакъ, чрезъ который должна была спастись при разрушеніи города. Она избрала этотъ знакъ потому, что она имѣла цвѣтъ крови... Кто хочетъ спастись отъ того народа, пусть приходитъ къ тому дому, чтобы получить спасеніе. Пусть приходитъ къ тому дому на которомъ находится кровь Христова въ знаменіи спасенія... Внѣ этого дома, т.-е. внѣ церкви, никто не спасется. И *Matth. comment. ser. n. 125. Климентъ Римскій*, ep. 1 ad Cor. n. 12: Притомъ дали ей знакъ, чтобы она свѣсила изъ дома своего красную веревку, показавъ этимъ, что всѣмъ вѣрующимъ и уповающимъ на Бога будетъ искупленіе кровію Господа. *Иеронимъ*, ep. 52 (al 2) ad Nepot.: Раавъ блудница, прообразуя церковь, свѣсила веревку, изображавшую собою тайну крови, чтобы во время погибели Іерихона домъ ея былъ спасенъ. *Adv. Iovin. l. 1. n. 2* и in *Ps. 86. Августинъ*, in *Ps. 86. Амвросій*, serm. 46 de *Salom.*: Раавъ блудница... давшая знать о себѣ красною веревкою, цвѣтъ которой указывалъ на кровь Христову, и избѣжавшая смерти во время разрушенія города, служила прообразомъ церкви, которой кровь Христова сообщаетъ безопасность и безстрашіе при разрушеніи сего міра. И *l. 5 de fide sr. 10*: Отчаявавшаяся въ средствахъ спасенія во время разрушенія города, при побѣдѣ вѣры воздвигла знамя вѣры и знаменіе страданій Господа—свѣсила изъ окна красную веревку, напоминающую своимъ видомъ таинственную кровь, имѣвшую искушить міръ. *Златоустъ*, hom. 7 de roep. n. 5: Раавъ есть образъ церкви, нѣкогда пребывавшей въ беззачіи демоновъ, нынѣ же принимающей соглядатаевъ Христовыхъ — апостоловъ, посланныхъ не Іисусомъ сыномъ Навина, но Іисусомъ, истиннымъ Спасителемъ... Достояна всякой похвалы Раавъ, образъ церкви. *Григорій*, l. 4 sent. haer. *Лустинъ* въ разговорѣ съ Трифономъ: И знакъ красной веревки, который дали въ Іерихонѣ блудницѣ Раавѣ посланные Іисусомъ Навиномъ соглядатыя... также представлялъ символъ крови Христа, посредствомъ которой у всѣхъ народовъ бывшіе прежде блудниками и беззаконниками получаютъ спасеніе. *Кипріанъ*, lib. de unit. escl. 8 и de haer. hart. 4. *Кириллъ Іерусалимскій*, cat. 10 de uno Dom. I. Chr. n. 11. *Феодоритъ*, qu. 8 in Ios.: Этихъ

Раавъ, нѣкогда служительница боговъ и блудница, чрезъ принятіе соглядатаевъ сдѣлалась вѣрующею и цѣломудренною женщиною, точно также и невѣрующіе, нечистые, служившіе идоламъ язычники чрезъ принятіе слова апостоловъ правратились въ вѣрующихъ, благочестивыхъ христіанъ. Какъ красная веревка, вывѣшенная ею изъ окна и имѣвшая то же значеніе, какое имѣла нѣкогда кровь на дверныхъ косякахъ (именно, что ангель-истребитель проходилъ мимо, не причиняя никакого вреда), была знаменіемъ ея спасенія: точно также и церковь была искуплена и спасена кровію Христовою. Раавъ спасла всѣхъ своихъ родственниковъ, которые, безъ сомнѣнія, были приведены ею къ вѣрѣ въ единого истиннаго Бога, и *расширила* — какъ на это указываетъ по справедливости уже самое ея имя—церковь: точно также и церковь чрезъ воспринятіе языческихъ народовъ распространилась по всей землѣ. За исключеніемъ ея дома все подвергается заклітію и погибели, одинъ только ея домъ есть спасительный ковчегъ: точно также и въ единой истинной церкви нѣтъ спасенія. Наконецъ вся церковь и ея члены, подобно Раавъ, оправдываются вѣрою и проистекающими изъ нея добрыми дѣлами. Повтому нѣкоторые отцы церкви ³⁵⁰⁾ относятъ сюда и слова: „упомяну о знающихъ Меня, о Раавъ ³⁵¹⁾ и Вавилонъ“ ³⁵²⁾, то есть упомяну объ нихъ какъ о Моихъ исповѣдникахъ, и видятъ въ нихъ предсказаніе о вступленіи язычниковъ

предъизображалось то, что относится къ намъ. Ибо Господь сказалъ: и ныи овцы вмавъ, аже не сугъ отъ двора сего, и тыя Ми подобаетъ привести (Іоан. 10, 16). *Рупертъ*, ср. 10 и 12 in Ios. *Исидоръ*, Alleg. V. T. п. 73: Раавъ блудница была образомъ церкви, избавляющейя отъ погибели міра красною веревкою, то-есть знаменіемъ страданій Господа.

³⁵⁰⁾ *Августинъ*, in Ps. 86: Упомяну о Раавъ. Кто это такое? Блудница въ Иерихонѣ, получившая обѣщаніе, боявшаяся Бога, которой было сказано, чтобы свѣсила въ окно красную веревку, то-есть, чтобы имѣла въ виду знаменіе крови. Она была спасена и изображала собою церковь изъ язычниковъ. *Геронимъ* in Ps. 86: Упомяну о Раавъ, блудницѣ, принявшей соглядатаевъ Иисусовыхъ. *Амбросій*, l. 5 de fide ср. 10: Такъ какъ Раавъ уразумѣла небесную тайну, то Господь говоритъ въ псалмѣ: Упомяну о Раавъ. *Кириллъ Иерусалимскій*, cat. 2 de roep. н. 9. *Феодоритъ*, in Ps. 86. *Рупертъ*, ср. 12 in Ios.

³⁵¹⁾ Означаетъ гордость, надменность, и у Иисуса Навина примѣняется къ Египту.

³⁵²⁾ Псал. 86, 4.

въ царство Божіе. Раавъ, утверждающая положительно, что Господь отдасть израильтянамъ землю, считается вслѣдствіе этого и пророчицею ³⁵³).

Уже Теофилактъ, а вслѣдъ за нимъ и другіе выражали сомнѣніе въ тождествѣ блудницы Раавы съ Раавою, упоминаемою въ родословіи Христовомъ, главнымъ образомъ на томъ основаніи, что блудница едва ли могла быть принята въ родословіи Господа. Однако на основаніи представленнаго нами выше объясненія это сомнѣніе не должно имѣть вовсе мѣста. Что касается различнаго правописанія имени, которое у Матѳея пишется ѥ Раχάβ, между тѣмъ какъ блудница Раавъ какъ у LXX, такъ равно и въ посланіи къ евреямъ 11, 31 и у апостола Іакова 2, 25 называется Раάβ, то оно не можетъ лишить силы это тождество потому уже, что *Ιοσιφ*ъ называетъ блудницу Раавъ постоянно ѥ Раχάβη. То хронологическое затрудненіе, что Салмонъ и Раавъ должны бы были родить въ слишкомъ преклонномъ возрастѣ Вооза, праотца Давидова, имѣло бы вѣсь только въ такомъ случаѣ, еслибы было доказано, что въ родословіи Давида ³⁵⁴) перечислены *все* члены рода; но противное этому, то-есть пропускъ незначительныхъ предковъ въ родословныхъ спискахъ, по обычаю востока, не подлежитъ никакому сомнѣнію.

Показаніе позднѣйшихъ раввиновъ, что Іисусъ Навинъ женился на Раавѣ и что отъ нея происходитъ Гудда (Hulda) ³⁵⁵), а также показаніе Талмуда ³⁵⁶), дѣлающаго ее матерью восьми пророковъ и священниковъ, относятся къ области басенъ.

Между тѣмъ какъ хананейская блудница Раавъ принимала гостепріимно израильтянъ, соглядатаевъ, увѣровала въ истиннаго Бога, спасла этимъ свою жизнь и вступила въ общество

³⁵³) *Климентъ Римскій*, ер. 1 ad Cor. п. 12: Видите, въ женщинѣ проявилась не только вѣра, но и пророчество. *Орменъ* in Ios, hom. 8: Блудница дѣлается изъ блудницы уже пророчицею, ибо говоритъ: Я знаю, что Господь предастъ вамъ эту землю. *Проконій* in Ios. 2: Эта гостепріимная хозяйка изъ блудницы дѣлается пророчицею.

³⁵⁴) Рув. 4, 21... 1 Парал. 2, 11 и Матѳ. 1, 5.

³⁵⁵) Сл. *Lightfoot*, hor. heb. et talm. in Matth. 1, 5. *Menschel*, N. Test. ex talmud. illust. p. 40.

³⁵⁶) Gemara babyl. Megillah. f. 14, 2.

Израиля, немного раньше этого дочери Моава и Мадіама шли противоположнымъ путемъ. Когда израильтяне расположились станомъ на равнинахъ Моава въ Ситтимѣ, они начали блудо-дѣйствовать съ дочерями Моава и Мадіама: приглашаемые послѣдними на празднества въ честь боговъ ихъ, они принимали участіе въ жертвенныхъ трапезахъ, поклонялись богамъ и въ особенности благопріятствовали безнравственному культу Веельеогора (Пріапа): виновникомъ этой нечестивой попытки от-вратить Израиля отъ Іеговы вовлеченіемъ его въ идолопоклонство и сдѣлать его такимъ образомъ безвреднымъ былъ пророкъ Балаамъ ³⁵⁷⁾, давшій обоимъ этимъ народамъ совѣтъ оковать похотливыхъ израильтянъ красотою дочерей ихъ и вовлечь въ безнравственный культъ Веельеогора ³⁵⁸⁾, чтобы такимъ образомъ отмстить за себя на этомъ народѣ, такъ какъ за высказанное противъ своей воли пророческое благоословеніе Израилю онъ лишился обѣщанной ему мзды. По *Іосифу* ³⁵⁹⁾ Балаамъ далъ моавитянамъ и мадіанитянамъ совѣтъ — выслать ближе къ израильскому стану красивѣйшихъ дочерей своей страны, и когда израильтяне, ослѣпленные любовью и страстію, возжелаютъ имѣть ихъ, пусть онѣ покажутъ видъ, что стараются обратиться въ бѣгство, чтобы еще болѣе воспламенить ихъ, и отдадутся имъ только тогда, когда они вл�твенно отрекутся отъ своей вѣры и признаютъ боговъ ³⁶⁰⁾. Такимъ образомъ плотская похоть была стѣію, въ которую прекрасныя дочери Моава и Мадіама по хорошо разсчитанному плану уловили израильтянъ, и чрезъ то вовлекли ихъ въ идолопоклонство ³⁶¹⁾. Іосифъ изображаетъ *in extenso* переговоры, происходившіе между мадіанитскими дѣвщами и израильскими юношами. И воспламенился

³⁵⁷⁾ Числ. 31, 16.

³⁵⁸⁾ *Теодоритъ*, qu. 44 in Num.: Онъ уговорилъ мадіанитянъ вооружить противъ израильтянъ не мужей, но женъ, у которыхъ вмѣсто оружія была тѣлесная красота и лстивыя слова, чтобы, побѣжденные красотой и увлеченные словами, они стали служить идоламъ.

³⁵⁹⁾ Ant. IV. 6, 6.

³⁶⁰⁾ *Рунертъ*, l. 2 in Num. ср. 26. *Проконій* in Num. 26.

³⁶¹⁾ *Орменъ*, hom. 20 in Num.: Итакъ израильтяне были побѣждены не жѣзбою, но женскою красотою, не силою, [но похотію, и блудо-дѣйствовали съ женщинами мадіанскими.

гнѣвъ Господень на народъ, и повелѣлъ Господь начальникамъ народа убивать тѣхъ, которые прилѣпились къ Веельфегору, и вѣшать ихъ на столбахъ.

Въ то время какъ общество сыновъ Израилевыхъ собралось въ великой скорби предъ скинією собранія и совѣтовалось, ЗаMRI, начальникъ изъ племени Симеонова, привелъ въ станъ израильскій, въ глазахъ Моисея и всего общества, дочь мадіамскаго начальника Цура, именемъ *Хаззу*, не въ качествѣ своей законной жены, какъ думаетъ Иосифъ ³⁶³⁾, но чтобы блудодѣйствовать съ нею въ своемъ шатрѣ. Столь безстыдная дерзость этого израильянина воспламенила законную ревность Финееса, сына первосвященника Елеазара, такъ что онъ схватилъ копье, поспѣшилъ въ шатеръ и пронзилъ на мѣстѣ преступления израильянина и женщину въ чрево ея. Этотъ судъ, произведенный въ святой ревности, остановилъ дальнѣйшее дѣйствіе карающаго суда Божія, поразившаго уже 24,000 человекъ. А Финеесу за этотъ поступокъ Господь далъ завѣтъ мира какъ завѣтъ вѣчнаго священства ему и потомству его по немъ. Затѣмъ Господь повелѣлъ Моисею поражать мадіанитянъ за то, что они враждебно поступили съ израильянами и коварно вовлекли ихъ въ идолопоклонство; потому что въ безстыдной дерзости дочери мадіамскаго начальника Хазвы преступленіе ихъ дошло до высшей своей степени ³⁶⁴⁾. По *Талмуду* ³⁶⁵⁾ ЗаMRI прикасался въ тотъ день къ мадіанитянкѣ 424 раза, и Финеесъ дождался его до тѣхъ поръ, пока силы его совсѣмъ не истощились.

Въ отмстительной войнѣ, которую израильяне, по повелѣнію Божію, вели противъ мадіанитянъ, были убиты всѣ взрослые мущины, пятеро царей мадіамскихъ, и въ числѣ ихъ Цуръ, отецъ Хазвы, и Валаамъ, получившій теперь свою мзду Іуды, а женщины и дѣти вмѣстѣ съ добычею взяты въ плѣнъ. Увидя женщинъ Моисей, Елеазаръ и начальники прогнѣвались на военачальниковъ, и Моисей сказалъ имъ: „для чего вы оставили въ живыхъ всѣхъ женщинъ? Вотъ онъ, по совѣту Валаамову,

³⁶³⁾ Ant. IV. 6, 10.

³⁶⁴⁾ Числѣ глава 25.

³⁶⁵⁾ Tr. Ganhedrin fol. 82. col. 2.

были для сыновъ израилевыхъ поводомъ въ отступленію отъ Господа въ угожденіе Фегору, за что и пораженіе было въ обществѣ Господнемъ. Итакъ убейте всѣхъ дѣтей мужскаго пола, и всѣхъ женщинъ, познавшихъ мужа на мужескомъ ложѣ (слѣдовательно участвовавшихъ въ безнравственномъ служеніи Фегору), убейте ³⁶⁵⁾, чтобы предохранить народъ отъ всякаго оскверненія этимъ отвратительнымъ идолослуженіемъ, а всѣхъ дѣтей женскаго пола, которыя не познали мужскаго ложа, оставьте въ живыхъ для себя ³⁶⁶⁾! Число послѣднихъ простиралось до 32,000: онѣ обращены были въ рабынь. Половина ихъ досталась сражавшимся, другая половина — обществу, причемъ племя Левіино получило 320 дѣвицъ ³⁶⁷⁾. Не невѣроятно то, что Раавъ получила извѣстіе и о судьбѣ Хазвы и дочерей Мадиамъ и что это было одною изъ причинъ обращенія ея,

А х с а — М а а х а.

У Халева, сына Іефоніина, изъ колѣна Іудина ³⁶⁸⁾, котораго Моисей посылалъ для развѣдыванія Ханаана и который проявилъ твердость своей вѣры въ томъ, что воодушевлялъ народъ свой къ смѣлому походу противъ него, и потому самому не только не подпалъ всеобщему осужденію народа, но даже получилъ въ послѣдствіи въ награду область Хевронъ, была дочь, по имени *Акса*, о которой упоминается по слѣдующему случаю.

Изгнавъ енакитовъ изъ Хеврона Халева пошелъ противъ жителей Давира, на югъ отъ Хеврона. За взятіе этого города, который вѣроятно былъ укрѣпленъ, онъ обѣщаль побѣдителю награду: „кто поразитъ Киріаѳ-Сеферъ (такъ назывался прежде городъ Давиръ) и возьметъ его, тому отдамъ Ахсу, дочь мою, въ жену“, подобно тому, какъ въ послѣдствіи Саулъ обѣщаль выдать дочь свою за побѣдителя Голіаѳа ³⁶⁹⁾. И взявъ этотъ городъ

³⁶⁵⁾ *Теодоритъ*, qu. 48 in Num.: Онѣ, учительницы нечестія, могли бы зачать и тѣхъ, которые взяли ихъ въ плѣнъ.

³⁶⁶⁾ Числ. 31, 1—18.

³⁶⁷⁾ Числ. 31, 35. 46. 47.

³⁶⁸⁾ Числ. 13, 7.

³⁶⁹⁾ 1 Цар. 17, 25; 18, 17.

Гофонилъ, сынъ Кеназа, младшаго брата Халева (по Суд. I, 13 и 3, 9 Гофонилъ былъ младшій братъ Халева), и Халевъ отдалъ въ жену ему Ахсу, дочь свою. Когда она отправлялась съ мужемъ своимъ въ мѣсто его жительства, то была научена имъ просить у отца поле (недвижимую собственность). Если еврейскій текстъ говорить, что Ахса сама вынуждала къ этому мужа, то оба эти оборота рѣчи могутъ быть примирены между собою слѣдующимъ образомъ: Ахса вынуждала Гофонила просить у отца ея поле или, по крайней мѣрѣ, дозволить ей предъявить эту просьбу; такъ какъ Гофонилъ не хотѣлъ взять этого на себя, то посоветовалъ ей, чтобы она сама высказала эту просьбу ³⁷⁰⁾. Это поле не принадлежало къ Давиру, потому что досталось бы ему въ такомъ случаѣ само собою, но было способно къ обработкѣ, богато орошенной землею. Чтобы достигнуть своей цѣли, она спрыгнула съ осла, на которомъ ѣхала, знакъ выраженія особеннаго почтенія (Вулг. она вздыхала, сидя на ослѣ), изъ чего Халевъ заключилъ, что у дочери его есть какое-нибудь особенное дѣло, и сказалъ ей: „что тебѣ“? Тогда Ахса требуетъ у него дара благословенія: „ты далъ мнѣ землю полуденную (и сухую), дай мнѣ и источники воды“. И Халевъ далъ ей верхніе и нижніе источники, то-есть область, снабженную выше и ниже лежащими источниками ³⁷¹⁾.

Оригенъ ³⁷²⁾ считаетъ Ахсу образомъ познанія божественныхъ вещей. По *Григорію* ³⁷³⁾ воссѣдающая на ослѣ Ахса есть образъ души, обуздывающей неразумныя плотскія похоти и получающей въ даръ сугубый источникъ слезъ: слезы сильнаго желанія царства небеснаго горѣ и слезы, которыми она оплакиваетъ адскія наказанія долу. По толкованію *Руперта* Гофонилъ есть прообразъ Христа, Божественнаго Судьи, а Ахса (или Ахсаѣъ, то-есть medicamentum, лѣкарство) — образъ церкви изъ язычниковъ, доставшейся Ему въ удѣлъ. Получивъ сухую землю, то-есть оставленіе грѣховъ въ крещеніи, она требуетъ еще дара

³⁷⁰⁾ LXX: Она советовалась съ нимъ: попроси у отца моего поле.

³⁷¹⁾ Ис. Нав. 15. 15—19. Суд. 1, 12—15.

³⁷²⁾ Ном. 20 in Iosue. *Лиранъ* въ толков. на это мѣсто.

³⁷³⁾ Lib. 3 dial. ep. 34 и Lib. 6 Reg. ep. 23 ad Theoctisten. Сл. *Руперта* ep. 3 in lib. Iud.

благословенія, именно озаренія Духомъ Святымъ и небесныхъ благъ ³⁷⁴).

Отъ этого Халева, который и въ родословной таблицѣ книги Паралипоменонъ ³⁷⁵) называется сыномъ Іефоніинымъ, слѣдуетъ отличать Халева, сына Эсромова, родословіе котораго приводится въ той же книгѣ Паралипоменонъ ³⁷⁶) и который тождественъ съ поименованнымъ выше (ст. 9) Хелузаемъ, братомъ Іерахмела и Арама. У этого Халева было нѣсколько женъ, приводимыхъ Священнымъ Писаніемъ, а именно: *Азуа* отъ которой онъ имѣлъ *Іеріоа* и троихъ сыновей. *Іеріоа* есть потому не вторая жена Халева, какъ хотѣли бы толковать еврейскій текстъ, но по Пешито и Вульгатѣ—дочь его. По смерти *Азувы* онъ взялъ себѣ въ жену *Ефраау*, которая родила ему *Хура* ³⁷⁷); она получила, повидимому, свое имя отъ мѣста своего рожденія „Халевъ—Ефраау“ (ст. 24 въ еврейскомъ), то-есть *Вилеема*, и принесла его въ качествѣ приданого Халеву, чѣмъ и объясняется это двойное имя. По *Midrasch Rabba* ³⁷⁸) отождествляющему нашего Халева съ соглядатаемъ Халевомъ, *Ефрааа* было другое имя *Маріи*, сестры *Моисеевой*, полученное ею потому, что она оказывала помощь при благословенныхъ родахъ. У нея былъ сынъ *Хуръ*, потомкомъ котораго былъ *Веселігъ*, удостоившійся такой мудрости за добродѣтель *Маріи* ³⁷⁹). Кроме того у Халева были еще двѣ наложницы, именно *Эфа*, отъ которой онъ имѣлъ троихъ сыновей, и *Мааха*, родившая также нѣсколько сыновей ³⁸⁰). Заключительное предложеніе генеалогическаго ряда: „дочь же Халева—*Акса*“ (ст. 49) указываетъ несомнѣнно на Халева, сына *Іефоніи* и современника *Моисея* и *Исуса Навина*, который, по всей вѣроятности, былъ младшимъ потомкомъ старшаго вышеупомянутаго Халева, сына *Есромова*. Если поэтому мы различаемъ двоихъ Халевовъ, то изъ этого не слѣдуетъ съ необходимостью, чтобы мы должны допускать

³⁷⁴) Cap. 2 in Iosue.

³⁷⁵) 1 Парал. 4, 15.

³⁷⁶) L. с. 2, 18 и дал.

³⁷⁷) L. с. 2, 18, 19.

³⁷⁸) Исход. глава 1.

³⁷⁹) Mid. Rab. Ex. 48.

³⁸⁰) 1 Парал. 2, 43.

и двухъ Ахсъ, именно дочь старшаго и дочь младшаго Халева. Впрочемъ нужно сказать и то, что въ книгѣ Паралипоменонъ разрѣшены далеко еще не всѣ трудности.

Мааха есть женское имя, нерѣдко встрѣчающееся въ Священномъ Писаніи. Маахою называлась жена Давида, дочь Фалмая, царя Гессурскаго, родившая Авессалома ³⁸¹). Такъ же называлась жена Ровоама и мать Авіа ³⁸²), бывшая дочерью (то есть внучкою) Авессалома ³⁸³), потому что во 2 Парал. 13, 2, гдѣ она впрочемъ называется Михаіею, она приводится къ качествѣ дочери Уриила изъ Гивы. Дѣло въ томъ, что у Авессалома была дочь Фамарь ³⁸⁴) вышедшая замужъ за Уриила изъ Гивы и родившая ему Мааху (или Михаію) ³⁸⁵). Это мнѣніе заслуживаетъ преимущества передъ другимъ, отождествляющимъ Мааху съ Фамарью, дочерью Авессалома, а послѣдняго — съ самимъ Урииломъ; ибо Уриилъ изъ Гивы принадлежалъ къ колѣну Веніамінову, а Авессаломъ — къ колѣну Іудину. Притомъ же дочь Авессалома была бы слишкомъ стара для того, чтобы Ровоамъ могъ жениться на ней и даже считать ее своею любимую женою; потому что Ровоамъ любилъ жену свою Мааху болѣе прочихъ своихъ женъ и наложницъ, а потому и назначилъ преемникомъ своимъ сына ея Авію ³⁸⁶). При Асѣ, сынѣ Авіа, Мааха оставалась въ званіи царицы матери, такъ какъ, быть можетъ, мать Асы умерла рано. Такъ какъ этотъ царь искоренилъ въ своемъ царствѣ всѣ языческія мерзости, то онъ лишилъ даже бабу свою Мааху званія царицы за то, что она поставила въ одной священной роцѣ истуканъ Астарты, который онъ велѣлъ изрубить и сжечь у потока Кедрона ³⁸⁷).

То же имя *Маахи* носила далѣе жена Махирова ³⁸⁸), которая страннымъ образомъ въ ст. 15 приводится въ качествѣ сестры

³⁸¹) 2 Цар. 3, 3. 1 Парал. 3, 2.

³⁸²) 3 Цар. 15, 2. 10.

³⁸³) 2 Парал. 11, 20.

³⁸⁴) 2 Цар. 14, 27.

³⁸⁵) *Иосифъ*, Апт. VIII, 10, 1. *Корнелій а Лян.* въ толков. на 3 Цар. гл. 15. *Кальметъ*.

³⁸⁶) 2 Парал. 11, 20—22.

³⁸⁷) 3 Цар. 15, 10—13. 2 Парал. 15, 16.

³⁸⁸) 1 Парал. 7, 16.

этого Махира, тогда какъ въ ст. 18 сестра его называется Мо-
лехею (Вулгата: Regina). Во всякомъ случаѣ стихъ 15 испор-
ченъ или заключаетъ въ себѣ пробѣлъ, такъ какъ Махиръ не
имѣлъ, очевидно, женою своей сестры. Такъ какъ въ стихѣ 16
приводятся дальнѣйшіе потомки Махира, то можно предположить,
что у него было двѣ жены и что упоминаемая въ ст. 15 жена,
вѣроятно, отлична отъ Маахи, такъ что въ ст. 15 приводятся
сыновья первой, а въ ст. 16 — сыновья второй жены, то-есть
Маахи.

Наконецъ *Маахою* называлась жена Авигаваона, то-есть отца
или владѣтеля Гаваона ²⁸⁹⁾, по имени Іеиса ²⁹⁰⁾.

Д е в о р а и Г а и л ь.

Въ то время, когда Богъ предалъ израильтянъ, въ наказаніе
за ихъ отпаденіе, во власть ханаанскаго царя Іавина, который
угнеталъ ихъ 20 лѣтъ чрезъ военачальника своего Сисару,
судьею народа была пророчица *Девора*, жена Лапидоова. Имя
Девора означаетъ: *пчела*. потому что она съ большимъ усер-
діемъ собирала въ сердцѣ своемъ слова Божіи и слова Писанія
и высказала ихъ своими медообильными устами въ своей вели-
чественной хвалебной пѣсни; напротивъ того врагамъ Божиимъ
она показала свое жало, поразивъ ихъ чрезъ Варака какъ мол-
ніею ²⁹¹⁾. LXX и Вулгата пишутъ: *деввора*, то-есть *debbea* —
постоянно говорящая и воспѣвающая хвалу Богу. *Пророчицею* на-
зывается она за ея пророческій даръ, который какъ благодать, по-
даваемая туне, не привязанъ ни къ какому званію и ни къ какому
полу, но сообщается Богомъ по свободному изволенію тѣмъ, кото-
рые предназначены къ избавленію Его народа. Такъ уже сестра
Моисеева Марія и Олдама ²⁹²⁾, жена Шаллума, являются въ ряду

²⁸⁹⁾ 1 Парал. 8, 29.

²⁹⁰⁾ 1 Парал. 9, 35.

²⁹¹⁾ *Иеронимъ*, ер. 54 ad Furiam, п. 17: Она получила имя пчелы, какъ питающаяся цвѣтами Писаній, напоенная воною Св. Духа и приготавливающая сладкій сокъ амброзіи пророческими устами. *Оригенъ*, Iud. hom. 5. *Рувертъ*, Iud. I. 6: Девора пчела означаетъ законъ, какъ бы заключающій въ ячейкѣ медъ, то-есть въ письмени духа сладость. *Корнелій а Лепт.* Iud. 4, 4.

²⁹²⁾ 4 Цар. 22, 14.

тѣхъ, которыхъ Духъ Святой отличилъ пророческимъ даромъ, преимущество тѣмъ болѣе важное, что изъ мужчинъ того времени никто не былъ признанъ достойнымъ пророческаго званія ³⁹²). Притомъ она не была даже сестрою выдающихся мужчинъ, но была избрана предпочтительно предъ всѣми мужчинами въ благопотребное орудіе за свои возвышенныя и великія добродѣтели. Она была женою Лапидова, который однако не тождественъ съ Варакомъ, какъ думаютъ раввины ³⁹³). *Амросій* ³⁹⁴) считаетъ ее вдовою и матерью Варака, котораго она руководила во всемъ. *Блаж. Иеронимъ* ³⁹⁵) не соглашается съ этимъ взглядомъ. Очень можетъ быть, что мужа ея въ то время уже не было въ живыхъ; но взглядъ Серарія, что Девора, получивъ пророческій даръ, жила врозь съ мужемъ, несостоятеленъ, потому что многіе пророки (напр. даже Исаія) были женаты. Вслѣдъ за Талмудомъ ³⁹⁷), рассказывающимъ, что Девора приготовляла свѣтильни для храмовыхъ свѣтильниковъ, раввины переводятъ имя Лапидова нарицательнымъ именемъ въ смыслѣ *свѣтильни*, такъ что это слово обозначаетъ ея ремесло. Другіе, напр. *Кассель* ³⁹⁸), переводятъ: женщина огненнаго духа, духъ которой былъ какъ бы свѣтильникомъ для Израиля и возжигалъ унылыя сердца народа.

Пророческій даръ дѣлалъ ее способною судить народъ ³⁹⁹). Нѣкоторые толковники ⁴⁰⁰) считаютъ Девору судьейю въ томъ

³⁹²) *Оригенъ*, hom. 5 in Iud.: Да не смущаются отнюдь женщины слабостію пола, видя, что и онѣ могутъ сдѣлаться достойными благодати пророчества: пусть онѣ знаютъ и вѣрятъ, что эта благодать заслуживается чистотою ума, а не различіемъ пола. *Теодоритъ*, inter. 12 in Iud.: Думаю, что и Девора получила даръ пророчества въ поношеніе мужамъ. Ибо тогда какъ изъ мужей не нашлось ни одного достойнаго получить даръ, она получила даръ Святѣйшаго Духа.

³⁹³) Сл. Tana di be Elia 9. *Hugo* a St. Vict. и *Rupertus*, Iud. ср. 6.

³⁹⁴) Lib. de Vid. ср. 8: У себя дома она произвела предводителя войска, чтобы вы узнали, что вдова можетъ приготовить война, котораго она наставляла какъ мать, вразумляла какъ судья, руководила какъ храбрая, привела къ вѣрной побѣдѣ какъ пророчица.

³⁹⁵) Ep. cit. ad Furiam.

³⁹⁶) Megilla 14.

³⁹⁷) Комментарій на книгу Судей. •

³⁹⁸) *Авустинъ*, Civ. Dei 18, 15: У евреевъ судила женщина Девора; но чрезъ нее производитъ это Духъ Божій, ибо она была пророчицею...

⁴⁰⁰) *Tostatus*, *Cajetanus*, *Serarius*, *Cornelius* a Lap. и раввины.

смыслѣ, что она рѣшала спорныя дѣла обращающагося къ ней народа, открывала сокровенныя намѣренія Божія, соединяла съ ними спасительныя увѣщанія, какъ это обыкновенно дѣлали пророки. По другимъ ⁴⁰¹⁾ однако Девора была судьей въ собственномъ смыслѣ слова: народъ обращался къ ней за совѣтами, отдавалъ на ея рѣшеніе затруднительные случаи и послѣ побѣды надъ Сисарою она продолжала оставаться въ этомъ званіи. Для совершенія суда она сидѣла подъ пальмою, получившею отъ нея и названіе *Девориной пальмы* и стоявшею между Рамою и Веилемъ на горѣ Ефремовой, слѣдовательно на публичномъ мѣстѣ, которое для всѣхъ было легко доступно. Сюда приходили къ ней израильтяне на судъ. Но она не только изрекала судъ своему народу, а рѣшилась еще освободить его отъ тяжелаго гнета непріятелей. Поэтому она посылаетъ пословъ въ Кедезь Нефѣалимовъ къ Вараку, сыну Авинаому, и передаетъ ему повелѣніе Господне, чтобы онъ, въ качествѣ освободителя Израиля, съ 10,000 человекъ отправился на гору Фаворъ, потому что Богъ хочетъ предать врага въ его руки. Вліяніе ея простирается слѣдовательно до самаго сѣвера Ханаана, откуда она призываетъ героя. Варакъ связываетъ свое выступленіе въ походъ съ однимъ условіемъ, а именно — если Девора сама пойдетъ съ нимъ; а безъ нея онъ не пойдетъ. Отношенія между Варакомъ и Деворою совсѣмъ извращали, основывая требованіе Варака на его трусости и представляя Девору воинственною героинею, которая сама, подобно Орлеанской дѣвѣ, принимала участіе въ войнѣ. LXX, а вслѣдъ за ними и Италіанскій переводъ ⁴⁰²⁾ стали, повидимому, на истинную точку зрѣнія, основывая требованіе Варака на слѣдующемъ добавленіи: „ибо я не знаю дня, въ который пошлетъ Господь ангела со мною“. Слѣдовательно онъ желаетъ, чтобы Девора приняла участіе въ походѣ не въ качествѣ героини-воительницы, но въ качествѣ про-

⁴⁰¹⁾ *Климентъ Александрійскій*, Strom. I. c. 21: Въ то время надъ народомъ начальствовала пророчица Девора, судившая его 40 лѣтъ. *Амеросій*, I. de Vid. c. 8. *Иеронимъ*, ер. cit. ad Furiam: Этимъ намъ говорится о томъ, что она была пророчицею и была въ званіи суди. *Кириллъ Іерусалимскій*, catech. 16 de vrig. s. I. c. 28. *Златоустъ*, hom. 61 in Ioan: Девора и Іудеи и многія другія (женщины) справедливо были облечены званіемъ повелительницъ.

⁴⁰²⁾ *Амеросій*, I. de Vid. c. 8. *Августинъ*, quaest. 26 in Iud.

рочицы. Какъ неприванный непосредственно Богомъ и необъятый прямо Духомъ Божиимъ, онъ желаетъ содѣйствія пророчицы, чтобы опредѣлить и осуществить свои воинскіе планы Духомъ Божиимъ, говорящимъ чрезъ пророчицу. Девора обѣщаетъ сопровождать его, но возвѣщаетъ ему въ наказаніе за его робость, что слава побѣды надъ врагомъ будетъ отнята у него и отдана женщинѣ (Іаили).

Эти слова указываютъ на недостатокъ въ Варака, которому будетъ соответствовать недостатокъ и въ успѣхѣ; однако это — недостатокъ не личнаго мужества, или робость, но недостатокъ полноты и увѣренности вѣры. Еслибы Варака былъ одушевленъ полною вѣрою, въ такомъ случаѣ онъ имѣлъ бы и полную увѣренность въ томъ, что Богъ, призвавшій его, дастъ ему въ надлежащее время и Духа совѣта. Поэтому такъ какъ онъ не имѣлъ полной вѣры и увѣренности, то и не долженъ былъ получить полной славы побѣды. Достойною удивленія представляется рѣшительность этой женщины, которая сама воодушевляетъ героя-воина и раздѣляетъ съ нимъ всѣ опасности войны ⁴⁰³).

Услышавъ о походѣ Варака Сисара собралъ все свое войско и всѣ свои колесницы къ потоку Киссону. Тогда Девора сказала Вараку: „встань, ибо это тотъ день, въ который Господь предастъ Сисару въ руки твои; Самъ Господь пойдетъ предъ тобою“. Когда Варака выступилъ съ своимъ войскомъ, Господь привелъ въ замѣшательство Сисару и его войско, павшее отъ меча Варакова; Сисара же побѣжалъ пѣшіи, чтобы уйти отъ меча Ираилева, и убѣжалъ въ шатеръ Іаили (Іаэль), жены Кенейнина Хевера, ибо между нимъ и царемъ Іавиномъ былъ миръ. Онъ спасается бѣгствомъ въ шатеръ женщины въ твердой надеждѣ быть тамъ въ безопасности отъ преслѣдованія Варака. Впрочемъ Сисара, повидимому, предупредилъ раньше Іаиль о своемъ прибытіи. Іаиль выходитъ къ нему навстрѣчу дружески и настоятельно приглашаетъ его: „Зайди, господинъ мой, зайди ко мнѣ, не бойся!“ Она приготовляетъ для гостя постель, чтобы онъ отдохнулъ, и покрываетъ его заботливо своимъ ковромъ (одѣяломъ). Томясь жаждою онъ проситъ у нея напиться воды. Она напоила его молокомъ изъ своего мѣха и опять по-

⁴⁰³) *Амерсид*, I. с.

крыла его. По *Иосифу* ⁴⁰⁴⁾ *Иаиль* подала ему молоко уже прокисшее, имѣвшее, по *Р. Танхуму*, опьяняющую силу. Чтобы быть въ полной безопасности, онъ считаетъ нужнымъ напомнить женщинѣ о нѣкоторыхъ мѣрахъ предосторожности: „стань у дверей шатра, и если кто придетъ и спроситъ у тебя и скажетъ: нѣтъ ли здѣсь кого?—ты скажи: нѣтъ“. Что же дѣлаетъ *Иаиль*? Вѣроятно, въ душѣ ея въ эти немногія минуты происходила сильная борьба. Священное Писаніе не упоминаетъ, правда, ничего объ этомъ, переходя прямо къ главному предмету. Но мы можемъ представить себѣ происходившую здѣсь сцену. Вотъ лежитъ и спитъ грозный военачальникъ. Правда, *Кенее*не живутъ въ мирѣ съ *Иавиномъ*; однако со временъ *Моисея* происшедшій отъ *Ховава*, родственника *Моисеева*, народъ *кенеискій* своею исторіею вплетается въ исторію *Израиля*. Эта изначальная связь съ народомъ *Божіимъ* стоитъ въ ея глазахъ выше новаго союза съ *Иавиномъ*. Свобода и честь *Израиля* — ея собственная свобода и честь. *Сисара* — общій національный врагъ. Сколько женщинъ онъ обезчестилъ и сдѣлалъ своею добычею! ⁴⁰⁵⁾ Можно ли ей оставаться равнодушною, когда самъ Господь предаетъ въ ея руки этого врага? Что будетъ, если она спасетъ его? Не измѣнитъ ли она древнему (завѣту) союзу съ *Израилемъ*, не соберетъ ли *Сисара* новыхъ полчищъ и не выступитъ ли противъ *Израиля*? Не скажутъ ли тогда: не спасла ли *Иаиль* врага того народа, среди котораго она жила дружественно, къ гибели этого народа? Что же ей дѣлать? Она презираетъ награду, которую могло бы ей доставить спасеніе *Сисары*; древнее право, свобода родственнаго ей народа и проявленіе милостей *Божіихъ* одерживаетъ верхъ; старый врагъ, столь часто пониравшій законы права, долженъ пасть, хотя бы даже съ попраніемъ обязанностей гостепримства, которое женщинами никогда не соблюдалось такъ строго, какъ мужчинами. У *Иаили* нѣтъ никакихъ побочных цѣлей, ей не приходится мстить за какое-либо личное оскорбленіе. *Сисара* не есть собственно ея врагъ, но онъ—врагъ и притѣснитель народа *Божія*, въ чудную исторію котораго замѣшаны она и ея народъ. Поступокъ ея

⁴⁰⁴⁾ Ant. V, 5, 4.

⁴⁰⁵⁾ Суд. 5, 30.

есть религиозно-патріотическій; какъ думаютъ нѣкоторые ⁴⁰⁶⁾, она была подвигнута Духомъ Божиимъ къ освобожденію народа отъ врага и тирана и именно возможнымъ для нея образомъ—хитростію и обманомъ, допускаемыми на войнѣ. Она не хотѣла дожидаться прибытія Варака изъ опасенія, чтобы Сисара не бѣжалъ раньше.

Она ищетъ меча и не находитъ. Тогда она беретъ копь отъ шатра и молотъ, подходитъ тихонько къ уснувшему отъ утомленія Сисарѣ и вонзаетъ копь въ високъ его такъ, что онъ прошелъ въ землю, и Сисара умеръ. Едва только она совершила это дѣло, какъ подоспѣлъ уже и Варакъ, молнія въ битвѣ, преслѣдовавшій Сисару. Іаилъ вышла ему навстрѣчу и сказала: „войди, я покажу тебѣ человѣка, котораго ты ищешь“. Онъ вошелъ въ шатеръ, и вотъ Сисара лежитъ мертвый, и копь въ вискѣ его. Такъ исполнились слова Деворы; ибо Богъ предалъ Сисару въ руки женщины и отнялъ у Варака славу побѣды. Этотъ поступокъ обнаружилъ вѣрность Кенезиъ и завершилъ позоръ Іавина, могущество котораго обратилось въ прахъ ⁴⁰⁷⁾. Болѣе строгая протестантская мораль ⁴⁰⁸⁾ порицала эту военную хитрость какъ вѣроломство, не могущее быть оправданнымъ. Этотъ приговоръ по меньшей мѣрѣ жестокъ. Если мы и не будемъ смотрѣть на этотъ поступокъ какъ на дѣйствіе Духа Божія, все-таки это былъ героизмъ, который, по субъективному воззрѣнію женщины, не только былъ дозволителемъ, но и заслуживалъ похвалы и вмѣненія въ заслугу.

И вотъ Девора, а вмѣстѣ съ нею Варакъ начинаютъ пѣть побѣдную пѣсню, творцомъ которой — какъ явствуетъ изъ женской формы глагола Суд. 5, 1 и изъ стиховъ 3, 7, 12 — была сама Девора. Изъ ея пророческаго одушевленія льется хвала Богу въ пѣсни, отличающейся смѣлостью образовъ, высокопоэтическимъ языкомъ и даже внѣшнею формою и причисляемой къ прекраснѣйшимъ произведеніямъ еврейской лирики.

Послѣ общаго воззванія къ прославленію Іеговы для муже-

⁴⁰⁶⁾ Josephus, Corn. а Lar., Calmet, Tirinus, Menochius, Lyranus и другіе.

⁴⁰⁷⁾ Судей глава 4.

⁴⁰⁸⁾ Винеръ, Реальный словарь I, 624. Manchoth въ библейскомъ словарѣ Шекеля III, 157.

ственного подъема народа къ борьбѣ со врагами Девора изображаетъ прежде всего славное время возвышенія Израиля въ народъ Божій, позорное уничтоженіе его даже до послѣдняго времени, именно до дней Самегара и Іаиля (судій?), и благопріятный поворотъ вещей съ того времени, когда возстала сама Девора *мать въ Израилѣ*. Девора по справедливости заслуживаетъ это почетное названіе, потому что она относилась съ материнскою заботливостію къ Израилю, любила свой народъ, руководила и защищала его, устанавливала его домашнее спокойствіе, возвратила его съ ложной стези идолослуженія ⁴⁰⁹⁾ къ древнему пути и служенію Іеговъ, освободивъ его этимъ отъ врага и какъ бы возродивъ его чрезъ это. Она причисляется поэтому и къ „сильнымъ во Израилѣ“ ⁴¹⁰⁾. Изъ этого мѣста (гл. 5, ст. 7). *Амеросій* ⁴¹¹⁾ несправедливо заключаетъ, что Девора была матерью Варака. Углубляясь своимъ духомъ въ великое досто-славное событіе Девора возбуждаетъ самое себя воспѣтъ пѣснь и описываетъ свѣтлыми и живыми красками борьбу и побѣду — сильное устремленіе героевъ народа на борьбу, трусость тѣхъ, которые увлонились отъ борьбы, неустрашимость мужественныхъ борцовъ и побѣдоносный исходъ борьбы, причемъ упоминается о бѣгствѣ враговъ и объ умерщвленіи Сисары Іаилью. „Да будетъ благословенна между женами Іаиль, жена Хевера Бенениина, между женами въ шатрахъ да будетъ благословенна (между женами въ шатрахъ, т.-е. ведущими пастушескую жизнь: она, хотя и не израильянка, умертвила врага, между тѣмъ какъ жители Мерога не пришли на помощь и потому достойны проклятія). Воды просила онъ; молода подала она, въ чашѣ вельможеской принесла молока лучшаго. Лѣвую руку свою протянула къ колу, а правую свою къ молоту работниковъ; ударила Сисару, поразила голову его, разбила и пронзила високъ его. Къ ногамъ ея склонился, палъ и лежалъ, къ ногамъ ея склонился, палъ; гдѣ склонился, тамъ и палъ сраженный“ (здѣсь какъ будто слышатся учащенные удары молота, отъ которыхъ палъ Сисара). Одушевленіе, съ которымъ Девора прославляетъ

⁴⁰⁹⁾ Суд. 5, 8.

⁴¹⁰⁾ L. с., ст. 7.

⁴¹¹⁾ Lib. de Vid. cp. 8.

подвигъ Іаили, принимаетъ почти страстный полетъ. Однако слова эти внушаются ей не чувствомъ мести, не личнымъ интересомъ: духъ ея исполненъ высшими интересами ея Бога и народа; это не ея торжество, но торжество ея Бога надъ врагами. Поэтому, высказавъ въ ст. 23 проклятіе на Мерозъ, она и присовокупляетъ: „такъ говоритъ ангелъ Господень“. И такъ всякій, отвращающійся отъ Бога и Его народа подвергается проклятію; а всякій, помогающій Его святому дѣлу, получаетъ благословеніе. Девора является повтому не обладаемою демоническою силою, но одушевленною Богомъ женщиною, слова которой очищены и просвѣтлены божественными мыслями. Высокоумѣнный полководецъ, восхотѣвшій уничтожить народъ Іеговы, но во время позорнаго бѣгства умерщвленный женщиною и лежащій окровавленнымъ, служить внушительнымъ примѣромъ паденія гордости человѣческой и побѣды Божіей.

Однако женское сердце, исполненное одушевленія, идетъ еще далѣе. Девора надѣвается и надъ обманутою надеждою *матери Сисары* на добычу: „въ окно выглядываетъ и вопить мать Сисарина съвозъ рѣшетку: что долго нейдетъ конница его, что медлятъ колеса колесницъ его“? И умныя изъ ея женщинъ стараются утѣшить ее тѣмъ, что его задерживаетъ дѣлеть большой добычи -- дѣвицъ и разноцвѣтныхъ одеждъ, и радуются тому, что и онѣ примутъ участіе въ добычѣ. И вотъ вдругъ приходитъ извѣстіе: герой мертвъ, войско уничтожено. „Такъ да погибнуть всѣ враги Твои, Господи! любящіе же Его да будутъ какъ солнце, восходящее по всей силѣ своей“. Этою почерпнутою изъ побѣды надеждою на погибель всѣхъ враговъ спасенія оканчивается пѣснь ⁴¹²⁾, поистинѣ достойное заключеніе гимна, вылившагося изъ богоодушевленнаго сердца пророчицы. Въ продолженіе цѣлаго поколѣнія, 40 лѣтъ, народъ силою этой матери наслаждался ненарушимымъ миромъ. Появленіе Деворы представляетъ доказательство того, какая физическая и нравственная сила присуща была этому народу въ его юности, если онъ вызываемъ былъ къ дѣятельности соответственнымъ его существованію и его назначенію образомъ, а равно доказательство того жи-

⁴¹²⁾ Суд. глава 5.

ваго сазнанія, съ какиѣмъ при всякомъ подъемѣ духа народъ чувствовалъ себя военною дружиною Іеговы.

Девора и Іаилъ представляются отцами⁴¹³⁾ въ качествѣ прообразовъ синагоги и церкви. Девора, прообразъ синагоги, возбуждаетъ сначала Варака, изображающаго собою Израиля, къ борьбѣ съ Сисарою, образомъ діавола, и разсѣиваетъ его войска; но Іаилъ, прообразъ христіанской церкви, ошеломляетъ его млекомъ молитвы и умерщвляетъ древомъ креста. Іаилъ, разбившая голову Сисары, служитъ также и прообразомъ Пресвятой Дѣвы Маріи, сокрушившей (стершей) главу змія⁴¹⁴⁾. Впрочемъ Девора и Іаилъ подтверждаютъ слова апостола Павла: „немоцное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное“⁴¹⁵⁾. По Талмуду⁴¹⁶⁾ равви Іохананъ сказалъ, что Сисара въ тотъ часъ, когда былъ умерщвленъ Іаилею, имѣлъ съ нею семикратное плотское совокупленіе, потому что Суд. 5, 27 сказано: „къ ногамъ ея склонился“,—недѣлность, осуждаемая уже Р. Давидомъ Кинхи.

⁴¹³⁾ *Amerosij*, lib. de Vid. ср. 8: пророчество воинствовало въ Деворѣ, представляющей намъ таинственно происхожденіе церкви изъ язычниковъ, которой доставляется торжество надъ духовнымъ Сисарою, то-есть надъ сопротивными силами. *Oriens*, hom. 5 in Iud.: Іаилъ, жена иноплеменница, служитъ образомъ церкви, составленной изъ разноплеменныхъ народовъ. Іаилъ означаетъ *восхождение*: ибо нѣтъ поистинѣ другаго восхожденія на небо, какъ только чрезъ перковь многообразной премудрости Божіей. Итакъ она восходящая отъ тѣлеснаго къ духовному, отъ земнаго къ небесному, умертвила Сисару, изображающаго собою плотскіе пороки или животнаго и безсмысленнаго чловѣка... Она умертвила его коломъ, то-есть побѣдила его вершиною крестнаго древа и добродѣтелью. *Augustinus*, l. 12 cont. Faust. ср. 32: что такое эта женщина (Іаилъ), полная вѣрности, провазшая древомъ виски врага, какъ не вѣра церкви, разрушающая крестомъ Христовымъ царство діавола? *Петръ Дамаскинъ*, стр. 89. *Prosperus*, lib. de prom. et p'grad. Dei pars II, ср. 17: во образъ церкви Девора побѣдила врага. *Рупертъ*, Iud. ср. 6 и 7. *Исидоръ*, Alleg. n. 77: Іаилъ служитъ прообразомъ церкви, низложившей древомъ креста власть діавола. А Девора, прообразующая ту же церковь, побѣдивъ въ лицѣ Сисары діавола, воспѣваетъ пѣснь небесной славы.

⁴¹⁴⁾ *Nicolaus Lyr.*, въ толкованіи на 4 гл. книги Іудеев. Сл. *Bernard.*, hom. 2 sup. Missus.

⁴¹⁵⁾ 1 Кор. 1, 27.

⁴¹⁶⁾ Tract. Nasir. fol. 23, col. 2. Сл. *Эйзенштера*, Разобл. іудейство, I. 445.

Д о ч ь І е ф е а я .

Іефеай (евр. Інегахъ, Вулг.: Іеете) былъ сынъ блудницы отъ Галаада, которому законная жена его родила сверхъ того нѣсколько сыновей. Мы не должны считать мать Іефеая именно публичною женщиною, а должны смотрѣть на нее какъ на наложницу Галаада, принятую имъ, по Іосифу⁴¹⁾, въ домъ свой. Была ли она израильтянка, хотя и изъ другаго колѣна, или же язычница, этого нельзя сказать съ достовѣрностью. Законные сыновья Галаада выгнали изъ дома своего своднаго брата Іефеая, какъ неравноправнаго (потому что онъ былъ сынъ *другой* женщины, то-есть наложницы), чтобы онъ не получилъ доли въ отцовскомъ наслѣдствѣ. Іефеай убѣжалъ въ землю Товъ и собралъ вокругъ себя толпу храбрецовъ въ качествѣ вольной дружины. Во время войны Израиля съ аммонитянами старѣйшины галаадскіе избрали Іефеая своимъ судьей и военачальникомъ. Іефеай старался мирными представленіями прекратить войну съ Аммонюмъ; когда же представленія его оказались тщетными, то онъ, объятый Духомъ Божіимъ, взялся за мечъ.

Прежде чѣмъ отправиться на войну, онъ далъ обѣтъ Господу, чтобы обезпечить себѣ Его помощь. „Если Ты, Господи“, обѣщаетъ онъ, „предашь аммонитянъ въ руки мои, то, по возвращеніи моемъ съ миромъ отъ аммонитянъ, что выйдетъ изъ воротъ дома моего навстрѣчу мнѣ, будетъ Господу, и (по нѣкоторымъ: или) вознесу сіе на всеожженіе“. И вотъ когда Іефеай дѣйствительно возвращался съ войны побѣдителемъ, навстрѣчу ему вышла, во главѣ хора женщинъ, *его единственная дочь* (не было у него еще ни сына, ни дочери), чтобы прославить его побѣду. Увидѣвъ свою дочь Іефеай разодралъ отъ печали одежду свою и воскликнулъ: „ахъ, дочь моя, ты сразила меня; и ты въ числѣ нарушителей покоя моего! Я отверзъ о тебѣ уста мои предъ Господомъ и не могу отречься“. Дочь, замѣтившая, а можетъ быть и прямо узнавшая отъ отца, что обѣтъ относится къ ней, отвѣчала: „отецъ мой! ты отверзъ уста свои предъ Господомъ,—и дѣлай со мною то, что произнесли уста твои, когда

⁴¹⁾ Ant. V, 7, 8.

Господь совершилъ чрезъ тебя отмщеніе врагамъ твоимъ, аммонитянамъ. Судѣлай мнѣ только вотъ что: отпусти меня на два мѣсяца; я пойду, взойду на горы и оплачу дѣвство мое съ подругами моими“. Отецъ исполняетъ ея желаніе. По прошествіи двухъ мѣсяцевъ она возвращается къ отцу своему, и онъ совершилъ надъ нею обѣтъ свой; и она не познала мужа. И вошло въ обычай у Израиля, что ежегодно дочери израилевы ходили прославлять ⁴¹⁶⁾ дочь Іеѳеая четыре дня въ году ⁴¹⁷⁾.

Объ этомъ обѣтѣ Іеѳеая появилось такъ много разсужденій и специальныхъ сочиненій, что можно уже говорить объ исторіи толкованія этого обѣта ⁴²⁰⁾.

Въ древности господствовало высказанное уже параерастомъ Іонафаномъ, Іосифомъ ⁴²¹⁾, въ Талмудѣ и Мидрашѣ ⁴²²⁾, а также раввинами мнѣніе, что Іеѳеай дѣйствительно совершилъ на своей дочери кровавую жертву и принесъ ее во всесожженіе. Этому іудейскому толкованію слѣдовали почти единогласно отцы церкви ⁴²³⁾, католическіе толкователи и часть протестантскихъ толковниковъ ⁴²⁴⁾. Только уже въ средніе вѣка нѣкоторые раввины ⁴²⁵⁾ отступали отъ общепринятаго толкованія относительно жертвы Іеѳеая и старались доказать, что Іеѳеай не принесъ своей дочери въ жертву, но посвятилъ ее на служеніе во святищѣ и этимъ обязалъ ее къ постоянному дѣвству. Къ этому мнѣнію примкнула значительная часть новыхъ католическихъ толкователей ⁴²⁶⁾ и большинство протестантскихъ ученыхъ. Такъ какъ этотъ спорный вопросъ съ обѣихъ сторонъ освѣщенъ по-

⁴¹⁶⁾ Таргуминъ, LXX и Вульгата переводятъ: «оплакивать».

⁴¹⁷⁾ Судей глава 11.

⁴²⁰⁾ Литературу см. у *Л. Рейнке*, Beitr. z. Erkl. des A. T. T. I, стр. 425... Затѣмъ: *Шейнъ*, Обѣтъ Іеѳеая, въ Tüb. theol. Qu.-Schr. 1869, стр. 466... *II. Кассель*, въ Реальной энциклопедіи Герцога, т. 6, стр. 533... *Герлажъ*, въ luth. Zeitschr. von Rudelb. 1859, стр. 417. *Дуберленъ*, въ Stud. u. Kritik. 1860 г., стр. 540. *Курцъ*, въ luth. Zeitschr. 1853., стр. 209.

⁴²¹⁾ Ant. V, 7, 10.

⁴²²⁾ Таанитъ. 4 а. Bereschith Rabba § 60, стр. 52.

⁴²³⁾ См. *Рейнке*, I. с. стр. 438 и *Серафія*, Комент. на книгу Судей.

⁴²⁴⁾ *Рейнке*, I. с.

⁴²⁵⁾ David Kimchi, Levi ben Gerson, Abarbanel и друг.

⁴²⁶⁾ Lyranus, Arias, Montanus, Mariana, Sanctius, Pagninus, Vatablus, Estius, Malvenda; Dereser, Stolberos, Schönen, Reinke и др.

дробно, то я ограничусь здѣсь указаніемъ только на нѣкоторые главнѣйшіе пункты. Если мы примемъ во вниманіе свойство и обстоятельства обѣта, то онъ представляется, какъ доказываетъ Шёнець, безукоризненнымъ; потому что Іеѳеай, для божественнаго покровительства, хотѣлъ почитать Господа совершеніемъ добраго, безукоризненнаго поступка. Еслибы или у Іеѳеая не было чистаго намѣренія или средство не было сознательнымъ образомъ *bonum melius*, въ такомъ случаѣ священникъ бытописатель долженъ былъ бы скорѣе назвать этотъ обѣтъ издѣвательствомъ надъ Богомъ. Мы не можемъ также согласиться и съ тѣми отцами церкви⁴²⁷⁾, которые утверждаютъ, что обѣтъ со стороны Іеѳеая былъ слишкомъ смѣлымъ и необдуманымъ, потому что въ такомъ случаѣ пришлось бы согласиться, что при произнесеніи обѣта недоставало надлежащей степени размышленія, чего въ дѣйствительности не было. Вѣдь самъ бытописатель говоритъ, что прежде чѣмъ Іеѳеай рѣшился произнести обѣтъ, онъ былъ объятъ Духомъ Божіимъ. Это божественное вліяніе, а также побѣду надъ аммонитянами, сдѣланную условіемъ обязательности обѣта, нѣкоторые⁴²⁸⁾ считаютъ признакомъ одобренія обѣта Богомъ и похвалы св. апостола Павла (Евр. 11, 32) заключаютъ о соизволеніи Божіемъ на исполненіе его.

Большее затрудненіе представляетъ вопросъ о *матеріи* или предметѣ обѣта. Іеѳеай обѣщаетъ посвятить Господу и принести въ жертву того, кто первый выйдетъ навстрѣчу ему изъ его дома. Отцы церкви понимаютъ слово: всесоженіе въ собственномъ смыслѣ какъ кровавую жертву и предполагаютъ у Іеѳеая намѣреніе принести въ жертву (съ лишеніемъ жизни) все, что ни выведетъ ему навстрѣчу случай при его возвращеніи, — будетъ ли то чистое или нечистое животное или же человѣкъ. Такой обѣтъ долженъ былъ, конечно, представляться грѣховнымъ и недозволительнымъ, и тѣмъ болѣе, если жъ неразумное

⁴²⁷⁾ Вслѣдъ за Іонафаномъ и Іосифомъ I. с.: *Тертуллианъ*, l. 3 capit. cont. Marc. *Теодоритъ*, quaest. 20 in Iud. *Амросій*, l. 3 de off. ср. 12. *Іеронимъ*, l. 1 cont. Iovian; ср. 6 Mich. *Августинъ*, qu. 49 in Iud. *Златоустъ*, hom. 14 ad. pop. Antioch. *Томасъ Ака.*, Summ. 2. 2. q. 88. а. 2. *Проконій* и *Румертъ* въ толков. на это мѣсто.

⁴²⁸⁾ *Іеронимъ*, ср. 24 ad Iulian. *Аксельмъ*, *Амросіасть* на Евр. 11, Тиринъ, Серарій, Салианъ въ толков. на это мѣсто.

обѣщаніе осуществилъ на дѣлѣ. Правда, этому аргументу противостоятъ тотъ фактъ, что законъ Моисеевъ отвергалъ самымъ рѣшительнымъ образомъ человѣческія жертвы, каковое запрещеніе не могло, конечно, быть безъизвѣстнымъ Іефѳаю; тѣмъ не менѣе какъ въ характерѣ времени судей, такъ и въ личныхъ обстоятельствахъ Іефѳаея находили точки опоры для защиты этого мѣсяца. Въ самомъ дѣлѣ время судей было временемъ нестройной и религіознаго отпаденія, Іефѳаей былъ незаконный сынъ, роспій безъ воспитанія среди вольницы и т. дал. Однако эти предположенія возможны, но не обязательны для характеристики личности, которая въ дѣйствительности является совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ, если ближе всмотрѣться въ Священное Писаніе. Хотя Израиль и впадалъ во времена судей въ служеніе Ваалу, все-таки мы не встрѣчаемъ еще въ это время слѣдовъ человѣческихъ жертвъ; и если люди, которыхъ Богъ избиралъ въ судей и вождей Своего народа сообщеніемъ имъ Духа Своего, и были заражены нѣкоторыми слабостями, пороками и грѣхами, все-такъ представляется невѣроятнымъ, чтобы Духъ Божій сходилъ на служителя Молоха и сообщалъ ему свою силу для того, чтобы ему быть избавителемъ Израиля. Столь же мало права имѣемъ мы отъ одного только изгнанія Іефѳаея изъ отцовскаго дома его жестокосердыми братьями и его вольнолюбивой жизни заключать о нравственной испорченности и религіозной загрузбѣности этого человѣка, потому что и Давидъ находился въ подобномъ же положеніи, что не мѣшало ему однако ходить въ законѣ Господнемъ. Напротивъ того священный бытописатель указываетъ самъ прямые признаки его богобоязненности: Іефѳаей ожидаетъ побѣды прямо отъ Господа, заключаетъ договоръ съ старѣйшинами галаадскими предъ Господомъ и хочетъ привлечь покровительство Божіе торжественнымъ обѣтомъ. Положимъ даже, что Іефѳаей дѣйствительно захотѣлъ бы принести дочь свою въ жертву заколѣнія,—уже ли же во всемъ Израилѣ не нашлось бы ни одного священника или вѣрующаго израильтянина, который обратилъ бы вниманіе на противозаконность исполненія этого обѣта и воспротивился бы ему, когда при Саулѣ весь народъ возсталъ противъ совершенія смертной казни надъ сыномъ его Ионафаномъ по причинѣ нарушенія заповѣди о постѣ! ⁴²⁹⁾

⁴²⁹⁾ 1 Цар. 14, 45.

Сознавая затрудненія, представляемыя закланіемъ дочери Іеѳеа въ качествѣ жертвы всесожженія, нѣкоторые вслѣдъ за *Камеллою*⁴³⁰⁾, старались понимать обѣтъ Іеѳеа въ смыслѣ обѣта проклятія, въ силу котораго Іеѳеай умертвилъ свою дочь въ честь Господа по закону проклятія, такъ какъ людей именно нельзя было приносить въ жертву всесожженія. Однако это мнѣніе совершенно несостоятельно, потому что произнесеніе проклятія надъ человѣкомъ имѣетъ своимъ необходимымъ предположеніемъ явное нечестіе, такъ что жертва всесожженія и проклятіе становятся въ разрѣзъ одна съ другою. И все-таки Іеѳеай, произнося свой обѣтъ, могъ имѣть въ виду только человѣческую жертву, какъ это явствуетъ изъ словъ текста, изъ перевода Вульгаты и изъ примѣчанія блаженнаго Августина⁴³¹⁾; потому что по полученіи побѣды, Іеѳеай и безъ того принесъ бы въ жертву не одно, но много животныхъ. Въ своей ревности Іеѳеай не знаетъ, на что бы такое можно было указать, что было бы достаточно велико для посвященія Богу,—онъ предоставляетъ самому Богу назначеніе жертвы. Богъ избираетъ въ жертву его единственную дочь, и Іеѳеай исполнилъ надъ нею свой обѣтъ. Но изъ этихъ словъ отнюдь не слѣдуетъ того, что Іеѳеай принесъ свою дочь въ жертву закланія. Еслибы это дѣйствительно было такъ, то священный писатель, конечно, безъ страха высказалъ бы это. А между тѣмъ изъ хода рѣчи слѣдуетъ, что хотя Іеѳеай и исполнилъ надъ нею свой обѣтъ, однако всесожженія совершено не было. Какимъ впрочемъ образомъ исполненъ былъ обѣтъ, это говорятъ намъ не двусмысленно слѣдующія слова: „и она не познала мужа“. Такимъ образомъ дочь Іеѳеа исполнила обѣтъ тѣмъ, что не познала мужа, посвятивъ въ пожизненномъ цѣломудріи Господу свою жизнь какъ

⁴³⁰⁾ Сл. *Рейнке*, I. с., стр. 485.

⁴³¹⁾ *Quaest. 49 in l. Iud.*: Во всякомъ случаѣ этими словами онъ произнесъ обѣтъ не о какомъ-либо животномъ, которое согласно закону, могъ бы принести во всесожженіе. Ибо нѣтъ да и не было такого обычая, чтобы навстрѣчу возвращающимся съ войны побѣдовоспѣшимъ вождямъ выбѣгали животныя... И не сказалъ: *кто* выйдетъ изъ воротъ дома моего навстрѣчу мнѣ, вознесу сіе на всесожженіе, — но сказалъ: *кто* выйдетъ, того вознесу: онъ имѣлъ здѣсь въ виду, безъ всякаго сомнѣнія, человѣка, хотя, быть можетъ, и не имѣлъ въ виду своей единственной дочери.

духовную жертву воссоединенія. Она поступила въ чело женщинъ, служившихъ Господу при скинии свидѣнія. Что Богъ жаждетъ не тѣлесной, но духовной жертвы человеческой, это подтверждается исходомъ искушенія Авраама и опредѣленіями закона о выкупѣ принадлежащихъ Господу первенцевъ и посвященныхъ Ему по обѣту лицъ ⁴²²).

Только съ этимъ объясненіемъ можетъ быть согласено то неловкое положеніе, въ которомъ чувствовала себя дѣвственная дочь Іефая. Изъявляя вѣрное послушаніе и проникнутая религиознымъ чувствомъ, она одобряетъ отцовскій обѣтъ, относящійся къ ея личности, но какъ израильтянка воспитанная въ національномъ духѣ, чувствуетъ великую скорбь о томъ, что у нея, по еврейскому образу возрѣнія, навсегда отнята надежда на вышнее земное счастье — потомство: она, имѣвшая право послѣ побѣды отца на блистательнѣйшую участь среди дочерей Израиля, должна отпасть какъ цвѣтокъ отъ плода. Незамужняя жизнь для дѣвицы древняго Израиля — все равно, что смерть. Точно также объяснима и величайшая скорбь отца при видѣ дочери: она, единственная краса и надежда отца, должна увянуть, домъ его долженъ вымереть, подобно бездѣтному роду, обремененному проклятіемъ ⁴²³). Богъ требуетъ у него величайшей жертвы. Тѣмъ не менѣе Іефая посвящаетъ свою дочь Вѣчному. Могъ ли кто не удивляться въ немъ этой праведности, этой крѣпкой вѣрѣ, этой силѣ богопреданности, которую восхваляетъ апостолъ? Во всей этой сценѣ духъ ветхозавѣтнаго закона отражается въ такой драматической формѣ, какъ не отражался никогда ни въ какой другой сценѣ. Прежде совершенія надъ нею обѣта дочь Іефая хочетъ оплакать свое дѣвство съ подругами своими въ тихомъ уединеніи въ горахъ. Эта просьба дочери Іефая находится въ самомъ рѣзкомъ противорѣчій съ предположеніемъ о дѣйствительномъ умерщвленіи, потому что природа человеческой совершенно противно, чтобы дитя, которому предстоитъ умереть, воспользовалось даваемою ему отсрочкою для оставленія отца и — вопреки привычкѣ сердца человеческого — оплакиванія дѣвства, когда впереди предстоитъ смерть въ каче-

⁴²²) Исход. 3, 1, 13. Числ. 18, 15. Левит. 27, 1.

⁴²³) Левит. 20, 20.

ствѣ жертвы. Такъ какъ священный писатель дѣлаетъ особенное удареніе именно на оплакиваніе дѣвства, на то, что дочь Іефѳая должна остаться дѣвою, то оно и должно необходимо находиться въ извѣстномъ отношеніи къ роду обѣта. Въ виду кровавой смерти безбрачіе какъ меньшее зло не могло бы быть единственною причиною ея скорбной жалобы. Причина ея слезъ заключается не въ уничтоженіи ея юной, дѣвственной жизни смертію, но въ томъ, что эта дѣвственная жизнь должна продолжаться безъ надежды на участіе въ высшемъ счастіи женщины—бракъ. Въ виду этого безотраднaго будущаго поведеніе ея не заключаетъ въ себѣ ничего страннаго: по ветхозавѣтному воззрѣнію того времени она и не могла поступать иначе. Она посвящаетъ Богу свое цѣломудріе, но не безъ слезъ; однако она приноситъ въ жертву свою скорбь, какъ и отецъ приноситъ свою. Цѣломудренное сердце дѣвицы избираетъ тихое уединеніе свидѣтелемъ своихъ слезъ: не въ присутствіи мундичъ и не въ слухъ всѣхъ, но въ священной тишинѣ въ горахъ она изливаетъ свою жалобу любви.

Это героическое самопожертвованіе дочери Іефѳая и было причиною того обычая во Израилѣ, что дочери израильскія приходили ежегодно—вѣроятно, во святилище какъ мѣстопребываніе религіозной женской общины,—чтобы въ теченіе четырехъ дней павѣщать дочь Іефѳая и прославлять ея героическую жертву, добровольно принесенную отечеству. Если она была жертвеннымъ агнцемъ, къ чему же въ такомъ случаѣ прославленіе? Не стали-ль бы священники и левиты протестовать противъ такого сборища, имѣвшаго своимъ предположеніемъ и предметомъ противозаконное дѣйствіе? Древніе переводчики заставляютъ дочерей израильскихъ не прославлять, а выражать печаль и жалобу: такое значеніе, конечно шло бы болѣе ко взгляду на кровавую жертву. Такимъ образомъ поступокъ дочери Іефѳая является великимъ, возвышеннымъ и героическимъ, заслуживавшимъ того, чтобы быть переданнымъ потомству. Мы не можемъ поэтому согласиться съ блаженнымъ Іеронимомъ⁴²⁴⁾, который, конечно, съ своей точки зрѣнія пишетъ: *Quod si Iephthae obtulit filiam suam virginem Deo, non sacrificium placet, sed animus offerentis* (если Іефѳай принесъ

⁴²⁴⁾ Іерем. гл. 7.

Богу въ жертву свою дочь дѣвицу, то угодна была не жертва, но душа приносившаго). Его намѣреніе было столь же чисто, какъ и жертва его была угодна Богу. Если сравнивать жертву Іеѳея съ жертвою Авраама, то *Августинъ* ⁴²⁵⁾ и *Златоуста* ⁴²⁶⁾ приходятъ къ тому заключенію, что обѣтъ Іеѳея былъ негоденъ Господу и что Богъ по премудрому предусмотрѣнію допустилъ, чтобы онъ дѣйствительно принесъ дочь свою въ жертву, имѣя въ виду устрашить на будущее время всѣхъ тѣхъ, которые захотѣли бы по легкомыслію давать подобныя же обѣты. Совсѣмъ въ иномъ свѣтѣ представляется жертва Іеѳея по нашему пониманію! Авраамъ приноситъ въ жертву, по требованію Божию, единственнаго сына своего, но получаетъ обратно принесеннаго уже въ жертву въ сердцѣ, ибо Богъ желалъ духовной жертвы, Іеѳея приноситъ въ жертву безъ вызова, хотя и не безъ скорби, свою единственную дочь, онъ совершенно обручаетъ ее съ Богомъ и потому уже не получаетъ ее болѣе обратно. Справедливый повтому слова *св. Григорія Назіанзина* ⁴²⁷⁾: „принесъ Богу въ жертву сына Авраамъ, принесъ дочь и славный Іеѳея; и тотъ и другой принесъ великую жертву“. Вслѣдъ за блаженнымъ Августиномъ ⁴²⁸⁾, Гуго а Ст. Викторъ, Лиранъ, Корнелій а Липиде смотрѣли на Іеѳея какъ на пробразъ Іисуса Христа, принесшаго въ жертву Господу свою единственную дѣвственную дочь, церковь или свою собственную плоть ⁴²⁹⁾. По Руперту ⁴³⁰⁾ и Корнелію а Липиде, ссылающимся на *Златоуста*, дочь Іеѳея означаетъ и нашу собственную душу, которую мы должны принести въ жертву Господу, послѣ побѣды надъ врагами — нашими страстями и похотями.

Епифаній ⁴³¹⁾, равнымъ образомъ вѣрящій въ кровавую жертву дочери Іеѳея, производитъ отсюда то суевѣрное почтеніе, которое туземцы Сихема (или Неаполя въ Самаріи) воздавали дѣвицѣ. Нѣкоторые протестантскіе толкователи, увлекаемые сход-

⁴²⁵⁾ Quaest. 49 in Iud.

⁴²⁶⁾ Hom. 14, l. c.

⁴²⁷⁾ Carm. l. 2 hist. sec. 2. n. 94.

⁴²⁸⁾ Quaest. 49 in Iud.

⁴²⁹⁾ Исидоръ, Alleg. n. 79.

⁴³⁰⁾ Cap. 12 in Iud.

⁴³¹⁾ Haer. 78 de Antidicomar. cp. 24.

ствомъ именъ, хотѣть видѣть нѣкоторую связь между дочерью Іефоза (Ифота) и *Ифигенією* (Иѳигенія), которую Агамемнонъ хотѣлъ принести въ жертву Артемидѣ, и находить въ этомъ доказательство кроваваго жертвоприношенія Іефоза. Но Иѳигенія не была принесена въ жертву ⁴⁴³⁾, а на ея мѣсто была убита дикая коза ⁴⁴⁴⁾. Притомъ же сравниваемое съ Іефозомъ *Ἴφι* въ Иѳигеніи является еще во множествѣ другихъ собственныхъ именъ грековъ ⁴⁴⁵⁾ и совершенно недвусмысленно можетъ быть объяснено изъ сокровищницы греческаго языка. Далѣе мы не можемъ относить сюда греческую сагу ⁴⁴⁶⁾, по которой британскій царь *Идоменей* за благополучное возвращеніе, по обѣщанію, принесъ въ жертву своего сына; потому что нерѣдко воззрѣнія народовъ, живущихъ далеко другъ отъ друга, сходятся между собою по мысли. Напротивъ того мы встрѣчаемъ именно много древнѣйшихъ аналогій, представляемыхъ праздниками дѣвъ, во время которыхъ прославляется въ пѣсняхъ дѣвственная богиня Артемида не за то, что она умерла, а за то, что осталась дѣвою; въ горахъ Аркадіи она называлась поэтому Артемида Гимнія. Подобное же празднество въ честь Артемиды существовало на Тайгетѣ и въ Каріи въ Ликоніи ⁴⁴⁷⁾. На Делосѣ дѣвицы воспѣвали Упиду (Uris) и приносили ей при ея бракосочетаніи локонъ ⁴⁴⁸⁾. Тоже самое дѣлалось въ Мегарѣ по отношенію къ Иѳиноѣ, умершей дѣвою ⁴⁴⁹⁾. Здѣсь прославлялись именно цѣломудріе и дѣвственность. Даже оплакиваніе дѣвъ свойственно наивной сторонѣ древней жизни. Такъ напр. Электра ⁴⁵⁰⁾ оплакиваетъ Хризотемиду, долженствующую старѣться въ безотрадномъ безбрачій, и Поликсена жалуется ⁴⁵¹⁾: „безбрачная, безъ гименеевъ, которые однако приличествуютъ мнѣ“. Странно, что

⁴⁴³⁾ Цицеронъ, de off. III. 25. § 95.

⁴⁴⁴⁾ Еврипидъ, Ифигенія въ Тавридѣ. Ст. 20. *Авидій, Павзаній.*

⁴⁴⁵⁾ Напр. Iphianassa, Iphianeira, Iphigone, Iphimedeia, Iphimede, Iphimedusa и даже мужскія имена, какъ-то: Iphiades, Iphikleides, Iphikles, Iphicrates и друг.

⁴⁴⁶⁾ Servius ad Virgilium, Aen. III. 121.

⁴⁴⁷⁾ Павзаній, 3, 10.

⁴⁴⁸⁾ Callim. in Del. v. 292. Павзаній, 1, 43.

⁴⁴⁹⁾ Павзаній 1, 43; сл. 2, 32.

⁴⁵⁰⁾ Софокль, Эдипъ, 962 и 1185.

⁴⁵¹⁾ Еврипидъ, Несабл. ст. 443.

церковь въ своихъ священно-художественныхъ изображеніяхъ не сдѣлало никакого употребленія изъ жертвы Іефѳая. Въ 1751 г. Гандель написалъ ораторію „Іефѳай“, причѣмъ онъ вноситъ въ библейскую драму своеобразныя имена и сцены. Вторая ораторія⁴⁵¹⁾ придаетъ библейскому тексту именно романтическую окраску, отнюдь не свойственную Библии. *Филозъ* сообщаетъ намъ даже содержаніе жалобы дочери Іефѳая и называетъ ея имя: *Сеймла*.

М а т ь и ж е н ы С а м п с о н а .

Въ то время какъ израильтяне за грѣхи свои были угнетаемы филистимлянами, ангелъ Господень явился благочестивой женѣ данитянина Маноя изъ Цоры (Сараа), бывшей неплодною. *Юсифъ*⁴⁵²⁾ сообщаетъ, что эта женщина отличалась необыкновенною красотою, которою превосходила всѣхъ своихъ сверстницъ, и такъ какъ она нетерпѣливо переносила свое неплодіе, то и выходила часто съ мужемъ своимъ въ поле для пламенной молитвы къ Богу о дарованіи имъ дѣтей. Иудейское преданіе⁴⁵³⁾ производитъ ее отъ колѣна Іудина и называетъ ее по 1 Парал. 4, 3 Гацлепони или Целлепони. Объ нихъ не говорится, что онѣ были стары, какъ говорится напр. о Саррѣ и Елисаветъ (Лук. 1, 7): это были благочестивые люди, ведшіе тихую и скромную жизнь и переносившіе свое доселѣшнее безчадіе съ преданностію Богу. За особенныя добродѣтели жены Маноя, какъ говорить *Амеросій*⁴⁵⁴⁾ ей явился ангелъ Господень и сказалъ ей: „вотъ, ты неплодна и не раждаешь; но зачнешь и родишь сына. И такъ берегись, не пей вина и сикера, и не ѣшь ничего нечистаго. Ибо вотъ ты зачнешь и родишь сына, и бритва не коснется головы его, потому что отъ самаго чрева (и до конца своей жизни) младенецъ сей будетъ назорей Божій, и онъ начнетъ спасать Израїля отъ руки филистимлянъ“. И такъ, обѣщанный

⁴⁵¹⁾ К. Рейнталеръ, Іефѳай и его дочь. 1855.

⁴⁵²⁾ Ant. V. 8, 2.

⁴⁵³⁾ Raba RATHIA 91.

⁴⁵⁴⁾ Ер. 19 ad Vig. п. 11. Мать неплодная, но не бесплодная добродѣтелями, удостоилась видѣнія ангела.

сынъ долженъ быть пожизненнымъ назореемъ, такъ какъ онъ долженъ начать спасать Израиля отъ гнета филистимлянъ; а чтобы ему можно было быть вполне такимъ избавителемъ, сама уже мать должна во время беременности принимать участіе въ отреченіи, возлагаемомъ назорействомъ: она сама должна сдѣлаться назорейкою, чтобы сынъ ея могъ сдѣлаться героемъ.

Мы видимъ изъ этого, какое значеніе имѣеть душевное состояніе беременной матери на развитіе ея ребенка⁴⁵⁵) и какъ она должна даруемое Богомъ дитя посвящать и какъ бы возвращать Господу⁴⁵⁶). Радость, ощущаемая женою Маноя по поводу этого предвозвѣщенія, дѣлаетъ ее вполне готовою къ тѣмъ лишеніямъ, которыя на нее возлагаются. Это же служить вмѣстѣ съ тѣмъ и къ испытанію ея вѣры. Это возлагаемое на нее Богомъ назорейство отличается отъ всѣхъ прочихъ случаевъ назорейства. И Анна также даетъ обѣтъ, что сынъ котораго Богъ даруетъ ей (Самуилъ), будетъ принадлежать Господу въ качествѣ назорея; но Анна вызывается на этотъ обѣтъ сама собою. Обѣтъ назорейства Сампсона начался не на немъ, но уже на матери его. Поэтому Духъ Божій дѣйствовалъ здѣсь на мать и на сына посредствомъ органа назорейства.

Жена рассказала о явленіи мужу своему и сказала: „человѣкъ Божій приходилъ ко мнѣ, котораго видъ, какъ видъ ангела Божія, весьма почтенный (страшный): я не спросила его, откуда онъ, и онъ не сказалъ мнѣ имени своего“. Вулгата и нѣкоторые изданія LXX переводятъ: „и когда я спросила его: кто онъ и откуда и какъ его имя, онъ не хотѣлъ сказать мнѣ этого“. Итакъ, она не знала явившагося ей, однако его величественный видъ произвелъ на нее впечатлѣніе высшаго существа. Затѣмъ она повторила своему мужу слова обѣтованія явившагося. Маной, убѣжденный въ истинности показанія своей жены, но при-

⁴⁵⁵) *Иеронимъ*, 1 2. adv. Iov. p. 15. Самсонъ и Самуилъ не были вина и сквера. Ибо они были сыновья обѣтованія и зачаты воздержаніемъ и постомъ. *Василій*, hom. de Iej. Что сдѣлало сильнѣйшаго Сампсона необходимымъ? Не постъ ли, съ которымъ онъ былъ зачатъ въ утробѣ матери? Постъ зачалъ, постъ ускоришь, постъ сдѣлалъ сильнымъ, — постъ, предписанный матери ангеломъ.

⁴⁵⁶) *Иеронимъ*, ep. ad Laet. Я говорю, что ты, возвратившая Господу пераи плодъ, зачнешь сыновей... Такъ родился Самуилъ; такъ родился Самсонъ; такъ выигралъ Іоаннъ Креститель при входѣ Маріи.

нимая въ томъ время во вниманіе возложенное на нихъ обязательство, просить Господа послать къ нимъ опять человека Божія, чтобы онъ научилъ ихъ, что имъ дѣлать съ имѣющимъ родиться младенцемъ. Слѣдовательно Маноя расположило къ этой молитвѣ не недоувѣріе или даже ревность, какъ думаетъ Іосифъ⁴⁵⁷⁾, потому что думать такъ значило бы не понимать характера этого благочестиваго данитянина,—его желаніе, по *Амеросіо*⁴⁵⁸⁾, состояло въ томъ, чтобы и самому сдѣлаться участникомъ обѣщаннаго его женѣ благодѣяніи и точнѣе освѣдомиться, какъ имъ исполнить волю Божію. Богъ услышалъ эту молитву. Когда жена Маноя была одна въ полѣ, ей опять явился ангелъ Божій; тогда она посидѣвши позвать своего мужа, который прежде всего спросилъ явившагося, говорилъ ли онъ съ его женою. Получивъ утвердительный отвѣтъ Маной спросилъ его, какъ имъ поступать съ младенцемъ; ибо такъ какъ младенецъ долженъ сдѣлаться назореемъ, а жена сообщила ему (своему мужу), что должна дѣлать она, то Маной предполагалъ недоразумѣніе со стороны своей жены, потому что въ законѣ Моисеевомъ нѣтъ никакихъ указаній повтому поводу. Повтому ангелъ повторяетъ явственно: „пустъ онъ остерегается всего, о чемъ я сказалъ женѣ. Пустъ не ѣсть ничего, что производитъ виноградная лоза; пустъ не пьетъ вина и сикера, и не ѣсть ничего нечистаго, и соблюдаетъ все, что я приказалъ ей“. Такъ какъ Маной не узналъ еще въ говорившемъ съ нимъ ангела Господня, то за радостную вѣсть, принесенную имъ, хочетъ угостить его радушно и изготвить козленка. Ангелъ отклоняетъ пищу, но вызываетъ его принести Господу хлѣбную жертву. Маной спрашиваетъ его объ имени его, чтобы прославить его по исполненіи обѣщанія, и получаетъ въ отвѣтъ, что имя его чудно (таинственно). Когда Маной приносилъ жертву Господу на камнѣ и пламя стало подниматься къ небу, и ангелъ поднялся въ этомъ пламени въ виду мужа и жены, которые пали лицомъ на землю и только теперь узнали, что явившійся былъ ангелъ Господень. Маной испугался, что имъ придется умереть, такъ какъ они видѣли Бога; но жена успокоила его слѣдующими словами: „еслибы Господь хотѣлъ

⁴⁵⁷⁾ L. с.

⁴⁵⁸⁾ L. с.

умертвить насъ, то не принявъ бы отъ рукъ нашихъ всеосожженія и хлѣбнаго приношенія и не показавъ бы намъ всего того и теперь не открылъ бы намъ сего“. Мы видимъ, что въра этой женщины сильнѣе въры ея мужа.

Жена родила сына и назвала имя ему: *Шимшонъ* (LXX, Иосифъ, Вулгата *Харшѳонъ*, Samson), то-есть *солнечный*, потому что съ нимъ должна была взойти для израильтянъ утренняя заря свободы⁴⁵⁹). Возросши подъ благословеніемъ Божиимъ Самсонъ, пошелъ въ *Фимнаеу* (Фамнаеу), увидѣлъ тамъ одну филистимскую дѣвицу, которая ему понравилась, и по возвращеніи, просилъ своихъ родителей взять эту дѣвицу ему въ жену. Родители, видѣвши въ этомъ желаніи своего сына разрушеніе всѣхъ своихъ ожиданій, высказали свое удивленіе къ этому выбору, какъ будто среди соплеменниковъ и во всемъ народѣ израильскомъ нѣтъ женщинъ, что онъ хочетъ взять себѣ жену у филистимлянъ необрѣзанныхъ; ибо и филистимляне были причисляемы также къ хананеямъ. Самсонъ просто повторялъ свою просьбу, потому что филистимлянка понравилась ему. Онъ поступалъ такъ по высшему влеченію; но родители его не знали, что Господь устроилъ это такъ, потому что Самсонъ искалъ случая къ спору и борьбѣ съ филистимлянами, господствовавшими тогда надъ Израилемъ. Эти слова даютъ намъ ключъ къ оцѣнкѣ брака Самсона: къ этому выбору расположили его не чувственная страсть и не неуваженіе къ закону⁴⁶⁰), но желаніе сдѣлаться избавителемъ и освободителемъ Израиля отъ гнета филистимлянъ и такимъ образомъ исполнить обѣщаніе. Какъ тогда, когда дѣвица отказываетъ ему, такъ и тогда, когда она становится его женою, онъ видитъ наилучшій случай мстить филистимлянамъ⁴⁶¹). Чувственность и любовь бывають обыкно-

⁴⁵⁹) Судей гл. 13.

⁴⁶⁰) *Теодоритъ*, qu. 21 in l. Iud.

⁴⁶¹) *Амвросій*, l. c. n. 13: Illi ignorant, quod eo intentio vergeret ut Palaestinis aut negantibus infestior foret, aut acquiescentibus affectus inferendae in subditos injuriae demeretur; cum ex conjunctione aequalitas par, et gratia consortii jure accresceret, aut si quid offensum esset, longius ultionis studia procederent, quasi alienigenam declinandam arbitrabantur.

венно узами, связывающими воспламенившагося героя. Для Самсона онъ представляютъ только случай къ расторженію ихъ и проявленію присущей ему силы Божіей.

Родители Самсона безсознательно уступаютъ и отправляются вмѣстѣ съ нимъ въ Гимнаеу. Растерзавъ дорогою безъ всякаго оружія льва онъ поговорилъ затѣмъ съ дѣвицею, которую прежде только видѣлъ, и она понравилась ему. Послѣ обрученія прошло нѣсколько времени. Самсонъ отправился съ своими родителями на свадьбу; свернувъ съ дороги затѣмъ, чтобы посмотрѣть трупъ льва, онъ нашелъ въ немъ рой пчелъ и медъ. Онъ взялъ медъ, давъ его также и родителямъ своимъ. Свадебный пиръ онъ устраиваетъ въ домѣ невѣсты: онъ не вводитъ ея въ домъ своихъ родителей; ибо то, что онъ дозволяетъ себѣ, онъ не навязываетъ родительскому дому, такъ какъ въ такомъ случаѣ былъ бы нарушенъ законъ и обычай Израиля. На пирѣ онъ загадываетъ своимъ гостямъ загадку, основаніемъ для которой послужилъ рой пчелъ въ трупъ льва. За отгадку ея онъ обѣщаетъ 30 перемѣнъ одеждъ. Будучи не въ силахъ отгадать ее, а съ другой стороны не желая, по скупости, уплатить проиграннаго заклада, брачные друзья-филистимляне обращаются къ женѣ Самсона и пробуждаютъ въ ней страхъ и тщеславіе: „говори мужа твоего, чтобъ онъ разгадалъ намъ загадку; иначе сождемъ огнемъ тебя и домъ отца твоего. Развѣ вы призвали насъ, чтобъ обогнать насъ“? Еслибы эта женщина не была именно изъ дочерей филистимскихъ, то она открыла бы правду своему мужу, стоявшему теперь къ ней ближе ея соплеменниковъ; но она старается обмануть его. Она плакала предъ нимъ и говорила: „ты ненавидишь меня и не любишь. Ты загадалъ загадку сынамъ народа моего, а мнѣ не разгадаешь ея“. Она высказываетъ лицемѣрную любовь, чтобы предать. Самсонъ отвѣчаетъ: „отцу моему и матери моей не разгадалъ ея; и тебѣ ли разгадаю“? И плакала она предъ нимъ семь дней, въ которые продолжался у нихъ пиръ. Эти слова не находятся въ противорѣчій съ тѣмъ, что филистимляне въ седьмой день приступили къ ней съ угрозою, потому что жена каждый день изъ любопытства просила Самсона открыть ей загадку. Когда же въ седьмой день и гости приступили къ ней съ своими настоя-

ніями, то просьба ея сдѣлалась еще настоятельнѣе, такъ что Самсонъ разгадалъ ей, потому что она мучила его и не давала ему покоя. Невѣрная жена сейчасъ же выдала довѣренную ей тайну своимъ соплеменникамъ.

Когда филистимляне хвалились отгадкою загадки, Самсонъ отвѣчалъ: „еслибы вы не орали на моей телицѣ, то не отгадали бы моей загадки“ — весьма удачное сравненіе, не очень впрочемъ лестное для предательницы. Жена его именно ничего не отгадала, а только выдала. Затѣмъ онъ убилъ 30 человекъ аскалонитянъ, одеждами ихъ уплатилъ выкупъ и, въ гнѣвъ на предательство своей жены, ушелъ домой, не взявъ съ собою жены своей. Въмѣсто того, чтобы постараться утѣшить гнѣвъ Самсона, родители жены его сдѣлали разрывъ окончательно непоправимымъ, выдавъ свою дочь замужъ за одного изъ брачныхъ друзей Самсона. Къ предательству здѣсь присоединилась еще невѣрность ⁴¹²).

Гнѣвъ Самсона на жену былъ непродолжителенъ. Спустя нѣкоторое время онъ пошелъ повидаться съ нею и принесъ ей въ подарокъ козленка. Когда онъ хотѣлъ войти къ ней въ спальню, отецъ ея не пустилъ его и сказалъ: „я подумалъ, что ты возненавидѣлъ ее и я отдалъ ее другу твоему. Вотъ, меньшая сестра красивѣе ея; пусть она будетъ тебѣ вмѣсто ея“. Эти слова обличаютъ страхъ отца. Боясь филистимлянъ онъ уже не можетъ возвратить Самсону его жену; боясь могучаго героя онъ хочетъ отдать ему младшую дочь. Самсонъ видитъ въ этомъ поведеніи отраженіе расположенія филистимлянъ къ Израилю и мститъ имъ сожженіемъ жатвы на поляхъ. Филистимляне, знавшіе причину этого поступка, сожгли изъ мести жену Самсона съ отцомъ ея, чтобы укротить врага, который имѣлъ больше причины сдѣлать это, и однако не сдѣлалъ. Это было слѣдствіемъ и проклятіемъ предательства и измѣны. Жена предала Самсона, когда ей угрожали такою опасностію, и ради филистимлянъ она была разлучена съ нимъ; и вотъ теперь они сами совершаютъ жестокой поступокъ, чтобы смягчить вражду Самсона. Эта жестокость возбудила въ Самсонѣ величайшее

⁴¹²) Судей глава 14.

презрѣніе и гнѣвъ: онъ считаетъ потерю невѣрной супруги и безхарактернаго филистимскаго дома достаточно великою для того, чтобы утолить на врагахъ свою національную месть ⁴⁶³).

Въ чувствѣ своего превосходства надъ филистимлянами онъ предпринимаетъ путешествіе въ укрѣпленный городъ Газу и заходитъ къ блудницѣ, потому что подобные дома были открыты для всѣхъ чужеземцевъ. Представляется весьма невѣроятнымъ, чтобы героя привела въ этотъ домъ чувственность, какъ думаютъ нѣкоторые ⁴⁶⁴), ибо онъ пришелъ въ Газу не для того, чтобы войти тамъ къ публичной женщинѣ, но пришедши въ Газу онъ увидалъ тамъ блудницу: эти слова показываютъ только, что Самсонъ, увидавъ ее, зналъ, гдѣ ему можно будетъ провести ночь ⁴⁶⁵). Такъ какъ жители подстерегали его, то онъ взялъ двери городскихъ воротъ и отнесъ ихъ на близлежащую гору.

Послѣ этого Самсонъ полюбилъ одну женщину, жившую на долинѣ Сорекъ, по имени *Далиду* ⁴⁶⁶). Р. Майръ ⁴⁶⁷) правильно объяснилъ ея имя въ томъ смыслѣ, что если она и не называлась Далидою (Далилою), то могла быть названа этимъ именемъ, потому что она смягчила и ослабила силу Самсона.

Нѣкоторые ⁴⁶⁸) признаютъ Далиду женою (наложницею) Самсона: но едва ли жена могла поступать такъ, какъ Далида. Поэтому другіе ⁴⁶⁹) считаютъ ее блудницею — и совершенно справедливо, потому что на этотъ разъ его влечетъ къ женщинѣ чувственная страсть ⁴⁷⁰), которая наконецъ и сгубила его. Филистимляне, зная хорошо, что чувственность усыпляетъ силу мужчины, пришли къ Далидѣ и сказали: „уговори его и вывѣдай, въ чемъ великая сила его и какъ намъ одолѣть его, чтобы

⁴⁶³) Судей глава 15.

⁴⁶⁴) Drusius, Iunius, Piscator, Serarius, Bonferius, Corn. a Lap.

⁴⁶⁵) *Августинъ*, serm. 364 (al. 107) de temp. *Иосифъ*, Ant. V. 8, 10: Онъ остался въ пленномъ мѣстѣ. *Амросій*, ep. 19. n. 25: Онъ жилъ въ гостиницѣ.

⁴⁶⁶) LXX: Далидѣ. Вулгата: Dalila, то-есть слабая или расслабляющая.

⁴⁶⁷) Sota 9, 2. Ialkut. n. 70.

⁴⁶⁸) *Златоустъ*, hom. 15 ex var. in Matth. et hom. 12 in Phil. *Ефремъ*, serm. adv. impr. mul. *Просперъ*, lib. de prom. ep. 22. *Перерій*.

⁴⁶⁹) *Иосифъ*, *Амросій*, *Иеронимъ*, *Теодоритъ*, *Тирикъ*, *Кальметъ*, *Серарій* и друг.

⁴⁷⁰) *Иеронимъ*, ep. 22 ad Eust. *Амросій*, ap. 2 Dav. ep. 3.

связать его и усмирить его". Въ награду за это они обѣщали ей 1100 сиклей серебра. Подкупленная этою предстоявшею впереди наградою, Далида старается выманить у него тайну его силы. Какая разница между Далидою и первою женою Самсона! Фимнаеская жена предаетъ его или изъ страха или изъ филистимской ревности, Далида торгуется объ немъ изъ-за денегъ. „Скажи мнѣ“, говоритъ она, ласкаясь къ Самсону, „въ чемъ великая сила твоя и чѣмъ связать тебя, чтобы усмирить тебя“? Три раза старался онъ обмануть свою возлюбленную ложными показаніями. Почему онъ не говорилъ правды? потому что тогда ему пришлось бы удалиться отъ этой женщины, чего именно ему не хотѣлось. „Если свяжутъ меня“, говоритъ онъ ей, „семью сырыми тетивами, которыя не высушены, то я сдѣлаюсь безсиленъ“. Когда Далида связала его такими тетивами, чтобы выдать его подстерегавшимъ филистимлянамъ, онъ разорвалъ ихъ какъ нитку изъ пакли. Далида, носящая въ сердцѣ предательство, отваживается уличать въ неправдѣ Самсона, который даже не сердится на нее, несмотря на то, что по всему своему поведенію она должна была казаться ему подозрительною, потому что она сознаетъ, какую великую силою она обладаетъ надъ этимъ чувственнымъ человѣкомъ.

Далида повторяетъ свой прежній вопросъ, и Самсонъ снова обманываетъ ее. „Если свяжутъ меня“, говоритъ онъ, „новыми веревками, то я сдѣлаюсь безсиленъ“. Она связываетъ его опять, но онъ срываетъ веревки съ рукъ своихъ, какъ нитки. Досада и корысть приводятъ эту женщину; послѣ втораго обмана, къ новой просьбѣ, и герой въ своей неправдѣ подходитъ все ближе къ правдѣ: онъ говоритъ уже о прядяхъ своихъ волосъ. „Если ты вотчешь семь косъ головы моей въ ткань и пришьешь ее гвоздемъ къ ткальной колодѣ, то я буду безсиленъ, какъ и прочіе люди“. Далида исполняетъ это, доказательство, что въ комнатѣ у нея стоялъ ткацкій станокъ и что она была ремесломъ ткачиха; впрочемъ ткачество составляло и обычное занятіе женщинъ. Пробужденный отъ сна возгласомъ: „филистимляне на тебя!“ Самсонъ сильнымъ движеніемъ выдернулъ гвоздь вмѣстѣ съ тканью и волосами изъ ткальной колоды. Упомянутое о снѣ даетъ право предполагать, что и прежніе

опыты связыванія производимы были Далидою во время сна Самсона. Негодуя на этотъ трехкратный обманъ она старается донять великаго силача упреками и мучить его всѣми способами, въ которыхъ она такъ изловчилась: онъ не любитъ ея, сердце его не съ нею, онъ обманываетъ ее, и однако отвѣтъ Самсона былъ—какъ замѣчаетъ *Кассель* ⁴⁷¹⁾—только органическою загадкою, въ которой скрывалась правда. Самсонъ слишкомъ великъ для лжи. Такими словами она тяготила его всякій день и измучила его до того, что душѣ его стало тяжело до смерти. Самсонъ хотѣлъ быть и оставаться покойнымъ, и потому онъ долженъ былъ исполнить желаніе Далиды. Ему не было дѣла ни до чего, только бы успокоить эту женщину—предметъ своей прихоти. Она знаетъ, что упоенный страстію въ концѣ концовъ откроетъ—таки ей правду; быть можетъ, она даже обѣщала не злоупотреблять его тайною. Оставленіе этого дома сдѣлало бы его свободнымъ. Въ Фимнаѣ его предаетъ жена его, и это дѣлается для него поводомъ къ славной побѣдѣ. Здѣсь же онъ предаетъ самъ себя — и падаетъ.

Самсонъ открываетъ Далидѣ все сердце свое, говоря, что бритва не касалась головы его, ибо онъ — назорей Божій отъ чрева матери своей. „Если остричь меня, то отступить отъ меня сила моя“. Увидѣвъ изъ этихъ словъ — она знала, что посвященный Богу не назвалъ бы имени Божія въ обманѣ ⁴⁷²⁾ — и изъ всего поведенія Самсона, что онъ открылъ ей тайну своего сердца, Далида зоветъ къ себѣ владѣльцевъ филистимскихъ. Когда они пришли, Далида усыпила Самсона на своихъ колѣнахъ, призвала человека и велѣла ему остричь семь косъ головы его. Нѣкоторые ⁴⁷³⁾ думаютъ, что Далида прежде напоила его виномъ; но Священное Писаніе ничего не говоритъ объ этомъ. Назевъ Далиды ворвались филистимляне, выкололи Самсону глаза, привели его связаннаго въ Газу и заключила его въ темницу. Такъ погибъ этотъ могучій герой отъ предательства женщины, въ руки

⁴⁷¹⁾ Комментарій на книгу Судей. 1865. стр. 148.

⁴⁷²⁾ Талмудъ, Sota 9.

⁴⁷³⁾ *Иосифъ*, I. с. n. 11. *Амеросій*, ep. 19, n. 30. *Василій*, or. 1 et 2 de jejun. *Теодоритъ*, qu. 52 in 3 Reg.: Самсонъ чрезъ опьяненіе и похоть лишился благодати.

второй онъ добровольно передалъ оскверненіе волосъ своей головы, а потому и своего посвященія Богу ⁴⁷⁴), въ устрашающій примѣръ для всѣхъ будущихъ родовъ ⁴⁷⁵). Томась въ цѣпяхъ Самсонъ созналъ свою ошибку и раскаялся. Когда филистимляне привели героя, волосы котораго между тѣмъ отросли на головѣ, по случаю праздника въ капище Дагона, чтобы посмѣяться надъ нимъ, онъ, призвавъ на помощь Бога, ухватился за два среднихъ столба капища, сдвинулъ ихъ съ мѣста, и домъ обрушился на народъ и задавилъ около 3000 мушницъ и женщинъ, находившихся въ немъ. Паденіе Самсона не могло сопровождаться большимъ величіемъ: онъ умеръ какъ побѣдитель, отстаившій честь Іеговы предъ идоломъ филистимскимъ ⁴⁷⁶). О дальнѣйшей судьбѣ Далиды исторія умалчиваетъ, потому что священный писатель имѣлъ въ виду изобразить намъ только предательство этой женщины, имѣвшей столь роковое значеніе для Самсона. Справедливо можно смотрѣть на нее какъ на прообразъ Іуды, предавшаго своего Учителя лобзаніемъ ⁴⁷⁷). *Св. Ефремъ* сравниваетъ ее съ ехидною ⁴⁷⁸).

Съ древнѣйшихъ временъ съ этимъ поступкомъ Далиды сравнивали греческій мифъ о мегарскомъ царѣ Нисонѣ, предавшемъ

⁴⁷⁴) *Геронимъ*, com. in Ez. l. 13. ср. 44: святость его волосъ была осквернена страстію къ Далидѣ.

⁴⁷⁵) *Златоустъ*, l. с. *Геронимъ*, ep. 22 ad. Eust.: Самсонъ, сильный левъ и твердый скала, одолевавшій одного и безъ всякаго оружія тысячи вооруженныхъ, ослабилъ въ объятіяхъ Далиды. *Амеросій*, ар. 2, Dav. ср. 3, п. 16^а храбрый и сильный Самсонъ задушилъ льва, но не могъ задушить своей любви.. Сжегъ посѣвы вражескіе, и возженный огнемъ одной женщины, лишился посѣва своей добродѣтели. *Ефремъ*, Serm. adv. impr. mulier.: мужа такой святости, красоты и силы низложила его собственная жена и какъ побѣжденнаго врага предала въ руки чужеземцевъ, и того, которому не могли противостать ни львы, ни враги, погубила собственная жена. *Теодоритъ*, qu. 22 in Jud.: этого неодолимаго и неуязвимаго взяла въ плѣнъ женщина-блудница: брань страсти сильнѣе воинственнаго копья. *Златоустъ*, hom. 15 ex. var. in Matth. и in Gen. Sermo 3: не предала ли Далида прекраснѣйшаго и сильнѣйшаго Самсона чужеземцамъ и не погубила ли его, остригая и связывая блудоубіицею? *Павлинъ*, ep. 4 ad Severum. *Abbas Ioachim*, pars 1, exp. in Apoc. (у Серарія qu. 21).

⁴⁷⁶) Судей глава 16.

⁴⁷⁷) Серарій, qu. 50.

⁴⁷⁸) De jud. et retrib.

врагамъ его собственною дочерью Скиллою. Скилла влюбилась въ Миноса, осадившаго городъ, и соблазвившись промѣ того полученнымъ отъ Миноса золотымъ украшеніемъ сняла у отца своего, во время его сна, съ головы пурпуровые волосы, съ которыми были связаны его жизнь и его господство, послѣ чего онъ умертвилъ самъ себя. Затѣмъ Миносъ велѣлъ бросить предательницу Скиллу со связанными ногами въ море. По Овидію. (Met. 8, 8) она сама бросилась въ море, мучимая угрызениями совѣсти, и по просьбѣ Миноса превращена была въ птицу (Ciris)⁴⁷⁹). Но въ этомъ мнѣ не герой, а дочь ослѣплена чувственною любовію ко врагу.

Отцы церкви видятъ въ Самсонѣ во многихъ отношеніяхъ прообразъ Иисуса Христа. Мы укажемъ здѣсь только тѣ мѣста, которыя имѣютъ отношеніе къ упомянутымъ выше женщинамъ. Бесплодную жену Маноя, которой ангель общаетъ сына, *Рупертъ*⁴⁸⁰) считаетъ прообразомъ Пресвятой Дѣвы Маріи. Бракъ Самсона съ филистимлянкою изъ Тимнаѣы изображаетъ сочетаніе Христа съ церковью изъ язычниковъ⁴⁸¹), а также невѣрную синагогу оставившую Его⁴⁸²) и вступившую въ новый бракъ съ еретиками⁴⁸³). И женщина въ Газѣ, къ которой вошелъ Самсонъ, служить также прообразомъ синагоги, къ которой пришелъ Христосъ, но былъ осажденъ тамъ іудеями, искавшими убить Его⁴⁸⁴). Далида, возлюбленная Самсона, которой онъ открылъ свое сердце, есть прообразъ церкви изъ язычниковъ⁴⁸⁵). Та же Далида, предавшая героя и остригшая его, служить прообразомъ неблагодарной синагоги, предавшей Христа Его вра-

⁴⁷⁹) *Серапій*, qu 16 Iud.

⁴⁸⁰) Iud. ср. 14: неплодіе этой матери или жены есть прообразъ дѣвства Пресвятой Дѣвы Маріи.

⁴⁸¹) *Августинъ*, in. Ps. 80; l. 12 cont. Faust. ср. 32. *Павелъ*, ер. 4. *Проконій*, ad. Iud. *Лиракъ*.

⁴⁸²) *Рупертъ*, ср. 15 Iud.

⁴⁸³) *Августинъ*; vergo 364 (al. 107) de temp.

⁴⁸⁴) *Августинъ*, l. с. п. 4. *Рупертъ*, ср. 21. *Проконій*, l. с.

⁴⁸⁵) *Геронимъ*, ad Eph. l. 1. с. 1: что Самсонъ возлюбилъ объятія бѣдной Далиды и открылъ ей всѣ тайны своего сердца, этимъ знаменовалась тайна Спасителя и церкви изъ язычниковъ поистинѣ бѣдной и нуждающейся; l. 1 adv. Iovian.

гамъ и остригшей Его, когда Его распяли на Голгоѣѣ⁴⁸⁶⁾. По *Проконію* Далида означаетъ тѣхъ, которые преслѣдовали Христа за Его бѣдность и за это именно были любимы Имъ. Далида есть также образъ плоти, лишшающей насъ благодати, если мы поблажаемъ ей⁴⁸⁷⁾.

⁴⁸⁶⁾ *Рупертъ*, ср. 14 *Ind. Исидоръ*, Alleg. п. 81: Далида означаетъ синагогу, распявшую Христа на лобномъ жѣстѣ.

⁴⁸⁷⁾ *Исидоръ*, qu. in *Ind.* ср. 8: женщина является какъ бы прообразомъ плоти. Ибо если мы будемъ поблажать женщинѣ, то-есть плоти нашей, услаждающей страстію, то обнажмися и лишнимся благодати Духа, обозначенной волосами назорей.

НѢМЕЦКІЙ ДУХЪ

ВЪ РУССКОЙ НАУКѢ ЦЕРКОВНАГО ПРАВА.

По поводу книги: «Курсъ церковнаго права». Т. 1. Н. Суворовъ. Ярославль. 1889 г.

Странное впечатлѣніе на читателя производитъ названная книга. Съ одной стороны, это—трудъ почтенный, ученый, „снабженный ученымъ аппаратомъ“, систематически расположенный, съ присоединеніемъ подробной программы, словомъ плодъ зрѣлый, обработанный совершенно въ деталяхъ, какъ бытъ слѣдуетъ книгѣ, носящей заглавіе курса права. Но съ другой стороны проходящій чрезъ всю книгу рѣзкій тонъ какого-то раздраженія, повсюдное выставленіе своего я и выраженіе недовольства „обществомъ“ и „духовною наукою“ производятъ такое подавляющее впечатлѣніе, что читатель готовъ забыть, что онъ имѣетъ предъ собою курсъ науки: нѣтъ, интересъ читателя сосредоточенъ на личности самого г. Суворова, въ родѣ одинокаго въ полѣ война то сражающагося, то поучающаго общество и духовную науку. Этимъ субъективнымъ элементомъ въ курсѣ церковнаго права чисто ученый интересъ читателя сильно тормозится, ослабляется: приступая къ чтенію того или иного параграфа, читатель какъ-то невольно интересуется тѣмъ, что скажетъ тутъ г. Суворовъ новаго относительно своей особы. Такъ, на 1 стр. своего курса, въ предисловіи г. Суворовъ жалуется, что „въ нашемъ обществѣ существуютъ (весьма) сбив-

чивыя и неопредѣленные понятія по масѣ вопросовъ, составляющихъ *содержаніе науки церковнаго права*“. Какой смыслъ имѣеть подобная жалоба? — не понятно: вѣдь не только въ *нашемъ*, но и въ какомъ угодно *обществѣ* всегда существуютъ сбивчивыя и неопредѣленные понятія по *какой угодно наукѣ*; ни наше общество, ни наука каноническаго права въ семъ отношеніи не представляютъ ничего особеннаго. На стр. 7 высказывается жалоба, что „*право русскаго Царя на созваніе вселенскаго собора, унаслѣдованное отъ римскихъ императоровъ, не выяснено еще въ русской литературѣ*“. Странная претензія! Какъ будто русская литература обязана выяснять фантазіи, хотя и благочестивыя, но принадлежащія отдѣльнымъ лицамъ, въ родѣ г. Суворова. Русскій Царь, — насколько это всѣмъ извѣстно, не созывалъ доселѣ ни одного вселенскаго собора: какому же юристу придетъ въ голову даже мысль о „*правѣ унаслѣдованномъ*“, если это право никогда не осуществлялось? Не фантазія ли — это „*унаслѣдованное право*“? — На стр. 128 авторъ „*Курса*“ дѣлаетъ совсѣмъ ужъ странную выходку противъ профессора А. Лебедева. Приведа слова послѣдняго: „*папы никакъ не хотѣли понять, что нельзя народу, самостоятельно ведущему свою политическую жизнь, навязать священниковъ, которые ему не удобны*“, г. Суворовъ утверждаетъ: „*невозможно разсуждать такъ, какъ разсуждаетъ г. Лебедевъ*“ (кому невозможно, почему невозможно?). „*Данный вопросъ нужно рѣшать не „съ высоты“ академической науки нашего времени*“. Поистинѣ достойно удивленія какъ произошло то, что г. Суворовъ написавъ сіи слова, написавъ, очевидно, въ минуту раздраженія противъ академической науки, не поспѣшилъ зачеркнуть ихъ самъ же въ минуту спокойнаго обсужденія дѣла ¹⁾). На стр. 206 — 208 г. Суворовъ объявляетъ свое неудовольствіе русскимъ богословамъ вообще за то, что они доселѣ держатся возрѣнія, что „*въ церкви существуютъ три степени священства, или три должности, какъ богоучрежденные институты: епископъ, пресвитеръ и діаконъ*“.

¹⁾ Съ подобными же заявленіями выступаетъ г. Суворовъ и противъ другаго академическаго профессора Е. Е. Голубинскаго, не стѣсняясь помимо всего прочаго, даже и тѣмъ обстоятельствомъ, что много свѣдѣній заимствуетъ у нѣкихъ академическихъ профессоровъ.

Вопреки имъ, г. Суворовъ склоненъ признать кромѣ сихъ степеней еще слѣдующія двѣ: императорскую власть и иподіакона. Впрочемъ свое мнѣніе на этотъ счетъ онъ не высказываетъ въ окончательной формѣ, а только даетъ о немъ разумѣть: вѣроятно въ окончательной формѣ ученіе его о церковной іерархіи появится во II т. Курса.

Читателя неприятно поражаетъ задиричивый, высокоумѣнный тонъ подобныхъ заявленій, каковыхъ въ такой солидной книгѣ, какъ Курсъ церковнаго права, совсѣмъ бы не должно быть.

Сямъ замѣчаніямъ своимъ мы не придаемъ впрочемъ значенія: г. Суворовъ — легко можетъ случиться — исправить отмѣченныя выше мѣста въ своей книгѣ при второмъ ея изданіи; а можетъ быть и оставить безъ исправленія, если усмотритъ, что нѣкоторымъ читателямъ таковой тонъ нравится и сообщаетъ книгѣ интересъ и живость. Эти замѣчанія мы предпосылаемъ просто въ качествѣ одного изъ читателей новой книги, имѣющаго конечно право высказывать свои впечатлѣнія, и не имѣющаго вовсе желанія ихъ кому либо навязывать. Переходимъ къ разсмотрѣнію книги по ея существу.

Почтеннымъ авторомъ намѣчена весьма широкая задача и отчасти уже выполнена, — представить въ сжатомъ изложеніи полный курсъ церковнаго права съ указаніемъ полного историческаго развитія устройства церкви и источниковъ права ея за все прошлое время ея существованія. Понятіе церкви авторъ принимаетъ въ широкомъ объемѣ, разумѣя подъ нею не только православныхъ христіанъ, но и римскихъ католиковъ и протестантовъ. Относительно каждаго изъ сихъ вѣроисповѣданій авторъ сообщаетъ свѣдѣнія какъ относительно церковнаго ихъ устройства, такъ и относительно исторіи источниковъ ихъ права, предпосылая имъ обстоятельный историческій очеркъ устройства и источниковъ права древней церкви до ея раздѣленія на восточную и западную, — и еще прежде — во введеніи — сообщая общія энциклопедическія понятія о церкви и церковномъ правѣ. Расположеніе частей сочиненія, дѣленіе на главы и параграфы, снабженныя общими и частными рубриками не оставляютъ желать ничего лучшаго. Ко всему этому должно присоединить и указаніе подъ отдѣльными главами, иногда отдѣленіями, иностранной и русской литературы, такъ что съ этой вышней стр-

роны книга г. Суворова имѣть всѣ достоинства учебной книги. Но въ цѣломъ планъ книги и направленіе, духъ ея возбуждаютъ важныя на нашъ взглядъ недоразумѣнія.

Книга, какъ выше было замѣчено, въ исторіи устройства и въ исторіи источниковъ права занимается церквами: греко-восточною, римско-католическою и протестантскою и занимается съ равнымъ вниманіемъ; римско-католическая и протестантская церкви разсматриваются ни чуть не менѣе подробно, чѣмъ восточная и церкви славянскія. Чѣмъ оправдать такое отношеніе автора? Его желаніемъ быть по возможности *объективнымъ*, вѣрнымъ правилу (выраженному въ предисловіи), что „историческая правда должна стоять выше всякихъ пристрастій и предубѣжденій“? Задача, конечно, сама по себѣ, теоретически почтенная: дать учащемуся юношеству и даже обществу цѣльное систематическое изложеніе устройства и права главныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій—значитъ дать здоровую и питательную пищу. Но авторъ повидимому имѣлъ не эту отвлеченную задачу въ виду, не этотъ чисто теоретическій, научный интересъ, а главнымъ образомъ—практическій, учебный; имѣлъ въ виду дать руководство или настольную книгу (см. его предисловіе). А если разсматривать его книгу съ этой точки зрѣнія, то задача автора выполнена, можно съ правомъ сказать, только на половину: въ книгѣ сжато и мѣтко обрисованы исторія устройства и права западныхъ вѣроисповѣданій; это — прекрасныя страницы книги; но для исторіи устройства и права церквей восточныхъ и особенно славянскихъ книга г. Суворова заставляетъ желать многого. Такъ описанію устройства церкви восточной послѣ раздѣленія церквей удѣлено только *полтора страницы* (115—117): что можно сказать на полутора страницахъ объ устройствѣ *четырехъ* патріархатовъ? Конечно не больше того, что находится въ тощей книжонкѣ *Зильбернагеля*: но г. Суворовъ сообщаетъ въ своей книгѣ свѣдѣній даже менѣе, чѣмъ эта книжонка. Но что особенно странно видѣть въ данномъ мѣстѣ книги, такъ это — полное отсутствіе указанія греческой литературы: тутъ фигурируютъ: *Зильбернагель*, *Вальтеръ*, *Чижманъ*, *Пизлеръ*, профессоръ *Лебедезь*, самъ г. Суворовъ въ книгѣ: Объемъ дисциплинарнаго суда и Питципосъ — предатель и отщепенецъ восточной церкви въ его французской книгѣ: *L'eglise orientale*,

Rome. 1855. Неужели для интересовъ русской юридической школы и для общества нужнѣе обстоятельно знать устройство римско-католической церкви послѣ ея отдѣленія отъ восточной православной (каковому въ книгѣ г. Суворова удѣлена цѣлая глава стр. 91—105), нежели современное устройство греко-восточной православной церкви? Ни съ теоретической, ни съ практической точки зрѣнія нельзя никакъ отвѣчать утвердительно на этотъ вопросъ. Во всей силѣ такой же упрекъ читатель имѣетъ право представить г. Суворову и относительно изложенія имъ устройства православныхъ автокефальныхъ церквей: кипрской, сербской, болгарской, румынской, черногорской и сербско-карловицкой въ Австро-Венгрии. Такое множество православныхъ церквей, отличающихся весьма характерными особенностями въ управленіи при единствѣ основныхъ его началъ съ управленіемъ русской церкви, заняло въ книгѣ г. Суворова лишь *восемь* страницъ (§ 38, стр. 119—126). При этомъ главнымъ источникомъ для самаго автора служилъ профессоръ Е. Е. Голубинскій въ его книгѣ: Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей. М. 1878 г. и странно сказать: Archiv für katholischen Kirchenrecht. Это источникъ — для исторіи устройства славянской—сербской церкви. На какомъ основаніи этотъ совершенно католическій журналъ предпочтенъ г. Суворовымъ національной сербской исторической и канонической литературѣ—это совершенно непонятно, непонятно это такъ же, какъ непонятно было бы, еслибы г. Суворовъ сталъ излагать исторію устройства и права церкви русской по кирхенрехтамъ Вальтера или Феринга, минуя русскую литературу и русскіе первоисточники. Нѣтъ, на нашъ взглядъ курсъ русскаго церковнаго права совершенно возможенъ безъ внесенія въ него элементовъ римско-католическаго и протестантскаго права, но совершенно невозможенъ безъ вполнѣ обстоятельнаго изложенія прошлаго и современнаго устройства и дисциплины какъ церкви греко-восточной, такъ и церквей славянскихъ православныхъ. Какъ курсъ католическаго церковнаго права былъ бы не полонъ безъ совмѣстнаго курса протестантскаго (въ обширномъ смыслѣ) и наоборотъ; точно также и курсъ русскаго церковнаго права крайне недостаточенъ безъ совмѣстнаго курса прочихъ православныхъ церквей: здѣсь такая же тѣсная связь, такое же, такъ-сказать, кров-

ное родство, какъ тамъ. Это два рода: восточная и западная церкви; все остальное суть семьи тотъ и другой родъ составляющія. Курсъ же г. Суворова, представляющій сравнительное изложеніе правъ римско-католической, протестантской, русской и весьма краткое — восточныхъ православныхъ церквей, есть не естественное, а совершенно искусственное сочетаніе разнородныхъ семей съ презрѣніемъ къ кровнымъ русскимъ родственникамъ. Такое неестественное сочетаніе разнородныхъ элементовъ въ книгѣ г. Суворова и даетъ себя знать весьма явственно, сообщая книгѣ какую-то безжизненность, отвлеченность. Свѣдѣній здѣсь много, но они внутренне не связаны; это простой агрегатъ, а не органическое цѣлое. Читатель встрѣтитъ тутъ элементарныя свѣдѣнія о самыхъ разнообразныхъ прѣвахъ самыхъ разнородныхъ христіанскихъ обществъ и не вынесетъ никакого опредѣленнаго впечатлѣнія, никакихъ обобщеній, никакой проникающей все цѣлое, въ его деталяхъ единой опредѣленной идеи. Можетъ-быть съ точки зрѣнія какой-нибудь высшей педагогикѣ такія учебныя книги и очень хороши и цѣлесообразны: но признаемся, мы не знаемъ и не понимаемъ такой педагогикѣ. Тутъ — обильная пища для памяти, но никакой для мышленія. Но неужели курсы наукъ должны походить на лекконы, хотя бы и юридическіе?

Но, что болѣе всего неприятно дѣйствуетъ на русскаго читателя въ книгѣ г. Суворова, такъ это совсѣмъ не русскій, не національно-церковный, а какой-то нѣмецко-церковный духъ и направленіе ея проникающіе.

Этотъ духъ и это направленіе даютъ себя знать уже во внѣшнемъ построеніи цѣлой книги: она построена совершенно по нѣмецкимъ кирхенрехтамъ Вальтера, Гиншіуса и Феринга. Какъ у этихъ нѣмцевъ, такъ и въ книгѣ г. Суворова на первомъ мѣстѣ (послѣ раздѣленія церквей) разсматривается устройство римской церкви, затѣмъ протестантскихъ, далѣе церкви восточной, славянскихъ и русской: совершенно въ такой же системѣ расположенъ курсъ церковнаго права Феринга (*Fr. Vering, Lehrbuch d. katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts. 1861*). Что для католика-канониста римская церковь должна стоять на первомъ планѣ въ ряду восточныхъ и протестантскихъ церквей, причѣмъ послѣднія должны своими несовершен-

ствами, своимъ разстроеннымъ состояніемъ рѣзко отъвѣять совершенству и благоустройству первой — это совершенно естественно и совершенно понятно. Но въ русскомъ канонистѣ, проф. высшей юридической школы это уже совершенно непонятно; это что-то совершенно неестественно. Для русскаго канониста прямое дѣло поставить во главѣ восточную церковь и по сравненію съ ней разсматривать частныя, ее составляющія, и уже затѣмъ — если ставить дѣло широко — взять во вниманіе и западную церковь съ ея развѣтвленіями. Мы, православные канонисты: русскіе, греки, сербы и проч., не говоря уже о нашемъ обществѣ, такъ мало знаемъ свое церковное право, такъ мало цѣнимъ его, что наша прямая обязанность здѣсь сосредоточивать всѣ свои силы, а не раскидываться по разнымъ странамъ западной Европы и ея вѣроисповѣданіямъ. Пусть нѣмцы дѣлаютъ свое, пора и намъ за свое приняться, какъ это уже давно и сдѣлано русскими учеными въ другихъ специальностяхъ. Направить сюда свои усилія при обработкѣ цѣлаго курса для г. Суворова имѣлся весьма сильный мотивъ и въ самой канонической отечественной литературѣ, особенно за послѣднее время. Обширные труды А. С. Павлова направлены исключительно на эту область; при всей громадной эрудици своей онъ не работаетъ для нѣмцевъ, пропагандируя въ Россіи ихъ идеи; есть и еще болѣе близкая побудительная причина для г. Суворова работать въ этомъ направленіи: это — появленіе за самое послѣднее время попытокъ въ русской литературѣ къ цѣльному систематическому изложенію права церковнаго въ строгомъ духѣ восточно-православной церкви. Разумѣемъ книги: проф. *Дашкарева*: Право церковное въ его основахъ, видахъ и источникахъ. Кіевъ. 1886 г. и пр. *И. Бердникова*: Краткій курсъ церковнаго права православной греко-россійской церкви. Казань. 1888 г. Г. Суворовъ довольно холодно и высокоумѣрно отозвался въ своей книгѣ объ этихъ попыткахъ русскихъ канонистовъ, какъ „не ставшихъ еще съ уровнемъ съ научными требованіями“ (стр. 15). Статьи весьма суровы: названныя попытки отнюдь не представляютъ такихъ крупныхъ недостатковъ съ научной точки зрѣнія, чтобы о нихъ такъ сурово отзываться, а съ нѣкоторыхъ сторонъ онѣ и весьма почтенны: онѣ имѣютъ право на вниманіе къ себѣ, потому что каждая — въ своемъ родѣ служить службу рус-

своей канонической наукѣ. Книга г. Лашкарева въ первыхъ двухъ главахъ своихъ представляетъ превосходно обработанное ученіе о церковномъ правѣ, основанное на тщательномъ самостоятельномъ изученіи первоисточниковъ права греко-восточной православной церкви. Почтенный проф. высказалъ весьма вѣрную, глубокую и здоровую мысль, что изученіе права православной церкви должно быть поставлено—не говоря о ближайшихъ церковныхъ первоисточникахъ—на *почетъ античной юриспруденціи*. Эта послѣдняя должна служить оправой для церковно-юридическаго матеріала, а никакъ не принципы современной формальной юстиціи и излюбленныя теоріи канонистовъ католическихъ и протестантскихъ. Слѣдующія строки изъ этой книги, надѣемся, съ честью могутъ быть процитированы для какого угодно притязательнаго ученаго: „не считаемъ себя вправѣ — говорить г. Лашкаревъ — входить въ разсужденія о примѣнимости или непримѣнимости современныхъ принциповъ юстиціи формальной къ другимъ отраслямъ дѣйствующаго права народа русскаго. Но непримѣнимость ихъ къ той отрасли этого права, какую представляетъ собою право церкви православной, ясна сама собою. Какъ извѣстно, наука права, имѣя дѣло съ законами права, не влагаетъ свои начала въ данный матеріалъ, а извлекаетъ ихъ изъ самыхъ законовъ. Только при этомъ условіи она вноситъ свѣтъ въ изучаемую ею область фактовъ. Примѣненіе къ нашей церковной юстиціи принциповъ юстиціи формальной, можетъ быть, и бываетъ *только въ обходъ тѣхъ трудностей* какія неизбежно соединяются съ самостоятельнымъ изученіемъ предмета. Мало пользы, а много вреда приноситъ примѣненіе къ праву нашей церкви и излюбленныя теоріи канонистовъ католическихъ и протестантскихъ. Пригодныя для права, какъ оно формулировалось на западѣ въ вѣка сравнительно позднѣйшіе при особыхъ историческихъ условіяхъ, теоріи эти, вносимыя въ право церкви православной скорѣе искажаютъ, чѣмъ уясняютъ дѣйствительный смыслъ нашихъ церковныхъ законовъ. Право нашей православной церкви не есть продуктъ только древней жизни, *но и продуктъ древней науки. И христіанскіе юсудари—законодатели того времени, и древніе отцы церкви* имѣли свои научные принципы, свои морально-политическія теоріи, которыя и выразились съ замѣчательною послѣдовательностію въ православномъ правѣ церковномъ. Съ точки зрѣнія

этихъ именно принциповъ и этихъ теорій только и можетъ быть освѣщена надлежащимъ образомъ область названнаго права.— Соотвѣтственно этому наука права церкви православной, чтобы быть достойною своего имени, должна болѣе или менѣе отрѣшиться насъ отъ установившихся въ настоящее время юридическихъ принциповъ и теорій, возвращать къ возрѣннѣмъ и принципамъ міра античнаго, — воскрешать для насъ самую науку древняго права, насколько право церковное между прочимъ обязано и ей своимъ содержаніемъ. Въ ряду другихъ юридическихъ наукъ, имѣющихъ дѣло съ матеріаломъ современнымъ, она должна уиѣть приносить изъ своихъ соврѣщницъ *ветхая ветхий и ещяая* предъ лицомъ *новыихъ*“ (стр. 10—11). Предоставляемъ судить читателямъ и прежде всего самому г. Суворову — есть ли что либо въ этомъ весьма опредѣленномъ возрѣннѣ русскаго канониста что либо стоящее ниже уровня современной юриспруденціи? Но это возрѣннѣ послѣдовательно и полно развито въ книгѣ г. Лашкарева. Имѣлъ ли посему право г. Суворовъ въ своей книгѣ не только такъ рѣзно отзываться о русскаихъ канонистахъ, но и просто *игнорировать* это возрѣннѣ? Не наоборотъ ли? Не лучше ли бы поступилъ онъ, еслибы первые шесть своихъ параграфовъ (стр. 1—19) преобразовалъ припенособительно къ первымъ двумъ главамъ названной книги профессора Лашкарева? Впрочемъ о висуахъ не спорятъ...

Книга прое. *Бердникова*: Краткій курсъ церковнаго права представляетъ собою въ равной мѣрѣ, что и книга прое. Лашкарева, отрадное явленіе въ русской канонической литературѣ только совсѣмъ съ другой стороны. Авторъ въ ней преслѣдуетъ не ученую цѣль, а представляетъ учащемуся юношеству яраткій учебникъ церковнаго права, предваряя объ этомъ читателя совершенно ясно и просто и притомъ съ такою скромностію, которая вызываетъ невольню симпатію и уваженіе къ печенному профессору. „Настоящій курсъ церковнаго права — говоритъ онъ въ предисловіи — въ главномъ его составѣ былъ два раза литографированъ мною въ *качество пособія и руководства* моимъ слушателямъ, студентамъ юридическаго факультета императорскаго казанскаго университета въ *притомленіи къ экзаменамъ*. Чтобы избавить и себя отъ напрасныхъ хлопотъ, сопряженныхъ съ ежегоднымъ перелитографированіемъ курса и

въ тоже время сдѣлать его болѣе доступнымъ для нихъ, а рѣшился издать его печатно". Какъ видно отсюда, авторъ ограничилъ сферу распространенія своей книги весьма тѣсными предѣлами—предѣлами своей университетской аудиторіи и мы увѣрены, что авторскій трудъ почтеннаго профессора уже нашелъ горячую признательность въ сердцахъ питомцевъ казанскаго университета. Но книга г. Бердникова съ признательностію будетъ принята и за стѣнами его аудиторіи каждымъ, кто имѣетъ какой-либо поводъ совѣтоваться съ дѣйствующимъ церковнымъ правомъ: это послѣднее изложено у него довольно полно, точно и совершенно удобопонятно. Вообще на сколько можно предъявлять требованія къ краткому курсу, книга г. Бердникова удовлетворяетъ этимъ требованіямъ. Есть въ книгѣ г. Бердникова и нѣкоторыя выдающіяся достоинства, свидѣтельствующія сколько о его педагогической опытности, столько и объ индивидуальномъ его свойствѣ какъ писателя, его талантѣ. Свидѣтельствомъ первой служитъ спокойный, объективный тонъ рѣчи, продолжающійся чрезъ всю книгу. Авторъ всюду говоритъ спокойнымъ дѣловымъ языкомъ, высказываетъ ясно и опредѣленно положеніе за положеніемъ, не вдаваясь въ излишества, въ разглагольствованія. Онъ безукоризненно расчленяетъ общее и родовое на части и виды и т. д., такъ что не говоря о дѣленіи на главы и параграфы и эти послѣдніе можно самому читателю расчленять на положенія и ставить темой каждое изъ нихъ. Свидѣтельствомъ втораго служитъ языкъ и стиль автора: точность, ясность, округленность рѣчи не измѣняются ему въ теченіи цѣлой книги. Не въ обиду таланту г. Суворова („каждому свое“) будь сказано, въ книгѣ г. Бердникова не найдешь напр. такихъ фразъ и выраженій: „патріарху константинопольскому принадлежало) *право вторженія* въ управленіе русской митрополіи“... „Власть царя надъ русскою церковью патріархи (константинопольскіе) представляли какъ нѣчто совершенно необходимое, *какъ одинъ изъ догматовъ православной церкви*“... „Въ той *ромѣ*, которую *игралъ* на соборѣ *Іаковъ* (это не кто иной, а праведный Іаковъ, братъ Господень!) и въ томъ отношеніи, въ которое Петръ ставилъ себя къ Іакову, выразилось *несомненно* уваженіе къ послѣднему какъ къ *родственнику Іисуса Христа*“ (какъ будто рѣчь идетъ о какомъ-либо изъ засѣданій въ современномъ намъ земскомъ

собрани) ²⁾! А такими неосторожными фразами и выраженіями изобилуетъ книга г. Суворова. Спора не можетъ быть въ томъ, что курсъ г. Суворова весьма значительно превосходитъ курсъ г. Бердникова: г. Суворовъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ восполнилъ своего предшественника и въ этомъ — его заслуга. Историческій элементъ въ книгѣ г. Суворова сильнѣе чѣмъ въ книгѣ г. Бердникова, у котораго онъ положительно слабъ и недостаточенъ. И исторія устройства и права церкви древней, церкви западной и церкви русской у г. Суворова изложены много полнѣе и соответственнѣе требованіямъ современной науки, чѣмъ у г. Бердникова. Остается г. Суворову съ такою же обстоятельностью изложить исторію устройства и права въ церквахъ восточной и славянскихъ и тогда его курсъ права будетъ шагомъ впередъ, но и только. Къ чему же такое презрительное отношеніе г. Суворова къ его русскимъ соработникамъ на одномъ поприщѣ?

Одною изъ задачъ, которыя берется разрѣшить г. Суворовъ въ разсматриваемой книгѣ, служитъ выясненіе и опредѣленіе понятій въ области церковнаго права, остающихся доселѣ въ нашемъ обществѣ „сбивчивыми и неопредѣленными“ (см. предисловіе). Въ книгѣ г. Суворова дѣйствительно и встрѣчаются мѣста — въ которыхъ замѣтны напряженныя усилія его, направленныя къ уясненію и опредѣленію нѣкоторыхъ понятій.

Такъ въ самомъ началѣ своей книги авторъ усиливается выяснить понятія *церкви* и *церковнаго права*.

Въ понятіи церкви авторъ различаетъ слѣдующія главные стороны: идеальную, историческую и юридическую. Церковь идеальная — *предметъ вѣры* — есть „невидимый союзъ истинно-вѣрующихъ исполнителей воли Бога по ученію Христа, то царство Божіе, въ которомъ господствуетъ воля Бога, какъ царя и влстителя, руководящаго и преобразующаго какъ внутренній міръ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлыя народныя массы, и о которомъ нельзя сказать, что *оно тутъ или тамъ* (Лук. XVII, 20, 21; Мѣ. XIII)“ ³⁾. Церковь *историческая* есть „исторически образовавшееся вѣроисповѣдное направленіе“, которое „сохраняя

²⁾ См. въ книгѣ г. Суворова стр. 34, 131, 132.

³⁾ Стр. 3.

и проявляя присущую христіанству тенденцію всемірнаго распространенія“ въ тоже время носить въ устройствѣ, христіанской дѣятельности, мышленіи свои характерныя особенности, образующіяся нерѣдко и подъ дѣйствіемъ національныхъ нравовъ, которыя и отличаютъ его отъ другихъ вѣроисповѣдныхъ направленій. Такъ что „въ дѣйствительности христіанскій религіозный союзъ распался на нѣсколько союзовъ или церквей, изъ которыхъ важнѣйшее историческое значеніе имѣютъ: церковь восточно-католическая или православная, церковь западно-католическая, или римская, и церковь евангельская въ двухъ ея главныхъ вѣтвяхъ — протестантской и реформатской“ ⁴⁾. Церковь, какъ юридическая сущность, есть общество и учрежденіе. Какъ общество, она состоитъ изъ отдѣльныхъ членовъ, которые связаны между собою извѣстными отношеніями, порождаемыми ихъ жизнью въ церкви, и кромѣ того имѣетъ организацію съ извѣстною сферою дѣятельности для каждаго органа. Какъ учрежденіе, церковь предполагаетъ рядъ мѣръ, направляемыхъ къ осуществленію ея задачъ, и совокупность средствъ, служащихъ той же самой цѣли“ ⁵⁾. Не имѣя ничего возразить противъ такого различенія сторонъ въ общей сущности церкви Христовой, *поскольку дѣлается таковое въ интересахъ школьнаго уясненія предмета научныхъ занятій, мы находимъ страннымъ, почему авторъ не оговорился, что таковое различеніе имѣетъ мѣсто только въ представленіи, но не въ самой дѣйствительности; ибо въ дѣйствительности въ жизни церкви Христовой въ каждый моментъ ея существованія всѣ эти стороны взаимно проникаются, но отнюдь не проявляются вовнѣ каждая отдѣльно и независимо отъ другой. Нельзя напр. сказать о русской церкви въ настоящемъ ея положеніи, что она состоитъ только изъ наличнаго числа православныхъ христіанъ живущихъ въ Россіи: ибо она въ то же время есть и церковь *каволическая*, какъ имѣющая *въ дѣйствительности* въ средѣ своей представителей самыхъ разнообразныхъ національностей (въ ней члены: и русскіе, и греки, и нѣмцы, и японцы, болгаре, сербы, евреи и т. д.) и имѣющая способность сочленисть съ собою и вчленисть въ свое тѣло важ-*

⁴⁾ Стр. 5—6.

⁵⁾ Стр. 5.

даго человѣка безотносительно къ его національности, возрасту, общественному положенію и всѣмъ прочимъ условіямъ земнаго и гражданскаго существованія. Она есть въ то же время всеобщій союзъ вѣрующихъ во Христа, Имъ какъ Единимъ и безусловнымъ Главою управляемый, такъ что этотъ союзъ или общество вмѣщаетъ въ себѣ не живущихъ только въ сей жизни членовъ, но и давно и недавно умершихъ въ мирѣ съ нею: въ православно-каѳолической и въ римско-католической церкви это общеніе живыхъ съ умершими въ особенности обнаруживается *жизненно и реально*. Это не отвлеченное *умопредставляемое* такъ сказать общеніе: нѣтъ, оно совершенно *реально*, насколько реальна вообще дѣятельность человѣческаго духа, проявляющаяся вовнѣ, оно—болѣе реально иногда нежели общеніе живаго съ живымъ. Да, у искренно-вѣрующаго православнаго, равно какъ и католика, духовно-церковный союзъ со святыми, котораго онъ призываетъ ежедневно въ своей молитвѣ, и съ умершимъ родственникомъ или другомъ, объ упокоеніи котораго онъ молится, церковное общеніе выражается болѣе реально, чѣмъ общеніе съ громаднымъ большинствомъ живыхъ единовѣрцевъ принадлежащихъ одной съ нимъ епархіи, даже одному съ нимъ, приходу, о коихъ онъ можетъ однако же ничего не знать. Нельзя точно также представлять и юридическую сторону церкви существующею какъ бы саму по себѣ безъ проникновенія ея вышеуказанными сторонами. Повторяемъ, что въ видахъ школьнаго уясненія предмета такое различеніе можетъ быть допускаемо: но и здѣсь должна быть соблюдаема мѣра. Такъ, издавна уже принято соотвѣтственно тремъ вышеуказаннымъ сторонамъ въ понятіи церкви распределять ученіе о ней по тремъ курсамъ наукъ: догматики, исторіи и права, причемъ первый имѣетъ въ виду церковь преимущественно какъ царство Божіе, второй—судьбы ея на землѣ, третій формы организациіи и внутренней порядока дѣятельности и отношеній членовъ церкви, опредѣляемыхъ законами церковно-государственными. Но эта спеціализація, это раздѣленіе научнаго матеріала отнюдь не должны заходить такъ далеко, чтобы эти три спеціальныя сферы разрабатывались въ строгой замкнутости. Плохой былъ бы тотъ догматистъ, который замкнулъ бы для себя доступъ въ сферу церковной исторіи, равно какъ худо поступилъ бы и ка-

нонисть, еслибы отрѣзалъ для себя доступъ въ догматику. Посему-то и трудно найти въ литературѣ каноническаго права такой курсъ, въ которомъ бы не рекомендовались въ качествѣ вспомогательныхъ наукъ какъ разъ догматика и церковная исторія. Г. Суворовъ совсѣмъ умалчиваетъ объ этихъ вспомогательныхъ наукахъ и какъ-то странно-энергически настаиваетъ на необходимости отличенія церкви въ юридическомъ смыслѣ отъ церкви догматической и исторической. „Церковь въ юридическомъ смыслѣ — говоритъ онъ — должна быть отличаема не только отъ церкви какъ предмета вѣры, въ смыслѣ невидимаго царства Божія, но и отъ церкви въ историческомъ смыслѣ“ (стр. 6). „Для понятія церкви въ юридическомъ смыслѣ *существенно* устройство, объединяющія формы котораго должны обнять религиозное общеніе, съ тѣмъ чтобы послѣднее получило возможность имѣть и проявлять *свою волю*, какъ единое и определенное юридическое *цѣлое*“ (Тамъ же). Не думаемъ, чтобы вышеозначенное умолчаніе и сейчасъ приведенныя положенія со стороны г. Суворова были случайны и ненамѣренны. Напротивъ въ томъ выражается принципиальное воззрѣніе г. Суворова, рѣзко различающееся отъ принципиальныхъ воззрѣній на церковное право г. Бердникова и др. академическихъ профессоровъ. Дѣло въ томъ, что по своимъ принципиальнымъ воззрѣніямъ на право и церковь какъ юридическую сущность г. Суворовъ является поклонникомъ съ одной стороны извѣстнаго нѣмецкаго канониста *Шульте* и съ другой—*Р. Зома*. Шульте, какъ извѣстно, центръ тяжести въ своей системѣ римско-католическаго права полагалъ въ томъ, чтобы строго и точно въ каноническомъ матеріалѣ выдѣлить то, что носить въ строгомъ смыслѣ *юридическую* природу отъ того, что относится къ церковной догматикѣ, нравственности, мистагогикѣ. Заслуга его въ этомъ отношеніи почтенна: ибо до него дѣйствительно не строго наблюдалось это различіе и въ курсы церковнаго права заносился матеріалъ, который усложнялъ только познаніе собственно права церковнаго. Р. Зома пошелъ дальше Шульте: разсматривая природу собственно церковнаго права онъ пришелъ къ убѣжденію, что отдѣльно ваятая церковь не имѣетъ силы создавать право, что таковыми являются дисциплинарныя положенія, но-

лучшею санкціо государства *)). Г. Суворовъ правда отрицаетъ свое родство съ послѣднимъ (въ полемикѣ съ г. Бердниковымъ) но оно несомнѣнно есть, г. Суворовъ только не раздѣляетъ нѣкоторыхъ крайностей своего учителя, въ сущности дѣла оставаясь вѣрнымъ ему. Насколько удачнымъ оказалось это родство г. Суворова съ вышеназванными нѣмецкими канонистами въ преодолѣніи имъ разныхъ трудностей въ обработкѣ курса церковнаго права, это мы постепенно будемъ видѣть вочію при разсматриваніи дальнѣйшихъ страницъ его книги.

Такъ, вліяніе вышеозначеннаго воззрѣнія сказалось, и при этомъ не весьма выгодно для уясненія существа дѣла, уже въ слѣдующемъ параграфѣ, трактующемъ *объ объективномъ церковномъ правѣ* (стр. 7—11). Усилія г. Суворова здѣсь направлены къ тому, чтобы выяснить и доказать, что „церковное право, порожаемое самою церковью (*jus internum*) есть въ собственномъ смыслѣ *право*, т.-е. что положенія его носятъ черты дѣйствительно *юридическихъ нормъ*. Насколько не ясна и не тверда въ этомъ пунктѣ логика автора—это можно видѣть изъ слѣдующихъ положеній, которыя составляютъ сущность аргументаціи его за доказываемый тезисъ. Авторъ соглашается прежде всего съ тѣмъ положеніемъ своихъ оппонентовъ, что „церковно-правовыя нормы, сами по себѣ, не имѣютъ вынудимости, а получаютъ такую лишь вслѣдствіе государственнаго предписанія и принужденія“. (стр. 8). Но, оговаривается авторъ, „высшая гарантія права заключается не въ силѣ и не въ страхѣ, а въ томъ стремленіи къ справедливому и должному, въ томъ чувствѣ почтенія къ высшему авторитету, которыя вытекаютъ изъ этическихъ требованій человѣческой природы... *Принужденіе не есть субстанціальный элементъ въ понятіи права*, а служитъ лишь внѣшнею гарантіею осуществленія права“ (стр. 9). Высказавъ такое положеніе, авторъ должно быть самъ испугался своей смѣлости и потому началъ вслѣдъ за тѣмъ рядъ оговорокъ: во 1-хъ, „церковныя нормы не безусловно лишены внѣшней гарантіи ихъ исполненія... Исполненію *моральныхъ* обязанностей церковь *учитъ*, исполненія же церковно-правовыхъ нормъ

*) Впрочемъ эту мысль высказалъ еще Шульте, но Р. Зому принадлежитъ честь полнаго раскрытія ея.

достигаетъ, въ случаѣ надобности, *примѣненіемъ дисциплинарныхъ мѣръ*“. (Слѣдовательно, церковно-правовыя нормы сами по себѣ имѣютъ вынужденность?). Во 2-хъ, исторія и дѣйствительная жизнь настоящаго времени свидѣтельствуютъ, что возможно существованіе *крайне* церковнаго порядка безъ принудительной поддержки со стороны государства“. Въ доказательство—ссылка на первые три вѣка христіанства и на положеніе римско-католической церкви въ Сѣверо-американскихъ Штатахъ въ настоящее время. Въ 3-хъ, при оцѣнкѣ историческаго факта признанія христіанства въ римской имперіи должно обращать вниманіе не на ту только сторону этого признанія, которая состоитъ въ приданіи императорской санкціи тому, что раньше не имѣло ея, и въ сообщеніи юридической силы тому, что доселѣ было слабо, но и на то, что императоры были *вынуждены* ходомъ событій и силою вещей къ этому признанію, и что сами они признали силу церковныхъ нормъ, *подчинившись имъ съ тѣмъ*, чтобы проводить ихъ въ жизнь мѣрами государственнаго принужденія. Утверждать, что церковное право не есть право, какъ иѣчто само по себѣ безсильное, значитъ забывать, что сила церковныхъ нормъ засвидѣтельствована, въ сожалѣнію слишкомъ краснорѣчиво, исторією человѣчества, именно разнообразными проявленіями религіозной нетерпимости, поддержанной государствомъ, какъ *исполнителямъ* церковныхъ велѣній“. Говоря за тѣмъ о положеніи римско-католиковъ въ Соединенныхъ Штатахъ авторъ замѣчаетъ: „уже теперь не считается невозможнымъ, что католики, составивъ большинство въ конгрессѣ, будутъ стремиться къ измѣненію конституціи въ смыслѣ признанія католицизма привилегированною религією, и, какъ скоро это случится, еще разъ подтвердится та истина, что государственное признаніе можетъ означать не сообщеніе только безсильному силы, но и *подчиненіе государства церковнымъ нормамъ*“ (стр. 11). Повидимому и приведенныхъ аргументовъ достаточно было бы для доказательства того, что г. Суворовъ хотѣлъ доказать, или лучше сказать для того, чтобы вполнѣ обнаружить свою въ сѣмъ отношеніи неустойчивость: но онъ сдѣлалъ и еще шагъ далѣе. „Наконецъ, при разсмотрѣніи вопроса объ юридическомъ или неюридическомъ характерѣ нормъ церковнаго права—говорить г. Суворовъ—должно обратить особенное вниманіе на, *кр-*

воззене монарха въ церкви. Только католицизму свойственно принципиальное отрицаніе *церковной власти* монарха какъ мірянина... Въ церквахъ, представляющихъ собою самостоятельные юридическіе организмы.. монархъ, какъ *глава народа* есть виѣсть и глава народной церкви, какъ юридического порядка... Церковное правообразование, какъ и *всякое другое правообразование*, совершается среди народа и въ территориальныхъ границахъ государства; поэтому въ церковномъ правообразованіи, какъ и во *всякомъ другомъ*, монархъ есть верховный субъектъ правообразованія, а не обыкновенный мірянинъ, который бы подчинялся законамъ, устанавливаемымъ духовною іерархіею, состоящею изъ его подданныхъ“ (стр. 11). Такъ-то по пословицѣ и вышло, что г. Суворовъ началъ рѣчь о здравіи, а кончилъ за упокой. Началась рѣчь съ того, что церковно-правовыя нормы хотя бы и не имѣли государственнаго признанія—суть правовыя: потому что принужденіе не есть субстанціальный элементъ въ понятіи права. Потомъ явились доказательства, что церковно-правовыя нормы имѣютъ внутреннюю, самостоятельную принудимость и притомъ настолько сильную и крѣпкую, что въ состояніи подчинять себѣ народы и государства и ставить государей въ положеніе *исполнителей*. Окончилась же вся эта матерія утвержденіемъ, что эти церковно-правовыя нормы правовыя потому, что исходятъ отъ монарха, т.-е. изъ того же источника, изъ коего выходитъ всякое правообразование вообще. Вышло такимъ образомъ то, что церковнаго права собственно нѣтъ, а есть только право государственное по дѣламъ церковнымъ или религіознымъ. Это ли требовалось доказать?! Не правда ли—логично, читатель!

Г. Суворову въ дѣйствительности не было никакой нужды прибѣгать для доказательства юридического характера церковныхъ нормъ къ такимъ страннымъ положеніямъ, что „принужденіе не есть субстанціальный элементъ права“, что церковныя нормы не имѣютъ принудимости: ложность этихъ положеній очевидна для каждаго, какъ скоро онъ обратится къ какому-либо конкретному или дѣйствительному правовому положенію, будетъ то гражданскій законъ или церковное правило. Еслибы законы и правила отдавались на добрую волю каждаго, не обезпечиваясь со виѣ въ исполненіи: то къ чему тогда государство и церковь наполнять органами правительственной власти? Что имѣ

оставалось бы дѣлать? Учитъ, убѣждать, совѣтовать? Въ дѣйствительности же видится совсѣмъ не то. Не говоря о другихъ правительственныхъ органахъ, даже такая незначительно уполномоченная персона, какъ персона благочиннаго, въ предѣлахъ своего вѣдомства дѣйствуетъ совершенно начальнически съ *требованіемъ*, а не съ наставленіемъ или прошеніемъ: и дѣйствуетъ совершенно правильно. Въмѣсто всѣхъ околичностей г. Суворову стоило бы сразу выставить положеніе, что и „въ церкви монархъ есть верховный субъектъ правообразованія“, какъ и въ государствѣ, тогда и дѣлу конецъ, тѣмъ паче, что это его положеніе не случайная обмолвка, а одинъ изъ главныхъ тезисовъ цѣлой книги. Г. Суворовъ посвящаетъ раскрытію этого тезиса нѣсколько отдѣловъ, къ разсмотрѣнію ихъ и перейдемъ.

Нисколько не маскируясь, г. Суворовъ въ этихъ отдѣлахъ выдаетъ себя самымъ крайнимъ цезаропапистомъ, хотя почему-то и не находитъ удобнымъ дать своей якобы новой и ему принадлежащей теоріи юридическаго церковнаго устройства это наименование. Сущность цезаропапизма, какъ извѣстно, состоитъ въ усвоеніи цезарю, царю или императору, абсолютной, папски-церковной власти. Давно уже римско-католическіе богословы и канонисты злорадно выставляли на видъ исповѣдникамъ православной церкви какъ на крайнюю несостоятельность восточныхъ православныхъ церквей, на ито этого цезаропапизма, подавляющаго-де всякую жизнь церкви, стѣсняющаго свободу духовно-религіозной жизни грубымъ деспотизмомъ свѣтскихъ государей, въ особенности русскаго. Г. Суворовъ въ настоящей книгѣ этотъ цезаропапизмъ возводитъ въ идею и усиливается доказать и разъяснить, что въ этой идеѣ заключается суть православія и превосходство его предъ католицизмомъ, съ яростію нападая на русскихъ богослововъ и канонистовъ, не признающихъ этой идеи. Свою теорію г. Суворовъ раскрываетъ въ слѣдующей постепенности. Изображая развитіе церковнаго устройства отъ IV в. до раздѣленія церквей авторъ указываетъ въ частности слѣдующіе факторы, изъ жизнедѣятельности коихъ слагался тогда церковный организмъ: 1) церковно-приходскую общину; 2) епископа; 3) пресвитеріумъ и вспомогательныя должности при епископѣ; 4) мірсной элементъ въ церковныхъ дѣлахъ; 5) провинціальныя или митрополитскіе соборы и митропо-

литовъ; 6) патриарховъ; 7) вселенскіе соборы; 8) высшую *церковную* власть императора; 9) римскаго епископа (стр. 39—78). Высшая церковная власть императора характеризуется слѣдующимъ образомъ: „ни высшіе епископы христіанской церкви, власть которыхъ, каждаго въ отдѣльности, простиралась лишь на извѣстный территориальный округъ, ни вселенскіе соборы, какъ институтъ *чрезвычайнаго* характера, а не постояннаго *церковнаго* устройства, возникшіи притомъ *благодаря только христіанскимъ императорамъ*, по мотивамъ установленія религіозно-догматическихъ истинъ христіанства, не могли быть олицетвореніемъ одной общецерковной, общепризнанной и *постоянной* власти, пекущейся о дѣлѣ церкви, издающей законы и распоряженія для всего христіанства и возстановляющей нарушенное право въ церкви. Церковная централизація не могла остановиться на образованіи патриархатовъ: для церкви, какъ церкви католической, всеобщей, обнимающей всю совокупность христіанскихъ общинъ и совпадающей съ предѣлами всемірной римской имперіи, точно также *долженъ* былъ существовать извѣстный видимый центръ единства, *centrum unitatis*, къ которому бы направлялись важнѣйшія церковныя дѣла, и отъ котораго исходили бы *важнѣйшія церковныя распоряженія*, какъ не могла обойтись безъ центральной власти сама римская имперія. Вселенскій соборъ устанавливалъ нормы вѣры, а также нормы дисциплинарнаго порядка по тѣмъ отношеніямъ, или сторонамъ церковной жизни, которыя въ данный моментъ требовали регулированія; но нужно было, чтобы императоръ созвалъ вселенскій соборъ и утвердилъ его постановленія. Уже при первомъ христіанскомъ императорѣ *стало ясно*, что *centrum unitatis* для церкви *есть императорская власть*: императоръ разсматривался какъ Богомъ поставленный *общій епископъ* (?) который имѣетъ *преимущественное* попеченіе о церкви Божіей и, при возникновеніи разногласій созываетъ соборы изъ служителей Божіихъ... Какъ высшая *церковная* власть императоръ издавалъ *церковные* законы ⁷⁾ и наблюдалъ за исполненіемъ церковныхъ нормъ, обязывая патриарховъ публиковать *императорскіе церковные* законы въ подчиненныхъ имъ провинціяхъ путемъ разсылки митрополи-

⁷⁾ Разумѣются новеллы импер. Юстиніана.

тамъ текста новонаданныхъ законовъ. Императоръ былъ *смишимъ* судьей, къ которому обращались осужденные по церковнымъ дѣламъ... Императоръ могъ по своему усмотрѣнію замѣстить вакантную епископскую кафедру... Церковный историкъ Сократъ въ V столѣтіи имѣлъ полное право сказать, что съ тѣхъ поръ какъ императоры сдѣлались христіанами, *церковныя дѣла стали зависеть отъ нихъ* и что величайшіе соборы составлялись и составляются по ихъ усмотрѣнію^{*)}. Читатель, предваренный предисловіемъ г. Суворова, можетъ быть подумаетъ, читая приведенныя строки изъ книги его, что высказанныя въ нихъ положенія снабжены надлежащимъ „ученымъ аппаратомъ“, на чемъ-нибудь основаны? Онъ допустить большую ошибку если это подумаетъ: тутъ только Томассинъ, Гиншіусъ, историкъ Еясевій въ его панегирикѣ имп. Константину и нѣсколько цитатъ изъ Манси. А между тѣмъ какія положенія высказываются! Да, г. Суворовъ иногда обнаруживаетъ великую храбрость. Но последуемъ далѣе въ развитіи идеи цезаропапизма, насаждаемой въ отечественной юридической школѣ^{*)}. Въ періодъ времени послѣ

*) Стр. 62—65.

*) Почитаемъ излишнимъ входить въ опроверженіе приведенныхъ выше положеній г. Суворова, изображающихъ, по его мнѣнію, дѣйствительное и юридическое положеніе императоровъ въ церкви въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Ложность этихъ положеній очевидна каждому, нѣсколько знакомому съ каноническими и историческими источниками. О какой-нибудь необходимости *centrum unitatis* въ вѣкъ Константина Великаго никто не думалъ, напротивъ святоотеческій взглядъ на этотъ предметъ былъ совсѣмъ другой. Въ посланіи отцевъ Карзагенскаго собора къ Целестину римскому епископу отъ 419 г. слѣдовательно 100 л. спустя послѣ Константина Великаго читаемъ между прочимъ слѣдующее: «отцы судили, что ни для единыя области не оскудѣваетъ благодать Святаго Духа, чрезъ которую правда іереями Христовыми и зрится разумно, и содержится твердо, и наконецъ всегда каждому, аще настоятъ сомнѣніе о справедливости рѣшенія ближайшихъ судей, позволено приступить къ соборамъ своей области и даже ко Вселенскому собору. Развѣ есть кто-либо, который бы повѣрилъ что Богъ нашъ можетъ единаму токмо нѣкому вдохнуть правоту суда, а безчисленнымъ іереямъ, сошедшимся на соборъ, отказать въ ономъ?» (Посл. Карз. Соб. къ Целест. кн. правиль). Г. Суворовъ утверждаетъ, что императоръ былъ высшимъ судьей въ дѣлахъ церковныхъ; а вотъ что высказалъ императоръ Константинъ Великій по поводу нѣкоторыхъ духовныхъ лицъ искавшихъ у него суда: «для этихъ обвиненій будетъ свое время — день великаго суда... а мнѣ, человеку, не подобаетъ брать на себя выслушаніе дѣлъ, въ которыхъ и обвиняющіе и обвиняемые суть священники» (Созаменъ, Ц. И. Кн. 1, гл. XVII; Θεодоритъ, Ц. И. К. 1,

раздѣленія церквей въ восточной церкви, по словамъ г. Суворова, „высшая церковная власть принадлежала византійскому императору, отъ котораго исходили законы и распоряженія по дѣламъ церковнымъ, но при которомъ дѣйствовали также патріархъ съ синодомъ. Обычный правительственный порядокъ за время существованія византійской имперіи состоялъ въ томъ, что церковные вопросы *обсуждались и рѣшались патріаршимъ синодомъ* (?) на которомъ подъ предсѣдательствомъ патріарха, носившаго титулъ вселенскаго, присутствовали митрополиты, а также всѣ находившіеся въ данный моментъ въ Константинополѣ епископы и затѣмъ свѣтскіе сановники и судьи, а по обсужденіи синодомъ, утверждались императоромъ; иногда же императоромъ издавались законы и распоряженія непосредственно, безъ предшествующаго синодальнаго обсужденія. По разрушеніи восточной имперіи, патріархъ остался главою не только православной церкви въ предѣлахъ бывшей имперіи, но и политическимъ главою греческаго и вообще православнаго народа и т. д.“ (стр. 115). Какъ относился султанъ или вообще правительство Турціи къ церкви восточной, ставшей теперь подъ главенствомъ патріарха, г. Суворовъ обстоятельно не говоритъ о семъ, но однако же не преминулъ вставить слѣдующее замѣчаніе: „при тѣхъ беспорядкахъ, злоупотребленіяхъ и партійныхъ

гл. XI). Еслибы императоръ былъ высшимъ судьей, какъ могли бы отцы II-го Вселенскаго собора издать такое постановленіе: «аще кто презрѣвъ вышеустановленное, дерзнетъ или *слухъ царскій* утрудати, или суды мірскихъ начальниковъ, или вселенскій соборъ беспокоити къ оскорбленію чести всѣхъ епископовъ области: таковъ отнюдь да не будетъ приедемъ со своею жалобою, яко нанесшій оскорбленіе правиламъ и нарушившій церковное благочиніе» (пр. 6). Не могъ бы подобаго же постановленія сдѣлать и тѣмъ наче какой-либо помѣстный соборъ, а между тѣмъ въ 12 правилъ Антиохійскаго собора читаемъ: «аще же сихъ (т.-е. соборъ множайшихъ епископовъ) пренебрегши, *царю стужати будетъ: таковъ не удостоивается никакого прощенія*, да не будетъ мѣста его защищенію, и да не имѣетъ онъ надежды восстановленія». См. пр. 12. Всел. IV собора, опредѣляющее совершенную независимость административной власти собора отъ распоряженій императорскихъ. Что каноническимъ порядкомъ избранія и посвященія во епископа почиталось за это время избраніе клиромъ, народомъ и соборомъ епископовъ — это явствуетъ и изъ множества каноновъ и даже новелъ Юстиніана: то же что г. Суворовъ говоритъ въ приведенномъ выше мѣстѣ его книги—есть его собственное недоразумѣніе.

столжновеніяхъ, которыми къ сожалѣнію, исполнена исторія константинопольскаго патріархата со времени завоеванія Константинополя турками, нерѣдко турецкому правительству приходилось выступать въ *качество высшаго рѣшающаго судьи* даже по такимъ вопросамъ, которые совершенно чужды всякаго политическаго характера, напр. по церковной обрядности“ (стр. 116). Кратокъ въ данномъ мѣстѣ г. Суворовъ; самъ не договариваетъ, а только наводитъ читателя на выводъ, что послѣ разрушенія Константинополя *высшую церковную власть* въ восточной церкви занялъ султанъ и вообще турецкое правительство. По логикѣ г. Суворова этотъ выводъ вытекаетъ изъ его вышеприведенной тирады съ необходимостію...

Гл. VI (стр. 127—152) мосящая заглавіе: „развитіе устройства русской православной церкви“ по основной тенденціи своей могла бы быть озаглавлена такъ: развитіе идеи цезаропапизма въ русской церкви. Въ процессъ развитія этой идеи выступаютъ три момента: 1) въ первый періодъ существованія русской церкви высшая власть надъ нею принадлежала византійскому императору и патріарху константинопольскому: власть царя (т.-е. византійскаго императора)—говоря словами г. Суворова—надъ русскою церковію патріархи представляли, какъ нѣчто совершенно необходимое, какъ одинъ изъ догматовъ православной вѣры“ (стр. 131—132). 2) Уже въ теченіе этого періода въ русскомъ народѣ подготавливается преемникъ византійскому императору по части церковнаго верховенства, это—великій князь московскій. Собственно власть княжеская стала заявляться церковною уже въ удѣльный періодъ, но довольно еще слабо, вообще—выражаясь подлинными словами г. Суворова—такъ: „участіе князей въ дѣлахъ церковнаго правительства выражалось въ различныхъ актахъ: въ замѣщеніи высшихъ духовно-іерархическихъ каедръ, въ учрежденіи новыхъ епархій, въ перемѣщеніи епископскихъ каедръ изъ одного города въ другой. Такие даже акты, какъ перенесеніе мощей, канонизація святыхъ, по лѣтописнымъ свидѣтельствамъ, или ставятся въ зависимость отъ согласія князей, или даже прямо представляются послѣдствіемъ предписанія или приказа князей. Но какъ ни замѣтно выражалось иногда вліяніе княжеской власти на церковныя дѣла, при политической раздробленности Руси на удѣльные княжества, ми-

трополить съ соборомъ епископовъ, огражденный высшимъ авторитетомъ *императора и патріарха* византійскихъ, стоялъ болѣе прочно и въ большей степени имѣлъ значеніе центра русскаго церковнаго устройства, чѣмъ власть великокняжеская, безсильная поддержать свой авторитетъ въ удѣльныхъ княжествахъ". Преемникомъ высшей церковной власти византійскаго императора въ русской церкви является московскій царь; но будемъ опять говорить словами г. Суворова: „съ порваніемъ зависимости отъ Константинополя—читаемъ на стр. 141—для русской церкви наступилъ періодъ существованія на византійскихъ основахъ съ *высшею церковною властію* московскаго царя, какъ преемника византійскихъ императоровъ. Царская власть въ дѣлахъ церковныхъ не имѣла того значенія, чтобы все въ дѣйствительности дѣлалось по царскому указанію и приказу; но она вообще простиралась на всѣ стороны церковной жизни, *такъ что нельзя указать какую-либо область, или какой-либо родъ дѣлъ церковныхъ, которыя принципиально изъяты были бы изъ компетенціи царской власти.* Церковные обряды, церковная дисциплина, церковно-юридическій порядокъ вообще—входили въ кругъ попеченій царской власти". 3) Третій и окончательный моментъ своего развитія идея цезаропапизма переживаетъ въ церковно-реформаторской дѣятельности Петра Великаго и съ тѣхъ поръ по настоящее время. „Во всѣхъ своихъ мѣропріятіяхъ (Петръ Великій) исходилъ изъ идеи служенія государству и въ этомъ отношеніи предупредилъ западно-европейскихъ коронованныхъ представителей этой идеи, какъ Фридрихъ Великій прусскій и Іосифъ II австрійскій, на нѣсколько десятковъ лѣтъ. Научною подкладкою для этой идеи на западѣ служили естественное право и, въ примѣненіи къ церкви, территориализмъ... Ни Петръ Великій, ни его преемники не забываютъ *византійской* идеи служенія церкви и защиты ея, блюстительства вѣры, благочестія и церковнаго порядка; но эта византійская идея въ западно-европейскомъ естественномъ правѣ почерпнула для себя ту энергію, которой ей недоставало въ московскомъ государствѣ, гдѣ государь дѣйствовалъ болѣе по обязанности, чѣмъ по праву. Эта энергія выразилась уже въ манифестѣ объ учрежденіи духовной коллегіи 25 января 1721 года, въ которомъ говорится, что государь, вводя усовершенствованія во всѣхъ областяхъ народ-

ной жизни, не могъ не обратить вниманія и на духовную область съ ея „многими нестроениями и великою въ дѣлахъ ея скудостью“... Какъ *высшая церковная власть*, озабоченная правильнымъ удовлетвореніемъ церковныхъ дѣлъ, *императоры* настаивали на безотлагательномъ изданіи исправленнаго славянскаго перевода Библии и дѣлали выговоръ синоду за рѣшеніе дѣлъ не по канонамъ, а по произвольнымъ соображеніямъ, обращались къ синоду съ повелѣніями, наравнѣ съ государственными учрежденіями* (стр. 151).

Полагаемъ, что приведенными выписками изъ книги г. Суворова съ полною ясностію устанавливается его *теорія юридическаго устройства православной церкви* восточной—древней и русской. Въ этомъ устройствѣ есть существенная сходная черта съ устройствомъ церкви римской—это монархическій принципъ—необходимый моментъ въ той и другой, какъ *centrum unitatis*. Различіе только въ томъ, что въ римской церкви олицетвореніемъ этого принципа служитъ епископъ римскій, а въ православной церкви императоръ или царь. Послѣдній не есть органъ верховной власти только государства, но—церкви, для которой и въ которой онъ — *общій епископъ*: власть его здѣсь есть власть церковная, священная какъ и власть каждаго изъ епископовъ, только *высшая*, чѣмъ каждому изъ послѣднихъ принадлежащая. Естественно возникаетъ вопросъ: на какихъ же основаніяхъ г. Суворовъ утверждаетъ высшую церковную власть императору? Римско-католическіе богословы, а за ними и канонисты, какъ извѣстно, основываютъ высшую власть своего папы на приматствѣ апостола Петра, на божественномъ правѣ и вѣчно поступаютъ съ формальной стороны по крайней мѣрѣ рационально. Самъ Основатель церкви, говорятъ они, поставилъ въ церкви своей князя апостоловъ, просто—апостоловъ, пророковъ, учителей, пастырей и т. д. и эти установленія должны существовать въ церкви вѣчно. Г. Суворовъ для своей теоріи въ этомъ божественномъ правѣ основаній не изыскиваетъ и дѣлаетъ точно также очень хорошо; потому что ихъ тамъ дѣйствительно нѣтъ. Не дѣлаетъ этого можетъ быть и по другимъ, а именно *юридическимъ* соображеніямъ: ибо относительно Св. Писанія или вообще божественнаго права въ наукѣ не одинако рѣшается вопросъ: признавать ли предписанія его *юридическими*, или только *нравственными* (см.

стр. 203 и слѣд.). Для своей теоріи г. Суворовъ нашелъ основаніе болѣе юридическое, именно *историческую давность*. И византійскіе императоры имѣли высшую церковную власть, и великіе князья и цари древней Руси, и протестантскіе государи, и Фридрихъ и Іосифъ II и т. д. Выходить, слѣдовательно, ясно, что императоръ російскій есть прямой наслѣдникъ византійскихъ императоровъ и своихъ предковъ—наслѣдникъ высшей церковной власти. Охотно склоняемся предъ защитникомъ права давности, но позволимъ себѣ обратиться къ нему съ нѣкоторыми недоразумѣніями, навѣянными его же защитой, и недоразумѣніями притомъ часто юридическаго характера. Во 1-хъ самъ г. Суворовъ умаляетъ *количественную мѣру* этой давности и *качественную пѣвность* самого этого давностнаго права, когда говоритъ о византійскихъ императорахъ, что они „облекали осуществленіе своей высшей власти *въ форму эксцесса*, рѣдко доходили до яснаго и спокойнаго сознанія принадлежащей имъ по праву церковной власти, дѣйствуя скорѣе *по традиціямъ языческой римской имперіи*, чѣмъ въ силу сознаннаго принципа христіанской императорской власти. Тѣмъ *менше* могли быть проникнуты идеею власти московскіе цари, не имѣвшіе за собою историческаго прошлаго римской имперіи, болѣе открытые религіозно-нравственному вліянію, чѣмъ римскіе цезари, и болѣе склонные, чѣмъ эти послѣдніе, производить свои дѣйствія изъ *чувства нравственнаго долга и обязанности*, внушаемой духовною іерархіею“ (стр. 143). Если византійскіе императоры проявляли надъ церковію не церковную власть, а власть языческихъ императоровъ, если и цари московскіе даже *тѣмъ менше* могли проявлять власть, потому что не имѣли за собою и прошлаго языческой римской имперіи: то откуда же ведетъ свое начало давность примѣненія императорами *собственно церковной* власти? Не иначе стало быть какъ съ Петра Великаго. Во 2-хъ, право давности, по общему правилу, имѣетъ силу при одномъ непремѣнномъ условіи—при *безспорности* владѣнія правомъ: но въ самой же книгѣ г. Суворова находимъ упоминаніе о римскихъ епископахъ, оспаривавшихъ у византійскихъ императоровъ право вмѣшиваться въ церковныя дѣла (см. стр. 64)¹⁰).

¹⁰) Мы уже не говоримъ о томъ, что г. Суворовымъ благоразумно умолчанъ

Наконецъ и самъ лично г. Суворовъ весьма неодобрительно отзывается о мѣропріятіяхъ византійскихъ императоровъ „не только въ формѣ эксцессовъ“, но даже и въ формѣ (совершенно обычной, ординарной) эдиктовъ, осуществлявшихъ свою высшую церковную власть, когда говоритъ: „(этимъ) они усиливали лишь религиозную смуту, не говоря о нарушеніи свободы совѣсти въ лицахъ не раздѣлявшихъ императорскаго взгляда“ (стр. 66). Изъ сего, повидимому, ясно открывается, насколько доброкачественно то давностное право, которымъ хочетъ пожаловать цезаропапистическая теорія г. Суворова православныхъ русскихъ государей.

Въ своихъ ссылкахъ и изысканіяхъ въ прошломъ г. Суворовъ какъ-то систематически устраняется отъ сферы источниковъ, имѣющей ближайшее отношеніе къ церковному устройству, блуждая по сторонамъ, пользуясь лишь отдаленными и окольными путями. Онъ устраняется отъ сферы *канонико-юридическихъ источниковъ*. Онъ почти не обращается къ канонамъ и даже къ византійскому гражданскому законодательству для уясненія тѣхъ принциповъ, на коихъ основывалось устройство церкви и отношеніе къ ней государства и главы его — императора. Нѣтъ, онъ преимущественно вращается въ сферѣ частной дѣятельности тѣхъ или другихъ императоровъ, тѣхъ или иныхъ патріарховъ и т. п. Онъ любитъ ссылаться на *факты*, личные воззрѣнія нѣкоторыхъ императоровъ, даже на воззрѣнія частныхъ лицъ — теоретиковъ-канонистовъ среднихъ вѣковъ Византіи. Но развѣ на этихъ частныхъ примѣрахъ можно строить зданіе какого-либо юридическаго института? Развѣ рѣдкость, что въ своей дѣятельности самый правдивый, самый строгій легитимистъ является сознательно или безсознательно противорѣчащимъ своимъ убѣжденіямъ, закону, который онъ высоко цѣнитъ? Развѣ рѣдкость даже и то, что самъ же законодатель въ своей личной дѣятельности становится въ противорѣчіе собственнымъ своимъ законамъ, собственнымъ своимъ принципамъ, вѣрности коимъ онъ обязываетъ своихъ подданныхъ? Для г. Суворова весьма близокъ былъ одинъ изъ разительнѣйшихъ примѣровъ такого противорѣчія, это — примѣръ знаменитаго императора Юстиніана

довольно общезвѣстные случаи столкновенія между византійскими императорами и константинопольскими патріархами.

Великаго. Ни одинъ изъ христіанскихъ императоровъ не высказывалъ съ такою классическою ясностію въ своемъ законодательствѣ различія между государственною и церковною властію, между царствомъ и священствомъ, между сферою церковнаго и сферою государственнаго вѣдомства, между отношеніемъ той и другой изъ этихъ сферъ, какъ это высказалъ Юстиніанъ въ знаменитомъ эпилогѣ своей шестой новеллы¹¹⁾. Но въ то же время едва ли кто изъ императоровъ въ личной дѣятельности своей наиболѣе нарушалъ этотъ, съ такою ясностію выраженный принципъ разнородности двухъ сферъ и властей, истекающихъ изъ одного Божественнаго источника и слѣдовательно въ одинаковой мѣрѣ неприкосновенныхъ?

Но спрашивается теперь, неужели для историка-юриста важнѣе эти фактическія уклоненія отъ нормы, эти эксцессы, чѣмъ самыя нормы, идеи и принципы, ясно возвышаемые законодательствомъ? Зачѣмъ же г. Суворовъ совершенно обходитъ принципы гражданскаго греко-римскаго права и занимается біографіями императоровъ, ихъ перепискою, случайною дѣятельностію, показаніями разныхъ писателей историковъ и на основаніи этого матеріала старается выдумать принципы и выдавать ихъ за принципы и идеи, завѣщанныя якобы исторіею настоящему времени? Совершенно непонятно.

Важный промахъ юридическаго мышленія допущенъ по нашему мнѣнію г. Суворовымъ въ основномъ положеніи его цезаропапистической теоріи, что *власть христіанскихъ императоровъ, въ той или иной мѣрѣ ими проявляемая въ церковныхъ дѣлахъ, есть власть церковная*. Власть императорская есть всегда

¹¹⁾ Почитаемъ нужнымъ привести слова этой новеллы и при томъ въ переводѣ нашей Кормчей книги въ доказательство того, что принципы здѣсь выраженные были достояніемъ не грековъ только, но и русскихъ людей: «великая паче иныхъ, иже въ человѣцѣхъ, еста дара Божія, отъ вышняго дарована челоуѣколюбіа, Божія, священничество же и царство: ово убо божественнымъ служба, се же челоуѣческими владѣя и некійс: отъ единого же и тогожде начала обоя происходятъ, челоуѣческое украшающе житіе, явоже ничто же тако бываеть поспѣшнѣе царствоу сего ради, яко же святительская честь: о обонхъ самѣхъ тѣхъ присно вси Богови молятсѣ. Аще бо они непорочни будутъ во всемъ, и къ Богу имуть дерзновеніе, и праведно и подобно украсати (т.-е. устроить) начнутъ преданнѣиши грады и суща подѣ ними, будетъ согласіе нѣкое благо, все еже добро челоуѣчестѣй даруя жизни» (Кормч. гл. 42).

власть *государственная* и по своему источнику и по своему характеру. Только по средневѣковой католической теоріи двухъ мечей власть императорская почиталась истекающею изъ церкви или точнѣе изъ божественнаго полномочія римскаго папы, сообщающаго императорамъ мечъ гражданскій, имѣющаго право слѣдить за примѣненіемъ къ дѣлу этого меча и въ случаѣ нужды отнимающаго и жалующаго этотъ мечъ другому, болѣе достойному носителю. Но православная церковь, греческая и русская, никогда не знала и не проповѣдывала ничего подобнаго. Въ своемъ торжественномъ актѣ св. миропомазанія и коронованія православная церковь молитъ Бога объ усугубленіи благодати Божіей на монархѣ, потребной для осуществленія великой власти, свыше имъ даруемой самымъ актомъ наследованія. Самъ по себѣ священный актъ коронованія не привноситъ въ *полномочія императорской власти* ничего: она остается такою же послѣ него, какою была до него. Кажется, это извѣстно и понятно каждому русскому подданному. И это возрѣніе православной церкви совершенно согласно съ истиннымъ ученіемъ и заповѣдями Самого Основателя церкви Господа: устанавливая въ церкви Своей апостоловъ, Онъ не поручалъ имъ поставлять въ церкви ни князей, ни королей, никакихъ мірскихъ начальниковъ, но заповѣдывалъ воздавать все должное кесарю. Не препоручилъ Онъ имъ и никакой мірской власти, а только власть учить, крестить, блюсти заповѣданное имъ и т. п. Вѣрная этимъ заповѣдямъ Своего Основателя, церковь Христова отъ начала и до сего дня дѣйствительно и дѣйствуетъ сими полномочіями, и сообщаетъ ихъ опредѣленнымъ лицамъ, опредѣленнымъ актомъ порученія—священною хиротонією. Этимъ актомъ она сообщаетъ полномочія епископскія, пресвитерскія и діаконскія — это полномочія по истинѣ церковныя, какъ исходящія изъ церкви. Способъ пріобрѣтенія ихъ — одинъ для всѣхъ — это священная хиротонія. Изъ исторіи церкви православной и г. Суворову извѣстно, полагаемъ, что такимъ же актомъ получали полномочія *церковной власти* какъ простые міряне, такъ и члены императорской и королевской семьи¹²⁾. Какой же церковный актъ укажетъ г. Су-

¹²⁾ Такъ въ 886 г. возведенъ былъ въ патріарха константинопольскаго Стефанъ, братъ императора Льва Мудраго; такъ получилъ санъ архіепископа св. Савва, сынъ перваго сербскаго государя Стефана Немани.

воровъ, коимъ бы христіанскій императоръ уполномочивался правами церковной власти? Такого акта нѣтъ, а посему, прежде чѣмъ утверждать, что власть императора въ дѣлахъ церкви есть власть церковная, нужно указать или выдумать какой-либо внѣшній актъ, изображающій моментъ уполномоченія.

И по характеру своему власть императора въ дѣлахъ церковныхъ есть власть чисто государственная, не церковная. Дѣйствуетъ ли государь и здѣсь въ качествѣ законодателя, онъ дѣйствуетъ какъ императоръ, а отнюдь не какъ патріархъ, или иной какой церковноіерархическій институтъ. Предметъ и содержаніе закона не оказываютъ при этомъ вліянія на характеръ издаваемого имъ акта. Новелла Юстиніана, устанавливающая правила о построеніи церкви, или объ избраніи въ должность епископа есть такая же новелла, какъ и каждая иная новелла, трактующая о какомъ-либо чисто гражданскомъ правѣ: никто не назоветъ ее канономъ или церковнымъ правомъ за то только, что она разсуждаетъ о церковномъ предметѣ. Дѣйствуетъ ли государь своею *утверждающею* властью, опять эта власть — власть государственная, нисколько не измѣняющая своего характера отъ того, что преористомъ утвержденія служить рѣшеніе церковнаго судилища или какого-либо церковно-правительственнаго учрежденія по дѣлу церковному. Г. Суворова смущаетъ въ данномъ случаѣ то обстоятельство, что христіанскій императоръ участвуетъ въ управленіи церковномъ и участвуетъ съ весьма большимъ значеніемъ именно такъ, какъ надлежитъ соотвѣтственно сану императора, и вотъ г. Суворовъ заключаетъ, что власть императора *переходитъ изъ государственной въ церковную*, и онъ въ этихъ случаяхъ уже не олицетвореніе высшей *государственной* власти, а наивысшій представитель церковной іерархіи, наивысшій даже вселенскаго собора. Вотъ разсужденіе г. Суворова на эту тему: „нельзя не указать — говорить онъ — на одинъ слабый пунктъ въ русскихъ богословскихъ построеніяхъ. Признавая должности епископа, пресвитера и діакона за богоустановленные въ церкви институты, богословы не обращаютъ вниманія на ту высшую власть, которою управляется *церковь въ юридическомъ смыслѣ* — власть императорскую. Если въ церковномъ правѣ должна быть рѣчь объ институтахъ божественнаго *права*, то здравый смыслъ пра-

вославаго русскаго челоуѣка не можетъ примириться съ такимъ школьнымъ построениемъ, въ силу котораго современная діаконская должность, имѣющая исключительно богослужебное значеніе, именно *содѣйствующая*—какъ говорятъ — *благодѣлю* церковнаго богослуженія и *съ массъ приходскихъ церквей несущестующая* (какой странный языкъ у г. Суворова!) разсматривается какъ богоучрежденный институтъ церковнаго права, а власть императора, *преемника* Константина, Θεодосіевъ и Юстиніана (кто этотъ *преемникъ*?), пекущагося о церкви и регулирующаго церковную жизнь по всѣмъ направленіямъ, принимается за силу виѣшнюю, постороннюю для церкви, какъ институтъ свѣтскаго, а не церковнаго права. Власть императора, какъ главы государства есть конечно институтъ государственнаго, слѣдовательно свѣтскаго права. Но въ лицѣ же императора сосредоточивается и высшая церковная власть. Для того, чтобы рѣшиться отрицать эту истину, нужно или отрицать то, что въ дѣйствительности русская православная церковь *въ юридическомъ смыслѣ* управляется императорскою властью, или признавать это управленіе за *узурпацію* (?) Но отрицать первое значило бы отрицать очевидный фактъ... признавать послѣднее, значило бы утверждать, что церковь восточная за все время ея историческаго существованія въ христіанскомъ государствѣ, начиная съ Константина Великаго не только находилась *подъ давленіемъ* чуждой, посторонней ей силы, но и управлялась этою силою. Для христіанина представляла бы несомнѣнно величайшій соблазнъ та мысль, что въ цѣломъ рядѣ прошедшихъ вѣковъ церковь управлялась *не по Господню учрежденію*“ (стр. 207 — 208 примѣч.). Вотъ до какихъ странныхъ и соблазнительныхъ мыслей можно договориться вѣсть съ г. Суворовымъ, стоя на его точкѣ зрѣнія церкви *въ юридическомъ смыслѣ*. Но, признаемся, прочитавъ эту страницу въ книгѣ г. Суворова, мы не только не вдались ни въ какой соблазнъ въ своей христіанской совѣсти, но просто подивились наивности мышленія г. Суворова, причемъ намъ невольно припомнился слѣдующій анекдотъ о покойномъ Негуствѣ Іоаннѣ Абиссинскомъ (выслушанный или вычитанный — не помнимъ). Къ сему повелителю Абиссиніи изъ Россіи было прислано въ даръ дорогое священническое облаченіе вѣроятно для его придворной церкви. Но Іоанну оно очень попра-

вылось и онъ по недоразумѣнію сочелъ его подаркомъ лично для себя; взялъ, да въ него и нарядился и вышелъ въ такомъ видѣ за богослуженіе. Г. Суворовъ жалуется на русскихъ богослововъ, что они даже въ діаконѣ признаютъ институтъ церковнаго *права* и забываютъ помѣстить въ члены церковной іерархіи государя императора. О чемъ же онъ хлопочеть? Ну какія такія права и преимущества своей іерархіи русская церковь можетъ пожаловать государю, котораго знаетъ весь свѣтъ, чтобы увеличить прерогативы его власти? Не будетъ ли просто смѣшно украшать санъ императора скромными преимуществами власти и чести какой-либо изъ трехъ степеней православной іерархіи?! Съ другой стороны для насъ представляется весьма страннымъ и сужденіе г. Суворова о діаконской должности въ настоящее время. Если эта должность имѣетъ въ настоящее время исключительно *богослужбное значеніе*, отсюда никакъ не слѣдуетъ, что ее нужно исключать изъ числа церковно-правовыхъ институтовъ. Развѣ содѣйствіе во время богослуженія пресвитеру, на какое уполномочивается *исключительно* діаконъ, не содержитъ въ себѣ совокупность *правъ* въ точномъ смыслѣ этого слова, *правъ* исключительно принадлежащихъ діакону? Конечно, съ извѣстныхъ точекъ зрѣнія эти права *не значительны*, но едва ли для г. профессора права, каковымъ состоитъ г. Суворовъ, подобныя точки зрѣнія настолько обязательны, что уважая ихъ, онъ готовъ церковное установленіе діаконствъ исключить изъ числа церковно-правовыхъ институтовъ.

Мы полагаемъ, что еслибы г. Суворовъ отнесся съ подобающимъ вниманіемъ къ тексту основныхъ законовъ Россійскаго государства, изображающихъ отношеніе къ церкви православной Россійскаго Императора, то онъ не наговорилъ бы вышепоказанныхъ странностей. Ст. 41, этихъ положеній гласитъ: „*Императоръ*, престоломъ руссійскимъ обладающій, самъ лично не можетъ исповѣдывать никакой иной вѣры, кромѣ православной; и *по сану своему и дому* есть верховный *покровитель* и *защитникъ* церкви, *благодѣтель* ея догматовъ и всего правовѣрія“. Вникая тщательно въ слова и духъ этого закона, полагаемъ, не только богословскій или юридическій, но и простой „здравый смыслъ русскаго народа“ не увидитъ никоимъ образомъ ни того, что „русская церковь находится подъ давленіемъ чуждой,

посторонней ей силы“, ни того, что она „управляется не по учрежденію Господню“. Императоръ здѣсь совершенно ясно мыслится и именуется исповѣдникомъ православной вѣры, и по своему сану (т.-е. какъ императоръ) и по своему дому (т.-е. какъ исповѣдникъ православной вѣры) есть *верховный покровитель* и *защитникъ* церкви и т. д. Термины *покровительство*, *защита*, *блюстительство* характеризуютъ и исчерпываютъ содержаніе дома Императора, какъ *исповѣдника* православной вѣры, а терминомъ „верховный“ отличается и характеризуется исповѣдникъ — *императоръ*. Изъ исторіи права и практики церкви, и изъ современнаго состоянія ея хорошо извѣстно, что ни покровительство, ни защита, ни блюстительство церкви никогда не почитались противорѣчащими учрежденію Господню о церкви, какъ скоро таковыя оказывались ей со стороны не только вѣрныхъ чадъ ея, но даже и иновѣрныхъ. Изъ исторіи церкви первыхъ трехъ вѣковъ извѣстенъ случай обращенія церкви съ просьбою къ императору Авреліану о помощи противъ Павла Самосатскаго: и никто не считалъ ни этого обращенія, ни этой защиты, оказанной церкви *языческимъ* императоромъ, дѣйствіями противными учрежденію Господню¹³⁾. Когда Русь находилась подъ игомъ татаръ, митрополиты московскіе обращались къ ханамъ съ просьбою ярлыками укрѣпить права ихъ власти: и никто не считалъ такого отношенія татарскихъ хановъ къ православной церкви противнымъ учрежденію Господню. Верховное правительство Порту до сихъ поръ выдаетъ каждому вновь рукополагаемому епископу берать, утверждающій его права: и точно также никому въ голову не приходило упрекать Восточную церковь, что она управляется не по учрежденію Господню. Только по церковно-юридической теоріи г. Суворова выходитъ, что и Авреліанъ, и татарскіе ханы, и турецкій султанъ управляютъ православною церковію и посему должны быть зачислены въ штатъ ея іерархіи наравнѣ съ епископомъ, пресвитеромъ и

¹³⁾ Слово Евсевія, Ц. И. Кн. VII, гл. 30: «поелику (Павель) и не думалъ выходить изъ церковнаго дома, то обратилъ съ просьбою къ Авреліану, который рѣшилъ дѣло весьма справедливо, — предислалъ передать домъ тѣмъ, съ кѣмъ италійскіе и римскіе епископы имѣютъ переписку объ ученіи вѣры. Тогда-то уже вышеупомянутый мужъ съ величайшимъ стыдомъ изгнанъ былъ изъ церкви мірскою властію».

діакономъ. И исторія и здравый смыслъ каждаго православнаго христіанина ясно говорятъ и должны говорить, что въ качествѣ исповѣдника своей вѣры и онъ долженъ исполнять по мѣрѣ силъ своихъ и соотвѣтственно званію своему долгъ покровительства и защиты церкви. Что же касается историка-канониста, то для него есть и весьма близкая аналогія и отличный комментарий къ разсматриваемому закону въ такъ называемомъ *институтѣ церковнаго патроната*. Разсматриваемый нами законъ характеризуетъ отношеніе къ церкви и права императора по управленію церковному совершенно сходно съ отношеніемъ и правами патрона къ управленію покровительствуемой имъ церкви. Странно, какъ опустилъ изъ виду эту аналогію г. Суворовъ, такъ хорошо знакомый съ каноническимъ правомъ западной церкви.

Вообще въ своемъ курсѣ церковнаго права г. Суворовъ заплатилъ щедрую подать современной нѣмецкой наукѣ каноническаго права, не только слѣдуя по пятамъ ея безъ самостоятельной проверки въ области исторіи устройства и права Вселенской церкви, не только въ схематизаціи и систематизаціи права, но даже и въ предубѣжденіяхъ ея противъ русской и всей православной церкви.

Н. Засеерскій.

БЕРНАРДЪ КЛЕРВОССКІЙ,

КАКЪ ЦЕРКОВНЫЙ ДѢЯТЕЛЬ И ПРОПОВѢДНИКЪ.

Дѣятельность Бернарда Клервосскаго обнимаетъ почти всю первую половину XII вѣка. Это было время втораго крестоваго похода, время борьбы свѣтской и духовной власти за инвеституру,—борьбы съ ересями—Абелара, Арнольда Бресчянскаго, Петра де-Брюи, время замѣчательной борьбы двухъ претендентовъ на папскій престолъ—Анаклета и Иннокентія; въ богословской и проповѣднической литературѣ это было время зарожденія тѣхъ двухъ направленій—схоластическаго и мистическаго, которыя проходятъ всѣ средніе вѣка. Въ церковно-исторической жизни Бернардъ принималъ самое дѣятельное участіе; въ области литературно-богословской онъ былъ отцомъ средневѣковаго мистицизма; такъ что очеркъ жизни и дѣятельности Бернарда будетъ очеркомъ важнѣйшихъ событій той эпохи, а характеристика его проповѣдническихъ и литературныхъ трудовъ можетъ замѣнить отчасти характеристику всего того направленія, къ которому онъ принадлежалъ и былъ однимъ изъ главныхъ его представителей.

Въ русской литературѣ очень мало извѣстно объ этомъ замѣчательномъ богословѣ и проповѣдникѣ. Стасюлевичъ въ „Москвитянинѣ“ (1853 г., т. III) далъ только жизнеописаніе Бернарда и изложилъ его дѣятельность, имѣвшую значеніе, главнымъ образомъ, для гражданской жизни. Три отрывка изъ біографовъ Бернарда, его современниковъ, помѣщенные, въ переводѣ съ латин-

скаго въ III томѣ „Исторіи среднихъ вѣковъ“ (того же автора), не представляютъ ничего новаго, сравнительно съ вышеуказанной статьей въ „Москвитинѣ“. Отрывки эти подобраны опять на ту же тему: они относятся исключительно только къ жизни Бернарда и ничего не говорятъ о его литературной дѣятельности. Совершенно иное въ западной литературѣ. Можно указать много изслѣдованій и монографій о Бернардѣ изъ настоящаго, прошлаго и даже XVII столѣтія, какъ во французской, такъ и нѣмецкой литературахъ. Наиболѣе важныя изъ нихъ намъ извѣстны, потому что служили пособіемъ для настоящаго очерка: „S.-Bernard orateur, par l'abbé Vacandard (1877), Histoire de S.-Bernard, par Ratisbonne (1841), Histoire de la discussion d'Abailard et de S.-Bernard par Demagnin (Strasb. 1840); изъ нѣмецкихъ — изслѣдованіе Неандера: „Der heilige Bernard und seine Zeitalter (Berl. 1813 и 1848)“¹⁾.. Только странно, что, несмотря на множество ученыхъ трудовъ такихъ авторитетныхъ историковъ, какъ Неандеръ, Вакандаръ, Ратисбонъ, твердый, устойчивый взглядъ на личность и дѣятельность Бернарда не установился. И въ самое послѣднее время ученые изслѣдователи его жизни и оставшихся литературныхъ произведеній приходятъ къ результатамъ самымъ противорѣчивымъ. Одни, благоговѣя предъ авторитетомъ католической церкви, которая признала Бернарда святымъ, смотря на него, какъ на безупречнаго, какъ на образецъ пастыря и проповѣдника, ставятъ его на ряду съ первѣйшими проповѣдниками Востока и Запада въ ихъ лучшіе періоды. Таковъ взглядъ, напр. Вакандара. Другіе, напротивъ, желаютъ видѣть въ Бернардѣ только честолюбиваго и искуснаго лицемеръ; въ литературномъ отношеніи,—крайняго мистика, нерѣдко совершенно бездарнаго (Clemencet)²⁾.

¹⁾ Сочиненіемъ Неандера мы впрочемъ пользовались во французскомъ переводѣ (S.-Bernard et son temps. Paris, 1842), по которому и будемъ цитовать его въ своемъ очеркѣ. Считаемъ излишнимъ перечислять здѣсь всѣ другія извѣстныя намъ изслѣдованія, болѣе древнія и уже потерявшія свою важность послѣ появленія указанныхъ въ текстѣ, каковы, наприм. *Bourgoing'a de-Villefore*: «Vie de S.-Bernard», Paris, 1704; *Lemaister'a* съ такимъ же заглавіемъ, Par. 1649; *Flameng'a* «Vie de monseigneur S.-Bernard», 1520 etc. pl.

²⁾ Смори также—Repertoire des connaissances usuelles, Paris, 1838, tom. 5, pag. 405, piece de Bouchitté.

Такия до крайности противорѣчивыя сужденія, на первый взглядъ, приводятъ въ смущеніе. Должно быть, мало данныхъ, спрашиваешь себя, чтобъ на основаніи ихъ можно было высказать рѣшительный отзывъ, какъ о личности Бернарда, такъ и о его произведеніяхъ? При дальнѣйшемъ знакомствѣ убѣждаешься, что не въ этомъ причина. Мы имѣемъ большой томъ проповѣдей Бернарда (по изд. Мегне^а), томъ трактатовъ и болѣе 400 писемъ³); въ послѣднихъ отразились всѣ существенные моменты жизни и дѣятельности автора. О частныхъ біографическихъ подробностяхъ мы можемъ судить по оставшимся о немъ біографіямъ, написаннымъ или его современниками, или не долго спустя послѣ его смерти⁴), хотя въ нихъ и много субъективнаго и даже фантастическаго. Противорѣчіе въ конечныхъ выводахъ новыхъ изслѣдователей жизни и проповѣди Бернарда выходитъ отъ того, что каждый авторъ мѣряетъ эту личность на свою мѣрку. Одни смотрятъ на Бернарда съ точки зрѣнія современной намъ гомилетики, современнаго богословія, не примѣняясь къ обстоятельствамъ того времени, къ степени развитія слушателей, къ ихъ понятіямъ, и личность Бернарда становится странною, его письма и мистическія проповѣди не рѣдко даже смѣшными. Другіе смотрятъ на него, какъ на сына своего вѣка, берутъ во вниманіе среду, въ которой онъ жилъ и дѣйствовалъ, сравниваютъ его съ современниками, и личность его представляется необыкновенною, неизмѣримо превышающею всѣхъ современниковъ; мистицизмъ его произведеній кажется естественнымъ, его богословствованіе — глубокимъ.

Эта тенденціозность не позволяетъ авторамъ отнестись объективно къ предмету изслѣдованія. Они говорятъ объ одномъ и томъ же, на основаніи однихъ и тѣхъ же данныхъ; но рассматривая факты подъ различнымъ угломъ зрѣнія и желая высказать въ одномъ сужденіи свое рѣшительное мнѣніе, приходятъ по видимому къ діаметрально противоположнымъ результатамъ. Мало того: каждый изъ нихъ придаетъ освѣщеніе фактамъ съ

³) *Migne*, *Patrologiae cursus completus*, tt. CLXXXII—CLXXXV.

⁴) Вильгельмъ де-С.-Тьері, монахъ Одо-Діогильскій, еп. Оттонъ Фрейзингенскій. Отрывки ихъ произведеній, въ русскомъ переводѣ, помѣщены въ вышеуказанномъ III-мъ томѣ «Исторіи сред. вв.» Стасюлевича.

своей точки зрѣнія, и въ силу этого фактъ представляется въ той или другой окраскѣ.

Объективное и, по возможности, сжатое изложеніе всего, что извѣстно о Бернардѣ, какъ церковномъ дѣятелѣ, богословѣ и проповѣдникѣ, — такова задача нашего очерка.

I.

Бернардъ Клервосскій родился въ 1091 году въ бургундскомъ селеніи Фонтенъ (Fontaine). Отецъ его Теспеленъ былъ владѣльцемъ этого села и имѣлъ въ немъ свой родовой замокъ, хотя самъ большую часть времени проводилъ на службѣ при бургундскомъ дворѣ. Онъ былъ военный. Мать Бернарда Алета, тоже изъ дворянскаго рода Монтбаръ (Montbar), была женщина благородная, высоконравственная и глубоко-религіозная. Біографы рассказываютъ о рожденіи Бернарда съ какою-то особенно торжественностію; передаютъ чудесныя предзнаменованія о его широкой будущей дѣятельности на пользу церкви. Предъ его рожденіемъ, говоритъ Вильгельмъ де-С.-Тьерри, Алета увидѣла во снѣ собачку, которая билась и лаяла въ ея чревѣ. Смущенная такимъ сновидѣніемъ, она обратилась къ одному монаху за объясненіемъ его; „будьте спокойны, отвѣтилъ ей монахъ, вы будете матерью вѣрной собачи, которая постоитъ на стражѣ дома Господни и лай которой испугаетъ враговъ вѣры; я хочу сказать, что сынъ вашъ будетъ прекраснымъ проповѣдникомъ: его проповѣдь будетъ дѣйственнымъ лѣкарствомъ противъ всѣхъ кушенихъ болѣзней“^{*)}. Это, повидимому, курьезное обстоятельство имѣло однако для Бернарда весьма важное значеніе. Его мать еще прежде его рожденія рѣшилась посвятить его Богу; и всѣ ея заботы были направлены впоследствии къ тому, чтобы сдѣлать изъ него истиннаго сына католической церкви, развить въ немъ горячую вѣру и привязанность къ молитвѣ и къ храму Божию. Алета имѣла и другихъ дѣтей: два сына старшихъ Бернарда, четыре младшихъ и три дочери; но при воспитаніи ихъ она всего болѣе вниманія обращала на Бернарда.

^{*)} *Guillaume de Saint-Thierry. Vie de S.-Bernard, ch. 1-er.* Гдѣ мы не будемъ указывать особаго источника, тамъ будемъ излагать по Вакандару.

Тогда былъ высокій взглядъ на монашескую жизнь. Объ уваженіи къ монастырю свидѣтельствуесть тотъ фактъ, что въ число членовъ монастырскихъ общинъ записывались очень часто князья и сильные короли; они числились членами общины хотя жили въ мірѣ и только предъ смертію надѣвали монашескую рясу (*fratres adscripti*) ⁶⁾. Вступленіе въ монашество считалось „вторымъ крещеніемъ“ ⁷⁾. Всеобщее уваженіе къ монашеству заставляло нѣкоторыхъ вступать въ монастырь даже не по призванію, а изъ лицемѣрія ⁸⁾. Монастыри на Западѣ имѣли тогда большое общественное значеніе. Всякій преступникъ, въ какому бы онъ ни былъ приговоренъ наказанію, могъ избѣжать кары закона, если его брагъ на поруки себѣ какой-либо аббатъ монастыря. Гербертъ рассказываетъ такого рода случай изъ жизни самого Бернарда ⁹⁾. Разъ Бернардъ встрѣтилъ Шампанскаго графа Тибо, ведущаго на смертную казнь одного жестокаго преступника. Бернардъ рѣшился принять этого преступника въ свое братство. „Ужели вы думаете спасти этого человѣка, сказалъ графъ, онъ настоящій демонъ?“ „Да, отвѣчалъ Бернардъ. Но я не оставляю его безъ наказанія. Вы предоставляете ему моментальную смерть; я буду терзать (*crucifigam*) его за преступленіе долгіе годы и заставлю жить въ постоянномъ наказаніи“ ¹⁰⁾. Преступникъ дѣйствительно исправился и былъ честнымъ монахомъ въ теченіе 30-ти лѣтъ.

При такомъ значеніи монастыря и монастырской жизни, при такомъ уваженіи къ монашеству, весьма естественно, что Алета постаралась всѣхъ своихъ дѣтей и особенно Бернарда воспитать для монашеской жизни. Ея домъ походилъ на монастырь. Замкнутая жизнь ея семейства текла тихо и набожно; посторонними посѣтителеми были только монахи сосѣдняго монастыря. Строгое соблюденіе постовъ, частыя семейныя молитвы, страннопримство, частое поданіе милостыни бѣднымъ ¹⁰⁾—всѣ эти обстоятельства сами собой развивали въ дѣтяхъ религіозность.

⁶⁾ Histoire de S.-Bernard et de son siècle, par Neander (traduite), 1842, p. 2.

⁷⁾ Ibid.

⁸⁾ Ibid.

⁹⁾ De miraculis, lib. II, cap. 15.

¹⁰⁾ Neander, Histoire de S.-Bernard et son siècle, pag. 4 5.

Но считая Бернарда предназначеннымъ къ высокой дѣятельности, Алета видѣла недостаточность для него домашняго воспитанія, тѣмъ болѣе, что ея заботы требовали и другія дѣти. 8 или 9 лѣтъ Бернардъ былъ отданъ въ школу при соборной церкви Шатильена (на Сенъ). Съ этого момента начинается уже регулярное воспитаніе и обученіе Бернарда, хотя заботы матери и здѣсь не оставляютъ его. Она слѣдитъ за его поведеніемъ и издали. Вообще образъ Алеты рисуется для насъ по біографіямъ Бернарда въ такихъ же чертахъ, какъ образъ Мониги, Ануусы и Нонны.

Въ школѣ Шатильёнской Бернардъ скоро выдвинулся изъ среды своихъ сверстниковъ. Стремленіе къ труду, прилежаніе къ наукамъ доставили ему первое мѣсто. Онъ выдѣлялся и по поведенію. Въ то время, какъ другія дѣти, освободившись отъ занятій, заводили обычныя игры, Бернардъ уходилъ отъ нихъ, отыскивалъ себѣ уютное мѣстечко, куда не проникалъ бы ихъ шумъ, и здѣсь размышлялъ: свободное теченіе его представленій естественно направлялось къ предметамъ священнымъ и божественнымъ; такъ настроены были его мысли еще подъ вліяніемъ домашнихъ материнскихъ заботъ. Всѣ науки, преподававшіяся въ тогдашнихъ школахъ, не могли пошатнуть въ Бернардѣ этого благочестиваго, аскетическаго настроенія. Школа Шатильёнская была одна изъ лучшихъ въ южной Франціи. По своей программѣ она походила на наши духовныя семинаріи. Науки, входившія въ „Trivium“ и „Quadrivium“, преподавались въ ней сполна и только уже послѣ нихъ—Священное Писаніе; прежде чѣмъ воспитанникъ не проходилъ Trivium'a и Quadrivium'a, ему не дозволялось слушать богословія и читать Священнаго Писанія; Trivium и Quadrivium были подготовительною ступенію къ богословскимъ созерцаніямъ. Въ составъ Trivium'a входили—грамматика, риторика и діалектика, — науки свѣтскія; но онѣ были поставлены такъ, что способствовали развитію, главнымъ образомъ, богословскихъ знаній и религіознаго расположенія. Грамматика учила правильно читать и переписывать Священное Писаніе; риторика стремилась научить пониманію отцовъ церкви; діалектика развивала способности силлогистическія, необходимыя для борьбы съ разными лжеученіями. Эта послѣдняя наука была въ почетѣ и уваженіи у высшихъ классовъ общества; по замѣчанію

тогдашнихъ схолаховъ, діалектика по отношенію къ грамматикѣ и риторикѣ была тоже, что крѣпко сжатый кулакъ по отношенію къ раскрытой рукѣ. Рабанъ-Мавръ называлъ ее „наукою наукъ“. „знаніемъ знаній“. По составу своему она походила на современную намъ логику. Въ діалектикѣ излагалось ученіе о родѣ, видѣ, различіи, свойствахъ, случайности;—ученіе о категоріяхъ;—ученіе о доказательствахъ (силлогизмъ);—правила дѣленій и опредѣленій; наконецъ, — опроверженіе софизмовъ¹¹⁾. Все это Бернардь изучилъ и все это весьма пригодилося ему потомъ въ борьбѣ съ Абеляромъ, Арнольдомъ Бресчянскимъ, Петромъ де-Брюи и друг. Въ „*Quadrivium*“ входили науки математическія (арифметика, геометрія, астрономія) и музыка. На математику смотрѣли тогда такъ, что она должна рѣшать тайны, а не научныя проблемы. Отдававшіеся этой наукѣ старались изучить тайны свойства чиселъ. Мистическое изученіе чиселъ считалось ключемъ къ уразумѣнію Библии. „Кто не знаетъ силы чиселъ, говоритъ Рабанъ-Мавръ, тотъ не въ состояніи понять многихъ мѣстъ Священнаго Писанія, смыслъ котораго—таинствененъ“¹²⁾. Такое преподаваніе этихъ наукъ глубоко повліяло на мистическое направленіе Бернарда и сильно отразилось, какъ увидимъ ниже, въ его толкованіяхъ Священнаго Писанія и церковныхъ обрядовъ. Музыка, которой никто не имѣлъ права не знать въ средніе вѣка, служила для развитія церковнаго пѣнія и тоже способствовала возвышенію религіознаго настроенія.

Но всѣ эти такъ-называемыя гуманныя науки были, по выраженію Вакандара, только портикомъ храма, святилищемъ котораго было богословіе и Священное Писаніе. Бернардь давно уже ждалъ позволенія слушать уроки богословія, и по окончаніи *Quadrivium*'а предался ему со всѣмъ жаромъ. Методъ преподаванія схолаховъ былъ, правда, не совсѣмъ благопріятенъ для развитія богословской науки. Изъ уваженія къ традиціямъ, они не смѣли вводить въ толкованія элемента философскаго. Толкованіе какого-либо текста было простою конפиліаціею мѣстъ изъ святоотеческихъ твореній, относящихся къ нему. Лучшій богословъ былъ тотъ, кто при помощи этихъ мѣстъ выводилъ смыслъ

¹¹⁾ *Léon Maître*, Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident, pag. 210.

¹²⁾ *Léon Maître*, въ указанномъ сочиненіи.

буквальный, аллегорическій и мистическій разсматриваемаго текста¹³⁾. Но въ Бернадѣ такія толкованія развили любовь къ твореніямъ отцовъ и учителей церкви, преданность авторитету церковнаго преданія—качества такъ необходимыя для него впоследствии, въ борьбѣ противъ новаторовъ школы Абеяра. Библия сдѣлалась для него самою дорогою книгою; ея изученія онъ уже не оставлялъ послѣ этого до самой своей смерти. Не извѣстно въ точности, сколько лѣтъ Бернадъ провелъ въ Шатильёнской школѣ. Но по окончаніи ея полнаго курса онъ возвратился въ свой отцовскій замокъ (de Fontaine).

Теперь для него настало время рѣшить свою судьбу выбрать тотъ или другой путь жизни. Монашество, свѣтская карьера съ разгульной жизнью, или ученая слава? вотъ вопросъ, который предстояло ему рѣшить. Къ свѣтской карьерѣ онъ былъ очень способенъ по своимъ умственнымъ и физическимъ дарованіямъ, туда же клонила и знатность его происхожденія. Но мы видѣли, что сердце его было склонно болѣе къ созерцательной, монашеской жизни. Ему вторилъ и голосъ матери. Судьба Бернарда почти была уже рѣшена. Но вотъ, нечаянно умираетъ его мать. Друзья Бернарда и ближайшіе родственники, которые всегда желали склонить его къ свѣтской карьерѣ, теперь ободрились. Они начали прельщать блестящаго юношу сначала свѣтскими, преимущественно чувственными удовольствіями. Однако чувственность Бернарда не привлекала; въ его природѣ и воспитаніи не было задатковъ, располагавшихъ къ чувственнымъ удовольствіямъ. Друзья поколебали немного его твердую рѣшимость лишь тогда, когда стали прельщать его славою ученаго. Бернадъ задумался. Есть мнѣніе, что онъ на время даже отдался исключительно свѣтской наукѣ¹⁴⁾... Склоняли Бернарда также и въ военную службу. Карьера военнаго была почетна въ то время и очень выгодна въ матеріальномъ отношеніи. Мы уже сказали выше, что отецъ Бернарда, Теспелень, несъ военную службу при бургундскомъ дворѣ. Два старшіе брата Бернарда послѣдовали за своимъ отцомъ и разумѣется, увлекали за

¹³⁾ Ib. pag. 240.

¹⁴⁾ Repertoire des connaissances usuelles, Paris, 1838, t. 5, pag. 404, pièce de Bouchitté.

собой Бернарда. Чтобъ расположить къ военному званію, оми брали его, въ качествѣ простаго спутника, въ легкіе военные походы. Въ одинъ изъ такихъ случаевъ, во время осады Грансея (Grancey), Бернардъ и рѣшилъ окончательно свою судьбу. Онъ шелъ въ лагерь своихъ братьевъ, такъ рассказываетъ одинъ изъ біографовъ-современниковъ; на пути встрѣтилась церковь; образъ матери невольно предсталъ предъ его сознаніемъ; онъ вспомнилъ ея наставленія... вошелъ въ церковь, повергся предъ алтаремъ; началъ съ горячими слезами просить у Бога прощенія за свою нерѣшительность. Во время молитвы послышался голосъ, ободрившій его въ рѣшеніи на монашескій обѣтъ; и это былъ голосъ его матери. Послѣ такого торжественнаго случая рѣшенія Бернарда уже ничто не могло поколебать. Онъ далъ окончательно монашескій обѣтъ и сдѣлался горячимъ проповѣдникомъ монашества.

Съ этого момента начинается дѣятельная жизнь Бернарда. Рѣшившись самъ сдѣлаться монахомъ онъ захотѣлъ увлечь за собой и нѣкоторыхъ изъ своихъ родственниковъ и друзей. 22 лѣтній юноша начинаетъ проповѣдывать о пользѣ монашества. И несмотря на молодыя лѣта, его проповѣдь была, можно сказать, заражительна. Скоро около Бернарда собралось до 30 человекъ. У нихъ образовалось своего рода братство, община, главою которой, естественно, былъ Бернардъ. Всѣ члены этой общины жили по строгимъ правиламъ воздержанія. Ежедневно ходили въ церковь на молитву; а во время свободное отъ молитвы слушали проповѣдь своего учителя. Дѣло спасенія было единственнымъ сюжетомъ его поученій. Онъ говорилъ имъ о ничтожествѣ земныхъ радостей, о нищетѣ земной жизни; о вѣчномъ блаженствѣ или мученіи послѣ смерти. Его слушали съ увлеченіемъ, которое еще болѣе воодушевляло проповѣдника. Краснорѣчіе Бернарда, говоритъ Вильгельмъ де С. Тьері¹⁵⁾, порывало всѣ узы, привязывавшія слушателей къ міру. Разъ услышавши трудно было отъ него удалиться; съ такимъ увлеченіемъ говорилъ онъ! Матери не отпускали своихъ дѣтей слушать его проповѣди, жены — своихъ мужей и каждый — своего друга, боясь чтобъ они не увлеклись словомъ и примѣромъ Бернарда.

¹⁵⁾ Guillaume de Saint-Thierry, ch. 3.

Но эта жизнь общины Бернарда была только еще переходною ступеню къ монашеству. Община помѣщалась теперь въ домъ шатильёнскаго капитула; при шатильёнской же церкви было бѣлое духовенство. Нужно было избрать монастырь. Долго надъ этимъ думать не пришлось, потому что ближайшій монастырь— Сито держался очень строгихъ правилъ и еще твердо помнилъ наставленія своего основателя Роберта. Туда и рѣшились вступить.—Предъ такимъ рѣшительнымъ шагомъ, сдѣлавши который уже нельзя было возвратиться назадъ, нѣкоторые члены общины попросили у Бернарда позволенія отлучиться на короткое время въ свои семейства для устройства семейныхъ дѣлъ. Отпуская ихъ Бернардъ всѣ усилія употребилъ на то, чтобы предостеречь ихъ отъ соблазновъ имѣющихъ при этомъ представиться. Самъ же во время ихъ отсутствія постарался привлечь къ себѣ новыхъ прозелитовъ. Черезъ нѣсколько дней они вступили въ монастырь Сито (Citeaux), гдѣ приняли ихъ съ распростертыми объятіями.

Начался новый періодъ жизни Бернарда. Предъ этимъ въ продолженіе полугода онъ былъ руководителемъ своего кружка; теперь самъ сдѣлался послушникомъ. Тяжело ему было отказываться отъ проповѣди, въ которой изливалъ свои мысли и чувствованія предъ своими слушателями въ Шатильёнѣ. За то онъ теперь серьѣзнѣе оглянулся на себя, прилежнѣе занялся изученіемъ Священнаго Писанія и отеческихъ твореній, ревностнѣе отдался молитвѣ и самоумерщвленію. Это была для него вторая школа, школа практическая, которая сдѣлала его хорошимъ знатокомъ человѣческой души, еще болѣе развила въ немъ мистико-аскетическое направленіе, презрѣніе ко всему мірскому, и чрезъ все это вліяніе его слова сдѣлала еще болѣе сильными.

Современные Бернарду біографы рисуютъ его подвижничество въ этотъ періодъ жизни очень яркими красками.

Въ монастырской кельѣ Бернардъ все время свободное отъ богослуженія, чтенія Священнаго Писанія и отцевъ церкви проводилъ въ молчаніи, въ самонаблюденіи и въ размышленіи о Богѣ. Молчаніе, уединеніе и самонаблюденіе — это первая ступень въ подготовленіи къ общественной проповѣди у всѣхъ величайшихъ проповѣдниковъ. Это мы видимъ на примѣрѣ — Ва-

сія Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго и др. Въ 89 письмѣ Бернардь самъ высказываетъ, какое благотворное вліяніе на его душу производило это его уединеніе и молчаніе: „o beata solitudo! o sola beatitudo!“ — восклицаетъ онъ. Весь внѣшній міръ какъ бы не существовалъ для него. Онъ порвалъ даже самыя дорогія для обыкновеннаго человѣка привязанности: прервалъ сношенія со всеми своими ближайшими родственниками, которые оставались еще въ мірѣ, потому что это препятствовало его подвижничеству. Благодаря постоянному направленію мыслей своихъ къ Богу, онъ чувствовалъ на себѣ какое-то особенное присутствіе божественной благодати. Но разъ послѣ продолжительнаго разговора со своими родными, посѣтившими его уединеніе, онъ почувствовалъ, что божественная благодать его оставила. 25 дней усиленно, со слезами молился онъ Богу о прощеніи своего грѣха, и только послѣ такой продолжительной молитвы снова почувствовалъ себя въ прежнемъ состояніи. Послѣ этого Бернардь окончательно рѣшилъ не развлекаться болѣе мірскими разговорами. При новыхъ посѣщеніяхъ родственниковъ, не желая ослушаться своего настоятеля, который приказывалъ ему выйти на свиданіе, онъ являлся въ приемную, заткнувши уши паклею и покрывъ лицо свое капюшономъ, чтобъ никого не видѣть и не слышать. И онъ дѣйствительно никого не видѣлъ и не слышалъ, и только казался участвующимъ въ разговорахъ, вставляя иногда совершенно не относящіяся къ содержанію разговора нравственныя сентенціи. Самозамкнутость Бернарда доходила до того, что онъ не замѣчалъ иногда самыхъ близкихъ къ нему предметовъ, не обращалъ вниманія на внѣшнія явленія, проходящія предъ его глазами. Впрочемъ это было отчасти уже послѣдствіемъ его самоистязаній. Онъ стремился убить въ себѣ всякія похотѣнія; стремился уничтожить даже чувствительность тѣла. И дѣйствительно, въ нѣкоторой степени достигъ этого. Онъ не чувствовалъ вкуса яствъ, которыя употреблялъ впрочемъ въ невѣроятно-маломъ количествѣ. Одинъ разъ нечаянно выпилъ деревяннаго масла вмѣсто вина, и не зналъ своей ошибки, пока ему не сказали объ ней. Проведши цѣлый годъ въ своей кельѣ, онъ не зналъ формы ея потолка; тысячу разъ входилъ въ монастырскую капеллу и не зналъ сколько оконъ у ея портала; на вопросъ объ

этомъ онъ говорилъ, что никогда не замѣчалъ ихъ. Эта самозамкнутость осталась у него и на всю послѣдующую жизнь. Будучи уже аббатомъ Клерво, Бернардъ пожелалъ разъ навѣстить пріора Картезіанскаго монастыря (de la Grande-Chartreuse). Дорога предстояла длинная. Онъ попросилъ себѣ лошади у одного клюнійскаго монаха. По пріѣздѣ въ Картезію, Бернардъ былъ принятъ съ уваженіемъ и почетомъ, но неволью у всѣхъ присутствовавшихъ при встрѣчѣ возбудилъ смѣхъ противоположностью своего костюма сбруѣ своей лошади: его платье было ужасно бѣдно, а сбруя лошади необыкновенно роскошна. Пріоръ Гигонъ (Guigues) высказалъ Бернарду открыто свое удивленіе; тогда Бернардъ и самъ удивился, въ первый разъ только теперь обративъ вниманіе на сбрую своей лошади, хотя проѣхалъ на ней длинную дорогу. Въ одной изъ своихъ гомліій Бернардъ самъ прекрасно излагаетъ свой взглядъ на уединеніе духовное и тѣлесное. „Если вы чувствуете нужду, говоритъ онъ, и желаніе обручить свою душу Богу, то, по примѣру голубицы,—образца чистоты, живите уединенно. Думайте только о Богѣ и о духовномъ съ Нимъ единеніи. Пусть не будетъ ничего общаго между вами и мірскими людьми. Забудьте даже свой народъ, отеческій домъ, и тогда Царь (небесный) плѣнится вашею красотою. О, душа святая, будь одна, чтобы сохраниться всецѣло для одного того, котораго ты избрала себѣ въ супруга. Бѣгите отъ народа, бѣгите даже отъ своихъ родственниковъ; да что я говорю?—Оставьте въ сторонѣ своихъ друзей, своихъ искреннихъ и своихъ слугъ. Знайте одного только своего супруга, который не откажется вашей любви въ присутствіи другихъ. Удалитесь (въ уединеніе) не тѣломъ только, но духомъ, умомъ, сердцемъ и разумніемъ, ибо вы имѣете предъ собой Христа Бога, Который духъ и который требуетъ уединенія болѣе духовнаго, чѣмъ тѣлеснаго... А знаете ли, въ чемъ оно состоитъ? Оно состоитъ въ возвышеніи своихъ мыслей надъ всѣмъ обыкновеннымъ, житейскимъ, въ отрѣшенности отъ вещей этого міра, въ презрѣніи къ тому, что чтить толпа, въ избѣганіи ссоръ и въ забвеніи обидъ. Если вы не исполняете всего этого, то тѣлесное ваше уединеніе не имѣетъ никакого значенія. При нѣкоторыхъ условіяхъ можно соблюдать уединеніе даже и среди толпы; нужно только не обращать на нее своего любопытства и не осуждать

безразсудно ближняго“¹⁶⁾. Этотъ нравственный урокъ, обращенный Бернардомъ къ братіи своего монастыря, имъ самимъ былъ выполненъ въ точности.

Второе средство для сближенія съ Богомъ и для возбужденія любви къ Нему у Бернарда была молитва. „Только въ молитвѣ, говоритъ онъ, человекъ упивается виномъ, опьяняющимъ душу“. И онъ дѣйствительно ежедневно, въ опредѣленные часы, молился до тѣхъ поръ, пока, вслѣдствіе продолжительнаго напряженія, не чувствовалъ въ себѣ особеннаго возбужденія, которое Вакандаръ называетъ „созерцаніемъ Бога Слова“. Этотъ моментъ возбужденія Бернардъ такъ выражаетъ въ одной изъ своихъ рѣчей: „въ началѣ молитвы чувствуешь свое сердце сухимъ, но послѣ небольшой настойчивости благодать приходитъ вдругъ, грудь колыхнется и сердце наполняется потокомъ благочестія“¹⁷⁾. Вслѣдствіи, на поприщѣ своей пастырской дѣятельности, предъ проповѣдію и предъ всякимъ другимъ важнымъ дѣломъ онъ подкрѣплялся молитвою. Въ первой рѣчи на праздникъ „Всѣхъ святыхъ“ онъ говоритъ: „братья мои, ваша трапеза готова, все сварено и время садиться за столъ; будемте же насыщать наши души... Но гдѣ найти хлѣбъ для душъ нашихъ на этой пустынной землѣ въ этомъ мѣстѣ скорби, въ этой неизмѣримой пустынѣ? Просите, сказалъ Господь, и получите“.—Наставленія о молитвѣ были любимую темою его рѣчей и особенно—рѣчей на „Пѣснь пѣсней“: „молитесь, говоритъ онъ въ 26 рѣчи, безпрестанно... Стучите въ дверь Того, Который открываетъ, и Онъ поспѣшитъ открыть ее, потому что Онъ призываетъ васъ стучать“¹⁸⁾.

Изложенные до сихъ поръ приемы подвижничества Бернарда: затворничество, молчаніе и молитва служили подготовительными средствами для будущей дѣятельности на церковной каѳедрѣ и вообще въ церковной жизни. Но это были средства только нравственной подготовки. Развитіе и усовершенствованіе его теоретическихъ способностей, его интеллекта состояло въ изученіи Священнаго Писанія и св. отцовъ. Отъ молитвы онъ переходилъ

¹⁶⁾ In Cant. serm. 9.

¹⁷⁾ Ibidem.

¹⁸⁾ In Cant. serm. 26.

въ чтенію и въ изученію Библии и этому новому занятію отдавался опять весь, всѣмъ своимъ существомъ. Онъ повторялъ священные тексты, заучивалъ ихъ и размышлялъ надъ ними постоянно; твердилъ ихъ даже тогда, когда копалъ гряды въ огородѣ или работалъ киркою на полѣ. Впослѣдствіи обыкновенною фразою его о своемъ ученіи было: „я не зналъ другихъ учителей, кромѣ дубовъ или буковъ“. Это не значитъ, какъ въ устахъ другихъ церковныхъ писателей, что онъ научился познавать Бога изъ разсматриванія красоты видимой природы. Онъ не былъ любителемъ изящныхъ картинъ природы. Аскетизмъ его заходилъ далеко. Мы видѣли даже, что онъ и неспособенъ былъ, благодаря постоянному самоуглубленію и притупленію внѣшнихъ чувствъ, съ наслажденіемъ созерцать природу и восхищаться ея красотами. Поэтому то, замѣчаетъ Вакандаръ, въ его произведеніяхъ и нѣтъ такого богатства образовъ, заимствованныхъ изъ видимой природы, какъ это мы находимъ у другихъ проповѣдниковъ (Вакандаръ приводитъ въ примѣръ Франциска). Вышеприведенное изреченіе Бернарда только то и означаетъ, что мы уже сказали о немъ. Въ немъ онъ самъ о себѣ говоритъ, что не только въ монастырской кельѣ, но и среди полевыхъ работъ, подъ звукъ шелеста дубовыхъ и буковыхъ листьевъ, онъ изучалъ Священное Писаніе и назидался имъ.

Первою, наиболѣе предпочтительною книгою для Бернарда, была Библия. Онъ изучалъ ее всю жизнь. Но изучалъ довольно своеобразно. Боссюеть, напр., говоритъ о себѣ, что онъ старательно изучалъ тѣ мѣста, которыя сами по себѣ удобопонятны и уяснены другими. Мѣста же темныя, неуясненные и неуяснимыя онъ опускалъ, имѣя въ виду ограниченность человѣческаго познанія. Совершенно иначе поступалъ Бернардъ. Къ Священному Писанію онъ относился съ такимъ же, если еще не съ большимъ уваженіемъ, какъ и Боссюеть; совнавалъ, что всего въ Библии невозможно понять. Но изучалъ, несмотря на это, всѣхъ каноническихъ авторовъ одного за другимъ. Для уразумѣнія ихъ не обращался ни къ какимъ комментаріямъ, а старался собственными силами проникнуть въ глубины пророческихъ умозрѣній. Онъ не презиралъ, какъ мы увидимъ сейчасъ, святоотеческихъ комментаріевъ, но находилъ особенное удовольствіе уяснять себѣ собственными силами темныя мѣста Писаній

черезъ снесеніе ихъ съ другими текстами библейскихъ же авторовъ. Прочитавши съ утра въ Библии какой-либо текстъ, Бернардъ цѣлый день вдумывался въ него, разлагалъ на части, отыскивалъ сокровенный смыслъ въ каждомъ отдѣльномъ словѣ; благодаря этому, въ его памяти такъ рельефное напечатлѣвалось разсматриваемое мѣсто, что не забывалось послѣ этого уже въ продолженіе всей жизни. Вакандаръ говоритъ, что едва-ли какой-либо другой отецъ церкви зналъ такъ хорошо Библию, какъ Бернардъ; никто не усвоилъ себѣ и не воспроизвелъ въ своихъ письменахъ въ такой степени библейскаго стиля, какъ онъ. Священные тексты такъ перемѣшиваются съ его собственными словами, что составляютъ какъ бы одно цѣлое. Одинъ критикъ его произведеній говоритъ, что его рѣчь почти вся составлена изъ библейскихъ текстовъ, такъ что, въ случаѣ потери библейскаго текста, его можно бы было восстановить по произведеніямъ только Бернарда ¹⁹⁾. Изъ книгъ Священнаго Писанія онъ первое предпочтеніе отдавалъ Евангелію, затѣмъ слѣдовали псалмы, посланія ап. Павла, книги „Премудростей“ и „Пѣснь Пѣсней“.

Изъ литературы церковныхъ писателей и святыхъ отцовъ Бернардъ обращалъ особенное вниманіе на сочиненія Оригена, блаж. Августина, Амвросія Медиоланскаго и Григорія Великаго, папы римскаго.

На первый взглядъ кажется страннымъ: какъ Оригенъ попалъ въ число избранныѣйшихъ церковныхъ писателей Бернарда? Многія мнѣнія его осуждены церковію. И самъ Бернардъ въ одной изъ своихъ рѣчей называетъ его „безстыднымъ лжецомъ“ (*—impudenti mendacio*) ²⁰⁾; а въ другомъ мѣстѣ напоминаетъ своимъ слушателямъ объ осужденіи его церковію и совѣтуетъ остерегаться ²¹⁾. Но тѣмъ не менѣе, близкое знакомство Бернарда съ сочиненіями Оригена и вліяніе послѣдняго на перваго въ экзегетикѣ—несомнѣнны. Отстаивая эту мысль, Беранже утверждалъ, что Бернардъ слѣдовалъ Оригену не только въ истолкованіи Свящ. Писанія, но воспроизвелъ въ своихъ рѣчахъ даже всѣ

¹⁹⁾ Sixte de Sienne (Préface générale de Mabillon).

²⁰⁾ In cant. serm. 54.

²¹⁾ Sermo de diversis 34.

ошибки Оригеновой теоріи о происхожденіи души. Это мнѣніе, разумеется, крайность; оно высказано ее стороны Беранже въ жару полемики²¹⁾. Неоспоримо только то, что Бернардь въ своихъ толкованіяхъ на „Пѣснь Пѣсней“ пользовался толкованіями на ту же самую книгу Оригена. Это ясно изъ сходства толкованій. Да и вообще экзегетическій методъ Бернарда имѣетъ сходство съ методомъ Оригена: у того и другого смыслъ аллегорическій занимаетъ преимущественное мѣсто. Хотя мы и сказали выше, что нѣкоторыя мысли Оригена были осуждены церковію, однако произведенія его, не заключающія ложныхъ ученій, пользовались весьма большимъ уваженіемъ въ то время на Западѣ. Гомиліи Оригена были занесены въ проповѣдническіе сборники нѣкоторыхъ монастырей на ряду съ святоотеческими произведеніями. Авторитетъ же церковной практики имѣлъ для Бернарда весьма большее значеніе; и мы видимъ, что, осуждая въ своихъ рѣчахъ ложныя мысли Оригена, Бернардь тотчасъ же высказываетъ, что это однако не мѣшаетъ изучать его: „согласимся, говоритъ онъ, что авторъ (Оригенъ) иногда способенъ заблудаться, что онъ менѣе трезвъ, чѣмъ краснорѣчивъ, это его дѣло, а не наше; намъ долъ бодрствовать надъ собой, чтобъ его слова не ввели насъ въ заблужденіе“²²⁾.

Блаженный Августинъ—самый авторитетный писатель для западной церкви. Вліяніе его тамъ чрезвычайно громадно. На немъ воспитались не только все знаменитыя проповѣдники средних вѣковъ, вліяніе его чувствуется даже на такихъ корифеяхъ новой западной проповѣди, какъ Боссюеть и Фенелонъ. Уничтожьте Августина, говоритъ Вакандаръ, и вы уничтожите главный источникъ, откуда почерпали свое краснорѣчіе Ансельмъ, Тома и разсматриваемый нами Бернардь. Отзываясь объ Амвросіѣ Медиоланскомъ и Августинѣ, Бернардь называетъ ихъ столпами, „которые поддерживаютъ церковь. Хотя бы они ошибались, хотя бы говорили истину, я сознаю, что всегда пойду за ними“²³⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ бл. Августина „молотомъ

²¹⁾ Apologie L'Abélard. Беранже писалъ противъ Бернарда въ защиту Абельара.

²²⁾ Sermo de diversis 34.

²³⁾ Письмо къ Гюгону настоятелю мон. св. Виктора.

еретиковъ“²⁵⁾. Питая такое глубокое уваженіе къ этому первковному писателю, Бернардъ, разумѣется, читалъ и перечитывалъ его труды, результатомъ чего и оказалось, что онъ не только пользовался мыслями Августина, но повторялъ въ своихъ рѣчахъ и трактатахъ нерѣдко даже и подлинныя его выраженія. Въ подтвержденіе этой мысли можно указать на письмо Бернарда къ Гюгону (Gugues), настоятелю монастыря св. Виктора, содержаніемъ котораго служитъ разсужденіе о дѣйствительности крещенія: главные пункты его заимствованы у Августина. Въ трактатъ „о благодати и свободной волѣ (De gratia et libero arbitrio) Бернарда существенныя страницы почерпнуты изъ такого же сочиненія Августина. Наконецъ, въ нѣкоторыхъ своихъ рѣчахъ, напр. во 2, 3 и 4 на праздникъ „Всѣхъ святыхъ“, въ 5 рѣчи на объявленіе храма, онъ возобновилъ заблужденіе Августина во взглядѣ на загробное существованіе душъ праведныхъ до всеобщаго воскресенія.

О привязанности Бернарда къ Амвросію Медиоланскому мы уже имѣли случай привести одно мѣсто изъ письма къ Гюгону, гдѣ Бернардъ называетъ Амвросія „столпомъ церкви“. Амвросій Медиоланскій производилъ глубокое впечатлѣніе на Бернарда своею практическою дѣятельностію, своею борьбою противъ аріанства, которому покровительствовали въ его время византійскіе наслѣдники Константина Великаго. Благодаря своимъ усиліямъ, Амвросій удержалъ въ православіи Граціана и Θεодосія и освободилъ Валентиніана II изъ-подъ губительныхъ вліяній его матери Юстины, зараженной аріанствомъ. Этотъ образъ безстрашнаго борца за православіе глубоко запаалъ въ сознаніе Бернарда и ободрялъ его потомъ въ подобныхъ же обстоятельствахъ: въ борьбѣ съ Абеяромъ и послѣдователями. Въ литературномъ отношеніи Амвросій повліялъ на Бернарда преимущественно съ стилистической стороны: слогъ того и другаго такъ сходенъ, что нерѣдко, основываясь на стилистическихъ данныхъ, знатоки этого дѣла приписывали одну и ту же рѣчь тому и другому автору. Тотъ и другой за свой стиль заслужили одинаковый званіе — „mellifluis doctor“. Амвросія называлъ такъ Эразмъ, а Бернарда — Θεофилъ Рейнольдъ.

²⁵⁾ In cant. serm. 50.

Пятымъ учителемъ Бернарда въ уединеніи Сито былъ, какъ мы выше сказали, Григорій Великій, папа римскій, ученикъ Бенедикта. У Григорія Бернардь научился управлять монастырскою жизнью, любить монастырь, а также усвоилъ его общіе нравственные принципы²⁵⁾. Общаго въ произведеніяхъ Бернарда и Григорія находятъ немало, хотя первый и не цитуетъ своего источника, что впрочемъ естественно. Благодаря своему особенному методу изученія, Бернардь творенія церковныхъ писателей усвоилъ себѣ такъ, что послѣ уже невольно пользовался ихъ мыслями и выраженіями, самъ не замѣчая того, что высказываетъ чужое. Бонаventura столько сходства нашелъ между Григоріемъ Великимъ и Бернардомъ, что не усумнился назвать послѣдняго „вторымъ Григоріемъ“²⁷⁾.

Всѣ перечисленные нами досихъ поръ церковные писатели были главными учителями Бернарда въ уединенія Сито. Но несомнѣнно, что онъ читалъ и изучалъ и другихъ, потому что вліяніе ихъ замѣтно въ его произведеніяхъ. Въ своемъ ученіи о природѣ, служеніи и іерархіи ангеловъ Бернардь живо напоминаетъ Діонисія Ареопагита. Въ своихъ письмахъ и трактатахъ онъ нерѣдко ссылается на блаженнаго Іеронима²⁸⁾, св. Анастасія²⁹⁾, св. Исидора и др.

Мы остановились подробно на этомъ періодѣ жизни Бернарда, т.-е. на періодѣ новаціатства въ Сито, потому что этотъ періодъ имѣлъ весьма большое вліяніе на его послѣдующую жизнь и дѣятельность. Здѣсь образовалось его аскетическое направленіе практической жизни, а на чтеніи избранныхъ имъ церковныхъ писателей развилось мистическое настроеніе мысли. Бернардь провелъ въ Сито, въ кельѣ новаціата, около двухъ съ половиною лѣтъ, съ 22 и до 25 года своей жизни, когда устанавливаются опредѣленные взгляды на жизнь, опредѣляются теоретическія убѣжденія: это былъ періодъ его возмужалости. Впослѣдствіи, когда Бернардь сдѣлался аббатомъ монастыря и можно даже сказать, руководителемъ всей западной церковной жизни,

²⁵⁾ Нравственный элементъ въ проповѣдяхъ того и другаго занимаетъ весьма видное мѣсто.

²⁷⁾ Saint Bonaventure: de deductione artium ad Theologiam.

²⁸⁾ 322 письмо.

²⁹⁾ Письмо къ Инок. II объ ошибкахъ Абельяра.

тогда у него уже мало было времени, чтобы работать надъ собою. „Его ученость обширна, образованность выше всякаго сравненія“, говорить одинъ изъ его современниковъ³⁰⁾; и эту ученость, эту образованность Бернардъ приобрѣлъ главнымъ образомъ въ Сито.

Сито былъ небольшой монастырь. Когда Бернардъ вступилъ въ него со своею общиною—богѣ чѣмъ въ 30 человекъ, то онъ уже почти наполнился. Однако примѣру Бернарда и его единомыслениковъ послѣдовали и другіе. Монастырь не сталъ вмѣщать въ себя своихъ прозелитовъ. Уже сдѣлали нѣсколько волоній, образовали нѣсколько новыхъ монастырей. Но вновь поступающіе въ Сито все увеличивались и увеличивались. Ихъ привлекала святость жизни монаховъ этого монастыря, которые строго выполняли уставъ Бенедикта, и отчасти уже начинавшійся авторитетъ Бернарда. Предположено было основать еще монастырь въ малозвѣстной до тѣхъ поръ „долинѣ Полыни“ (vallis Absinthialis), названной такъ, по мнѣнію Вильгельма де-С.-Тьерри, за то, что въ ней было очень много разбойниковъ. Мѣсто было совершенно пустынное и бесплодное. Нужно было большое самообладаніе, чтобы поселиться въ этомъ страшномъ мѣстѣ, громадную настойчивость и трудъ, чтобы достать себѣ пищу въ этой пустынѣ. Взоры Стефана, настоятеля Сито, остановились на Бернардѣ. Онъ былъ молодъ (25 годъ), но опытный глазъ аббата подмѣтилъ уже въ этомъ юномъ тѣлѣ твердый духъ. Предположено было сдѣлать Бернарда настоятелемъ новаго монастыря, тѣмъ болѣе, что своими подвигами онъ уже приобрѣлъ себѣ славу даже и въ монастырскихъ стѣнахъ.

Для благословенія на аббатство Бернарду пришлось ѣхать къ Вильгельму, епископу Шампо, знаменитому диалектику своего времени. Вильгельмъ принялъ Бернарда очень радушно, и они сдѣлались съ тѣхъ поръ друзьями. Эта дружба имѣла немало важное значеніе въ судьбѣ Бернарда. Черезъ Вильгельма Бернардъ приобрѣлъ большую невѣстность. Вильгельмъ де-С.-Тьерри говорить, что вслѣдствіе этого знакомства и дружбы Бернарда стали уважать во всемъ шалонскомъ округѣ.

³⁰⁾ Abb. Vibaldi, ep. 148; «Москвитянинъ» 1853 г., III т., 3 отд. ст. Стасюлевича.

Въ управленіи вновь образованнымъ монастыремъ Бернарду вполнѣ оправдалъ возлагаемыя на него надежды. Строгость дисциплины въ его монастырѣ была безпримѣрна; и самъ онъ во всемъ подзвалъ примѣръ. Мы сказали, мѣстность, куда выселилась община Бернарда, была бесплодна; нужно было добывать пропитаніе большимъ трудомъ. Еще въ кельѣ Сито силы Бернарда были истощены „отъ поста, бдѣнія, холода, труда и тяжкихъ упражненій“²¹⁾; но онъ хотѣлъ быть первымъ среди своихъ подчиненныхъ въ дневныхъ и ночныхъ работахъ; братія съ трудомъ отговаривала его отъ этихъ непосильныхъ занятій²²⁾ ради сбереженія его здоровья. Онъ отчасти уступалъ просьбамъ: отъ трудныхъ работъ онъ отказался; но все-таки не могъ сидѣть безъ дѣла, когда братія работала. Не въ состояніи будучи работать плугомъ, онъ рылъ землю въ огородѣ, рубилъ дрова, носилъ ихъ²³⁾ и пр. По примѣру такого трудолюбиваго и строгаго настоятеля, и монахи строго выполняли своя обязанности. Вильгельмъ де-С.-Тьерри, посѣтивъ монастырь Бернарда, вотъ какъ рассказываетъ свое первое впечатлѣніе: „среди дня тамъ тишина ночи, слышенъ только стукъ работы и по временамъ славословіе Бога. Ни о чемъ не относящемся къ дѣлу не говорить“²⁴⁾. Но скудная природа той мѣстности плохо сначала вознаграждала ихъ трудолюбіе. За неимѣніемъ хлѣба монахи принуждены были питаться иногда дубовыми листьями и другими малопитательными злаками²⁵⁾. Не легко было Бернардѣ при такихъ условіяхъ поддерживать въ монахахъ безропотную покорность волѣ Божіей и вѣрность данному обѣту. Единственно только его сильнымъ нравственнымъ вліяніемъ и можно объяснить успѣшный исходъ этой борьбы съ природой. Черезъ нѣсколько лѣтъ „vallis Absinthialis“ преобразилась, и ее стали называть „clava vallis“, по-французски — „clairvaux“, такъ объяснить это названіе Вильгельмъ де-С.-Тьерри.

²¹⁾ Вильгельмъ де-С.-Тьерри; Стасюлевичъ: «Исторія средн. вѣковъ», т. III, стр. 368.

²²⁾ Стасюлевичъ. Истор., т. III, стр. 373.

²³⁾ Ib. стр. 369.

²⁴⁾ Ib. 373.

²⁵⁾ Ib 372.

Молва о святости жизни Бернарда и его монаховъ распространилась далеко. Не смотря на бѣдность монастыря, въ него начали вступать новые члены. Число монаховъ въ Клерво все увеличивалось и увеличивалось, такъ что чрезъ нѣсколько лѣтъ онъ уже не могъ вмѣщать въ себѣ вновь поступающихъ; принужденъ былъ выселять изъ среды своей для образованія новыхъ монастырей. Эти новые монастыри считали Клерво своей метрополіей, а его аббата своимъ главнымъ начальникомъ. Къ концу жизни Бернарда такихъ монастырей образовалось болѣе сотни и не только во Франціи, но даже въ Италіи, Испаніи и Англіи. Что такъ сильно привлекало въ клервоссій монастырь? Очевидно, строгая жизнь его монаховъ и святость настоятеля. Вильгельмъ де-С.-Тьерри подробно описываетъ аскетическіе подвиги Бернарда въ этотъ періодъ его жизни. Мы упомянемъ только главное. Бернардъ носилъ вериги до тѣхъ поръ, пока ихъ не замѣтили у него. Пища его была все время самая простая: отваръ изъ овощей, молоко и мучная кашка; да и этой пищи онъ употреблялъ очень малое количество. При постоянномъ трудѣ такое скудное питаніе не могло должнымъ образомъ поддерживать его здоровья. Онъ постоянно страдалъ желудкомъ; желудокъ не переваривалъ даже и той легкой пищи, которою онъ питался. Однако болѣзнь не отвлекала его отъ храма и даже не останавливала на пути самоумерщвленія. Здоровье Бернарда постепенно упадало. И онъ очень бы рано померъ, еслибы не подмѣтилъ упадка его силъ и не позаботился объ немъ вышеупомянутый его другъ Вильгельмъ, епископъ Шампо. Вильгельмъ предложилъ Бернарду лѣчиться и при помощи братіи монастыря, съ трудомъ склонилъ его принять это предложеніе. Бернардъ цѣлый годъ прожилъ въ небольшомъ домикѣ, построенномъ по приказанію Вильгельма внѣ монастырскихъ стѣнъ,—оставивши монастырскій уставъ и слѣдуя совѣтамъ приставленнаго къ нему лѣкаря. Онъ такъ свыкся съ монастырскимъ уставомъ, что ему очень неприятными казались указанія врача, несогласныя съ этимъ уставомъ. „Я, говорилъ онъ, которому до сихъ поръ повиновались разумныя существа, подчиненъ теперь волѣ неразумнаго животнаго“. Въ теченіе этого года здоровье его нѣсколько поправилось и онъ съ новою силою предался своимъ подвигамъ.

Такъ спокойно текла жизнь Бернарда до 1130 г. Онъ весь отдавался своему монастырю. Въ 1127 году онъ заявляетъ въ одномъ письмѣ къ кардиналу и легату папскаго престола Петру, что не любитъ выходить изъ своего монастыря ²⁶⁾. Иногда привлекали его нѣкоторыя обстоятельства въ жизни другихъ монастырей; и онъ отзывался на нихъ письменно. Такихъ писемъ дошло до насъ 93. Но мы будемъ говорить о нихъ въ специальномъ отдѣлѣ библиографіи. А теперь перейдемъ къ его общецерковной и общественной дѣятельности.

Едва ли какой-либо государственный человѣкъ послужилъ столько для государства, говоритъ Вавандаръ, сколько Бернадъ послужилъ для церкви. Онъ боролся противъ схизмы Петра Лионскаго, противъ ересей — Абеяра, Гильберта Пуатьерскаго, Генрицианъ. Онъ возбудилъ второй крестовый походъ: послалъ 100 тысячъ крестоносцевъ въ Палестину, самъ не ходя туда. Во внутренней жизни церкви Бернадъ былъ — реформаторомъ монашества, совѣтникомъ папъ, руководителемъ епископовъ и низшаго клира.

Въ началѣ 1130 года (14 февраля) померъ папа Гонорій ²⁷⁾. 19 кардиналовъ избрали на его мѣсто одного изъ своей среды, Григорія, подъ именемъ Иннокентія II. Большинство же кардиналовъ и клиръ, собравшись въ Латеранъ, избрали монаха Петра Лионскаго, одного изъ самыхъ богатыхъ и вліятельныхъ лицъ въ Римѣ; — избрали подъ именемъ Анаклета II. Сторону Анаклета приняли всѣ знатныя свѣтскія особы города Рима: Рожеръ — герцогъ Сициліи, Генрихъ I англійскій и Лотарь — императоръ нѣмецкій. Сторону Иннокентія — тогдашняя политическая Франція, т.-е. та часть Франціи, на которую простиралась власть Людовика VII-го (а это была только $\frac{1}{2}$ всей этнографической Франціи) ²⁸⁾. Положеніе Иннокентія такимъ образомъ было весьма шаткое. Только одно преимущество было на его сторонѣ

²⁶⁾ Письмо 17.

²⁷⁾ Съ Гоноріемъ Бернадъ имѣлъ сношенія по дѣлу парижскаго епископа Стефана, котораго Людовикъ VI лишилъ кафедры. Но отношенія ихъ были натянуты: «*Non oportet ecclesiae Honorii tempore laevum*», говоритъ Бернадъ въ 46 письмѣ.

²⁸⁾ Большинство историковъ впрочемъ утверждаютъ, что вся Франція была на сторонѣ Иннокентія. Но зачѣмъ было бы убѣждать Бернарду Генриха и Лотаря, говоритъ Стасюлевичъ, еслибы они уже и такъ были за Иннокентія?

и одна невыгода Анаклета. Послѣдній былъ еврейскаго происхожденія ³⁹⁾ и велъ разгульную жизнь; между тѣмъ Иннокентій былъ извѣстенъ строгостію и святостію своего поведенія, поэтому простой народъ вездѣ былъ на его сторонѣ.

Не имѣя сильныхъ союзниковъ въ Римѣ, Иннокентій принужденъ былъ бѣжать въ Пизу, единственный итальянскій городъ, который былъ вполне на его сторонѣ. Оттуда онъ направился во Францію и просилъ Бернарда склонить Людовика VII и всѣхъ французскихъ епископовъ отстаивать его избраніе. Людовикъ VII, по просьбѣ Бернарда, собралъ соборъ въ Этампѣ. Бернардъ былъ руководителемъ на этомъ соборѣ. Всѣ епископы склонились на его рѣшеніе, когда онъ сообщалъ имъ о ходѣ избранія, о репутаціи Иннокентія и заключилъ, что онъ долженъ быть истиннымъ папою.

Уладивъ дѣло Иннокентія во Франціи, Бернардъ пошелъ навстрѣчу Генриху I англійскому, въ Нормандію. Предъ Генрихомъ такъ же, какъ и на соборѣ въ Этампѣ, онъ изложилъ всю исторію избранія Иннокентія и просилъ Генриха принять его сторону. — „Чего вы боитесь?“ — обратился онъ къ Генриху, когда замѣтилъ его колебаніе, — „боитесь совершить грѣхъ, признавъ Иннокентія? Подумайте лучше о другихъ своихъ грѣхахъ; а этотъ грѣхъ я беру на себя“. Послѣднія слова имѣли рѣшающее значеніе. Генрихъ I былъ побѣжденъ. Онъ самъ пошелъ навстрѣчу Иннокентію въ Шатрѣ.

Послѣ этого вмѣстѣ съ Иннокентіемъ II Бернардъ отправился на свиданіе съ германскимъ императоромъ въ Люттихъ. Здѣсь предстояло очень трудное дѣло. Лотарь просилъ возвратить ему право инвеституры и только подъ этимъ условіемъ соглашался признать Иннокентія. Однако Бернардъ уладилъ дѣло какъ нельзя лучше въ пользу Иннокентія и церкви. Иннокентій, будучи весьма доволенъ Бернардомъ, просилъ уже докончить его дѣло, то-есть уничтожить окончательно схизму. И Бернарду пришлось потрудиться надъ этимъ до 1138 г.

Послѣ свиданія съ Лотаремъ онъ былъ на соборѣ въ Реймсѣ. Потомъ отправился съ папою въ Римъ, такъ какъ Лотарь обѣщался придти туда на защиту Иннокентія, — и дѣйствительно при-

³⁹⁾ «Москвит.» 1853 г., т. III, отд. 3 (Стасюлевичъ).

шелъ съ войскомъ; но разногласіе его съ своимъ сыномъ Конрадомъ скоро заставили возвратиться въ Германію. Бернарду отправился туда же и помирилъ отца съ сыномъ. Затѣмъ мы видимъ его на соборѣ въ Пизѣ (1134 г.), которымъ онъ заправляетъ;—въ Миланѣ, гдѣ онъ усмирляетъ волненіе и склоняетъ весь городъ на сторону Иннокентія II, тогда какъ прежде этотъ городъ былъ за Анаклета. Биографъ ⁴⁰⁾ рассказываетъ, что въ Миланѣ Бернарду былъ отправленъ съ знаменитыми учеными того времени — Гвидо Пизанскимъ, Маттеемъ Альбаиокиемъ и Готфридомъ еп. Шартра. Но все вниманіе города было обращено только на Бернарда. Ему изъ города народъ вышелъ на встрѣчу кланялся до земли, цѣловалъ его ноги. Рассказывается о чудесахъ, которыя онъ совершилъ здѣсь. Народъ полагательно принялъ его за пророка; и Бернарду едва избѣжалъ устрашаемыхъ въ честь его овацій.

Благодаря стараніямъ Бернарда — Германія, Англія, Испанія, почти вся Италия признали право на папскій престолъ за Иннокентіемъ II. На сторонѣ Анаклета остались только Сицилія, во главѣ съ Рожеромъ, и Аквитанія, руководимая Герардомъ, епископомъ ангулемскимъ.

Сначала Бернарду повѣхалъ во Францію, чтобъ покоичить дѣло въ Аквитаніи. Герарду былъ легатомъ Гоноріа II въ Аквитаніи. Этого же достоинства онъ просилъ себѣ и у Иннокентія II, но не получалъ его согласія, и потому перешелъ на сторону Анаклета. Пользуясь смутами, онъ занялъ еще новую архіепископскую кафедру въ Бордо, и такимъ образомъ, совмѣстилъ въ своемъ лицѣ три должности—легата, архіепископа и епископа. Онъ увлекъ за собою графа пуатьерскаго, Вильгельма IX, и многихъ епископовъ. Бернарду обратился прежде всего съ окружающимъ посланіемъ къ епископамъ принявшимъ схизму, въ которомъ указывалъ имъ на дурное поведеніе и претензіи Герарда. „Посмотрите на его гордость, писалъ онъ, и его любовь къ богатствамъ. Думаете ли вы, что онъ безъ расчета исполняетъ должность легата? Онъ льститъ себя надеждою, что въ его области папа присоединитъ еще Францію и Бургундію. Онъ захочетъ, чтобъ къ нему присоединили Мидію, Персію... Сарматію и всѣ

⁴⁰⁾ Арнольдъ, абб. Бонивальскій (переводъ «Истор. ср. вв.» Стасюлевича).

мѣста, куда можетъ ступить его нога. О, человекъ безъ отъда и безъ сердца! Онъ не видитъ, что служитъ предметомъ посмѣянія для всѣхъ тѣхъ, которые его окружаютъ. Онъ изъ алтара дѣлаеть мѣсто аукціона...“⁴¹⁾). Епископы, къ которымъ обращено было это посланіе, перешли на сторону Иннокентія. Но это мало помогло дѣлу. Вильгельмъ пуатьерскій прогналъ ихъ съ кафедръ и опредѣлилъ новыхъ. Тогда Бернардъ лично явился къ Вильгельму, представилъ ему все дѣло въ надлежащемъ свѣтѣ, объяснилъ зло, какое происходитъ отъ схизмы, пригрозилъ его примѣромъ Дагана и Авирона. Графъ призналъ права Иннокентія, но все таки не соглашался возстановить епископовъ. Тогда Бернардъ обратился къ другому средству. Во время мессы, за которою присутствовалъ и графъ Вильгельмъ, онъ вышелъ къ послѣднему съ освященнымъ хлѣбомъ на дискосѣ и оказалъ: „вотъ мы просили тебя до сихъ поръ, но ты презиралъ насъ... Теперь Сыиъ Дѣвы приходитъ къ тебѣ, глава и Господь церкви, Тотъ, Котораго ты преслѣдуешь; вотъ твой судья, во имя котораго всякое колѣно преклонится небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ... Его ты такъ же отринешь?“ Графъ былъ пораженъ такою выходкой Бернарда. Онъ безъ чувствъ упалъ. Слуги его подняли, но онъ снова упалъ. Бернардъ коснулся его ногою и приказалъ встать и продолжалъ: „вотъ предъ тобой епископъ изъ Пуатье, котораго ты прогналъ съ кафедръ, иди и помирись съ нимъ“... Краснорѣчіе Бернарда сдѣлало чудо; Вильгельмъ во всемъ ему повиновался, а Герардъ скоро умеръ и Аввитанія признала Иннокентія.

Не съ меньшимъ успѣхомъ Бернардъ окончилъ дѣло въ Сициліи, съ Рожеромъ. Послѣдній предложилъ рѣшить дѣло Иннокентія II и Анаклета диспутомъ. Со стороны Анаклета выставилъ Петра пизанскаго, самаго искуснѣйшаго ритора и діалектика того времени. Иннокентій II долженъ былъ представить своего защитника. Рожеръ не сомнѣвался въ исходѣ диспута; Петру пизанскому не находили равнаго въ діалектикѣ; диспутъ съ его стороны былъ хитрою уловкою; это было уже послѣднее средство борьбы противъ Иннокентія II. Иннокентій обратился къ Бернарду и получилъ отъ него согласіе. Диспутъ состоялся

⁴¹⁾ Epist. 126.

при весьма торжественной обстановкѣ. Самъ Рожеръ въ княжеской мантіи сидѣлъ въ президентскомъ креслѣ, окруженный стражею. Первый говорилъ Петръ пизанскій; говорилъ по всѣмъ правиламъ искусства; доказывалъ важность избранія Анаклета, онъ каждую мысль свою подкрѣплялъ ссылкой на церковные каноны. Бернардъ понялъ, съ кѣмъ ему приходится имѣть дѣло. „Я знаю, что ты человекъ ученый, отвѣчалъ онъ на рѣчь своего противника. Угодно было бы Богу, еслибы ты защищалъ дѣло болѣе справедливое. Что касается насъ, людей деревенскихъ, привыкшихъ болѣе владѣть заступомъ, чѣмъ спорить, мы стали бы хранить молчаніе, еслибы интересъ вѣры не заставлялъ говорить. Сегодня любовь заставляетъ насъ ваять слово, потому что Петръ ліонскій разрываетъ тунику Господню, — ту тунику, которой во время страстей не осмѣлились разорвать ни язычникъ, ни іудей“. Затѣмъ Бернардъ говорилъ, что въ церкви Христовой должна быть одна вѣра, одинъ Господь, одно крещеніе. Спасеніе только въ одной истинной церкви, какъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ спаслись только находившіеся въ ковчегѣ. „Если ковчегъ Петра ліонскаго отъ Бога, то ковчегъ Иннокентія долженъ погибнуть. Церковь восточная уже идетъ на погибель. Теперь погибнетъ почти вся и западная: Франція, Германія, Иберія, Англія, всѣ цивилизованныя страны будутъ поглощены океаномъ. Всѣ религіозные ордена: камальдульцы, картезіанцы, клюнійцы, граммоны, систерцианцы, премонастры и столько другихъ братствъ, которыя даютъ убѣжище рабамъ и рабынямъ Божиимъ,—все это покатится заразъ въ бездну. Епископы, аббаты и всѣ церковныя власти, съ „осельнымъ“ жерновомъ на шеѣ, сдѣлаются добычею всепожирающихъ волнъ. Только одинъ изъ всѣхъ земныхъ принцевъ, одинъ король Рожеръ вошелъ въ ковчегъ и одинъ онъ, сдѣдовательно, будетъ жить благополучно, когда весь міръ будетъ погибать! Но Богу не угодно, чтобы религія всего міра погибла, и чтобы честолюбіе Петра ліонскаго, жизнь котораго всякій знаетъ, восторжествовало!“ Такою смѣлою рѣчью всѣ присутствующіе были сильно возбуждены и смущены. Бернардъ воспользовался этимъ моментомъ. Онъ схватилъ за руку своего противника, Петра пизанскаго, и сказалъ ему поспѣшно: „если ты повѣрилъ мнѣ, то пойдемъ вмѣстѣ въ ковчегъ болѣе надежный“. Петръ пизанскій дѣйствительно перешелъ

на сторону Иннокентія. Но ревностный противникъ Иннокентія, Рожеръ, и послѣ этого остался при своемъ. Скоро дѣло разрѣшилось впрочемъ само собой.

Въ 1138 году Петръ Ліонскій померъ. На мѣсто его былъ избранъ Викторъ. Онъ покорился Бернарду и пришелъ къ нему просить совѣта. Бернардъ склонилъ его сложить тиару первосвященническую къ ногамъ Иннокентія. А самъ послѣ такой продолжительной борьбы возвратился на покой въ свою келью⁴²⁾.

Однако не долго пришлось Бернарду наслаждаться спокойствіемъ. Въ 1140 году онъ выступилъ на новую борьбу, несравненно болѣе опасную, на борьбу съ ересями. „Тогда началось, говорить Стасюлевичъ⁴³⁾, то движеніе, которое разрѣшилось потомъ въ реформацію Западной Европы“.

Знаменитый схоластикъ того времени, Петръ Абеляръ, началъ отстаивать въ догматикѣ принципъ разума и діалектики, а это необходимо влекло за собою отрицаніе нѣкоторыхъ догматовъ. Бернардъ горячо взялся за это дѣло. Познакомившись съ сочиненіями новатора, онъ скоро же завелъ съ нимъ личный сношенія. Первые частныя разсужденія ихъ были малоудачны. Но они познакомили Бернарда съ своимъ протпвникомъ. Вотъ что онъ пишетъ послѣ этого къ Иннокентію II: „супруга Христова проводитъ ночь въ плачѣ, и слезы всегда на ея щекахъ... Ее разрываютъ тѣ, которыхъ она воспитала въ своемъ чревѣ. Нѣтъ ничего болѣе жестокаго, какъ измѣна друга, поцѣлуй Иуды!... Новый богословъ (Абеляръ) устанавливаетъ, подобно Арію, три степеня въ Троицѣ. Какъ Пелагій, онъ подчиняетъ благодать свободной волѣ, и какъ Несторій, раздѣляетъ Христа для того, чтобы исключить челоѵчество Христова изъ ряда Троицы. Не смотря на эти еретическія мысли, онъ льститъ себя надеждою открыть источникъ знанія кардиналамъ и клирикамъ римскаго двора, увлечь тѣхъ, которые должны защищать вѣру“⁴⁴⁾.

Рѣшительное публичное разсужденіе между Бернардомъ и Абеляромъ было на соборѣ Санскомъ (à Sens). Самъ Абеляръ вызвался на это состязаніе. Онъ подалъ жалобу санскому ар-

⁴²⁾ Epist. 317.

⁴³⁾ Москвитянинъ, 1853, т. III, отд. 3.

⁴⁴⁾ Epist. 390.

епископу о томъ, что на него нападаетъ Бернардь. Послѣдній уклонялся отъ публичнаго спора и согласился только посылъ усиленной просьбы санскаго архіепископа. „Въ назначенный день увидѣли входящаго съ одной стороны города Санъ св. Бернарда; одного, печальнаго, съ опущенными глазами, покрытаго грубымъ платьемъ... съ другой стороны—Абеляра, который гордо держалъ свою голову, шелъ окруженный своими учениками, имѣвшими нахальный и дерзкій видъ. Вездѣ, гдѣ проходилъ св. аббатъ, становились на колѣни, наклоняли головы подѣ благословеніе... Тѣ же, которые были привлекаемы любопытствомъ посмотреть на Абеляра, получали впечатлѣніе отталяивающее“⁴⁵). Собраніе, въ которомъ предполагался рѣшительный диспутъ, было многочисленно и въ высшей степени разнообразно. Бернардь такъ описываетъ это собраніе въ письмѣ къ Иннокентію II: „собралось множество монаховъ, учителей городскихъ школъ и другихъ ученыхъ, въ присутствіи короля. Годіаеъ (такъ называетъ онъ Абеляра) съ высокимъ станомъ, покрытый своею красотою и предшествуемый оруженосцемъ Арнольдомъ Бресчлянскимъ, стоялъ гордо... будучи увѣренъ, что Давида нѣтъ у его противниковъ“⁴⁶).

Бернардь предъявилъ Абеляру 17 тезисовъ, навлеченныхъ изъ его сочиненій, и предложилъ ему — или отказаться отъ своихъ ошибокъ, или подтвердить свои новыя мысли доводами изъ Свящ. Писанія и св. отцовъ. Абеляръ не хотѣлъ и слушать этой дилеммы. При самомъ началѣ чтенія 17 положеній онъ протестовалъ противъ собора и апеллировалъ къ папѣ. Соборъ уговаривалъ Абеляра продолжать диспутъ, но когда тотъ отказался, осудилъ его доктрину, основываясь на опроверженіяхъ Бернарда.

Рѣчей, произнесенныхъ Бернардомъ на этомъ соборѣ, мы не имѣемъ. Но мы можемъ судить о его опроверженіяхъ по письмамъ къ Иннокентію, въ которыхъ онъ излагалъ, вѣроятно, тѣ же самые доводы, что и на соборѣ. Изъ понятія о рожденіи и исхожденіи Абеляръ вывелъ свое ученіе о триничности и объ отношеніи лицъ св. Троицы. По его мнѣнію, св. Духъ не одной сущности съ Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ, хотя сущность

⁴⁵) Ch. de Rémusat, Abélard, часть 1.

⁴⁶) Epist. 189, переведенн. и въ «Москвит.» 1858 г. т. III.

Его такая же точно, какъ и у этихъ двухъ лицъ св. Троицы. Бернадъ говоритъ на это: „если св. Духъ не одной сущности съ Отцомъ и Сыномъ, то откуда же онъ происходитъ? Можетъ быть, изъ ничего, какъ всѣ сотворенныя вещи? Если онъ не происходитъ изъ сущности, то долженъ быть сотворенъ; иначе, какое же третье рѣшеніе этого вопроса? Абеляръ говоритъ, еслибы Духъ былъ рожденъ изъ сущности Отца, то Отецъ имѣлъ бы двухъ сыновей... Какое тонкое различіе! Человѣкъ признаеть, что св. Духъ сосущественъ Отцу и Сыну и однако отрицаетъ, что онъ исходитъ изъ сущности Отца и Сына“⁴⁷⁾... Рѣчь не особенно доказательная. Вся сила ея въ вопросительныхъ и восклицательныхъ знакахъ. Однако она дѣйствовала на воображеніе.

Абеляръ отрицалъ искупленіе въ смыслѣ католическомъ. Онъ училъ, что діаволъ никогда не имѣлъ силы надъ человѣкомъ. Поэтому не отъ чего было и искуплять человѣка. Страданія и смерть Иисуса Христа были только примѣромъ, урокомъ любви. Бернадъ отвѣчалъ на это: вся исторія показываетъ, что падшій человѣкъ былъ рабъ грѣха... „Господь принялъ незаслуженную смерть, Тотъ, Который не долженъ былъ ничего, спасъ того, кто былъ подвергнутъ власти смерти и господству діавола“⁴⁸⁾. Далѣе идутъ очень характерныя разсужденія противъ пелагианскаго ученія Абеяра о свободѣ воли и отношеніи ея къ благодати. Бернадъ старается доказать, что одно только искупленіе Христово даетъ спасеніе человѣку и никакія другія заслуги уже не нужны для этого. „По какому праву, говоритъ онъ, требовать отъ человѣка второй выкупъ? Человѣкъ былъ долженъ и заплатилъ. Ибо если одинъ умеръ за всѣхъ, и если всѣ умерли въ одномъ, значитъ, удовлетвореніе одного было зачтено всѣмъ, такъ какъ одинъ понесъ грѣхи всѣхъ... Въ самомъ дѣлѣ, еслибы я былъ проданъ безъ участія съ моей стороны, почему бы я не могъ быть и выкупленъ точно такъ же? Если мнѣ скажутъ: „твой отецъ тебя поработилъ“, я имъ отвѣчу: „мой братъ выкупилъ меня“. Отчего оправданію непріятнаго звонія, если преступленіе такъ пришло? Какъ всѣ умерли въ

⁴⁷⁾ Epist. 190.

⁴⁸⁾ Ib., т.-е. письмо 190.

Адамъ, такъ всё оживуть во Христѣ. Если одному принадлежу я по плоти, то другому по вѣрѣ“⁴⁹⁾). Это мѣсто письма, хотя и навѣяно твореніями блаж. Августина, однако вполне характерно и для Бернарда. На эту тираду можно смотрѣть, какъ на типичный образецъ его разсужденія и его рѣчи. Такіе простые доводы не только побуждали противника, они служили вмѣстѣ съ тѣмъ популяризаціи католическихъ догматовъ. Мы имѣемъ цѣлый трактатъ Бернарда, направленный прямо противъ Абеяра, подъ заглавіемъ: „о благодати и свободной волѣ“; но разсмотримъ его въ отдѣлѣ бібліографіи.

Судъ собора санскаго былъ утвержденъ въ Римѣ. Абеяръ отправился въ Италію подать папѣ апелляцію. Но на дорогѣ, въ влоуійскомъ монастырѣ, нечаянно былъ склоненъ Петромъ Венераблемъ въ монашество. Его увлекательная натура, какъ горячо прежде отдавалась ереси, такъ же горячо отдалась теперь монашеской жизни. Но подвижничество продолжалось не долго: Абеяръ померъ 1142 г. 20 апрѣля.

Между тѣмъ его послѣдователи Арнольдъ Бресціанскій и Гильбертъ де-Порре еще сѣяли нѣкоторое время разногласія. Правда, Арнольдъ, немного спустя, „погибъ, по выраженію Вакандара, нождъ развалинами республики, которую онъ основалъ“. А Гильбертъ де-Порре, осужденный на Реймскомъ соборѣ и побѣжденный, несмотря на свою діалектику, въ состязаніи съ Бернардомъ, принужденъ былъ публично, въ присутствіи папы Евгенія III, сжечь свои сочиненія.

Въ южной Франціи между тѣмъ образовалась новая ересь, которая представляла изъ себя отголоски Манихейскаго ученія. Генрихъ, ученикъ Петра де-Брюи, былъ ея насадителемъ. Въ послѣдствіи эта ересь выродилась въ секту альбигойцевъ. Ересь генриціанъ вредна была въ томъ отношеніи, что возстановила народъ противъ клира и способствовала чрезвычайной распущенности нравовъ. Папскій легатъ Альберинъ, посланный на борьбу съ этой сектой, взялъ себѣ въ помощники между прочимъ и Бернарда. Но de-facto Бернардъ пришлось быть главнымъ дѣятелемъ въ борьбѣ съ новою ересью. Слава его уже распространилась къ тому времени въ Лангедокъ. Его прини-

⁴⁹⁾ Epist. 190.

мали вездѣ, „какъ ангела Божія“. Въ Тулузѣ Бернардъ проповѣдывалъ нѣсколько дней, и такъ возбудилъ народъ, что Генрихъ и его послѣдователи не смѣли показаться толпѣ. Биографы приписываютъ такой быстрый успѣхъ проповѣди чудесамъ Бернарда и рассказываютъ о нихъ на каждомъ его шагѣ. Генрихъ былъ схваченъ возбужденною толпою и осужденъ на заключеніе до смерти.

Въ другихъ городахъ проповѣдь Бернарда произвела не меньшій успѣхъ. Городъ Альби былъ зараженъ ересью такъ сильно, что въ церковь на богослуженіе въ самые большіе праздники являлось не болѣе 30 человекъ. Но при первомъ появленіи Бернарда на церковной кафедрѣ почти весь городъ собрался слушать его; и онъ одною своею рѣчью убѣдилъ слушателей отказать отъ заблужденій. Такимъ образомъ, во всемъ Лангедокѣ ересь была заглушена усиліями почти одного Бернарда.

Мы приступаемъ къ послѣднему общественному дѣлу въ жизни Бернарда. Къ проповѣди его о второмъ крестовомъ походѣ. Въ западные исторіи до послѣдняго времени приписывали инициативу въ этомъ дѣлѣ Бернарду и считали его главнымъ двигателемъ 100-тысячной арміи на Востокъ. Но Стасюлевичъ доказываетъ на основаніи достоверныхъ данныхъ, что Бернардъ хладнокровно относился къ этому походу и скорѣе былъ противъ его. Лицо самое близкое къ Бернарду, его секретарь, Готерихъ Клервосскій говоритъ: „мы можемъ положительно доказать, что Бернардъ не былъ главнымъ виновникомъ втораго крестоваго похода“⁶⁰⁾. Самъ Бернардъ, когда походъ оказался неудачнымъ, только по одному своему смиренію принялъ на себя клеветы за его послѣдствія⁶¹⁾. Весь народъ желалъ этого похода; страсти его такъ были возбуждены подъ вліяніемъ рассказовъ пилигримовъ, что стали убивать даже евреевъ, жившихъ въ Западной Европѣ. Въ 363 писемъ Бернардъ убѣждаетъ нѣмцевъ и французовъ оставить такую безграничную ревность. Этими же энтузіазмомъ объясняется и тотъ чрезвычайный успѣхъ проповѣди Бернарда о крестовомъ походѣ, который онъ имѣлъ даже въ Германіи, гдѣ говорилъ на непонятномъ для народа языкѣ.

⁶⁰⁾ «Москвит.» 1853 г., т. III, отд. 3.

⁶¹⁾ De consideratione, lib. II, cap. 1.

Первый подалъ мысль о крестовомъ походѣ французскій король Людовикъ VII. У него были свои личныя побужденія. Крестовымъ походомъ онъ хотѣлъ загладить одинъ свой безчеловѣчный поступокъ во внутренней политикѣ (пожаръ де-Витри), который лежалъ на его совѣсти. Людовикъ выразилъ свое намѣреніе папѣ Евгенію III. Папы всегда потворствовали крестовымъ походамъ изъ цѣлей своей политики. Крестовые походы ослабляли власть свѣтскихъ князей въ Западной Европѣ и увеличивали вліяніе папскаго престола на Востокъ. Евгений III обратился къ Бернарду и принудилъ его проповѣдывать походъ.

Людовикъ VII созвалъ соборъ въ Везеле (Vezelay), на которомъ Бернардъ долженъ былъ говорить рѣчь народу. Собраніе оказалось столь многочисленнымъ, что не нашли никакого зданія для помѣщенія, и оно состоялось въ полѣ, подъ открытомъ небомъ. Среди поля на возвышеніе взошли только Людовикъ VII и Бернардъ. Не дошла до насъ рѣчь, произнесенная здѣсь Бернардомъ. Но мы можемъ воспроизвести ея мысли по письму, имѣющему тотъ же предметъ и обращенному къ клиру и народу церкви французской. „Враги креста, говорить въ немъ Бернардъ, готовы ринуться на градъ Бога живаго... Что я говорю? О горе! они готовы наводнить и погрять то мѣсто, гдѣ умеръ за насъ Господь. Что дѣлаете вы, рабы креста? Отдадите-ли вы святилище собакамъ, а драгоценность псамъ“? Затѣмъ напоминаетъ о первомъ крестовомъ походѣ, за который получили прощеніе грѣховъ ихъ отцы. Говорить, что Богъ могъ бы однимъ словомъ защитить свой городъ, но Онъ испытываетъ людей, не найдется ли въ нихъ мужество защищать его. „Крестовый походъ, восклицаетъ Бернардъ, для васъ средство спасенія! Не есть-ли это драгоценный случай вполне достойный божественной доброты, когда Всемогуцій удостоиваетъ призвать въ услуженіе Себѣ наравнѣ съ праведниками—человѣко-убійць, воровъ, развратниковъ, клятво-преступниковъ, людей обремененныхъ всѣми родами преступленій? Онъ желаетъ быть вашимъ должникомъ съ тою цѣлію, чтобы доставить вамъ въ награду прощеніе“⁵²)... Народъ не далъ кончить рѣчи Бернарду: всѣ закричали—„крестовъ, крестовъ“! и проповѣдникъ началъ раз-

⁵²) Epist. 363.

давать кресты. Не желающихъ получить крестъ было такъ много, что не хватило для всѣхъ заранее приготовленныхъ крестовъ. Бернардь разорвалъ свою верхнюю одежду на кресты и продолжалъ раздавать⁵³⁾. Такимъ образомъ, Франція была поднята на крестовый походъ.

Изъ Везеле Бернардь отправился въ Германію къ императору Конраду. Сохранился подробный „дневникъ“ его путешествія и проповѣди въ Германіи. Но разсказъ обильно разукрашенъ повѣствованіями о чудесахъ. Самое убѣжденіе Конрада къ походу представляется нѣкотораго рода чудомъ. Нѣсколько дней Бернардь напрасно уговаривалъ императора. Конрадъ не поддавался. Тогда Бернардь употребилъ свое обычное средство: воспользовался торжественнымъ моментомъ. Въ праздникъ Іоанна Богослова, при громадномъ стеченіи народа въ храмѣ, во время назначенное для проповѣди, Бернардь вышелъ на кафедру, въ рельефныхъ чертахъ изобразилъ передъ слушателями картину страшнаго суда и отъ лица Іисуса Христа обратился къ императору съ такими словами: „о, человекъ! что я долженъ сдѣлать для тебя и чего не сдѣлалъ“? За этими словами проповѣдникъ перечислилъ всѣ благодѣянія царствованія Конрада, въ которыхъ онъ самъ видѣлъ помощь Божію. „Я знаю благодѣянія, воскликнулъ императоръ, и отнынѣ не буду неблагодаренъ. Я готовъ служить Ему“. Народъ же давно былъ готовъ присоединиться къ императору.

Мы уже упоминали, что походъ не удался. Пренебреженіе дисциплиною и безпорядки поведенія крестоносцевъ были причиною неудачи, по свидѣтельству Оттона де-Фризингъ. Однако всѣ упреки за неуспѣхъ предпріятія обрушились на Бернарда. Мы говорили также о впечатлѣніи, какое произвела на него эта неудача и эти упреки современниковъ. „Для меня не важно, что меня осуждаютъ люди, которые хорошимъ называютъ худое, а худымъ хорошее. Если мнѣ дано выбрать, то я лучше желаю, чтобы людскіе крики направлялись противъ меня, чѣмъ противъ Бога. Тѣмъ лучше, если Господу угодно употребить меня вмѣсто щита. Я согласенъ быть обезчещеннымъ людьми, только бы

⁵³⁾ Аббатъ Арнольдъ и монахъ Оддо-Діогильскій, перев. Стасюлевича, III т. «Ист. ср. вв.» стр. 375—377; 383.

слово Божіе не злословилось“ ⁵⁴)... писалъ Бернарду Евгению III.

Проповѣдь о походѣ была послѣднимъ выступленіемъ Бернарда на поприще всенародной жизни. Послѣ этого онъ замкнулся въ свой монастырь и въ немъ провелъ свои послѣдніе годы.

До сихъ поръ мы говорили о вѣдшей церковной дѣятельности Бернарда: о борьбѣ его съ расколомъ, съ ересями и проч. Но чтобъ нарисовать его полнѣе образъ, необходимо сказать нѣсколько словъ объ отношеніяхъ его къ папству, къ епископамъ, къ низшему духовенству, монашеству и въ частности, къ своему монастырю.

По отношенію къ папамъ Бернарду выражалъ полную покорность и привязанность, хотя не боялся также и обличать ихъ въ неправильныхъ поступкахъ. Его письма къ Иннокентію II свидѣтельствуютъ о большомъ нравственномъ вліяніи на „викаріевъ Христа“, какъ выражается Вакандаръ. Трактатъ „De consideratione“ еще и въ настоящее время служитъ настольною книгою папъ ⁵⁵). Въ немъ начертанъ Бернардомъ для своего друга и бывшаго ученика, Евгения III, идеалъ первосвященника. Папское достоинство, по представленію Бернарда, выше всего на землѣ. „Ваша грудь, говоритъ онъ папамъ, — фонтанъ, изъ котораго имѣетъ право пить весь міръ“ ⁵⁶). Но при этомъ проситъ „не забывать, что церковь римская не госпожа, но мать другихъ церквей, — не забывать, что папа не господинъ епископовъ, но одинъ изъ нихъ“ ⁵⁷).

По отношенію къ епископамъ Бернарду былъ постояннымъ и горячимъ защитникомъ ихъ правъ противъ притязаній римскаго двора и французскаго короля. Дѣло Стефана, епископа парижскаго, достаточно подтверждаетъ ту и другую мысль. Вслѣдствіе личныхъ непріятностей Людовикъ VI принудилъ Стефана удалиться съ епархіи; но послѣдній наложилъ на Людовика интердиктъ. Людовикъ жаловался папѣ Гонорію II и просилъ разрѣшить его отъ интердикта. Папа уступилъ королю. По этому

⁵⁴) De consideratione, lib. III, cap. 1.

⁵⁵) Vacandard, ouvrage cité, pag. 487.

⁵⁶) De consideratione.

⁵⁷) Ibidem.

поводу Бернардъ писалъ два письма: Людовику VI и Гонорію. Въ первомъ (45-е) ужасно смѣло требуетъ отъ короля возвратить кафедру Стефану, во второмъ же (46-е) упрекаетъ папу въ потворствѣ свѣтской власти; здѣсь-то и высказана была та замѣчательная фраза, которую мы приводили выше (въ примѣчаніи) и которая характеризуетъ его отношенія къ папамъ: „*Honorem ecclesiae. Honorii tempore laesum*“⁵⁸).

Отстаивая права епископовъ и низшаго духовенства, Бернардъ не щадилъ своихъ обличеній и противъ нихъ самихъ, если подмѣчалъ за ними пороки. А пороковъ въ духовенствѣ тогда было, вѣроятно не мало. Обличенія Бернарда уже слишкомъ рѣзки. Онъ обличаетъ — симонію, невоздержность и роскошь. Особенно рельефно изображаются послѣдніе два порока. Для ближайшаго знакомства съ этимъ необходимо прочитать 33-ю рѣчь на Пѣснь пѣсней, 42-е письмо или „*Tractatus de moribus, sermo de conversione ad clericos*“ и друг. Мы приведемъ нѣсколько болѣе характерныхъ фразъ: „они (духовенство), говоритъ Бернардъ, — слуги Христовы и слуги антихриста... Они живутъ въ почестяхъ, обогащаемые благами Господними. Оттуда этотъ блескъ ихъ свиты, эти скomorохскіе костюмы и весь царскій аппаратъ. Оттуда это золото на сѣдлахъ, на удилахъ, на шпорахъ, и шпоры блестятъ ярче алтарей. Оттуда эти столы съ блюдами и блестящими чашами, эти обѣды, эти попойки, эти гитары, лиры олейты, эти переполненные вазы, сосуды и бочки съ дорогимъ виномъ“⁵⁹). Отмѣчая требованіе безбрачія въ идеѣ и распутство въ дѣйствительности, Бернардъ говоритъ: „не лучше ли для нихъ жениться, чѣмъ разжигаться внутренно... Очень многіе злоупотребляютъ свободой своего призванія для удовлетворенія плотскихъ вожделѣній; они, пренебрегая бракомъ, предались всевозможному разврату“⁶⁰)... И такія строгія увѣщанія имѣли успѣхъ. Нѣкоторые изъ блага духовенства, слушая подобныя рѣчи, переходили въ монастырь и предавались строгимъ подвигамъ.

Тогда, въ періодъ дѣятельности Бернарда, папы заботились

⁵⁸) Не смотря на серьезность матерія и тона письма, Бернардъ все-таки не уберется отъ игры словъ: «*honorem... Honorii*».

⁵⁹) *In cont. serm. 33.*

⁶⁰) *Serm. de conversione ad clericos.*

объ исправленіи блага духовенства. На соборѣ латеранскомъ (1122 г.) было утверждено постановленіе о безбрачїи. Но все подобныя постановленія и самые соборы съ своими алаематизмами сдѣлали бы мало, еслибы не помогла этому дѣятельность такихъ лицъ, какъ Бернарду и его современникъ Норберту. Они проводили соборныя постановленія въ жизнь и свою проповѣдь и улучшеніемъ жизни въ своихъ монастыряхъ.

Реставрація монашеской жизни, испортившейся со времени Бенедикта подѣ влияніемъ различныхъ историческихъ условій, была главною задачею дѣятельности Бернарда. Онъ видѣлъ великое общественное значеніе монастырей. Короли и министры воспитывались въ нихъ. Людовикъ VI обучался въ монастырѣ свящ. Діонісія (Saint-Denis), папа Евгений III въ Клерво. Сюзеръ, ближайшій совѣтникъ Людовика VII, имѣлъ учителей монаховъ. Всякаго рода люди встрѣчались въ монастырѣ.. Они вносили свои разнообразныя страсти, амбиціи и развратъ. Поэтому нечего удивляться упадку нравственности въ монастыряхъ; скорѣе нужно удивляться проявленію такихъ личностей, какъ Григорій VII, Петръ Амїенскій, Гуговъ Ключійскій, Норберту и Бернарду.

Бернардъ задумалъ возвратить монастырямъ ту строгость, какая установлена была для всего Запада Бенедиктомъ. Своими письмами онъ производитъ реформу въ монастырѣ св. Діонісія и уменьшаетъ чрезмѣрную роскошь Ключійцевъ. Письмо къ Петру Венераблю объ этомъ предметѣ весьма характерно и дорого для одѣнки монашескихъ нравовъ того времени. Бернардъ обличаетъ Ключійцевъ въ чрезмѣрной роскоши яствъ, въ изысканности одежды и вообще обстановки. „Я самъ, говоритъ онъ, встрѣтилъ одного изъ этихъ аббатовъ, онъ имѣлъ у своего экипажа болѣе 60-ти лошадей (1). Его скорѣе можно было принять за короля, но конечно не за пастыря душъ“. Бернардъ вооружается даже противъ излишняго украшенія храмовъ: „*Dicite, pontifices. in sancto quid facit aurum?*“ обращается онъ къ современнымъ ему монахамъ словами римскаго сатирика ⁽¹⁾. Мысль—высказанная горяча, которой онъ и самъ противорѣчить въ другихъ мѣстахъ.

⁽¹⁾ Persius, sat. 2, ст. 69.

Для монаховъ своего монастыря Бернардъ былъ истиннымъ отцомъ. „Чтобы управлять душами, нужно прежде любить ихъ“, — онъ держался этого принципа. Его душа радовалась съ радующимися и плакала съ плачущими. Онъ строгъ былъ относительно исполненія правилъ, но за то самъ во всемъ подавалъ примѣръ. Хотѣлъ воплотить въ монахахъ свой идеалъ и поэтому ежедневно училъ ихъ; своими поученіями поддерживалъ, укрѣплялъ и возбуждалъ своихъ учениковъ. Три главныхъ добродѣтели внушалъ имъ: чистоту, бѣдность и повиновеніе. И Бернардъ трудился не напрасно. Вотъ какую картину передаетъ намъ Арнольдъ Бошвальскій. Когда Иннокентій II явился посвятить монастырь Клерво, всѣ монахи встрѣтили его съ деревянными крестами, въ рубищахъ, съ пѣніемъ скромныхъ гимновъ, не осмѣливаясь поднять своихъ глазъ отъ земли. Такой видъ тронулъ Иннокентія и его окружающихъ до слезъ. „Празднованіе этого пріѣзда, прибавляетъ анналистъ, не было празднествомъ обѣдовъ, а празднествомъ добродѣтелей“⁶²⁾.

Такова была сила вліянія Бернарда!

Изъ всего сказаннаго мы можемъ заключить, что Бернардъ имѣлъ твердый и стойкій характеръ. Направленный воспитаніемъ и обученіемъ въ сторону христіанскаго аскетизма, онъ твердо слѣдовалъ по этому пути всю жизнь. Это былъ истинный сынъ католичества. Католическая доктрина сдѣлала изъ него не только строгаго подвижника, но до нѣкоторой степени даже фанатика. Въ достиженіи поставленныхъ для себя цѣлей Бернардъ выходилъ иногда за предѣлы справедливости. Іезуитскій духъ можно видѣть уже и въ этомъ истомъ католика: „пусть хитрость отразится хитростью“⁶³⁾, пишетъ онъ Евгенію III и совѣтуетъ принять Людовика VII, отлученнаго отъ церкви, потому что онъ тотчасъ же снова можетъ отлучить его. Послѣ втораго отлученія Людовику совѣтуетъ смириться предъ папою⁶⁴⁾, а папѣ — поддерживать нерасположеніе⁶⁵⁾.

Бернардъ скончался 20 августа 1153 года.

⁶²⁾ Arnold гл. 1.

⁶³⁾ «Москвитининъ» 1858 г. т. III, отд. 3, стр. 25.

⁶⁴⁾ Epist. 290.

⁶⁵⁾ Epist. 224.

II.

Сборники произведеній Бернарда Клервосскаго начали появляться съ очень давнихъ подъ. Въ разныхъ европейскихъ библиотекахъ имѣются до пяти сборниковъ XV в., девять XVI и еще болѣе XVII в. Въ настоящее время насчитывается уже болѣе сотни изданій его сочиненій⁶⁶⁾. Самымъ лучшимъ изъ нихъ считается изданіе Мабильона (Mabillon, 1690 г., in fol.). Минь въ „Patrologiæ cursus completus“, въ CLXXXII — CLXXXV томахъ, содержащихъ произведенія Бернарда, почти безъ всякихъ отступленій слѣдуетъ Мабильону, чего впрочемъ онъ и не скрываетъ⁶⁷⁾. Но и этого изданія нельзя считать совершенно полнымъ. Въ нѣкоторыхъ письмахъ и рѣчахъ его мы находимъ указанія на другія письма и рѣчи, до насъ не дошедшія⁶⁸⁾.

За исключеніемъ всѣхъ сомнительныхъ, нынѣ на лицо имѣется 340 рѣчей и гомилій Бернарда, 439 писемъ и 12 богословскихъ трактатовъ. Всѣ эти произведенія на латинскомъ языкѣ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ отрывковъ, переведенныхъ на французскій языкъ въ извлеченіяхъ Гильона⁶⁹⁾.

Характеристическія особенности этихъ произведеній, приемы мистическихъ сближеній, дѣленій, различій, противоположеній, переходовъ лучше всего видны будутъ изъ обзора содержанія.

Мы начинаемъ свой обзоръ съ проповѣдническихъ трудовъ Бернарда и поведемъ его, за нѣкоторыми исключеніями, въ порядкѣ ихъ расположенія у Миня.

Всѣ 340 рѣчей Бернарда дѣлятся въ „Patrologiæ cursus completus“ на четыре отдѣла, сообразно ихъ содержанію. Въ первомъ отдѣлѣ поставлены 86 рѣчей, относящихся къ праздникамъ нер-

⁶⁶⁾ Полныя изданія начинаются съ 1475 г.; затѣмъ извѣстны изд. 1481, 1494, 1496, 1501, 1508 гг. и т. д. См. у Migne'a—Praefacio generalis, 182 vol., 15 pag. и далѣе.

⁶⁷⁾ Объ этомъ замѣчается на заглавномъ листѣ указанныхъ томовъ. См. также 87 стр. 182 т., гдѣ Минь о своемъ собраніи говоритъ: «locupletota curis D. Joannis Mabillon».

⁶⁸⁾ Напр., въ письмахъ 33, 198, 203, 223, 233, 253, 284 и проч.

⁶⁹⁾ Bibliothèque choisie des pères de l'Eglise, par. Guillon, 34 и 35 vol.

ковнаго годичнаго круга. Второй отдѣлъ заключаетъ въ себѣ 43 рѣчи въ честь Дѣвы Маріи и святыхъ. Третій — 125 рѣчей о разныхъ предметахъ („De diversis“); и четвертый — 86 рѣчей на книгу Пѣснь Пѣсней. 340 рѣчей — весьма почтенная цѣра; но по объему онѣ представляютъ изъ себя въ совокупности очень не большое количество. Въ изданіи Мабильона 86 рѣчей первой серіи, напр. занимаютъ только 119 страницъ, такъ что на каждую изъ рѣчей приходится менѣе полуторы страницы ⁷⁰⁾.

Литургическій годъ по изданію Мниа начинается семью рѣчами на постъ предъ Рождествомъ Христовымъ ⁷¹⁾. Въ нихъ Бернардь рѣшаетъ вопросы: почему воплотился Богъ Сынъ, а не Богъ. Отецъ или Богъ Духъ, почему Иисусъ Христосъ принялъ человѣческую плоть; обличаетъ слушателей, что они не умѣютъ проводить праздники, не умѣютъ встрѣчать Иисуса Христа: заботятся объ украшеніи своихъ одеждъ, о внѣшнемъ торжествѣ, а не объ очищеніи своихъ душъ. Бернардь различаетъ три пришествія Христа — совершившееся, имѣющее совершиться, т.-е. второе пришествіе, страшный судъ, и „посредствующее“: благодать освящающую, или входъ Иисуса Христа въ душу каждаго избраннаго. Въ заключеніе говоритъ, что безъ воплощенія Бога Слова человѣку не было бы спасенія.

За рѣчами на Филипповъ постъ слѣдуютъ 4 „гомиліи“ ⁷²⁾ на слова св. Луки: „посланъ бысть Гавріилъ“ (Лук. 1, 26...) и далѣе. Но эти гомиліи мы считаемъ болѣе удобнымъ рассмотреть вмѣстѣ съ рѣчами на праздники въ честь Богородицы, т.-е. во второмъ отдѣлѣ рѣчей.

На навечеріе Рождества имѣются 6 рѣчей, написанныхъ на текстъ мартолога: „Иисусъ Христосъ Сынъ Божій рождается въ Вифлеемѣ Іудейскомъ“. Проповѣдникъ научаетъ слушателей приготовляться къ предстоящему празднеству великаго событія, въ которомъ его мистическій анализъ различаетъ слѣдующія три сочетанія: союзъ Бога и человѣка, дѣвства и матеророжденія, вѣры и разума.

⁷⁰⁾ Страницы и «столбцы» Мабильона принимаются обыкновенно за нѣкотораго рода мѣру.

⁷¹⁾ См. Migne, Patr. Curs. compl., t. 183, 35 pag.

⁷²⁾ Ib. t. 183. 55 стр.

Въ 6 рѣчахъ „на Рождество Христово“ авторъ прославляетъ 4 праздника, совпадающія въ католической церкви въ этотъ день: Иисуса Христа рождающагося, св. Стефана, св. Іоанна Богослова и младенцевъ, убитыхъ въ Вилеємѣ. Мѣсто, время и обстоятельства рожденія Иисуса Христа даютъ поводъ очень многимъ размышленіямъ и различеніямъ. Говоря о дѣтяхъ, онъ замѣчаетъ ⁷³⁾, что въ ветхомъ завѣтѣ дѣти были спасаемы чрезъ обрѣзаніе, какъ они спасаются чрезъ крещеніе въ новомъ за-вѣтѣ;—мысль не согласная съ точнымъ католическимъ ученіемъ. Крещеніе дѣйствуетъ само чрезъ себя, а обрѣзаніе только по вѣрѣ родителей обрѣзываемаго, между тѣмъ Бернардъ тому и другому приписываетъ одинаковыя дѣйствія, таинству тоже, что и обряду.

Въ трехъ рѣчахъ на „обрѣзаніе“ объясняются всѣ наименованія, какия даются Иисусу Христу Священнымъ Писаніемъ и церковію. Въ 3-хъ на Богоявленіе говорится о вѣрѣ волхвовъ и трехъ явленіяхъ Иисуса Христа: о явленіи волхвамъ (во снѣ), о явленіи при крещеніи и—на бракѣ въ Канѣ. Въ отданіе праздника Богоявленія проводится параллель между обрѣзаніемъ и крещеніемъ.

Двѣ рѣчи на Воскресенье по Богоявленіи говорятъ: одна — о бракѣ въ Канѣ Галилейской историческомъ, а другая — о бракѣ духовномъ.

Изъ двухъ рѣчей на недѣлю блуднаго сына одна говоритъ о предопредѣленіи, а другая представляетъ мистическое толкованіе одного стиха изъ нн. Бытія: „И послалъ Богъ Адаму сонъ“...

Далѣе слѣдуютъ 7 рѣчей на великій постъ. Главный предметъ ихъ содержанія — постъ, молитва и презрѣніе къ земнымъ благамъ. Эти поученія имѣютъ нѣкоторый историческій интересъ. Они говорятъ о строгости тогдашняго монастырскаго устава и о строгости поста всѣхъ мірянъ. „До сего дня, говоритъ Бернардъ своей братіи, мы только одни постились и до часа 9-го. Теперь короли и князья, народъ и клиръ, знатные и простолюдины, богатые и бѣдные — всѣ будутъ въ теченіе 40 дней постиаться съ нами до часа вечерняго“. Разсуждая о молитвѣ,

⁷³⁾ Caeteris infantibus tunc quidem circumcissio, uncvvero baptismus, sufficit ad salutem.

проповѣдникъ различаетъ три ея рода, сообразно предметамъ молитвы: требуютъ ли благъ временныхъ, или добродѣтелей, или счастья загробной жизни. Презрѣніе къ земнымъ благамъ должно быть присуще всемъ христіанамъ и въ особенности монашествующимъ, потому что они на землѣ, какъ путешественники, какъ бы мертвые для этого міра, какъ распяты. Разъясненіе этихъ различій составляетъ предметъ седьмага поученія на великій постъ. Въ 1140 г. Бернардомъ составлено 17 новыхъ рѣчей для произнесенія также въ великій постъ. Рѣчи составлены примѣнительно къ 17 стихамъ 90 псалма („Живый въ помощи Вышняго“⁷⁴), хотя онѣ и не представляютъ изъ себя тематизованныхъ словъ или даже комментарий на псаломъ. Каждый стихъ по законамъ простой, иногда механической ассоціаціи наводитъ проповѣдника на благочестивыя и назидательныя размышленія, которыми онъ утѣшаетъ свою братію и воодушевляетъ ее на трудномъ и суровомъ пути поста. Но есть мѣста замѣчательныя по теплотѣ чувства. Вотъ проповѣдникъ яркими красками рисуетъ нравы чернаго и бѣлаго духовенства. „Теперь, говоритъ онъ, язычники и еретики оставили церковь въ мирѣ; но лживые ихъ дѣти поражаютъ ее: церковныя должности сдѣлались предметомъ позорнаго торга, мрачнаго ремесла! Начали искать въ святилищѣ не духовныхъ благъ, но богатства и роскоши. Для удовлетворенія только этой страсти постригаются въ монахи, присутствуютъ на богослуженіи, говорятъ мессы, поютъ псалмы. Оспариваютъ другъ у друга безразсудно епископства, архидіаконства⁷⁵); и это только съ тою цѣлю, чтобы достигнуть возможности расточать церковныя доходы въ излишества и съ свѣтскимъ тщеславіемъ“.

Три рѣчи на „Вербное Воскресеніе“. Изъ нихъ одна говоритъ о почитаніи, какое надо воздавать Искупителю; вторая — объ униженіи и терпѣніи, примѣръ которыхъ подаетъ І. Христосъ; третья — о „тайнствахъ“ и событіяхъ, которые воспоминаются въ теченіе страстной недѣли.

Въ среду страстной седмицы Бернардъ говоритъ о страстяхъ

⁷⁴) Migne, Patr. curs. compl., t. CLXXIII, 185 pag.

⁷⁵) Archidiaconus должность важная въ то время на Западѣ въ церковномъ управленіи.

Христовыхъ; въ четвергъ — о трехъ „таинствахъ“ (sacramenta): крещеніи, тайной вечери и омовеніи ногъ ¹⁶⁾). Въ частности, въ этой рѣчи проповѣдникъ излагаетъ кратко свой взглядъ на обрѣзаніе, сообщаетъ нѣкоторыя подробности обрядовой стороны крещенія, какъ оно совершалось въ его время, и нѣкоторыя подробности рукоположенія въ каноника, аббата и епископа ¹⁷⁾).

Изъ трехъ рѣчей на пасху первая содержитъ изъясненіе семи печатей, сломанныхъ апокалипсическимъ агнцемъ; вторая, обращенная къ аббатамъ (ad abbates), говоритъ о благотворныхъ послѣдствіяхъ добродѣтелей, изображенныхъ ароматами, которые мироносицы купили для помазанія тѣла І. Христа; третья трагуетъ объ очищеніяхъ духовныхъ, прообразами которыхъ были очищенія ветхозавѣтныя. Въ 8 день пасхи (in octavo Paschae) проповѣдникъ излагаетъ въ одной рѣчи разсужденіе по поводу текста І. Богослова о трехъ свидѣльствахъ на землѣ — чрезъ огонь, чрезъ воду и чрезъ кровь; въ другой — прославляетъ торжество вѣры христіанской на землѣ.

Затѣмъ слѣдуетъ очень краткая рѣчь на предпроднество Вознесенія, въ которой толкуется въ мистическомъ смыслѣ одно мѣсто изъ Ев. Луки.

Въ первыхъ двухъ рѣчахъ на Вознесеніе Христово проповѣдникъ прославляетъ это чудесное событіе, прилагая при этомъ нѣкоторыя нравственные наставленія. Въ 3-й и 5-ой рѣчахъ на этотъ же праздникъ ведется разсужденіе объ священіи мыслей, очищеніи страстей и о возвышеніи тѣхъ и другихъ; въ 4-ой — различаются виды возвышенія: одно возвышеніе, говоритъ проповѣдникъ, бываетъ губительно, если, напримѣръ, причиною возвышенія служитъ гордость, другое — спасительно.

¹⁶⁾ Отрицательная критика воспользовалась тѣмъ мѣстомъ, гдѣ Бернардъ «омовеніе ногъ» называетъ — sacramentum; придавая крещенію, евхаристіи и омовенію ногъ одно и тоже названіе (sacramentum), онъ будто бы тѣмъ самымъ первыя два подводитъ подъ одну категорію съ послѣдними, т.-е. низводитъ ихъ на степенъ обряда. Но католическіе богословы утверждаютъ, что проповѣдникъ принимаетъ здѣсь sacramentum въ самомъ общемъ смыслѣ, въ смыслѣ вообще священнаго дѣйствія, и такимъ образомъ выходятъ изъ затрудненія.

¹⁷⁾ Investitur canonici per librum, abbas per baculum, episcopus per baculum et annuum.

Три рѣчи на день Пятидесятницы трактуютъ о дѣйствіяхъ св. Духа, произведенныхъ на кроткія души и уничтоженныя сердца апостоловъ.

Рѣчь о Давидѣ и Голиаѣ, сказанная въ 4 Воскресеніе по Пятидесятницѣ, приписывается въ нѣкоторыхъ изданіяхъ Николаю Клервосскому. Но по характеру мыслей и изложенія она весьма сходна съ другими подлинными рѣчами Бернарда. Въ пользу принадлежности ея Бернарду говорятъ и то, что она въ самыхъ древнихъ манускриптахъ находится вмѣстѣ съ произведеніями, неоспоримо ему принадлежащими. Въ этой рѣчи предлагается мистическое изъясненіе предполагаемыхъ семи камней, съ которыми будто бы вышелъ Давидъ противъ Голиаѣа. Подъ семью камнями разумѣются семь даровъ св. Духа.

Три рѣчи на 6 Воскресенье по Пятидесятницѣ касаются Евангельскаго повѣствованія о насыщеніи множества народа 7 хлѣбами и выводятъ отсюда ученіе о 7 дѣлахъ милосердія. Наконецъ, послѣднія 5 рѣчей, относящихся къ первому отдѣлу, приурочены къ тексту изъ Исаи: „я видѣлъ Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ“... Важность предмета и содержательность текста не удержали однако и здѣсь оратора отъ увлеченія въ мистическія толкованія того, почему у каждаго сердца по 6 крыльевъ...

Ко второму отдѣлу относятся, во первыхъ, рѣчи на праздники Богородицы: одна на Рождество Пресвятой Дѣвы Маріи, три на Срѣтеніе Господне, 5 на Успеніе, 3 на Благовѣщеніе и 4 гомиліи на 1 главу Ев. Луки, со словъ: „посланъ бысть ангель“... (1, 26)... Всѣ эти 16 произведеній представляютъ изъ себя прекрасныя панегирики въ честь Богородицы. Въ частности о 4 гомиліяхъ нужно сказать, что онѣ не представляютъ изъ себя логически-связныхъ разсужденій. Это простое размышленіе надъ стихами избраннаго мѣста, изліяніе чувствованій и душевныхъ движеній, навѣянныхъ разсматриваемымъ текстомъ. За то есть мѣста въ этихъ гомиліяхъ истинно поэтическія; напр., мѣсто, гдѣ Марія представляется, какъ путеводительная по морю (stigia) звѣзда; какъ звѣзда, которую нужно призывать во всѣхъ житейскихъ несчастіяхъ. Замѣтно особое стараніе проповѣдника въ обработкѣ этихъ гомилій, въ чемъ впрочемъ онъ и самъ признается въ эпилогѣ къ этимъ гомиліямъ.

За рѣчами въ честь Богородицы слѣдуютъ—два рѣчи на день обращенія ап. Павла. Въ первой ораторъ распространяется о хорошихъ и дурныхъ примѣрахъ; касается нравовъ духовенства своего времени, и въ особенности, прелатовъ, т.-е. высшего духовенства.

Въ двухъ похвальныхъ рѣчахъ на день св. Виктора авторъ занимается отвлеченными размышленіями, мистическими соображеніями и почти ничего не говоритъ о жизни святаго. Такъ, онъ останавливается на имени Виктора, вдумывается въ него, начинаетъ толковать о различныхъ сраженіяхъ и побѣдахъ духовныхъ; а затѣмъ восклицаетъ: „o victrix anima! o miles emeritè! o Victor inclyte, qui de terra triumphastil... respice ad victos terrae... ut pro nobis vicisse te sentiamus et de plena victoria glorieris“. Въ рѣчи на день Бенедикта, призвавъ на своихъ слушателей небесныя благословенія, проповѣдникъ говоритъ имъ о святости Бенедикта, о его благочестіи и справедливости; святость доказывается его чудесами, благочестіе ученіемъ, а справедливость его дѣлами.

Рѣчь въ честь Іоанна Крестителя представляетъ изъ себя мистическое толкованіе всѣхъ евангельскихъ чертъ, которыя относятся къ Предтечѣ І. Христа. Евангеліе говоритъ, что Іоаннъ былъ свѣтильникъ горящій и свѣтящій; жаръ его покаянія, его преданности, ревности; свѣтъ его примѣра, его миссіи и его проповѣди — вотъ планъ и общій ходъ мыслей этой рѣчи.

Четыре рѣчи на праздникъ Петра и Павла — полны мистическихъ толкованій и соображеній, и почти ничего не говорятъ о жизни этихъ апостоловъ. Изъ двухъ рѣчей на день архангела Михаила одна говоритъ о должностяхъ ангеловъ по отношенію къ людямъ и объ уваженіи, какое, въ свою очередь, должны питать къ нимъ люди; другая трактуетъ о гибельныхъ послѣдствіяхъ дурныхъ примѣровъ.

Далѣе слѣдуютъ пять прекрасныхъ рѣчей на день „Всѣхъ Святыхъ“, въ числѣ которыхъ находится одна, весьма хорошо изъясняющая послѣдовательно всѣ „блаженства“⁷⁰⁾. Въ одной изъ этихъ рѣчей Бернардъ имѣлъ неосторожность высказать свое неправильное мнѣніе о загробномъ состояніи душъ до все-

⁷⁰⁾ См. ниже, въ III главѣ, ея извлеченія.

общаго воскресенія. Онъ говоритъ здѣсь, что души праведныхъ получаютъ блаженство только послѣ всеобщаго воскресенія, а до этого момента отъ нихъ сокрытъ будетъ даже свѣтъ лица Господня ⁷⁸⁾; однако нужно замѣтить, что въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ держится обратнаго мнѣнія. Въ 98 и 286 письмахъ, а также въ I гл. 5 кн. „De consideratione“ онъ говоритъ, что праведники тотчасъ послѣ смерти наслаждаются лицезрѣніемъ Божиимъ.

Два панигирика въ честь Малахіи, архіепископа Ирландіи, умершаго въ 1148 г. въ Клерво, переполнены преувеличеніями и общими мѣстами; точныхъ біографическихъ указаній вовсе нѣтъ. Особенно бросается въ глаза этотъ недостатокъ во второмъ изъ нихъ, гдѣ Малахіа сравнивается съ Моисеемъ, Елисеемъ, съ плодоносной оливой, съ солнцемъ, съ утреннею звездою—авророй, съ курицей, которая, по словамъ Евангелія, собираетъ своихъ птенцовъ подъ свои крылья и т. под.

Въ рѣчи на день св. Мартина проповѣдникъ говоритъ о повинненіи; на день Климента, папы римскаго и мученика, о блаженствѣ только святыхъ; въ трехъ рѣчахъ на день св. Андрея—о крестѣ и крестѣ, гдѣ доказываетъ правильность 4-конечнаго креста. Рѣчь въ честь Гумберта, Клервосскаго монаха, ожившаго аббатство Иньи (Igny) и поступившаго въ простые монахи, больше всего подходитъ къ панигирику, въ его современномъ видѣ.

Заканчивается второй отдѣлъ семью поученіями на освященіе храма; вмѣстѣ съ мистическими умозрѣніями и аллегоріями здѣсь находятся нѣсколько подходящихъ къ случаю мыслей о назначеніи храмовъ и объ ихъ почитаніи.

Всѣ рассмотрѣнные нами рѣчи этого отдѣла довольно значительны по объему. На каждую изъ нихъ приходится среднимъ числомъ болѣе трехъ „столбцовъ“ по изданію Мабильона (in-fol.).

Совершенно иное со стороны объема представляютъ рѣчи третьяго отдѣла—„О разныхъ предметахъ“ (De diversis). На каждую изъ нихъ приходится менѣе 1¼ „столбца“; а есть въ 20, 12 и даже 7 строкъ. Самыя краткія—тѣ, которыя слѣдуютъ

⁷⁸⁾ Adhuc ergo signotum est super eos lumenultus dominici... do nec veniat dies illa, qua implebit illos.

посчету за 42. Нѣкоторые изслѣдователи не признаютъ ихъ даже за рѣчи, считая только отрывками цѣлыхъ произведеній или конспективными набросками мыслей, которыя проповѣдникъ намѣревался преподавать съ кафедръ.

Въ первомъ изъ этихъ поученій Бернарду говорить о кратковременности и призрачности настоящей жизни; во второмъ — о повинновеніи, терпѣннн и мудрости; въ третьемъ объясняется гѣснь царя Езекии; 4-е трактуетъ о необходимости искать Бога и о тройственной связи человѣка съ Нимъ (стыдѣ, страхѣ и любви); 5-е объясняетъ слова Аввакума: „стану на стражу“; 6-е, 7-е и 8-е говорятъ о познаніи себя самого, объ истинной славѣ и о различныхъ состояніяхъ души; 9-е о невидимыхъ свойствахъ Божіихъ и 10-е о пяти духовныхъ смыслахъ. 6, 7 и 8-е поученія приписываются въ нѣкоторыхъ изданіяхъ не Бернарду, а Николаю Клервосскому и Герриху, аббату Иньи. Однако это мнѣніе ни на чемъ не основано. Сходство по структурѣ и по содержанію съ другими произведеніями Бернарда, присутствіе ихъ подъ именемъ этого автора въ наиболѣе древнѣйшихъ манускриптахъ заставляютъ насъ согласиться съ изданіемъ Миня.

Десять слѣдующихъ поученій имѣютъ предметомъ: крещеніе, исповѣданіе, смерть, милосердіе, семь даровъ Св. Духа, любовь къ мудрости, бодрствованіе надъ своими дѣлами, помышленіями и влеченіями, униженіе гордыхъ и возвышеніе слабыхъ. 21-я рѣчь „о разныхъ предметахъ“ внесена въ разрядъ подлинныхъ произведеній Бернарда Клервосскаго въ первый разъ только въ изданіи Мабильона, которому послѣдовалъ въ этомъ случаѣ и Минь. Эта довольно короткая рѣчь говорить о „путяхъ праведниковъ“. 22-я рѣчь утверждаетъ и развиваетъ ту мысль, что мы всѣмъ обязаны Богу. 23-я говорить о козняхъ дьявольскихъ противъ людей. 24 и 25-я о средствахъ противъ этихъ искушеній: о постѣ, молитвѣ и о словѣ Божіемъ. 26-я совѣтуетъ христіанамъ покорять свою волю волѣ Всевышняго; 27-я — о неблагодарности, какъ самомъ гнусномъ пороку. 28-ю общій голосъ издателей приписываетъ Герриху изъ Иньи; но Мабильонъ и ее вноситъ въ число подлинныхъ произведеній Бернарда, потому что онъ не нашелъ этой рѣчи въ манускриптѣ, содержащемъ произведенія Герриха. Въ этой рѣчи говорится о несчастіяхъ и бѣдствіяхъ, которыя Богъ посылаетъ для испытанія и спасенія своихъ въ-

рующихъ. 29-я содержитъ ученіе о трехъ видахъ любви къ Богу: о любви „нѣжной“, которая исключаетъ страстные пожеланія, — любви благоразумной, „которая прогоняетъ любопытство“, — любви „сильной“, которая „искореняетъ гордость“. 30-я рѣчь озаглавлена словами: „о деревѣ, сѣнѣ и солодѣ“. Дерево — вещество твердое, но хрупкое, — обозначаетъ инока, который начинаетъ свою жизнь благоразумно, а кончаетъ дурно; сѣно изображаетъ слабый характеръ, а солома — вѣтреное сердце. 31-я убѣждаетъ бодрствовать надъ своими мыслями; 32-я — о тройственномъ судѣ: о судѣ надъ самимъ собою, о судѣ мірскомъ и судѣ Божиимъ; 33-я составлена на слова псалма: „кто взыдетъ на гору Господню“. Въ 34-й рѣчи Бернардъ опровергаетъ мнѣніе изъ Оригена, гдѣ послѣдній говоритъ, что Иисусъ Христосъ на небѣ оплакиваетъ грѣхи людскіе, что „Онъ въ печали“. Бернардъ утверждаетъ, что Иисусъ Христосъ не долженъ испытывать никакого тяжелаго, непріятнаго чувства, слѣдовательно, и печали, и поставяетъ Оригену это мнѣніе въ ошибку. Въ 35-й рѣчи Бернардъ съ точки зрѣнія семейнаго положенія подраздѣляетъ весь родъ человѣчскій на монашествующихъ, свободно воздерживающихся отъ брака и женатыхъ; разсматривая эти три состоянія, онъ находитъ у каждаго свои преимущества. 36-я рѣчь, почти исключительно нравственнаго характера, учитъ насъ и доказываетъ необходимость поддерживать слабыхъ въ вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ и подражать сильнымъ въ добродѣтели. 37-я представляетъ изъ себя привѣтствіе братіи при свиданіи послѣ долгой разлуки. Вѣроятно, эта рѣчь относится ко времени возвращенія Бернарда въ свой монастырь послѣ втораго путешествія въ Италію (въ 1138 г.). 38-я ободрительная. Она обращена къ монахамъ, отчаивающимся на трудномъ пути подвижничества. Въ 39-й, относящейся ко времени собиранія плодовъ, проповѣдь ободряетъ уставшихъ отъ полевыхъ работъ и направляетъ ихъ мысли отъ физическихъ трудовъ къ выгодамъ духовнымъ. Въ 40-й рѣчи излагается семь степеней покаянія: познаніе самого себя, раскаяніе, скорбь, признаніе, умерщвленіе плоти, очищеніе нравовъ, настойчивость въ добромъ направленіи. 41-я трактуетъ о семи степеняхъ повинновенія: о повинновеніи свободномъ, — съ простотою, — съ удовольствіемъ, съ готовностію, съ мужествомъ, съ самоуничженіемъ и о повинновеніи безостановочномъ. 42-я

рѣчь подъ заглавіемъ: „о пяти ремеслахъ и о пяти страстяхъ“— чрезвычайно мистическая и почти вовсе неудобопонятная. На которые изслѣдователи не считаютъ даже возможнымъ приписать это произведеніе таланту Бернарда Клервосскаго, тѣмъ болѣе, что оно весьма похоже, какъ по формѣ, такъ и по содержанію на рѣчь въ честь Святителя Николая ⁸⁰⁾, написанную, почти несомнѣнно, Николаемъ Клервосскимъ.

Мы уже говорили выше, что за 42-ю слѣдуютъ самыя краткія рѣчи Бернарда,—тѣ, которыхъ нѣкоторые критики не удостоили даже названія рѣчей или поученій, а считаютъ ихъ только фрагментами настоящихъ рѣчей или предварительными ихъ набросками. Но несомнѣнно, что всѣ онѣ (числомъ 83) принадлежатъ Бернардѣ. Тѣ же благочестивыя чувствованія, та же страсть къ аллегоріямъ, мистическимъ толкованіямъ и различеніямъ, какъ и въ другихъ его рѣчахъ. Мы не будемъ излагать послѣдовательно содержанія этихъ рѣчей, потому что вслѣдствіе своей краткости онѣ малосодержательны. Упомянемъ только объ одномъ странномъ сопоставленіи въ 100-й рѣчи: епископъ, по словамъ ея, — человѣкъ, чело котораго поднимается къ небу, а вѣрныя представляются животными, наклоненными къ землѣ. Въ этой же самой рѣчи Бернардъ приводитъ стихи изъ Овидія:

«Pronaque cum spectent animalia caetera terram»,
«Os homini sublime dedit»...

Это показываетъ, что онъ не только былъ знакомъ съ названнымъ первокласснымъ римскимъ писателемъ, но и не чуждался его.

Переходимъ къ послѣднему отдѣлу рѣчей ⁸¹⁾, отдѣлу самому интересному, въ которомъ излился весь талантъ проповѣдника-мистика. Отдѣлъ этотъ содержитъ, какъ уже сказано, 86 рѣчей на книгу „Пѣснь пѣсней“. Широкое поле для мистическаго воображенія и аллегорическихъ сопоставленій открылось при толкованіи этой книги. Бернардъ отдался толкованіямъ ея со всѣмъ своимъ усердіемъ; и болѣе десяти лѣтъ трудился только надъ первыми двумя главами и нѣсколькими стихами третьей. Онъ

⁸⁰⁾ Помѣщена у Мина въ отдѣлѣ «Supposita».

⁸¹⁾ См. Migne, Patr. curs. compl., t. CLXXXIII, 786—1108 pag.

началъ свои толкованія въ 1185 г., будучи побуждаемъ къ этому однимъ своимъ другомъ, картезіанскимъ монахомъ, Бернардомъ-де-Портъ (des Portes). Но 80-я рѣчь не могла быть написана ранѣе 1148 г., въ ней Бернардъ говоритъ объ осужденіи ошибокъ Гильберта де-ля-Порре⁸²⁾, состоявшемся на Реймскомъ соборѣ (1148 г.).

Эти толкованія Бернарда пользовались величайшимъ почетомъ въ средніе вѣка. Никто послѣ него не осмѣливался братья за толкованіе первыхъ двухъ главъ „Пѣсни пѣсней“, а если кто-либо толковалъ эту книгу, то начиналъ прямо съ того мѣста, на которомъ остановился Бернардъ. Таковы, напр., 48 разсужденій Гильберта Голландскаго⁸³⁾.

Первая рѣчь на кн. „Пѣснь пѣсней“ служитъ общимъ предисловіемъ къ остальнымъ. Въ ней Бернардъ излагаетъ общій смыслъ этой книги и смыслъ названія. Въ „Пѣсни пѣсней“, говорится въ этой рѣчи, изображена таинственная картина союза І. Христа съ Церковію и съ душою каждаго отдѣльнаго христіанина; названа же она „Пѣснью пѣсней“ потому, что это — самая превосходнѣйшая пѣснь, какъ и Бога называютъ Царемъ-Царей.

10 слѣдующихъ рѣчей, начиная со 2-й и по 11-ю включительно посвящены истолкованію первыхъ двухъ стиховъ: „да лобжетъ мя отъ лобзаній устъ своихъ: яко блага сосца твоя паче вина, и воня мѹра твоего паче всѣхъ аромать“. Подъ поцѣлуемъ, говоритъ проповѣдникъ, разумѣется здѣсь никто другой, какъ Самъ І. Христосъ, котораго ожидали патріархи и пророки⁸⁴⁾. „Цѣловать Спасителя — первый шагъ на пути спасенія. Преклоняясь къ ногамъ сотворившаго насъ, мы оплакиваемъ то, что мы сами сдѣлали⁸⁵⁾. — Въ одной изъ этихъ рѣчей предлагается различеніе четырехъ видовъ духовъ: Бога, ангеловъ, человѣка и животныхъ. Въ другомъ говорится о молитвѣ и о сосредоточеніи мыслей, котораго она требуетъ. 4-ре рѣчи посвя-

⁸²⁾ См. ниже содержаніе рѣчей—65, 66, 75—80, въ особенности—80.

⁸³⁾ См. «Патрологію» Мниа, т. CLXXXIV, подъ загл. «Subposita».

⁸⁴⁾ Pestet osculum esse non aliud, quam mediatorem Dei et hominum, hominem Iesum Christum.

⁸⁵⁾ Ploramus curam Domino, quifecit nos, ea quae fecimus nos.

щены всецѣло изъясненію того, что разумѣется подъ сосцами и „вонями мѹра“, о которыхъ говорится въ текстѣ. Сосцы суть терпѣніе и милость Божія, говорить проповѣдникъ; подъ „вонями мѹра“ нужно разумѣть три степени покаянія: раскаяніе, кроткую праведность и горячее благочестіе, подобно тому, какъ различаютъ три ароматическихкихъ мази: развѣдующую, смягчающую и дѣлающую.—Въ одной изъ этихъ же 10-ти рѣчей находятъ признаки, что Бернардь говорилъ ихъ „экспромитомъ“; въ одномъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что долженъ прервать свою рѣчь, такъ какъ ему сейчасъ придется принимать гостей, которые только что пришли. Одианъ критикъ⁸⁶⁾, обращая вниманіе на сравнительно-тщательную отдѣлку этихъ рѣчей, не вѣритъ въ искренность приведеннаго свидѣтельства. Фраза эта подставлена намѣренно, говоритъ онъ, чтобъ показать, что проповѣдникъ импровизировалъ; на самомъ же дѣлѣ онъ читалъ по записи, въ которой находилась даже и эта самая фраза. Насколько это мнѣніе заслуживаетъ вѣроятія, мы скажемъ въ болѣе удобномъ случаѣ:—тамъ, гдѣ будемъ говорить вообще объ образѣ произношенія проповѣдей Бернардомъ. Теперь же переходимъ къ дальнѣйшему изложенію содержанія рѣчей начатаго нами отдѣла.

Вторая половина 2 стиха⁸⁷⁾ служить эпиграфомъ для 8 рѣчей, съ 13 по 20 включительно. Здѣсь проповѣдникъ послѣдовательно рѣшаетъ слѣдующіе вопросы: какимъ образомъ Богъ есть источникъ всѣхъ благъ; почему ветхозавѣтная синагога потеряла свое значеніе и уступила мѣсто храму; говорить о томъ значеніи, какое имѣетъ имя Іисуса Христа для всѣхъ противниковъ;—о признакахъ, по которымъ можно узнать святость извѣстнаго лица или отсутствіе Св. Духа;—о способѣ невидимаго наитія Св. Духа въ душу вѣрующаго, —о томъ, какъ нужно принимать дары Святаго Духа;—о качествахъ истинно христіанской исповѣди; наконецъ, —о признакахъ истинной любви: „Христось возлюбилъ нѣжно, мудро и сильно, и намъ должно такъ же возлюбить Его. Воспламененная любовію, исправленная знаніемъ и утвержденная постоянствомъ ревность — горяча, осторожна и

⁸⁶⁾ Іезуитъ Гардуенъ (Harduin).

⁸⁷⁾ Мѹро изліянное имя Твое, сего ради отроковица возлюбиша тя.

непобѣдима; она исключаетъ холодность, избѣгаетъ безпорядка и прогоняетъ робость⁸⁸⁾.

Въ 21 рѣчи, объясняя слова 3 стиха: „влецы мя въ сладъ Тебѣ“, Бернардь касается обязанностей епископовъ и церковнослужителей; совѣтуетъ имъ для поддержанія къ себѣ любви въ народѣ обращаться съ нимъ кротко, по пастырски. Этой же темѣ посвящены 22 и 23 рѣчи. Въ 24, которая, вѣроятно, была произнесена 2 раза, такъ какъ имѣетъ два экзордима, обличается клевета, какъ самый гнуснѣйшій изъ пороковъ.

Въ 9 рѣчахъ, слѣдующихъ за 24, толкуются—4, 5 и 6 стихи въ примѣненіи къ церкви Христовой. Проповѣдникъ показываетъ, въ чемъ красота церкви, какіе орнаменты должны украшать ее и отъ какихъ напастей избавляетъ ее І. Христосъ; показываетъ также, какимъ опасностямъ подвергаются вѣрующіе со стороны главнаго врага церкви, діавола. 33 рѣчь посвящена изображенію пороковъ высшаго духовенства.

Пробсты, старѣйшины (изъ духовенства), архидіаконы, епископы, архіепископы, говоритъ Бернардь, достаютъ себѣ должности интригами и за деньги. Достигнувъ своей цѣли, они начинаютъ пользоваться своимъ званіемъ и священными таинствами для удовлетворенія своихъ похотей; заводятъ себѣ прекрасныя одежды, могутъ поспорить по дороговизнѣ и красотѣ съ царскими; ежедневную свою жизнь обставляютъ блескомъ и роскошью: окружаютъ себя музыкантами-куртизанами; столы ихъ всегда завалены многочисленными и дорогими яствами и всѣ сосуды наполнены дорогимъ виномъ; ларцы уже полны золотомъ и серебромъ, но владѣтели ихъ не перестаютъ приобрѣтать „презрѣнный металлъ“; конская сбруя украшена золотомъ и шпоры на сапогахъ блестятъ ярче алтарей⁸⁹⁾. Въ очеркѣ содержанія нельзя передать той силы и яркости изображенія, какія присущи разсматриваемой рѣчи Бернарда. Это заставило нѣкоторыхъ изслѣдователей заподозрить ея правдивость; даже Вакандаръ, во всемъ оправдывающій Бернарда, въ этой рѣчи подозреваетъ его въ преувеличеніяхъ. Нельзя также не обратить вниманія на 26 рѣчь, говоренную Бернардемъ вскорѣ послѣ смерти брата сво-

⁸⁸⁾ На «Пѣснь пѣсней» рѣчь 20.

⁸⁹⁾ Plus calcaria, quam altaria fulgent.

его Герарда. У проповѣдника, видимо, предположено было излагать предъ слушателями только слѣдующій по порядку текстъ изъ книги „Пѣснь пѣсней“. Но онъ невольно отвлекается нѣсколько разъ отъ своихъ комментаріевъ и отдается изліянію глубокаго чувства по поводу смерти своего брата; такимъ образомъ, вышелъ панегирикъ замѣчательный по теплотѣ чувства, болѣе естественный и болѣе совершенный, чѣмъ всѣ другіе панегирики Бернарда. Вѣроятно, по этому поводу нѣкоторые критики, главнымъ образомъ Беранже (противникъ Бернарда и защитникъ Абеяра) и занедоарижъ подлинность этого произведенія, утверждая, что оно описано съ панегирика Амвросія Медиоланскаго, сказаннаго имъ въ честь брата своего Оатира. Но безпристрастно прочитавъ ту и другую рѣчь, едва ли кто придетъ къ такому заключенію. Сходство есть, но оно показываетъ только знакомство Бернарда съ произведеніями Амвросія, не болѣе.

Изъясненіемъ 7—10 ст. заняты 8 рѣчей: 34—41, въ которыхъ содержатся увѣщанія о кротости, терпѣніи, о разсѣяннн невѣжества, такъ какъ оно приводитъ къ дурнымъ послѣдствіямъ; говорится о пользѣ знанія и о томъ, какъ направить его въ хорошую сторону; о роскоши, скупости, лицемеріи и прямодушнн.

Окончанію первой главы ⁹⁰⁾ посвящены слѣдующія пять рѣчей (42—46): объ исправленіи грѣшниковъ, о страданіяхъ Іисуса Христа, о смутахъ и спокойствіи государствъ и народовъ. Слова послѣднихъ двухъ стиховъ, гдѣ невѣста описываетъ свое помѣщеніе и весь свой домъ, наводятъ проповѣдника на размышленія о составѣ церкви Христовой.

51 рѣчь—одна изъ лучшихъ и едва ли не самая лучшая изъ всѣхъ рѣчей Бернарда. Въ текстѣ книги „Пѣснь пѣсней“ невѣста называетъ себя полевымъ цвѣткомъ. Бернарду по этому поводу дѣлаетъ различіе трехъ духовныхъ цвѣтовъ, трехъ добродѣтелей: дѣвства, мученичества и благонравія. Но когда онъ начинаетъ комментировать мѣсто, гдѣ цвѣты протнвополагаются плодамъ ⁹¹⁾, то цвѣты объясняетъ въ смыслѣ вѣры, а плоды въ

⁹⁰⁾ 1, 11—16.

⁹¹⁾ Fulcite me floribus, strate me mollis.

смыслъ дѣль. Онъ различаетъ два рода любви: дѣятельную и „умилительную“. Последняя любовь достигаетъ своего совершенства только въ загробной жизни, подъ условіемъ лицезрѣнія Бога. Однако проявленія ея чувствуются въ экстазѣ, когда человѣкъ очищается отъ чувственныхъ влеченій и предвкушаетъ небесное счастье... Изображеніемъ экстатического состоянія между прочимъ занята 52 рѣчь.

Остальные стихи 2 главы (8 — 17) толкуются въ 22 рѣчахъ: съ 53 по 74 включительно. Всѣ эти стихи, въ которыхъ разсказывается явленіе жениха, понимаются въ смыслѣ пришествія на землю Сына Божія, Его уничтоженія; горы, по которымъ идетъ женихъ, изображаютъ ангеловъ, холмы—людей, стѣна, разделяющая жениха и невѣсту, означаетъ стѣну нравственную, разделяющую человека отъ Бога, какъ существо грѣшное отъ Существа всесвятаго, предъ Которымъ всякій человѣкъ долженъ быть въ страхѣ; лисицы означаютъ льстецовъ и еретиковъ; „кринны“ истину, кротость, справедливость и вообще всѣ добродѣтели, запахъ въ цвѣтахъ означаетъ теоретическія познанія религиозныхъ истинъ, а окраска ихъ—нравственную высоту.

Наибольшаго вниманія заслуживаютъ — рѣчь гдѣ Бернардъ совѣтуетъ вступать во священники только по призванію, и вообще вѣру и благочестіе считаетъ необходимымъ условіемъ успѣшности проповѣди; — 69 въ которой онъ высказываетъ мнѣніе о еостояніи душъ младенцевъ, умершихъ до крещенія и до развитія сознанія: наказанія ихъ, говоритъ онъ, будутъ самыя легкія: „mitissima sunt poenae“. Замѣчательны также 65 и 66 рѣчи, которыя направлены противъ послѣдователей Петра де-Брюя и Генриха. Бернардъ опровергаетъ ихъ ученіе, представляющее изъ себя вариацию манихейства съ своимъ особеннымъ взглядомъ на бракъ, на постъ, на чистилище, на чествованіе святыхъ и на молитву за умершихъ. Здѣсь же Бернардъ высказалъ и свой взглядъ на отношеніе православныхъ къ еретикамъ вообще, взглядъ отъыскавшійся самымъ грубымъ деспотизмомъ и жестокостію, по нынѣшнимъ понятіямъ, но вполне естественный въ средневѣковомъ человѣкѣ. Въ пылу преслѣдованія, еретиковъ начали жечь и рѣзать. Бернардъ одобрялъ такое преслѣдованіе: „нужно лучше употребить мечъ, чѣмъ страдать отъ расположенія ошибки“; хотя впрочемъ, немного спустя, въ той же самой

рѣчи онъ и поправляется: „одобряема ревность, но не саятъ; въра должна быть възраема чрезъ убѣжденіе, а не насиліемъ, не оружіемъ, а аргументами“⁹²⁾.

На первые стихи 3 главы „Пѣснь пѣсней“, въ которыхъ изображаются поиски невѣсты за женихомъ, составлены послѣднія 12 рѣчей (75—86). Здѣсь говорится о томъ, какъ должно искать Бога; о должностяхъ пастырей, имѣющихъ на своей обязанности приводить людей къ Богу, вообще о дѣлѣ спасенія; опровергается ученіе Вильгельма де-ля-Порре; наконецъ говорится о свободной волѣ, грѣхѣ и молитвѣ⁹³⁾.

Мы изложили содержаніе 340 рѣчей, считающихся въ настоящее время подлинными произведеніями Бернарда. Но несомненно, что это не есть точное число всѣхъ произнесенныхъ имъ рѣчей въ теченіе почти 40-лѣтней своей проповѣднической дѣятельности (1115—1153). Многія, и быть можетъ большая часть ихъ,—затерялись, не вошедши въ первоначальные сборники. Мы уже упоминали, что въ настоящее время не существуютъ такіа знаменитыя произведенія Бернарда, какъ рѣчь на соборѣ савсонскомъ противъ Абельяра, или—на соборѣ въ Везеле о престовомъ походѣ и пр. Если не сохранились рѣчи, возбуждавшія всю тогдашнюю Европу, поднимавшія 100-тысячное престовое ополченіе, то нѣтъ ничего удивительнаго, что остались въ забвеніи рѣчи; сказанныя съ клервосской кассеры, въ тѣсномъ кругу своей братіи. Бернардъ говорилъ почти ежедневно; когда онъ не былъ способенъ на трудную физическую работу, вслѣдствіе разстройства своего здоровья, то не желая сидѣть безъ дѣла, отдавался проповѣди. Проповѣдь въ его монастырѣ была чаще, чѣмъ въ другихъ; объ этомъ онъ самъ заявляетъ въ 10 рѣчи на псал. „Живыи въ помощи Вышняго“...

За рѣчами на „Пѣснь пѣсней“ слѣдуютъ въ изданіи Миня подъ заглавіемъ: „Flores seu sententiae“ — около 200 мыслей, извлеченныхъ изъ разныхъ сочиненій Бернарда, по внѣшности

⁹²⁾ *Approbamus zelum, sed factum non suademus, quia fides suadenda est, non imponenda; non armis, sed argumentis.*

⁹³⁾ Нѣкоторые критики (напр. Гардуенъ) оспариваютъ свѣдѣнія Бернарда, изложенныя въ 80 рѣчи, объ ереси Гильберта; оспариваютъ не только изложеніе ученія, но даже и фактическую сторону: *«fictus et ipse Gilbertus fortassis»*, говоритъ Гардуенъ;—однако основаній не приводитъ.

представляющихъ законченные отрывки въ 2 — 3 строки. Пять „параболъ“, которыя можно назвать и рѣчами: въ нихъ говорится о духовной борьбѣ, о І. Христѣ и церкви, о вѣрѣ, надеждѣ и любви. Наконецъ, имѣется одна молитва и два гимна въ честь св. Виктора. Гимны написаны въ стихотворной формѣ, и по числу слоговъ каждой строки, подходят подъ сапееическій размеръ, но нѣтъ соответствующаго распредѣленія долготы и краткости слоговъ. Видно, что авторъ зналъ правила версификаціи, но не считалъ приличнымъ вполне примѣнять ихъ въ церковной пѣснѣ.

Переходимъ къ обзорѣню содержанія трактатовъ и писемъ Бернарда. Тѣ и другія имѣютъ весьма тѣсную связь съ его патристической дѣятельностью. Личность автора является въ нихъ во всемъ своемъ блескѣ; его дѣятельность обращена здѣсь на всю западную церковь, тогда какъ въ рѣчахъ мы видѣли его замкнутымъ, болѣею частью, въ тѣсномъ кругу братіи своего клервоскаго монастыря.

Всѣхъ трактатовъ Бернарда 12. Они не равны ни по объему, ни по достоинству, потому что писаны были въ разное время, на протяженіи 28 лѣтъ (съ 1125 по 1153 г.). Самый ранній трактатъ, написанный около 1125 года и адресованный къ Готериду, — „О степеняхъ смиренія и гордости“²⁴⁾. Онъ раздѣленъ на 22 главы и занимаетъ около 20 столбцовъ въ изданіи Мабильона. Изъ оглавленія уже видно, что здѣсь описываются разные степени паденія челоуѣка съ высоты своего призванія въ бездну грѣха и степени его возвышенія по пути добродѣтели. Бернардъ различаетъ 12 степеней гордости, и соответственно имъ, 12 степеней смиренія. Любопытство, легкомысліе, глупая радость, самохвальство, странность, высокомеріе, предубѣжденіе, упорство въ отрицаніи или оправданіи своихъ ошибокъ, ложное признаніе, возмущеніе, своеволие и привычка ко грѣху, — вотъ лѣстница пороковъ, по которой спускается челоуѣкъ обуяемый гордостью. Смиреніе проявляется въ страхъ Божиимъ, въ отреченіи отъ своей воли, въ повиновеніи, въ безропотности при самомъ строгомъ обращеніи, въ сознаніи своихъ слабостей, въ чувствѣ своей неспособности, въ склонности считать себя ниже другихъ, въ правильности жизни, въ привычѣ говорить

²⁴⁾ См. Migne, Patrol. curs. compl., t. CLXXXII, 942 pag.

только тогда, когда спрашиваютъ, въ привычкѣ къ серьезнымъ поступкамъ, къ молчанію, къ воздержанію всѣхъ чувствъ и въ особенности зрѣнія. Изъ этого перечисленія можно видѣть, что каждая степень смиренія соответствуетъ особой степени гордости: добродѣтель обузданія чувствъ отвѣчаетъ пороку любезности, привычка къ молчанію отвѣчаетъ легкомыслію и т. д. Страсть Бернарда къ антитезамъ и различеніямъ нашла здѣсь обильную пищу. Критики подмѣчаютъ въ этомъ трактатѣ тщательность обработки.

Второй по времени написанія трактатъ— „О любви къ Богу“ (De diligendo Deo). Онъ появился не позже 26 года, потому что въ этомъ году упоминаетъ его въ своемъ письмѣ Эмерикъ, легатъ папскаго престола, на имя котораго былъ адресованъ трактатъ. Произведеніе не велико (15 главъ), но многосодержательно. Въ немъ Бернардъ высказываетъ свое ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ и отсюда выводитъ нравственныя наставленія объ отношеніи человѣка къ своему Творцу и Искушителю. „Вы спрашиваете, говоритъ авторъ, почему и какъ нужно любить Бога. Причина, по которой Его нужно любить,— Онъ Самъ, а обширность любви не имѣетъ мѣры⁵⁵⁾. Любить Бога—это есть и справедливость и мудрость. Справедливость— по причинѣ благъ естественныхъ и сверхъестественныхъ, которыми Онъ насъ восполнилъ; ибо если мы обязаны Ему за то, что Онъ сотворилъ насъ, то кольми паче—за то, что Онъ возродилъ насъ возрожденіемъ столь славнымъ?“

„Апология къ Вильгельму, аббату де-С.-Тьерри“ вышла изъ подъ пера Бернарда не позже 1127 года, потому что она упоминается въ письмѣ къ кардиналу Петру, относящемся къ 1127 г. Не совсѣмъ точно трактатъ этотъ озаглавленъ „Апологіею“. Въ немъ авторъ болѣе нападаетъ, чѣмъ защищаетъ. Изъ 13 гл. только 2 первыхъ апологетическаго характера, гдѣ Бернардъ оправдываетъ себя и свой монастырь: утверждаетъ, что съ ихъ стороны не было несправедливыхъ нареканій на клонійскій орденъ⁵⁶⁾. Въ

⁵⁵⁾ *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, si ne modo diligere.*

⁵⁶⁾ Клонійскій монастырь далъ въ нравственномъ отношеніи при аббатѣ Понсѣ (Рона). Петръ Венерабль, преемникъ Понса и современникъ Бернарда, ослабилъ нѣкоторые пороки, но не могъ вывести роскоши...

5) слѣдующихъ главахъ авторъ трактуетъ о необходимости единенія между монастырями и совѣтуетъ клянистамъ не подавать соблазна своею роскошью. Во второй части трактата (8—13 гл.) описываются безпорядки кляниискаго ордена и быстрое распространеніе ихъ въ подчиненныхъ ему монастыряхъ. Роскошь одеждъ, блескъ домашней обстановки монаховъ, даже роскошь отдѣлки храмовъ Божіихъ, но въ особенности роскошь ихъ стола, изысканность и обиліе блюдъ, — все это яркими чертами обрисовано и выставлено, какъ непростительный порокъ. „Искусство поваровъ, говоритъ Бернардъ, истощается въ изобрѣтеніяхъ и изысканіяхъ для возбужденія аппетита... Благоуханія и смаки возбуждаютъ чувствительность, и нѣтъ глаза, который бы не прельстился различными цвѣтами блюдъ. Однако несчастный желудокъ, на который не дѣйствуютъ эти усладительные соки и эти блестящіе цвѣта, живетъ подъ тяжестью этихъ наслажденій, которыми пользуются вишніи чувства“... Авторъ до того вошелъ въ роль обличителя, до того увлекся обличеніемъ роскоши клянистовъ, что не опустилъ ни одного способа приготовленія ящъ⁹⁷⁾.

Церковный историкъ Флёрн, а за нимъ и Вакандаръ, говорятъ, что эта апологія Бернарда не имѣла успѣха. Петръ Венерабль, по ихъ мнѣнію, самъ съ своей стороны написалъ апологію къ Бернарду. Но по мнѣнію другихъ болѣе компетентныхъ изслѣдователей, апологія Петра Венерабля относится совершенно къ другому времени и другому случаю.

Четвертый трактатъ⁹⁸⁾ по содержанію нѣсколько подобенъ предыдущему. Только онъ направленъ не противъ монастырской жизни, а противъ прелатовъ. Это, собственно, письмо, адресованное къ Гугону (въ 1127 г.). Кромѣ роскоши, въ этомъ произведеніи Бернардъ обращаетъ вниманіе на особый недостатокъ въ средѣ высшаго духовенства. На прелатуры поставляли тогда очень молодыхъ, едва только успѣвшихъ сойти со школьной скамьи, юношей изъ знатныхъ семей, которые „болѣе желали

⁹⁷⁾ *Quis enim dicere sufficit quod modis sola ova vexantur, quanto studio ever-tuntur, subvertuntur, liquantur, durantur, diminuantur et nunc quidem fixa, nunc ossa, nunc farca, nunc mixtim, nunc singillatim apponuntur.*

⁹⁸⁾ Migne, t. 182, 810—834 pag.

вырваться отъ своихъ учителей, чѣмъ управлять другими“. Бернардь указываетъ, что отъ этого происходятъ весьма большіе безпорядки въ церковной жизни. Между прочимъ, здѣсь же онъ совѣтуетъ епископамъ и всѣмъ высшимъ духовнымъ властямъ кротость, хотя ученіе объ этой добродѣтели развито не съ такою послѣдовательностію и полнотою, какъ трактатъ „О степеняхъ кротости и гордости“.

Самый логичный по ходу мыслей трактатъ „О благодати и свободной волѣ“¹⁹⁾. Онъ упоминается въ первый разъ въ письмѣ къ кардиналу Эмерику относящемуся къ 1128 г. Критика признаетъ за нимъ большое значеніе для западной церкви. Этотъ трактатъ, говоритъ Мабильонъ, „заслуживаетъ вниманія по точности мыслей, по блеску думъ и по красотѣ стиля“. Авторъ разсуждаетъ здѣсь объ условіяхъ оправданія человѣка. Въ основу ученія полагается взглядъ Августина, хотя Бернардь старается нѣсколько смягчить его. Какъ благодать, такъ равно и свободу онъ считаетъ необходимыми агентами оправданія, но послѣдней, т.-е. свободной волѣ, приписываетъ, такъ сказать, страдательную роль: она необходима въ актѣ оправданія для того, чтобы дать согласіе на оправданіе: „согласіе того, кто получаетъ (благодать) не менѣе необходимо, чѣмъ благосклонность дающаго. Безъ благодати нѣтъ ничего, чтобы спасло; безъ свободной воли нѣтъ никого, кто бы могъ быть спасенъ“. Уже одна эта фраза показываетъ, что въ разсматриваемомъ трактатѣ взглядъ Бернарда несравненно мягче, чѣмъ взглядъ его на тотъ же предметъ, выраженный въ письмѣ къ Иннокентію II, направленномъ противъ Абеяра. Тамъ (въ 190 письмѣ), въ жару полемики, въ противовѣсь своему противнику, который приписывалъ все оправданіе самому человѣку, Бернардь утверждалъ, что человѣкъ оправдывается только благодатію, подаваемою въ силу заслугъ Іисуса Христа. Здѣсь же, въ трактатѣ „О благодати и свободной волѣ“ онъ говоритъ: „благодать и свобода дѣйствуютъ въ единствѣ“.

Шестой, по времени появленія, трактатъ Бернарда озагла-

¹⁹⁾ Migne, Patr. c. compl. t. CLXXXII, 1002 pag.

²⁰⁾ Epist. 190.

лень „De consideratione ad clericos“¹⁰¹⁾. Это, строго говоря, рѣчь, произнесенная Бернардомъ въ 1128 г. въ парижской богословской школѣ предъ клириками. Авторъ возстаетъ противъ склонности поступать въ монашескіе ордена по расчету; предписываетъ размышленіе, испытаніе и совѣтуетъ постригаться только по призванію. Поступившихъ побуждаетъ къ добродѣтели: мало избѣгать зла, нужно дѣлать добро. Послѣднія главы (всѣхъ въ трактатѣ 12) представляютъ картину упадка нравовъ благаго духовенства, чего мы уже касались по вопросу объ отношеніи Бернарда къ духовенству; авторъ такъ горячо вооружается противъ безнравственности, противъ чрезмѣрной роскоши и разврата, что не колеблется предъ сравненіемъ современнаго ему духовенства съ Содомомъ и Гоморой.

Далѣе слѣдуетъ трактатъ: „похвала новому воинству“¹⁰²⁾, адресованный къ начальнику Тамплиеровъ Гугому де-Пагани (Hugues de Paganis). Гугомъ де-Пагани номеръ въ 1136 году, слѣдовательно, трактатъ не могъ появиться позже этого года; съ другой стороны, онъ не могъ появиться и раньше собора въ Труа (Troyes), потому что въ трактатѣ упоминается о бѣлыхъ одеждахъ Тамплиеровъ, которыя носить они получили право только на этомъ соборѣ; авторъ предполагаетъ очень многихъ членовъ ордена, но до собора въ Труа ихъ было только 9. На основаніи всего этого Мабильонъ, а за нимъ и Миль, относятъ этотъ трактатъ къ 1132 г. Но правдоподобіе относить его къ 1130 году, потому что съ этого года и до 1138 года Бернардъ былъ отданъ борьбѣ съ схизмой. Оглавленіе не обнимаетъ содержанія всего трактата; оно можетъ относиться только къ первымъ четыремъ главамъ. Выразивъ сначала удивленіе, что Тамплиеры совмѣщаютъ отправленіе военныхъ обязанностей съ монашескими, онъ начинаетъ восхвалять высокую нравственность этого ордена: Тамплиеры отказываются отъ всѣхъ удовольствій, даже отъ охоты и шахматной игры. Ихъ добродѣтели Бернардъ ставитъ въ примѣръ всѣмъ другимъ военнымъ людямъ, нравственный упадокъ которыхъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ: ихъ одежда такъ изыскана, что „при встрѣчѣ невольно спраши-

¹⁰¹⁾ Migne, Patr. curs. compl., t. 182, 834—855 pag.

¹⁰²⁾ Migne, P. c. compl. t. CLXXXII, 922 pag.

вещь себя: „женщина эта или воинъ“? Въ главахъ 5—13 излагаются благочестивыя размышленія о святыхъ мѣстахъ: объ іерусалимскомъ храмѣ, Виллеемѣ, Назаретѣ, Масличной горѣ, долині Іосафатовой, Іорданѣ и друг. мѣстахъ Палестины, упоминаемыхъ въ Евангеліи. Нѣкоторые изслѣдователи приписываютъ Бернару и уставъ ордена Тамплиеровъ ¹⁰³), потому что въ немъ есть мѣста буквально сходныя съ вышепоименованнымъ трактатомъ. Но эти мѣста свидѣлствуютъ скорѣе въ пользу другаго автора. Самъ Бернардъ не сталъ бы эксплуатировать своего собственнаго произведенія.

Восьмой трактатъ „о крещеніи“; появился не ранѣе 1138 года, потому что до этого времени Бернардъ былъ занятъ борьбою противъ приверженцевъ Анаклета, и — не позже 1142 г., такъ какъ въ этомъ году померло то лицо ¹⁰⁴), на имя котораго адресованъ трактатъ. Въ этомъ произведеніи Бернардъ рѣшаетъ слѣдующіе 5 вопросовъ: 1) съ бесѣды ли Іисуса Христа съ Никодимомъ стало обязательнымъ крещеніе или съ какого-либо другаго момента? Отвѣтъ—съ проповѣди апостоловъ. 2) Достаточно ли для спасенія мученичества и живой вѣры? Отв. въ крайнихъ случаяхъ достаточно. 3) Знали ли патріархи о воплощеніи? Отв. нѣтъ; это преимущество Новаго Завѣта. 4) Считается ли грѣхомъ опущеніе закона вслѣдствіе незнанія? Да. 5) Знали ли ангелы о воплощеніи? Знали вообще, но подробности и для нихъ были недоступны.

Слѣдующимъ по времени нужно поставить трактатъ противъ Абеяра, адресованный къ Иннокентію II (190 письма). Трактатъ довольно обширный. Въ немъ опровергаются всѣ главные пункты заблужденій новатора и указаны второстепенные. Абеяръ говорилъ, что вѣра должна слѣдовать за изслѣдованіемъ предмета; кто скоро вѣрить, тотъ имѣетъ легкое сердце. Въ отвѣтъ на это, Бернардъ различаетъ два вида вѣры: увѣренность человѣческую и вѣру божественную; первая является послѣ изслѣдованія, вторая же охватываетъ все су-

¹⁰³) Jules Michlet: «Saint Bernard... donna aux chevaliers leur règle enthousiaste et austère». La France littéraire. Morceaux choisis, par Herig et Burguy, 660 pag.

¹⁰⁴) Гуговь, абб. св. Виктора. Этотъ трактатъ во всѣхъ старинныхъ изданіяхъ помѣщался въ отдѣлѣ писемъ, въ первый разъ въ число трактатовъ внесенъ Мабильономъ.

щество человеческое вдругъ. Иисусъ Христосъ упрекалъ своихъ учениковъ за медленность вѣры — Абельяръ полагалъ различіе между лицами Св. Троицы: Отецъ имѣеть полноту могущества, Сынъ — нѣкоторое могущество, Св. Духъ не имѣеть такого могущества, какъ Богъ Отецъ и Богъ Сынъ. На это Бернардъ возражаетъ: если Духъ единосущенъ Отцу, то какъ онъ не имѣеть могущества? Если же не единосущенъ, то во что превращается Св. Троица? Противъ ученія Абельяра о свободѣ человека отъ власти діавола, Бернардъ ссылается на ап. Павла, который говоритъ, что злые люди удержаны пѣнниками въ оковахъ діавола. Изъ этого же ученія о власти діавола надъ людьми, по взгляду Бернарда, уже прямо вытекаетъ ученіе объ Искупленіи. Остальные ошибки Абельяра наложены въ видѣ 14 неразвитыхъ „положеній“ (между которыми нѣкоторые изслѣдователи находятъ и несправедливыя).

Трактатъ „о правилѣ и разрѣшеніи“ относится къ 1141 или 1142 году. Онъ написанъ въ отвѣтъ на просьбу братіи монастыря с. Петра (близъ Шартра) разрѣшить ихъ сомнѣнія относительно того, какія правила обязательны и какія изъ нихъ суть только совѣты; но трактатъ написанъ не на имя монаховъ, а на имя настоятеля монастыря Рожера, потому что монахи нарушили правило монастырское, обратившись къ Бернарду безъ вѣдома своего настоятеля. Бернардъ строго различаетъ правила существенныя, установленныя какъ бы самимъ Богомъ, отъ правилъ случайныхъ, которыя могутъ быть, по требованію обстоятельствъ, измѣняемы епископами и аббатами (1—13 гл.). Эта первая часть сочиненія. Во второй (14—20 гл.) рѣшаются нѣкоторыя частныя недоумѣнія, напр., кому позволено и кому запрещается перемѣнять монастыри? Смерть или смѣщеніе аббата даетъ ли право монахамъ переселяться въ другой монастырь и т. п. Этотъ трактатъ пользовался громаднымъ уваженіемъ въ средніе вѣка. Онъ былъ монастырскимъ кодексомъ для средневѣковаго запада.

11-е, по времени появленія, произведеніе Бернарда, „Жизнь Малахіи“ представляетъ изъ себя единственный его историческій трудъ, потому что его панегирики, какъ мы видѣли выше, чужды историческаго элемента. Малахія, говоритъ эта біографія, былъ замѣчательнымъ труженикомъ на церковномъ поприщѣ. Хотя

отъ происхожденіемъ и своею дѣятельностію принадлежалъ еще „варварской“ тогда странѣ, мало просвѣщенной христіанскимъ ученіемъ, Ирландіи, однако не имѣлъ въ себѣ ничего худого, какъ морская рыба не имѣетъ соленого вкуса. За свое благочестіе, раньше законнаго срока рукоположенный въ діакона, священника, онъ 31-го года былъ уже епископомъ. Сдѣлавшись примасомъ своего округа, Малахія сталъ просить у папы галліума и съ этою цѣлію два раза ѣздилъ въ Римъ. Переѣзжая тотъ и другой разъ чрезъ Клерво, онъ въ первое путешествіе подружился съ Бернардомъ, а во второе — померъ на рукахъ своего друга въ 1148 г. 2 ноября. Восхваляя добродѣтели Малахія, Бернарду противопоставляетъ ему другихъ церковнослужителей: „другое духовенство господствуетъ, онъ (Малахія) слуга своей паствы. Они ѣдятъ, не проповѣдая, или проповѣдуютъ для желудка; Малахія подражаетъ св. Павлу: ѣсть для того, чтобы возвѣщать евангеліе. У нихъ благочестіе только промысль... видятъ ихъ собирающими и прячущими десятины, начатки, жертвоприношенія, оброки; нѣтъ доходовъ, которыхъ бы они не выманили у щедрости князей и у нищеты народа... безпокойная страсть пожирать ихъ; Малахія не заботится о завтрашнемъ днѣ“... и т. дал. Представлена яркая картина поборовъ, роскоши и разврата духовенства, въ противоположность поведенію Малахія. Во всемъ произведеніи замѣтна особенная тщательность работы, и, можетъ быть, поэтому самому оно вышло не такъ задушевно, какъ другія произведенія Бернарда; часто искусственныя сопоставленія и антитезы отличаются холодностію, вся сила полагается въ игрѣ словъ, напр.: „flendo cantamus, et cantando flemus; Malachias etsi non cantat, non plorat tamen“ и проч.

Последнее по времени появленія и самое важное произведеніе Бернарда „De consideratione“¹⁰⁵⁾. Оно состоитъ изъ пролога и 5-ти книгъ, которыя появились не въ одно время, а на протяженіи отъ 1149 по 1153 гг. Трактатъ адресованъ къ папѣ Евгенію III. Въ прологѣ Бернарду указываетъ мотивы, побудившіе его писать. Евгеній III былъ прежде ученикомъ Бернарда, и любовь послѣдняго къ первому не охладѣла послѣ того, какъ ихъ раздѣлило пространство и общественное положеніе. Поэтому-

¹⁰⁵⁾ См. Migne, Patr. compl., t. 182, 727—807 pag.

то Бернардъ и рѣшается предложить своему бывшему ученику нѣкоторые совѣты. Необходимость учиться, размышлять надъ евангельскими истинами и учить другихъ должно быть первою заботою лица, стоящаго во главѣ церкви. Примеръ тому—Григорій Великій, который изъясняетъ Езекииля въ то время, когда варвары осаждаютъ Римъ. Это составляетъ содержаніе 1-й книги, Послѣ нея прошелъ цѣлый годъ до появленія 2-й книги. Въ это время сдѣлался извѣстнымъ печальный результатъ 2-го крестоваго похода. Общественное мнѣніе всю неудачу предпріятія перенесло на личность Бернарда, который проповѣдывалъ этотъ походъ. Всю свою скорбь Бернардъ излиялъ предъ Евгеніемъ III во 2-й книгѣ „De consideratione“. „Меня обвиняютъ въ безсудствѣ, говоритъ онъ, упрекаютъ въ чрезвычайныхъ обѣщаніяхъ, которыя не исполнились. Однако что сдѣлалъ я, исполняя ваши приказанія, или лучше, приказанія, которыя мнѣ Богъ далъ чрезъ васъ?.. Для меня не важно сужденіе смертныхъ, пусть лучше шумятъ они противъ меня, чѣмъ противъ Бога“. Затѣмъ, въ этой книгѣ Бернардъ совѣтуетъ папѣ оглянуться на себя и посмотреть, каковъ онъ былъ, каковъ есть и каковымъ долженъ быть. Здѣсь же высказываетъ свой взглядъ на папу, не какъ на господина, а какъ только на руководителя другихъ, приводя въ свое подтвержденіе 1 Петра, V, 3; Лук. XXII, 25 (и друг. 3-я книга „De consideratione“, оконченная въ 1152 г., рѣшаетъ вопросъ о томъ, что подчинено власти или, лучше, руководительству папы; заботы папы распространяются здѣсь на язычниковъ, на „схизматиковъ“, на еретиковъ, но больше всего относятся къ католикамъ. Лжеисидоровскимъ декретаціямъ отдается полная сила и нисколько не подозрѣвается ихъ подлинность, только пользоваться ими совѣтуется съ умѣренностію и справедливостію. Въ 4-й книгѣ Бернардъ описываетъ римскій дворъ, кардиналовъ и всѣхъ окружающихъ папу. Такъ много находятъ онъ въ этихъ людяхъ, что считаетъ ихъ даже неисправимыми. Но все-таки Евгенію III совѣтуетъ исправлять ихъ, причемъ очень кстати приводитъ стихъ изъ Овидія:

«Non est in medico semper relevetur ut aeger»¹⁰⁰⁾.

¹⁰⁰⁾ Ср. De ponto, lib. 1, eleg. III, vers. 17.

5-я книга говоритъ о томъ, что выше папы и на что не простирается его власть. Въ первыхъ четырехъ книгахъ содержится не мало практическихъ наставленій, пятая же представляетъ изъ себя разсужденіе въ строгомъ смыслѣ. Она трактуетъ объ ангелахъ, о Богѣ, о единствѣ и тринности лицъ Божества, о воплощеніи Иисуса Христа и о божественныхъ совершенствахъ.

Таковы 12 трактатовъ Бернарда. Къ нимъ присоединяютъ еще трактатъ „о пѣніи“, но мы опускаемъ его, потому что онъ ничего не говоритъ о пастырской дѣятельности, и сверхъ того еще подвергается сомнѣнію относительно своей подлинности.

Переходимъ къ послѣднему отдѣлу сочиненій Бернарда, къ его письмамъ, въ которыхъ исторія его жизни и дѣятельности отразились болѣе, чѣмъ во всѣхъ другихъ произведеніяхъ. До насъ дошли, какъ мы уже выше показали, не всѣ письма Бернарда; но и по тѣмъ, которыя имѣются теперь, можно составить довольно опредѣленное представленіе о характерѣ ихъ автора и средѣ, въ которой онъ дѣйствовалъ. Въ изданіи Мабильона собрано 444 письма. Послѣ него Мартенъ издалъ еще 36. Минъ воспользовался трудами того и другаго, и въ его изданіи оказалось 482 письма¹⁰⁷⁾. Но нужно считать только 439 писемъ; такъ какъ 29 помѣщены между письмами Бернарда потому только, что адресованы на имя Бернарда (напр. 122, 194, 229, 326); 2—потому, что составлены клервосскимъ монахомъ Николаемъ, секретаремъ Бернарда (423, 424); 6—несомнѣнно непринадлежащія Бернарду, судя по ихъ содержанію (напр. 418, 419, 420 и др.); наконецъ 4 представляютъ изъ себя вторые экземпляры только съ нѣкоторыми вариантами (391, 316, 417 и 419 Мабильона = 8, 10, 24, 33 Мартеня).

По предметамъ содержанія всѣ письма раздѣляются на 5 группъ: а) 179 монашескихъ, б) 133 вообще церковныхъ, в) 54 политическихъ, г) 26 догматическихъ и е) 47 отдѣлахъ личныхъ: извиненія, благодарности, частныя сообщенія и проч.

Мы не будемъ передавать содержанія всѣхъ писемъ послѣдовательно, одно за другимъ. Такое подробное разсмотрѣніе было бы слишкомъ сухо и не цѣлесообразно. Для спеціальнаго зна-

¹⁰⁷⁾ Два лишнихъ сверхъ суммы потому, что у него въ счету и тѣ письма, которыя разсмотрѣны нами въ отдѣлѣ трактатовъ.

комства съ письмами Бернарда необходимо читать ихъ въ полнѣннѣхъ; никакой подробный обзоръ не можетъ сдѣлать излишнимъ этого труда. Мы же желая дать только общее понятіе о письмахъ, ограничимся краткими обзорами ихъ содержанія; — тѣмъ болѣе, что главнѣйшія изъ нихъ мы уже разсматривали въ отдѣлѣ трактатовъ и даже въ біографіи Бернарда.

Въ сполнхъ письмахъ ¹⁰⁸⁾ Бернардъ отвѣчаетъ на возникавшіе въ его время вопросы въ жизни монашеской, церковной и общественно-гражданской. Вотъ, его двоюродный братъ (котораго онъ впрочемъ называетъ племянникомъ) Робертъ, поступившій сначала въ орденъ Клюнистовъ и потомъ перешедшій въ клервосскій монастырь, снова возвращается въ Клуни. Бернардъ считаетъ это поношеніемъ для своего монастыря и шлетъ два письма къ настоятелю клюнійскаго монастыря и одно къ самому Роберту, въ которыхъ требуетъ восстановленія чести своего монастыря: возвращенія Роберта въ Клерво, хотя послѣдній получилъ отъ папы разрѣшеніе всѣхъ обязательствъ.— Каноникъ Фульконъ уходитъ изъ монастыря; Бернардъ заставляетъ его возвратиться (2 пис.). Монахъ Дрогошь переходитъ изъ одного монастыря въ другой; Бернардъ пишетъ три письма о возвращеніи, ¹⁰⁹⁾ и въ четвертокъ послѣ того, съ болѣе строгимъ уставомъ, поздравляетъ его съ переходомъ ¹¹⁰⁾. Аббатъ Ожеръ отказывается отъ управленія общиной канониковъ, Бернардъ убѣждаетъ его остаться въ отпращеніи своей обязанности ¹¹¹⁾. Другой аббатъ (картезіанскаго монастыря св. Іоанна) отказывается отъ управленія монастыремъ ради путешествія въ Палестину; Бернардъ не одобряетъ такого плана ¹¹²⁾. Желаютъ основать новый монастырь и обращаются къ Бернарду за совѣтомъ; онъ высказываетъ свое мнѣніе ¹¹³⁾. Заблужденія нѣкоторыхъ аббатовъ въ управленіи своимъ монастыремъ даютъ ему поводъ совѣтовать то строгость, то снисходительность ¹¹⁴⁾.

¹⁰⁸⁾ См. Migne, P. c. compl., t. CLXXXI go 662 стр.

¹⁰⁹⁾ Epist. 32, 33 и 34.

¹¹⁰⁾ Ep. 63.

¹¹¹⁾ Ep. 87.

¹¹²⁾ Epist. 82.

¹¹³⁾ Ep. 30; 75.

¹¹⁴⁾ Ep. 83, 84, 79, 80, 76 и др.

Во время голода онъ побуждаетъ монастыри къ милостынѣ ¹¹⁵⁾. Заведется ли между монахами или у монаховъ съ клерками раздоръ, тяжба, Бернардъ является съ услугами примиренія ¹¹⁶⁾. Генриха, архіепископа Саяъ, обвиняють несправедливо въ симоніи и хотять предать свѣтскому суду, Бернардъ пишетъ въ защиту его къ папѣ, просить духовнаго суда, или по крайней мѣрѣ, апелляціи къ папскому престолу; пишетъ и къ Людовику (Толстому), смѣлость тона поразительна: Бернардъ называетъ своего короля вторымъ Иродомъ (*alter Herodas*) ¹¹⁷⁾. Возбуждается преслѣдованіе противъ евреевъ: ихъ начинаютъ убивать и жечь; Бернардъ пишетъ энциклическое посланіе ко всему французскому и нѣмецкому клиру и народу, убѣждая ихъ обратитъ оружіе лучше противъ мусульманъ, чѣмъ противъ своихъ гражданъ ¹¹⁸⁾ (это было предъ вторымъ крестовымъ походомъ) и т. д.

Кругъ корреспонденціи Бернарда былъ чрезвычайно обширенъ. Князья, гравды, министры, авторитетныя особы, папы, кардиналы, легаты и вообще римскій дворъ; архіепископы, епископы, архидіаконы и низшее духовенство, аббаты и монахи, вотъ кругъ лицъ его обыкновенной переписки. Въ особенныхъ случаяхъ, несмотря на свое крайне аскетическое направленіе, Бернардъ пишетъ даже и къ женщинамъ, такъ мы находимъ у него письма—къ Матильдѣ, англійской королеви ¹¹⁹⁾, къ графинямъ—бургундской, британской ¹²⁰⁾, лотарингской ¹²¹⁾, есть письмо къ простой монахинѣ ¹²²⁾, и даже къ простой дѣвицѣ (о пользѣ дѣвства) ¹²³⁾.

Всѣ эти письма, говоря о сношеніяхъ Бернарда, его мнѣніяхъ, привычкахъ, показываютъ и характеризуютъ его вліяніе на монастырскіе уставы, на дѣла церкви и государства; они постав-

¹¹⁵⁾ Ep. 31.

¹¹⁶⁾ Ep. 397.

¹¹⁷⁾ Epist. 49 и 50.

¹¹⁸⁾ Ep. 363.

¹¹⁹⁾ Epist. 158.

¹²⁰⁾ Ep. 116, 117.

¹²¹⁾ Ep. 119, 120.

¹²²⁾ Ep. 115.

¹²³⁾ Ep. 113.

ляютъ его въ связь съ большою частію могущественныхъ и славныхъ современниковъ, даютъ точный образъ его дѣятельности, его ревности, его знаній и нравовъ. Въ этихъ письмахъ виденъ непосредственно, какъ бы лицомъ—къ лицу апостола и реформаторъ ¹²⁴⁾ религіознаго ученія, защитникъ общепринятыхъ церковныхъ вѣрованій, другъ папъ, а иногда ихъ строгій совѣтникъ, цѣнитель дѣятельности королей; при всемъ томъ, это—монахъ вроткій, но могущественный, горячій, безпристрастный; вообще, великій человекъ, мнѣнія котораго не всегда святы, поступки не всегда благоразумны, но строгіе и безупречные нравы — всегда добродѣтельны.

Языкъ писемъ Бернарда не одинаковъ. Нѣкоторыя (письма), содержа возвышенныя мысли, имѣютъ соотвѣтственно этому и грацію выраженія; въ примѣръ можно указать всѣ письма къ Сюжеру, къ Иннокентію II, Евгенію III, на нѣкоторыя изъ писемъ аббату клонійскому и на письмо къ Роберту, своему двоюродному брату. „Но дурный вкусъ, говоритъ одинъ критикъ, обезображиваетъ большую часть писемъ Бернарда. То авторъ забавляется игрою словъ и даже словъ Библии; то онъ изливается въ витійствахъ скорѣ жестокихъ, чѣмъ энергичныхъ; часто мысли или острыя или обыкновенныя облекаетъ въ варварское выраженіе. Онъ употребляетъ слово „gerga“ охотнѣе, чѣмъ „bellum“, и говоритъ скорѣ языкомъ Вульгаты, чѣмъ Цицерона или Лактанція“ ¹²⁵⁾. Такая противоположность въ слогъ писемъ Бернарда заставила изслѣдователей строить гипотезы для уясненія ея. Самая правдоподобная та, что Бернардъ не всѣ письма редактировалъ самъ лично. У него были писцы, секретари; въ примѣръ мы можемъ указать на Николая Клервосскаго, (отъ котораго осталось нѣсколько рѣчей). Письма, не имѣвшія особенной важности, Бернардъ поручалъ, вѣроятно, писать своимъ секретарямъ, сообщивъ предварительно мысли и планъ. Свидѣтельство въ подтвержденіе такой гипотезы мы находимъ въ письмахъ же Бернарда къ клонійскому аббату Петру Венераблю,

¹²⁴⁾ Эпитетъ «реформатора» приданъ не безъ цѣли. Бернардъ боролся противъ нѣкоторыхъ мнѣній, принимаемыхъ почти всею западною церковію, напр., о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи. Epistola 114.

¹²⁵⁾ Guillon, 34 vol.

гдѣ онъ жалуется на своихъ секретарей, что они плохо выражаютъ его мысли. Напротивъ, письма, имѣющія важное содержаніе, онъ не могъ поручить другому лицу и писалъ самъ. Ясно, что должна была получиться противоположность въ стилѣ.

Касательно языка, на которомъ писалъ Бернарду свои трактаты и письма и на которомъ говорилъ съ церковной каедрой, мнѣніе установилось довольно прочно. О трактатахъ и письмахъ не можетъ быть спора. Всѣ богословскія разсужденія писались въ средніе вѣка латински. Отступать отъ общаго обычая Бернарду въ этомъ случаѣ не было никакой надобности. Его трактаты и письма обращены преимущественно къ обществу интеллигентному и чаще всего къ духовенству, которое должно было знать латинскій языкъ, тѣмъ болѣе, что этотъ языкъ въ то время еще недалеко былъ отъ французскаго и итальянскаго. Нѣсколько въ иномъ положеніи вопросъ этотъ стоитъ относительно рѣчей Бернарда. Существуютъ весьма древніе манускрипты нѣкоторыхъ рѣчей на народномъ, древне-французскомъ языкѣ. Поэтому нѣкоторые изслѣдователи утверждаютъ, что первоначально всѣ рѣчи написаны и произносились съ церковной каедрой на этомъ именно, древне-французскомъ языкѣ. Основаніемъ къ такому заключенію служитъ то, что рѣчи были говорены предъ простымъ народомъ и предъ клервосскими монахами, которые были большею частію изъ простаго народа, знавшаго только свой родной языкъ. Мотивъ къ предложенному рѣшенію довольно вѣрный, но онъ все-таки не исключаетъ окончательнаго и противоположнаго рѣшенія. Рѣчи на западѣ были, какъ и въ нашей Восточной церкви, въ нѣкоторомъ родѣ частію литургіи, которая совершалась и продолжаетъ совершаться въ католичествѣ даже и въ настоящее время на языкѣ латинскомъ. Въ половинѣ XV в., проповѣдывали еще на латинскомъ языкѣ предъ слушателями совершенно безграмотными (это достоверно извѣстно). Первое нововведеніе въ проповѣдь относительно языка сдѣлано въ 1500 году: ввели въ латинскую проповѣдь примѣсь народныхъ фразъ... Народные языки *постепенно* завладѣвали церковными каедрами; но окончательно не завладѣли они еще и въ настоящее время: и теперь очень часто тексты приводятся католическими патерами на латинскомъ языкѣ. Ясно, что одно незнаніе народомъ латинскаго языка недостаточно для того, чтобы утвер-

ждать за проповѣдію народный языкъ. Католическая церковь строго держалась того правила, что Евангеліе слѣдуетъ проповѣдывать только на еврейскомъ, греческомъ и римскомъ языкахъ. Несомнѣнно, что манускриптъ „Библиотеки феіліантовъ“ (la bibliothèque des feuillets de Paris)¹²⁶⁾ весьма древній; но содержащія въ немъ французскія рѣчи Бернарда могли быть и переведены съ латинскаго. Его заглавіе: „Si encompensent li sermons *saint* Bernaut“ показываетъ, что это не первоначальный манускриптъ. Бернардъ называется святымъ; но онъ канонизованъ былъ 5 лѣтъ спустя послѣ своей смерти¹²⁷⁾. Есть другой манускриптъ, открытый Рокфоромъ (Roquefort), также очень древній и содержащій въ себѣ на древне-французскомъ языкѣ 44 рѣчи на книгу „Пѣснь пѣсней“, гомиліи на Евангеліе „Посланъ бысть“... Но во первыхъ, этотъ списокъ новѣе списка „Библиотеки феіліантовъ“, а во вторыхъ, въ немъ послѣ 44 рѣчи на „Пѣснь пѣсней“ находится на французскомъ же языкѣ трактатъ „О любви къ Богу“. Этотъ трактатъ, несомнѣнно, написанный первоначально на латинскомъ языкѣ и для помѣщенія въ Рокфоровскомъ манускриптъ переведенный на французскій, заставляетъ думать, что и рѣчи, стоящія подлѣ него, также переведены съ латинскаго. Правда, указываютъ въ томъ же манускриптъ и рѣчи, несомнѣнно, оригинально — французскія, потому что въ нихъ тексты Св. Писанія приведены, и по-латински и по-французски вмѣстѣ¹²⁸⁾. За то, отвѣтимъ мы, эти рѣчи не подлинныя произведенія Бернарда, и подъ одной изъ нихъ прямо подписана начальная буква имени дѣйствительнаго ихъ автора „А“.

Несомнѣнно, что на языкѣ народномъ проповѣдывалъ Бернардъ 2 крестовый походъ. Но эти рѣчи до насъ не дошли. Мы знаемъ ихъ только по ихъ дѣйствию на массу, какъ описываютъ это тогдашніе анналисты. „Когда, выходя изъ своей пустыни, говоритъ Гара (Garat), с. Бернардъ являлся среди народа и дворянъ, строгость его жизни, отображенная на его лицѣ, которое природа украшала прежде граціею и красотою, исполняла всѣ

¹²⁶⁾ Guillon, 35 vol., 62 pag. 2 примѣч.

¹²⁷⁾ Папой Александромъ III въ 1158 г., Guillon. 34 vol., 383 pag.

¹²⁸⁾ Еслибы это былъ переводъ съ латинскаго, то тексты были бы въ одномъ экземпляръ: или по-латински, или по-французски.

души любовью и уваженіемъ: краснорѣчивый въ таковой вѣгъ, когда могущество и прелесть слова еще были абсолютно неизвѣстны, онъ торжествовалъ надъ всѣми ересями на соборахъ, приводилъ въ слезы народъ среди полей и въ мѣстахъ публичныхъ: его краснорѣчіе казалось чудомъ религіи, которую онъ проповѣдывалъ. Короли и министры, которымъ онъ не прощалъ никогда ни порока, ни общественнаго несчастья, преклонялись предъ его выговорами, какъ предъ рѣшеніемъ Божиимъ; и народъ во время бѣдствій окружалъ его такъ же, какъ онъ стремится къ ступенямъ алтара¹²⁹⁾.

III.

Переходимъ къ спеціальному разсмотрѣнію проповѣдническихъ трудовъ Бернарда со стороны ихъ гомилетическихъ формъ и метода развитія мысли.

Существуютъ нѣсколько классификацій проповѣдей Бернарда. У Мабильона и Миня, какъ мы видѣли уже, онѣ подраздѣляются — на рѣчи а) „временъ круга года“, б) въ честь Божіей Матери и святыхъ, в) о разныхъ предметахъ и д) на книгу „Пѣснь пѣсней“. Клемансѣ дѣлитъ ихъ — на рѣчи (sermons), разсужденія (discours), поученія (instructions) и гомиліи (homilies). Но ни та, ни другая изъ этихъ классификацій намъ не кажется совершенною и подходящею къ нашей цѣли. Въ первой классификаціи различные классы выдѣлены съ разныхъ точекъ зрѣнія: первые два — съ точки зрѣнія времени произношенія проповѣдей, 3 и 4 — съ точки зрѣнія ихъ содержанія. У Клемансѣ отдѣлены очень тонкія различія, едва ли имѣющія основанія въ дѣйствительности.

Болѣе основательною и болѣе подходящею къ нашей цѣли мы находимъ классификацію Вакандара¹³⁰⁾. Онъ дѣлитъ всѣ проповѣди Бернарда на три класса; къ первому классу, который называетъ *les mystères*, относитъ всѣ рѣчи на праздники, панегирики и надгробныя рѣчи (oraisons funèbres); во второму — *юмиліи*; къ третьему — *комментаріи*.

¹²⁹⁾ Garat: «éloge de Suger» (Guillon, 35 vol. 388 pag.).

¹³⁰⁾ Vacandard, 138 pag.

Въ каждый годичный праздникъ Бернардъ имѣлъ обыкновеніе объяснять своимъ монахамъ смыслъ празднуемаго событія, значеніе воспоминаемаго таинства, или, просто, раскрывать мысль какой-либо церковной пѣсни, Евангельскаго чтенія, приуроченныхъ къ празднику. „Братья мои, я думаю, необходимо изложить предъ вами значеніе сегодняшняго праздника, какъ я обыкновенно дѣлаю это“, говорилъ онъ въ одной изъ своихъ рѣчей на Богоявленіе. „Въ дни между праздниками моя проповѣдь направлена противъ пороковъ, и эта война имѣетъ свою пользу; но въ праздники, и въ особенности въ главные праздники, лучше мнѣ кажется, заняться тѣмъ, что относится къ торжеству, съ двойною цѣлю: научить духъ и растрогать сердце“.

Эти проповѣди Бернарда имѣли, вѣроятно, наибольшее значеніе для его слушателей, какъ съ нравственной, такъ и съ догматической своей стороны. Въ нихъ, выражаясь современнымъ языкомъ, больше реальности. Въ комментаріяхъ и гомиліяхъ Бернарда почти все построено на мистическихъ умозрѣніяхъ, въ рѣчахъ же на праздники онъ стоитъ ближе къ жизни, разъясняетъ догматы вѣры такъ, какъ они содержатся церковію, и весьма часто занимается нравственно-житейскими вопросами. Въ этихъ рѣчахъ замѣчаютъ болѣе порядка и логической связи мыслей. Для того, чтобы дать понятіе о конструкціи этихъ рѣчей, мы приведемъ одну изъ нихъ, первую изъ рѣчей на Филипповъ постъ („De adventu et sex circumstantiis ejus“).

„Сегодня, братья мои, мы прославляемъ начало „пришествія Господня“ (adventus). Названіе этого праздника весьма славно и очень извѣстно міру; но значеніе его едва ли извѣстно. Несчастные сыны Адама, зная, въ чемъ состоитъ истина и спасеніе, предались всетаки преимущественно тому, что губительно и всемерно. Они похожи на потерпѣвшихъ кораблекрушеніе, жизнь которыхъ находится въ опасности среди водъ. Посмотрите, они держатся упорно и ни за что въ мірѣ не оставятъ первой вещи, которая попалась имъ подъ руку, несмотря на то, что эта вещь имъ абсолютно бесполезна, какъ напримѣръ, связка травы или другой какой-либо подобный предметъ. Если вы придете къ нимъ на помощь, они схватятъ васъ и увлекутъ съ собой. Такъ погибаютъ въ этомъ неизмѣримомъ морѣ, такъ погибаютъ несчастные! Гоняясь за вещами тлѣнными, они те-

ряютъ негнѣныя, которыхъ имъ необходимо достигнуть, чтобъ избавится отъ погибели и спасти свою душу. Ибо относительно истины, а не относительно вещей гнѣнныхъ, сказано: „познайте ее, и она сдѣлаетъ васъ свободными“. Итакъ, вы, братья мои, которымъ Богъ открылъ, какъ возлюбленнымъ дѣтямъ,—то, что скрыто отъ мудрыхъ и разумныхъ, думайте внимательно о вещахъ спасенія и изучайте старательно смыслъ „пришествія Господня“, вопрошая самихъ себя: кто Тотъ, который идетъ, откуда идетъ, куда, зачѣмъ, когда и какою дорогою? Не смущайтесь: это святое и похвальное любопытство, ибо вселенская церковь не прославляла бы такъ благочестиво этого „пришествія“, еслибы оно не заключало въ себѣ никакого великаго таинства.

„Итакъ, прежде всего разсмотрите, кто Тотъ, который „приходить“. По свидѣтельству архангела Гавріила, Онъ есть Сынъ Всевышняго, слѣдовательно, Самъ равенъ Всевышнему. Невозможно предположить, чтобы Сынъ Божій былъ меньше Отца: мы должны признать въ Немъ тоже величіе и безусловно тоже самое достоинство, какъ и во Отцѣ. Но почему изъ трехъ лицъ св. Троицы воплощается Сынъ, а не Отецъ и не св. Духъ? Я думаю, это не безъ основанія. Воплощеніе Сына было рѣшено въ совѣтъ всей Троицы; и рассматривая дѣло нашего паденія, мы, можетъ быть, предугадаемъ отчасти причину, по которой Сынъ Божій болѣе, чѣмъ другія лица, долженъ былъ искупить насъ. Въ самомъ дѣлѣ, Люциферъ желалъ сдѣлаться равнымъ Богу (преимущество Сына), былъ тотчасъ же низвергнутъ со своей высоты... И прародители наши „по наученію змія или, лучше, діавола, превратившагося въ змія, вознамѣрились завладѣть тѣмъ, что принадлежитъ Сыну. Отецъ не могъ снести обиды своему Сыну, потому что „Отецъ любитъ своего Сына“, какъ говоритъ Іоаннъ; въ тотъ же самый моментъ онъ положилъ свое отщепеніе на челоуѣка и простеръ свою руку на насъ. Всѣ мы согрѣшили въ Адамѣ и всѣ подвергаемся въ немъ приговору наказанія. Что дѣлать Сыну, въ виду такого рѣшенія своего Отца? Вотъ Онъ говоритъ самъ себѣ, что изъ-за Него Отецъ лишается воѣхъ твореній: „первый ангелъ позавидовалъ Мнѣ и тотчасъ Отецъ мой отмстилъ ему, поразивъ его рамою неизгнѣнною. Челоуѣкъ пожелалъ также похитить у Меня зна-

ніе, которое Мнѣ принадлежитъ, и Отецъ Мой еще разъ и его поразилъ безъ состраданія, безъ милосердія. Значитъ ли это, что Богъ заботится только о неразумныхъ животныхъ? Онъ сотворилъ только два рода существъ, одаренныхъ разумомъ и способныхъ къ блаженству: ангела и человѣка; но теперь Онъ потерялъ своихъ ангеловъ въ большомъ числѣ и людей всѣхъ безъ изыятія. Итакъ, чтобы знали, что Я люблю Отца, Я желаю, чтобъ Онъ снова нашелъ чрезъ Меня тѣхъ, которыхъ потерялъ въ некоторомъ родѣ чрезъ Меня же. Если я причина бури, которая поднялась, говорилъ Іона, то возьмите и бросьте меня въ море. Весь міръ завидуетъ Мнѣ, увы! вотъ Я; Я покажусь имъ такимъ, чтобы всѣ тѣ, которые захотятъ подражать Мнѣ и пожелають сдѣлаться подобными Мнѣ, могли достигнуть этого безнаказанно и съ пользою“.

Ангелы недостойны прощенія, потому что они пали не по слабости или невѣжеству, и не желаютъ раскапаться. Богъ замѣнилъ твореніемъ человѣка ихъ мѣсто въ Іерусалимѣ небесномъ ¹²¹⁾. Но для замѣщенія падшаго человѣка Онъ не образовалъ новой твари; это уже показывало, что человѣкъ могъ быть спасенъ. И почему, въ самомъ дѣлѣ тотъ, кто низвергнуть былъ по влости другаго, не могъ быть и восстановленъ по любви другаго? Да, Господи, я прошу Тебя, оставь меня, ибо я слабъ и хитростію отторгнуть отъ того мѣста, гдѣ я обитаю; пусть твоя Истина освободитъ меня, я невиновенъ непосредственно. Мой грѣхъ есть грѣхъ человѣка, а не упорство діавола. Упорство въ грѣхѣ—вещь діавольская, и одни тѣ заслуживаютъ погибели вмѣстѣ съ діаволомъ, которые живутъ вмѣстѣ съ нимъ во грѣхѣ.

„Вы знаете теперь, мои братья, каковъ Тотъ, Который идетъ; теперь рассмотрите: откуда Онъ идетъ? Онъ идетъ изъ нѣдръ Бога-Отца въ утробу Дѣвы Маріи, Онъ идетъ съ высоты небесъ въ глубины земли. Я вижу Его даже спускающагося во адъ, не связаннаго, но свободнаго среди мертвыхъ; какъ свѣтъ блеститъ среди мрака, не будучи объятъ имъ, такъ Его душа не остается во адѣ и Его тѣло не подвергается тлѣнію въ землѣ. Тотъ же самый Христосъ, Который спустился, возо-

¹²¹⁾ Бернарды полагалъ, что ангелы пали прежде сотворенія человѣка.

шелъ на небо, во исполненіе всѣхъ словъ Писанія; и апостолъ восклицаетъ: „ищите горняя, гдѣ Христосъ воссѣдаетъ одесную Своего Отца“. И зачѣмъ онъ совѣтуетъ намъ возносить наши сердца?—можно бы объ этомъ сказать много, но краткость времени не позволяетъ мнѣ удлинять нашу бесѣду ¹²⁹).

„Зачѣмъ, вы думаете, Онъ пришелъ?... Онъ спустился съ высоты съ поспѣшностію для того, чтобы искушать заблудившуюся овцу. Какая слава для человѣка! Всѣ богатства, всякая слава, всѣ прелести земныя — ничто въ сравненіи съ этою славою!... Любопытно было бы знать, почему Онъ приходилъ къ намъ, а не мы къ Нему. Мы имѣли нужду; а богатые обыкновенно не приходятъ къ бѣднымъ, даже еслибы они хотѣли оказать имъ какое-либо пособіе. Да, мои братья, намъ слѣдовало бы идти къ Нему; но этому было двойное препятствіе. Наши глаза были помрачены, а Онъ обитаетъ въ свѣтѣ непреступномъ. Вотъ почему этотъ кроткій Господь и врачъ душъ спустился къ намъ и для того, чтобы соразмѣрить свой блескъ съ нашими слабыми глазами, покрылся нѣкоторою рода одеждою (laterna), я хочу сказать, тѣломъ славнымъ и безгрѣшнымъ.

„Нужно, наконецъ, рассмотреть время пришествія Спасителя. Онъ пришелъ, какъ вы знаете, не въ началѣ, не въ срединѣ, но въ концѣ временъ. Это не безъ причины, что Господь пришелъ къ сыновьямъ Адама на краю ихъ гибели. По истинѣ былъ вечеръ; день кончается; солнце справедливости почти всецѣло исчезло; блескъ и теплота, которые оно еще проливало на землю, были очень слабы. Возрастающее безпокойство погашало жаръ любви; ни явленій ангеловъ, ни вдохновеній пророческихъ: тѣ и другіе сошли со сцены, какъ бы побѣжденные отчаяніемъ, при видѣ чрезвычайной грубости и упорства людей; тогда воскликнулъ Сынъ: „вотъ Я“; и, какъ говоритъ апостолъ, „когда исполнились времена, послалъ Богъ сына своего“. Да, полнота и избытокъ богатствъ временныхъ заставили забыть о благахъ вѣчныхъ; такимъ образомъ, вещи временныя превозмогли, это для Вѣчнаго былъ часъ прійти къ намъ на помощь“.

¹²⁹) На это много можно смотрѣть, какъ на признакъ того, что Бернардъ говоритъ экспромптомъ.

Вотъ сущность 1-й рѣчи на Филипповъ постъ. Нравственное приложеніе сдѣлано въ ней только въ экзорцизмъ. Въ концѣ, какъ теперь обыкновенно дѣлаютъ и какъ часто дѣлаетъ самъ Бернардь, — въ концѣ этой рѣчи нѣтъ правоученія, потому что проповѣднику не хватило времени даже рѣшить всѣхъ догматическихкихъ вопросовъ, поставленныхъ въ началѣ. Онъ занимается этими вопросами во 2-й и даже въ 3-й рѣчахъ, относящихся къ этому же времени, т.-е. къ Филиппову посту. Только въ этой послѣдней Бернардь, послѣ того какъ различилъ три пришествія Христова, сдѣлалъ маленькое нравственное приложеніе, посоветовалъ выйти навстрѣчу Богу, приготовиться къ внутреннему пришествію Слова, т.-е. очистить свои души и принять молитвенное настроеніе

Планъ приведенной нами рѣчи весьма простъ; она представляетъ изъ себя естественное теченіе мыслей. Если употреблять нынѣшнюю терминологию, то можно отыскать въ ней — приступъ, предложеніе и изложеніе самого предмета. Въ приступѣ проповѣдникъ высказываетъ побужденія къ бесѣдѣ о наступающихъ праздникахъ: многіе, по его словамъ, не понимаютъ смысла праздниковъ, потому что погрузились въ чувственность; въ предложеніи ставитъ вопросы, на которые невольно наводитъ даже названіе праздника (*adventus*); въ изложеніи рѣшаетъ эти вопросы. Но рѣшаетъ довольно кратко. Можно бы, говоритъ Вакандаръ, безъ ущерба для ясности плана и для вниманія слушателей, распространить несравненно болѣе о каждомъ изъ поставленныхъ вопросовъ... — Эти признаки: простота и безискусственность плана, краткость рѣшенія вопросовъ — суть отличительныя черты почти всѣхъ рѣчей Бернарда на годовые праздники. Авторъ старается высказать только существенное, употребляетъ для этого какую-либо характеристичную фразу и преимущественно изъ св. Писанія или церковной гѣсни. Только 7-я рѣчь на Филипповъ постъ противорѣчитъ этой нашей характеристикѣ: она полна раздѣленій и подраздѣленій, одна и та же мысль повторяется въ трехъ и болѣе видахъ. Но, по мнѣнію Вакандара, эти варіаціи сдѣланы не Бернардомъ, а монахами, записывавшими и собиравшими его рѣчи.

Къ какому же виду отнести вышеприведенную нами рѣчь? „Словомъ“ она не можетъ быть названа, потому что въ ней

не соблюдены всѣ части, рекомендуемыя современною гомилетикою для этой формы проповѣди. Она не можетъ быть названа и „поученіемъ“ по обилію въ ней мыслей. Это просто бесѣда (не въ смыслѣ гомилетическомъ, а въ обыкновенномъ); проповѣдникъ безъ особенной преднамѣренной цѣли говорить на первый представшій предъ его сознаніемъ вопросъ. Поэтому-то всѣ его рѣчи на праздники и занимаются почти только изъясненіемъ событій праздниковъ: предметомъ самымъ ближайшимъ. Мы не хотимъ этакъ сказать, что Бернардъ не подготовлялся къ проповѣди. Напротивъ мы говорили въ его біографіи, что онъ подготовлялся весьма тщательно, но эта подготовка была общаго характера, она состояла въ чтеніи св. Писанія и въ молитвѣ. Частныя же мысли и даже самый планъ рѣчи выливались у него уже сами собой.

Къ разряду рѣчей, озаглавленному Вакандаромъ „les mystèges“, мы отнесли и панегирики Бернарда на основаніи того, что они, будучи сказаны большею частію въ день празднованія памяти святыхъ, служатъ также изъясненіемъ празднуемыхъ событій, какъ и рѣчи „время года“. Церковный панегирикъ и погребальныя рѣчи получили свою окончательную форму въ XVII в., первый — въ панегирикѣ Фенелона, а вторымъ въ — oraisons funèbres Боссюета. Нельзя, разумѣется, панегириковъ Бернарда сравнивать, касательно формы, съ произведеніями этихъ корифеевъ церковной каедры. Панегирикъ Бернарда представляетъ по отношенію къ панегирикамъ XVIII в. недоразвившуюся форму. Его конструкція отличается такою же простотою, какъ и конструкція обыкновенныхъ рѣчей на годичные праздники. Обыкновенно панегирикъ состоитъ изъ 3-хъ или 4-хъ частей: а) выраженія скорби (эта часть только въ надгробныхъ рѣчахъ), б) восхваленія земныхъ дѣлъ прославляемаго, с) описанія небесной славы и d) изложенія догмата объ общеніи святыхъ. Уже эти рубрики указываютъ на двѣ отличительныя черты панегириковъ Бернарда. Всѣ они 1) предполагаютъ святость прославляемаго лица, 2) во всѣхъ ихъ проповѣдникъ проникаетъ за предѣлы земной жизни и вводитъ слушателей въ тайны жизни небесной. Въ примѣрѣ представимъ общій ходъ разсужденія въ панегирикѣ св. Виктору. Первая часть содержитъ восхваленіе нѣкоторыхъ добродѣтелей святаго, впослѣдствіи оправдывающихъ его славное имя;

всѣ слушатели приглашаются къ подражанію имъ. Во второй части проповѣдникъ говоритъ, что земныя добродѣтели привели Виктора въ небесныя обители на лоно Авраама, дали ему возможность созерцать славу Божию, прославлять Бога вмѣстѣ съ сонмомъ ангеловъ. 3-я часть: но это не препятствуетъ святому Виктору помнить о насъ; жившіе плоти не порываетъ связи умершихъ съ оставшимися на землѣ; въ присутствіи свѣта Божія ихъ сознаніе и память проявляются и любовь къ своимъ братьямъ возрастаетъ; нужно, слѣдовательно, молиться Виктору о заступленіи предъ Богомъ. Въ заключеніе, высказывается нѣсколько восторженныхъ восклицаній, вызванныхъ высокою добродѣтелію и блаженствомъ святаго.

Второй, намѣченный нами, согласно съ Ванандаромъ, классъ проповѣдническихъ произведеній Бернарда — „гомиліи“. Подръ именемъ гомилій, какъ показываетъ этимологическое значеніе этого слова, разумются простыя бесѣды на какой-либо текстъ или на какое-либо отдѣльное мѣсто св. Писанія, съ цѣлію извлечь изъ него назиданіе и нравственный урокъ. Такая форма проповѣди утвердилась въ церковной практикѣ съ первыхъ временъ христіанства. Отцы и учителя церкви объясняли ежедневно то мѣсто изъ св. Писанія, которое за богослуженіемъ читалось по уставу, и такимъ образомъ, въ продолженіи года проходили все Евангеліе, Апостолъ и большую часть Вѣтхаго Завѣта. Плодомъ такого толкованія явились замѣчательнѣйшія бесѣды Іоанна Златоуста на евангелиста Маттея и на посланія ап. Павла, блж. Августина — на псалмы Давида и на евангеліе Іоанна. Этотъ родъ проповѣди имѣетъ ту выгоду, что здѣсь нѣтъ мѣста проповѣднику проводить свои личныя доктрины; на каждомъ шагѣ онъ опирается на слово Божіе; и вслѣдствіе этого его проповѣдь получаетъ авторитетъ голоса Божія.

Бернардъ въ своихъ гомиліяхъ останавливается на каждомъ словѣ избраннаго имъ мѣста и даетъ положительное и краткое объясненіе его. Теченіе мысли проповѣдника, поэтому, не имѣетъ здѣсь той строгой послѣдовательности, какъ въ рѣчахъ „на праздники“; его логика зависитъ вполне отъ избраннаго имъ для изясненія мѣста. Самый лучшій примѣръ гомиліи представляетъ его проповѣдь на день „Всѣхъ Святыхъ“, изясняющая заповѣди блаженства. Сущность этой гомиліи мы приведемъ въ извлеченіяхъ.

„Иисусъ Христосъ взонелъ на гору для того, чтобы исполнить слово пророка, который восклицалъ: „взвиди на гору высокую, ты, который благовѣствуешь Сиону“. Иисусъ, говорить св. Лука, началъ дѣйствіемъ и потомъ училъ. Его методъ не былъ похожъ на методъ Фарисеевъ, которые возлагали на плеча другихъ тяжести неудобноосимыя, сами же не хотѣли и пальцемъ прикоснуться къ нимъ“...

„Увидѣвъ народъ, Онъ взошелъ... (Мѡ. V, 1). Онъ посмотрѣлъ сострадательнымъ взоромъ на народъ, который былъ какъ бы овцы безъ пастыря. Поднялся затѣмъ, чтобъ научить проповѣдковъ слова Божія стремиться всегда вверхъ, на вершину добродѣтелей. Онъ сѣлъ, ибо кто могъ бы приблизиться къ такому великану? Онъ склонился, сѣлъ для того, чтобы мытари, грѣшники, Марія Магдалина, разбойникъ, висѣвшій вмѣстѣ съ Нимъ на крестѣ,— чтобъ они могли приблизиться къ Тому, къ Которому сами ангелы не могутъ приступить, когда Онъ стоитъ. Когда Онъ сѣлъ, ученики приблизились къ Нему, не тѣломъ, но сердцемъ, и начали слушать ученіе, которое они должны были послѣ повторять на „кровляхъ“.

„И Онъ, отверши уста свои, училъ ихъ (Мѡ. V, 2). Тотъ, Кто открывалъ уста пророковъ издревле, открываетъ теперь Самъ свои уста... Счастливы тѣ, которые слышали мудрость, говорящую во плоти, слышали *словъ Слѡва Божія* ¹²³⁾!

„Вотъ, Онъ говорилъ: „блаженны нищіе духомъ“ (3 ст.). Его ученіе было ново; я не знаю въ самомъ дѣлѣ ничего болѣе новаго, какъ назвать бѣдность блаженствомъ. Но это говорила Истина, которая не могла ни обмануться, ни другихъ обмануть. Зачѣмъ, жалкіе дѣти Авраама, вы преслѣдуете всегда богатства. Пусть язычникъ, который живетъ безъ Бога, ищетъ ихъ, пусть Іудей, который вѣритъ только въ земныя обѣщанія, ищетъ ихъ; оставьте имъ дѣлать это...

„Замѣтьте, что Господь говоритъ о бѣдности свободной и при томъ о всякомъ родѣ бѣдности... Нѣкоторые философы ¹²⁴⁾, какъ

¹²³⁾ Игра словами у Бернарда встрѣчается нерѣдко. Мы подчеркиваемъ такія мѣста, чтобъ послѣ не приводить много примѣровъ, когда будемъ говорить объ недостаткѣ проповѣдей Бернарда.

¹²⁴⁾ Разумѣются, вѣроятно, стоики. Бернардъ зналъ и свѣтскую литературу.

говорить исторія, отказывались отъ земныхъ благъ, но они дѣлали это изъ-за гордости. Между тѣмъ Господь сказалъ: „блаженны нищіе *духомъ*“, т.-е. тѣ, желанія и стремленія которыхъ направлены къ славѣ Божіей и ко спасенію своихъ душъ; только этимъ принадлежитъ царство небесное. Господь укрощаетъ тѣхъ, которые возвышаются, и вызвышаетъ тѣхъ, которые унижаются“.

Объясняя второе блаженство, Бернардь показываетъ, какимъ образомъ кротость и духовное подчиненіе высшему авторитету можетъ привести къ власти надъ матеріальнымъ міромъ¹³³). — Въ объясненіи третьяго блаженства проповѣдникъ доказываетъ, что слезы и сокрушеніе умиряютъ гордую душу, какъ влуту укрощаетъ дикаго коня. Въ примѣрѣ пороковъ противъ 4-й заповѣди блаженствъ онъ приводитъ Адама, который, захотѣвъ болѣе угодить женѣ, нежели справедливому голосу Божію. „Видя Адама, мы предостерегли бы его отъ такого искушенія, говорить здѣсь Бернардь. Отчего же при подобномъ искушеніи сами не предостережемъ себя?“ Объясняя 5-е блаженство, онъ устанавливаетъ различіе между справедливостію и милосердіемъ: „не совершить ни одного грѣха противъ ближняго, это—справедливость; но подвергнуться охотно наказанію за грѣхи другаго, это—милосердіе“. Въ примѣрѣ нарушителей этой заповѣди приводится опять Адамъ. Онъ не принялъ на себя грѣха своей жены, несмотря на ея слабость, а началъ оправдываться предъ Богомъ. При объясненіи 6-го блаженства Бернардь совѣтуетъ для очищенія сердца молитву и исповѣданіе. „Блаженны миротворцы; ибо они будутъ нарѣчены сынами Божіими (Мф. V, 9). Потому „миротворцы“ будутъ названы сынами Божіими, что они являются продолжателями дѣла Единороднаго Сына Божія, говорить Бернардь; „Богъ не есть Богъ раздора, но Богъ мира; поэтому справедливо сыны мира называются сынами Божіими“. — Наконецъ, объясняя 8-е и 9-е блаженства, проповѣдникъ задается вопросомъ: почему бѣднымъ и мученикамъ обѣщается одна награда, царствіе Божіе? Потому, отвѣчаетъ, что быть бѣднымъ среди богатствъ міра равносильно мученичеству.

¹³³) Мы не приводимъ дословно этого объясненія, равно какъ послѣдующихъ потому что оно заняло бы много мѣста. Для характеристическаго стиля разсматриваемой гомиліи достаточно толкованія одного только перваго блаженства.

Вотъ сущность гомиліи о заповѣдяхъ блаженствъ. Проповѣдникъ, очевидно, съ особеннымъ удовольствіемъ занимался предметомъ. Въ толкованіяхъ отразилось особое стараніе, о которомъ и самъ авторъ заявляетъ въ экзордіумѣ, относящемся къ цѣлому отдѣлу рѣчей, въ числѣ которыхъ находится рассматриваемая нами. „Въ продолженіе всей этой ночи сердце согрѣвалось въ моей груди, говоритъ онъ, и огонь горѣлъ въ моемъ разумѣ... Теперь мнѣ приходится только предложить вамъ приготовленное“. Особенная тщательность проповѣдника выразилась въ томъ, что всѣ блаженства онъ постарался противопоставить паденію ангеловъ и прародителей, такъ что заповѣди блаженства служатъ какъ бы лѣстницею, по которой человекъ можетъ подняться до примиренія съ Богомъ. „Три первыхъ блаженства, говоритъ онъ въ заключеніе, служатъ къ примиренію души съ самой собою; два слѣдующихъ—къ примиренію съ ближними, шестое—съ Богомъ, седьмое—вѣнчаетъ дѣло примиренія, помогая намъ приблизить къ Богу и своего ближняго“.

Не смотря на особенную старательность отдѣлки этой гомиліи, внутренней связи между отдѣльными ея частями все-таки не установлено. Объясненіе каждаго блаженства стоитъ особнякомъ; такъ что отдѣльныя мѣста весьма хороши, но цѣльное впечатлѣніе отъ этого мало выигрываетъ. Подобный недостатокъ замѣчается и во всѣхъ другихъ гомиліяхъ Бернарда.

Рассматриваемая гомилія относится къ 12 стихамъ Евангелія (Мате. V, 1—12), поэтому въ ней объясненія кратки, автору нѣтъ времени пускаться въ мистическія умозрѣнія; другое дѣло, когда въ гомиліи объясняется одинъ только стихъ текста; въ примѣръ можно указать гомилію на слова: „радость и истина срѣтостася, правда и миръ облобызастася“;— все изъясненіе состоитъ въ аллегорическихъ и мистическихъ умозрѣніяхъ¹²⁶).

Но всего сильнѣе аллегорическое и мистическое направленіе Бернарда отразилось въ „комментаріяхъ“, т.-е. въ рѣчахъ изъясняющихъ послѣдовательно Священное Писаніе, стихъ за стихомъ, и имѣющихъ между собою внутреннюю связь. Мы выдѣлили, слѣдуя Вакандару, эти рѣчи въ особый классъ проповѣдническихъ произведеній Бернарда, потому что онѣ имѣютъ много

¹²⁶) См. ниже подробный разборъ этой гомиліи.

особенныхъ отличительныхъ чертъ. Къ этому классу относятся рѣчи на псаломъ „Живый въ помощи Вышняго“ и на книгу „Пѣснь пѣсней“.

Въ комментаріяхъ Бернардъ рѣдко останавливается на буквальный смыслъ текста, онъ какъ бы предполагаетъ, что его слушателямъ известно Св. Писаніе въ его собственномъ буквальномъ значеніи. Какъ все вообще мистики, Бернардъ духовный смыслъ Писанія считалъ высшимъ. Въ этомъ отношеніи онъ оказался вполне вѣрнымъ своимъ учителямъ, на которыхъ воспитанъ и—преимущественно Оригену. Оригенъ говорилъ, что есть Евангеліе историческое и есть Евангеліе духовное,—точно такъ же, какъ двѣ природы во Христв: человѣческая и божественная. Бернардъ въ 5 рѣчи на Вознесеніе выражаетъ эту мысль еще съ большею ясностію: „Иисусъ Христосъ есть солнце среди ночи... Его плоть, Его человѣчество помогаютъ нашему уму понять его Божество. Души менѣе высокія довольствуются въ дѣлахъ Его видѣть только внѣшность, но души, имѣющія болѣе опытный и болѣе тонкій смыслъ, находятъ въ этихъ дѣлахъ пищу болѣе пріятную. Эти дѣла усладительны по ихъ внѣшности, но они еще болѣе усладительны по своему внутреннему значенію. Иисусъ Христосъ по внѣшности — прекрасный изъ сыновъ человѣческихъ, но по внутреннему своему существу Онъ есть блескъ вѣчнаго свѣта, превосходящій неизмѣримо славу ангеловъ“.

Въ комментаріяхъ Бернарда можно различить три вида духовнаго смысла: смыслъ аллегорическій, аналогическій (т.-е. таинственный) и смыслъ нравственный. Смыслъ аллегорическій состоитъ въ томъ, что слова Писанія понимаются въ переносномъ значеніи, именно, по отношенію къ вѣрѣ и къ церкви „воинствующей“. Въ смыслѣ аналогическомъ все Писаніе объясняется по отношенію къ вещамъ небеснымъ. Смыслъ нравственный относитъ все къ внутренней, къ нравственной жизни человѣка. Въ своихъ рѣчахъ Бернардъ переходитъ постепенно отъ одного смысла къ другому, такъ что, по выраженію Вакандара, „нерадѣніе его къ смыслу буквальному искупается вполне умноженіемъ смысловъ таинственныхъ“.

Для уясненія сказаннаго проанализируемъ 51 рѣчь на „Пѣснь пѣсней“. Въ ней толкуются въ духовномъ смыслѣ слова невѣсты:

„подкрѣсите меня цвѣтами, оаружите меня яблоками, потому что я изнемогаю отъ любви“ (П. п. 11, 5). Показавъ въ краткихъ словахъ значеніе этого стиха въ связи текста книги, Бернардь переходитъ въ смыслу духовному: „если мы вложимъ, говорить онъ, эти слова въ уста церкви, то это будетъ значить, что подъ цвѣтами и плодами разумѣмся мы, всѣ христіане. Цвѣты будутъ означать поведеніе нетвердое людей, еще начинающихъ свои подвиги, а плоды—силу и зрѣлость совершенныхъ. Окруженная этими цвѣтами и плодами, наша Мать, которой Христось жизнь и для которой умереть было бы приобрѣтеніемъ, выносить конечно съ большею отвагою тяжесть своего странствованія. . Если мы перейдемъ затѣмъ къ смыслу нравственному, прилагая цвѣты и плоды къ одной душѣ, то подъ цвѣтами нужно понимать вѣру, подъ плодами—дѣла... Дѣло всегда предваряется вѣрою, какъ цвѣтъ необходимо предшествуетъ плоду. Не бываетъ плода безъ цвѣта, ни добраго дѣла безъ вѣры... Въ присутствіи и вблизи любимаго предмета любовь полна силы; она слабѣетъ въ его отсутствіе. Вотъ для чего душа требуетъ, чтобъ наклали къ ея ногамъ плодовъ добрыхъ дѣлъ съ благоуханіями вѣры“...

Приведенный отрывокъ достаточно говорить о легкости, съ какою Бернардь переходитъ отъ буквального смысла къ духовному и отъ аллегорическаго къ таинственному. Исполнявъ во всѣхъ этихъ смыслахъ вышеприведенный текстъ, онъ заявляетъ, что и еще иной смыслъ можетъ имѣть это мѣсто, который имъ и указавъ въ трактатѣ „О любви къ Богу“. При такой плодovitости воображенія не удивительно, что онъ могъ составить 86 рѣчей только на 2 первые главы „Пѣсни пѣсней“. Оригенъ толковалъ эту книгу и бл. Иеронимъ говорилъ въ похвалу ему: „Оригенъ, превзошедши весь міръ въ своихъ твореніяхъ, въ толкованіи „Пѣсни пѣсней“ превзошелъ самъ себя“. Но о Бернардь замѣчаетъ. Босуюетъ, что „онъ понялъ сущность объясненія Оригена и превзошелъ своего бессмертнаго учителя тѣмъ, что былъ наученъ чрезъ божественное помазаніе (onction)“.

И не въ одной только „Пѣсни пѣсней“ Бернардь отыскиваетъ всѣ вышеуказанные духовные смыслы. Тоже самое мы видимъ въ его толкованіяхъ 90 псалма—„Живый въ помощи Вышняго“. Различныя опасности, указанныя псалмопѣвцемъ въ словахъ:— „не бояшися отъ страха ночнаго, отъ стрѣлы летящія во дни,

отъ вещи во тмѣ переходящія“... онъ прилагаетъ къ различнымъ искушеніямъ, которымъ подвергался Иисусъ Христосъ, цѣлая вселенская церковь и которымъ подвергается во всякое время каждый отдѣльный христіанинъ. Отъясняя различные смыслы, Бернардъ ни сколько не опасается впасть въ ошибку. „Никакой мудрецъ, говоритъ онъ, не будетъ упрекать меня въ приложеніи различныхъ смысловъ къ Св. Писанію, если только истина всегда будетъ нашимъ проводникомъ.. Насколько способовъ, напр. одна вода употребляется для нашего тѣла? Отчего же божественное слово, содержащее нѣсколько смысловъ, мы не можемъ приспосабливать къ нуждамъ души“?

Анализируя процессъ аллегорическаго толкованія Бернарда, нѣкоторые критики подмѣчаютъ и выдѣляютъ въ своихъ изслѣдованіяхъ нѣсколько частныхъ приемовъ этого толкованія: мистическое толкованіе цѣлыхъ фразъ, мистическое толкованіе отдѣльныхъ словъ,—собственныхъ именъ и чиселъ.

Богатая фантазія Бернарда, основываясь иногда на одной только фразѣ изъ какой-либо церковной пѣсни или изъ Библии, строила цѣлую картину, гдѣ отвлеченныя понятія, надѣленные атрибутами живыхъ личностей, дѣйствуютъ и рассуждаютъ, какъ обыкновенные люди. Самый лучший примѣръ такого олицетворенія (цѣлой фразы) представляетъ изъ себя рѣчь на Благовѣщеніе, толкующая текстъ: „милость и истина сръѣтостася, правда в миръ облобызастася“. Эти четыре отвлеченныхъ понятія, представленныя въ рѣчи въ видѣ личностей, являются предъ лицомъ Божиимъ и отстаиваютъ каждая изъ нихъ свое мнѣніе относительно судьбы падшаго человѣка. Истина и Правда стоятъ за вѣчное наказаніе грѣшника; Милость и Миръ требуютъ прощенія. „Я согласна, говоритъ Истина, что ревность Милости похвальна. Но почему она желаетъ пощадить лучше преступника, чѣмъ свою сестру?—А ты, говоритъ въ отвѣтъ Милость, не щадить ни преступника, ни своей сестры“. Онѣ соглашаются только тогда, когда Сынъ Божій, Иисусъ Христосъ, беретъ на Себя искупленіе падшаго человѣка чрезъ свою смерть. Такого рода олицетворенія въ рѣчахъ Бернарда встрѣчаются очень часто и иногда они очень повтичны.

Но еще чаще встрѣчается другой его приемъ: мистическое толкованіе отдѣльныхъ словъ. Въ примѣрѣ можно взять третью

речь на навечеріе Рождества Христова. Она составлена на слова Исхода: „сегодня вы знаете, что придетъ Господь, завтра увидите славу Его“. „Сегодня“ — это весь Ветхій и Новый Заветъ до 2 пришествія. Все это ночь. После 2 пришествія будетъ день. Въ эту ночь придетъ Христосъ, Свѣтъ истинный. Но это пришествіе будетъ кратковременно. Нужно просвѣтить свое пониманіе, возмечь свой свѣтильникъ Его свѣтомъ, какъ возмечаютъ одинъ свѣтильникъ отъ другаго. Но здѣсь, на землѣ, существуютъ три вѣтра, которые могутъ потушить возжженный свѣтильникъ: плоть, діаволъ и міръ. Поэтому нужно закрывать его объими руками, хотя онъ и жжется: „позволимъ лучше жечь себя, чѣмъ побѣдить искушеніямъ“... и т. д. Мистификація не-обязательно содержательна. Между тѣмъ она построена на сопоставленіи только двухъ словъ: „сегодня“ и „завтра“ и на сравненіи пониманія съ пламенемъ. „Поймавъ это сравненіе, говоритъ Ванандеръ, Бернардь действительно держится за него объими руками“, какъ онъ самъ совѣтуетъ это слушателямъ.

Наконецъ, есть нѣсколько рѣчей, построенныхъ единственно на мистическомъ толкованіи собственныхъ именъ. По отношенію къ ветхозавѣтной исторіи этотъ приемъ имѣетъ свой смыслъ. Въ Ветхомъ Заветѣ имя давалось каждому члену начальникомъ семьи и обозначало какую-либо существенную черту характера или выражало его предназначеніе; вообще, выражало внутренний смыслъ личности. Иногда Самъ Богъ по предвѣднію назначалъ имя своему избранному и нерѣдко при этомъ отбывалъ имя данное при рожденіи. Мистическое толкованіе такихъ именъ, очевидно, имѣетъ нѣкоторое основаніе. Но выходятъ ужасныя натяжки, когда Бернардь начинаетъ строить свои умозрѣнія, основываясь на значеніи имени какого-либо новозавѣтнаго святаго. Впрочемъ, при богатомъ построеніи его фантазіи, эта неестественность теряетъ свое непріятное впечатлѣніе.

Изъ числа рѣчей этого рода относятся нѣкоторые на слова св. Луки „посланы бысть“, на „Нѣсьнъ гвоней“ (напр. 15) и нѣкоторые изъ навигиріювъ. Въ первой гоміліи на слова „посланы бысть“ Бернардь задаетъ вопросъ: почему архангелъ Гавріиль посланъ былъ возвѣстять о зачатіи Иисуса Христа, а не кто-либо другой?—И рѣшаетъ это на основаніи этимологи-ческаго значенія имени архангела. Гавріиль значить „сила Бо-

жил"; онъ былъ посланъ благовѣствовать о зачатіи І. Христа потому, что Іисусъ Христосъ называется въ Св. Писаніи также „силой Божіей“; кромѣ того, онъ долженъ былъ поддержать Дѣву Марію, испугавшуюся удивительнаго чуда, о которомъ ея возвѣщала. Въ другой изъ этихъ гомилій (т.-е. на „посланъ бысть“) объясняется имя Маріи, которое переводится „морская звезда“. „Какъ звезда, говоритъ на основаніи этого перевода Бернардъ, конусиаетъ лучъ безъ всякаго для себя ущерба, такъ Марія даетъ міру І. Христа безъ вреда для своего дѣства... Это—та звезда Іакова, о которой предсказалъ Валаамъ“. Далѣе онъ совѣтуетъ имя Маріи (звезды) помнить всемъ мореплавателямъ, находящимся въ опасности, — всемъ находящимся въ печали¹³⁷⁾.—Изясняя имя „Христосъ“, соответственно словамъ „Пѣсни пѣсней“: „имя Твое елей изліянный“, Бернардъ уособляетъ его елею, и съ этого послѣдняго переноситъ главные его свойства: свѣтить, питать и врачевать за имя Христа¹³⁸⁾. Это имя свѣтито въ апостольской проповѣди, питаетъ всякаго размышляющаго о Немъ и служитъ самымъ вѣрнымъ лѣкарствомъ противъ всякой печали. Раскрытіе этихъ свойствъ составило цѣлую задушевную и телную рѣчь.

Всѣ указаные приемы толкованій Бернарда, воликі характеризующіе его мистическое направленіе, современною гомилетикою признаются произвольными и опасными въ проповѣди. Полагая ихъ въ основу процесса раскрытія религиозныхъ и нравственныхъ истинъ, трудно уберечься отъ ошибокъ. И Бернардъ дѣйствительно не уберегая отъ нихъ. Въ настоящее время нѣкоторые изъ его рѣчей, явившихся плодомъ аллегорическихъ сопоставленій и мистическихъ умозрѣній, удивляютъ неожиданностями. Но это мало умаляетъ его блескъ. Въ его время эти рѣчи дѣйствовали на публику съ полнымъ успѣхомъ, какъ мы это уже и видѣли изъ его біографіи. Его вѣкъ былъ темный; и онъ самъ, вслѣдствіе своего ригористическаго аскетизма, болѣе склоненъ былъ превратить изящную форму проповѣди. Вотъ причина его промаховъ. Однако это не отнимаетъ у него первенствующаго мѣста, не затмеваетъ его звезды, которая „блж-

¹³⁷⁾ Homil. 2.

¹³⁸⁾ Serm. 16 in Cant.—Cant.

стать въ литературной темнотѣ XII вѣка“. Еслибы онъ жилъ въ XVII вѣкѣ, говоритъ Вакандоръ, то блестялъ бы не менѣе Боссюста и Фенетона. Погребенный во мракъ среднихъ вѣковъ, изолированный отъ соприкосновенія съ великими писателями, онъ не чувствуетъ необходимости заботиться о своихъ композиціяхъ; но позволяеть течь своей рѣчи по волѣ воображенія: онъ слѣдуетъ воображенію, вмѣсто того чтобы управлять имъ. Въ его рѣчахъ нѣрѣдко можно замѣтить игру словъ, и очень часто ходъ разсужденія зависитъ отъ случайной связи и даже созвучія отдельныхъ выраженій. Поэтому большая часть его рѣчей мало подходитъ къ роду ораторскихъ произведеній. Это, по выраженію одного критика, „*charitres de parole*“¹³⁹⁾, нравственныя наставленія; это мысли автора благочестиваго и мистика, а не слова оратора. Въ нихъ замѣчается болѣе движенія чувства, чѣмъ мысли, болѣе духа, чѣмъ краснорѣчія. Можно выдѣлить изъ общей массы около 10 его рѣчей на годовыя праздники и столько же на кн. „Пѣснь пѣсней“, въ которыхъ Бернадъ заботился о соблюденіи правилъ искусства. Во всѣхъ другихъ случаяхъ онъ отдается естественному теченію мыслей.

Его слогъ силенъ, но едва ли ему можно приписать изящество и прелесть. Минъ въ своемъ „*Præfatio generalis*“ говоритъ о Бернадѣ: „*stylus ejus pressus, oratio viva*“¹⁴⁰⁾... Хотя слогъ Бернарда имѣеть иногда слѣды вліянія латинскихъ классиковъ, но въ то же время онъ обезображенъ нѣкоторыми грубыми выраженіями и вульгарными оборотами. Бернадъ не довольствуется простыми ссылками на священныя книги, онъ усвоилъ всей своей рѣчи колоритъ библейскаго стilia. Это, по нашему мнѣнію, весьма похвальное качество протестантскими и католическими критиками не одобряется: съ ихъ точки зрѣнія, Бернадъ этимъ портить свою рѣчь. Чтеніе классиковъ въ юности, въ школѣ Шатильонской, отразилось въ томъ, что онъ часто цитуетъ даже въ рѣчахъ стихи изъ Овидія, Виргилія и другія. Отъ нихъ онъ воспринялъ подвижность пореходовъ, чрезвычайное искусство въ воспроизведеніи одной и той же мысли не въ различныхъ только терминахъ, но подъ дѣйствительно различ-

¹³⁹⁾ Guillon, 84 vol.

¹⁴⁰⁾ Patrolog. cur. compl. CLXXXII vol. 15 pag.

ными видами. Однако этот элемент влияния классиковъ вовсе не мирится съ библейскимъ духомъ стиля, преимуществующимъ во всѣхъ его литературныхъ произведеніяхъ.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о произношеніи Бернарда. Простота и безискусственность плана большей части его рѣчей, иногда отсутствіе послѣдовательности въ наставленіяхъ заставляютъ думать, что онъ говорилъ экспромптомъ. Нѣкоторыя частныя фразы, встрѣчаемыя въ рѣчахъ, вполне подтверждаютъ это заключеніе. Мы уже приводили мѣсто изъ одной рѣчи на книгу „Пѣснь пѣсней“, гдѣ Бернардъ заявляетъ слушателямъ, что онъ долженъ кончить проповѣдь, по случаю прибытія къ нему постороннихъ людей и желающихъ видѣть его. Въ другомъ мѣстѣ, когда его рассужденіе затянулось дольше обыкновеннаго, онъ обращается къ слушателямъ съ такимъ замѣчаніемъ: „матерія избыточна; но краткость времени не позволяетъ мнѣ продолжать больше бесѣды“¹⁴¹).

Лучше же всего въ подтвержденіе объ импровизаціи говоритъ уже приведенное нами выше мѣсто изъ первой рѣчи на праздникъ „Всѣхъ Святыхъ“, гдѣ самъ Бернардъ рассказываетъ о своемъ подготовленіи къ проповѣди: „всю эту ночь мое сердце согрѣвалось въ моихъ внутренностяхъ, и огонь возжигался въ моемъ размышленіи“. Для того, чтобы прочесть заранее написанную проповѣдь, такая подготовка была бы совершенно излишня. И вообще казенное произношеніе по заранее написанной тетради было не согласно съ характеромъ Бернарда. „Онъ, говоритъ Ванандоръ, былъ, прежде всего, — апостолъ, аббатъ“. Искусство убѣждать и волновать сердце достигаетъ своей наибольшей силы только въ импровизаціи. Бернардъ былъ способенъ къ импровизаціи. Священное Писаніе и творенія отцовъ церкви онъ зналъ, по мнѣнію изслѣдователей, лучше всѣхъ церковныхъ писателей. Поэтому ему стоило заранее начертить только планъ, общій ходъ рассужденія, и съ каедръ онъ могъ развивать его свободно; частности являлись при самомъ изложеніи. Благодаря этому приему, слово Бернарда казалось искреннимъ и весьма глубоко дѣйствовало на слушателей.

¹⁴¹) 1-я рѣчь на филипп. постъ. См. выше.

Самая фигура Бернарда способствовала достоинству его пронамошенія. Біографы говорятъ, что его фізіономія была симпатична и въ высшей степени выразительна. Вся внѣшность выражала есобенное достоинство: „лицо сіяло какимъ-то неземнымъ блескомъ... въ глазахъ видна была чистота ангела и простота голубя“¹⁴²⁾. Извѣстенъ портретъ Бернарда, писанный замѣчательнымъ живописцемъ Фра-Анжелико¹⁴³⁾; „при взглядѣ на этотъ портретъ говоритъ Валансаръ, думается, что ты стоишь въ присутствіи ангела, одѣтаго въ воздушную мантию... Свѣтъ лица Божія отражается на всей фізіономіи“. Строгая монашеская дисциплина, чрезмѣрное воздержаніе, ослабля физическія силы тѣла, тѣмъ самымъ способствовали строгому его подчиненію и соответствію душевнымъ движеніямъ. Голосъ Бернарда былъ сильный и гармоническій. Онъ легко приспособлялся и къ обширной и къ тѣсной аудиторіи. Но если иногда даже и не слышали его голоса нѣкоторые, далеко стоящіе, то они понимали ходъ его мыслей по выраженію его фізіономіи и по тѣлодвиженіямъ. Боссюеть, рассказывая о проповѣди Бернарда въ Германіи (предъ 2-мъ крестовымъ походомъ), передаетъ, что къ нему былъ приставленъ переводчикъ, такъ какъ самъ Бернардъ не зналъ нѣмецкаго языка. Но народъ менѣе слушалъ переводчика, чѣмъ оратора. Онъ понималъ мысли Бернарда изъ его тѣлодвиженій, не понимая самой рѣчи. Своимъ увлеченіемъ, обнаружившимся во внѣшнихъ приемахъ проповѣдникъ заставилъ народъ плакать.

Въ самыхъ произведеніяхъ Бернарда остались слѣды его страстныхъ движеній и сердечныхъ порывовъ. Очень частыя обращенія къ своей душѣ и тѣлу, къ слушателямъ, къ отсутствующимъ (*his, qui foris sunt*) немислимы въ рѣчи, произносимой хладновровно. „Несчастнѣй я, какой отчетъ я долженъ буду воздать о душахъ мнѣ вѣранныхъ“¹⁴⁴⁾... „О, тѣло, не опережай времени: каждая вещь имѣетъ свое время; страдай, чтобы душа работала“¹⁴⁵⁾... Нѣтъ надобности приводить обра-

¹⁴²⁾ Vita secunda, auctore Alano, cap. V.

¹⁴³⁾ Копія съ него приложена къ сочиненію Неандера о Бернардѣ.

¹⁴⁴⁾ 3-я рѣчь на филипп. постѣ (in Adventu).

¹⁴⁵⁾ 6-я рѣчь in Advent.

щелій къ слушателямъ; они въ каждой рѣчи и въ каждой тирадѣ. Вавандаръ замѣчаетъ, что эти обращенія иногда такъ прекрасны и такъ искренни, что, кажется, ораторъ въ нихъ хочетъ „слиться своею душою съ душою слушателей“. Обращенія ко всемъ людямъ даже и неприсутствующимъ (*his, qui foris sunt*) показываютъ особенное увлеченіе проповѣдника. Онъ какъ бы воображаетъ, что слова его проникаютъ далеко за стѣны храма и отражаются во всѣхъ концахъ міра. „Друзья явна, говоритъ онъ въ день Пасхи, напрасно получившіе христіанство, вы вѣдыхали весь постъ по Воскресеніи Христовомъ, но зачѣмъ? Эхъ! зачѣмъ, чтобъ съ большею свободою отдаться удовольствію. Какое несчастіе! Воскресеніе Іисуса Христа откроетъ начало безобразія“¹⁴⁶...

И такіе патетическіе обороты, такіа обращенія въ рѣчахъ Бернарда очень часты; присутствіе ихъ можно принять за отличительный признакъ, за характеристическую черту его проповѣдей. Иногда эти обращенія слишкомъ рѣзки. Но это только въ такомъ случаѣ, когда Бернардъ возстаетъ противъ еретиковъ и противъ безнравственности клира.

IV.

Чтобы дать по возможности цѣльное представленіе о личности Бернарда Клервосскаго, мы, въ заключеніе, приведемъ въ существенныхъ чертахъ характеристику его богословствованія и покажемъ значеніе его міровоззрѣнія для его эпохи.

По взгляду Неандера, богословское направленіе Бернарда вполне отвѣчало потребностямъ его времени. Бернардъ жилъ въ эпоху темную, какъ въ умственномъ, такъ и въ нравственномъ отношеніи. Съ одной стороны, невѣжество всѣхъ низшихъ сословій, большей части высшаго — и даже духовенства порождало суевѣрія. Съ другой, нѣкоторые проблески раціонализма, проявившіеся среди схоластиковъ, породили ереси. Представители

¹⁴⁶) Рѣчь на Пасху.

высшаго свѣтскаго общества и духовные прелаты, пользуясь правами владыковъ, угнетали низшее населеніе, заботясь только о томъ, чтобы устроить свою жизнь, насколько можно, роскошнѣе. За роскошью слѣдовалъ развратъ и другіе пороки.

Въ обоихъ видахъ умственно-религіознаго заблужденія и въ нравственномъ упадкѣ Бернардь видѣлъ проявленія узкаго эгоизма. Эгоизмъ по его мнѣнію, — принципъ всякаго зла. Суевѣріе никогда не зарождалось внѣ эгоизма. Въ ложномъ рационализмѣ эгоистическій элементъ играетъ также первенствующую роль. Всѣ крайнія рационалистическія ученія и мнѣнія въ области религіи родились единственно потому, что человѣкъ слишкомъ много положился на свой разумъ, въ ущербъ церковному авторитету. Относительно вліянія эгоизма на упадокъ нравственности не можетъ быть и сомнѣній.

Бернардь указалъ на этотъ внутренній источникъ порчи человечества и противопоставилъ ему самое радикальное средство. „Вся его проповѣдь и вообще вся литературная дѣятельность, говоритъ Неандеръ, провозглашала, главнымъ образомъ, принципъ христіанской любви къ Богу“. По мнѣнію Бернарда, это чувство возвышаетъ человѣка надъ грубымъ суевѣріемъ и узкимъ практическимъ эгоизмомъ. „Если мы изъ любви къ Богу, говоритъ онъ въ одной изъ своихъ рѣчей, отказываемся отъ нашей собственной воли, то не теряемъ ничего, а много выигрываемъ, потому что мы перемѣняемъ свою волю на волю лучшую; и то, что было прежде нашею частною волею, дѣлается теперь волею общею. Эта общая воля есть любовь. Какъ человѣкъ, погруженный въ свою собственную волю и не могущій предаться никакому другому чувству, — какъ онъ можетъ имѣть состраданіе къ своимъ братьямъ? Или опять: какъ тотъ, который любить себя самого, можетъ любить благо и ненавидѣть зло? Я личною называю ту волю, которая у насъ не обща съ Богомъ и другими людьми; — ту волю, гдѣ двигателемъ нашихъ дѣйствій является не честь Божія и не благо ближнихъ, но наша собственная выгода. Гнушается ли Богъ, наказываетъ ли что-либо другое, кромѣ этой личной воли? Пусть она перестанетъ, — и не существуетъ больше ада; всѣ наказанія и мученія предназначены только для этой воли; уничтожьте ее, и не будетъ больш-

ше для насъ ни наказаній, ни мученій. Личная воля не знаетъ предѣловъ; міръ не достаточенъ для нея; она желаетъ уничтожить сущность Божества, ибо она желаетъ чтобы Богъ не былъ ни мудръ, ни могущественъ, ни справедливъ; она желаетъ, чтобы Богъ не видѣлъ зла, чтобы Онъ не могъ и не желалъ наказывать его“.

Внутренній миръ, спокойная вѣра въ Бога,—вотъ, по мнѣнію Вернарда, откуда протекаетъ свободная любовь къ добру. „Ты въ правъ думать, говорить онъ, что твои грѣхи могутъ быть прощены только чрезъ Того, противъ Кого ты согрѣшилъ и Кто превосходитъ зло. Даже должно думать, что Онъ проститъ тебя, ибо эта увѣренность показываетъ, что Онъ спустился въ твое сердце“. Выбывъ съ этими принципами онъ поддерживалъ мысль, что безъ истиннаго обращенія ко Христу, безъ внутренняго перерожденія всѣ внѣшніе церемоніи были бы только лицемеріемъ, что покаяніе и церковная исповѣдь, хотя они суть средства необходимыя для исправленія, были бы безъ этого бесполезными. „Благочестивое поведеніе, которое только внѣшне и наружно, и не сопровождается внутреннимъ расположеніемъ, писалъ онъ, не могло бы существовать съ духомъ Божиимъ, который проникаетъ вездѣ и который обитаетъ внутри сердецъ. Подобное поведеніе — не другое что, какъ лицемеріе, старающееся удалить грѣхи только внѣшне, а не вырвать ихъ внутренно... Такой человекъ не опускаетъ ни іоты изъ всего того, что внѣшне и имѣетъ пользу второстепенную: онъ проглатываетъ верблюда, но замѣчаетъ мушкету; ибо въ своемъ сердцѣ онъ рабъ эгоизма и честолюбія“.

Любовь къ Богу должна быть первымъ и главнѣйшимъ чувствомъ во внутренней жизни христіанина. Трактатъ „De diligendo Deo“ проводитъ этотъ принципъ, можно сказать, съ безпримѣрною настойчивостію. Богъ цѣль любви христіанской, Онъ же и награда за эту любовь. Причина, по которой мы должны любить Бога, — всѣ Его благодѣянія къ намъ, начиная отъ творенія и кончая искупленіемъ. Всѣ другія расположенія человека должны пристекать уже изъ этой любви къ Богу¹⁵⁷). Ради любви къ Богу

“1) Не смотря на свое горячее усердіе въ проповѣданіи нотенія къ Божіей

онъ долженъ любить, вопервыхъ, пресвятую Дѣву Марію, потомъ ангеловъ и, наконецъ, святыхъ. Ко всѣмъ имъ христіанинъ долженъ обращаться съ молитвою, просить у нихъ ходатайства за насъ предъ Богомъ. При этомъ Бернарду съ особенною силой настаиваетъ на мысли объ общеніи святыхъ съ оставшимися на землѣ. Почти въ каждомъ своемъ панегиригѣ онъ развиваетъ и доказываетъ этотъ догматъ. Всѣ члены церкви невидимой соединены связію любви съ своими братьями, оставшимися въ живыхъ, которую они поддерживали между собою на землѣ, будучи членами одного и того же общества. Смерть, вмѣсто того чтобы порвать эту связь, укрѣпила ее. Выдержавъ борьбу жизни временной и получивъ вѣнецъ жизни вѣчной, они сохранили о своихъ слабыхъ земныхъ братьяхъ живое воспоминаніе и помогаютъ имъ высшими силами въ борьбѣ, которую послѣднимъ приходится еще выдерживать. „Святой получаетъ благодать славы не для того, чтобы забыть нашу нищету и любовь. Мѣсто, гдѣ онъ обитаетъ, не есть мѣсто забвенія; это не земля, а небо; но пространство небесное не стѣсняетъ сердецъ, а расширяетъ ихъ. Тѣ высшіе духи, которые населяли изначала небо, призываютъ ли они землю? Всѣ они суть служебные духи, посылаемые на помощь тѣмъ, которые имѣютъ получить небесное наслѣдство. Тѣ же которые вышли изъ борьбы, ужели они не знаютъ той земли, на которой сами жили? Теперь, когда они обитаютъ у источника милосердія, они еще болѣе милосердны“¹⁴⁸).

Безиравственности высшего общества и духовенства Бернарду противопоставилъ свою обличительную проповѣдь. Но главное значеніе въ этомъ отношеніи имѣло его нравственное ученіе, которое выразилось во всей своей широтѣ и во всеоружіи аргументовъ въ трактатѣ „О благодати и свободной волѣ“. Ученіе блаж. Августина, строго проводящее принципъ о предопредѣле-

Матери, Бернарду уберечь однако отъ ошибки, которая распространялась въ его время въ католической церкви. Онъ возсталъ съ полною силою своего авторитета противъ мнѣнія о «непорочномъ зачатіи» Дѣвы Маріи. «Я принимаю ея непорочное рожденіе, писалъ онъ; но зачѣмъ желать почитать ея зачатіе подъ предлогомъ, что оно предшествовало роженію. Если такъ, то мы можемъ дойти и до Адама; всѣ предки ея должны были непорочны» (Epist. 174).

¹⁴⁸) Рѣчь на день «Всѣхъ Святыхъ».

ни и толкуемое въ извѣстномъ смыслѣ, очень способствовало упадку нравственности. Бернардъ смягчаетъ его принципъ. Мы уже говорили, какую роль въ оправданіи человека онъ приписываетъ благодати и свободной волѣ. Свобода и благодать, по его мнѣнію, обѣ содѣйствуютъ нашему спасенію. Богъ даетъ благодать, но только свободная воля можетъ получить ее; „огласіе того, кто получаетъ, не менѣе необходимо, чѣмъ благосклонность Дающаго“. „Безъ благодати нѣтъ ничего, чтобы спасло, безъ свободной воли нѣтъ никого, кто бы могъ быть спасенъ“¹⁴⁹). Нужно различать три свободы: чрезъ первую мы преобладаемъ надъ необходимостью, чрезъ вторую—грѣхъ, чрезъ третью убѣгаемъ отъ несчастій. Первая—сила нашей природы, вторая—благодать въ этой жизни и третья—слава въ загробной. Въ силу свободной воли мы *желаемъ*, но въ силу благодати *желаемъ блага*. Свободная воля заставляетъ насъ принадлежать себѣ самимъ; добрая, т.-е. облагодатствованная—Богу; злая—демону. Не могущество демона покорило насъ ему но наша воля: благодать подчиняетъ насъ Богу¹⁵⁰). Первый человекъ до грѣхопаденія обладалъ вполне первою свободою, второю же и третьею онъ обладалъ только отчасти. Злоупотребивши первою свободою, онъ потерялъ и остальные два вида свободы; а получить ихъ обратно—не въ его власти. Это не значитъ, что человекъ нынѣ не способенъ на добро или что наша воля безразлична къ добру. Правда, будучи вполне способна ко грѣху, наша воля доброе можетъ дѣлать только при помощи благодати; но дары благодати дѣйствуютъ не безъ насъ; наше сочувствіе „дѣлаетъ добрыя дѣла достохвальными“. Благодать и свобода дѣйствуютъ въ единствѣ. Нельзя говорить, что благодать дѣлаетъ одно, а

¹⁴⁹) Tolle liberum arbitrium et non erit quod salvetur: tolle gratiam, non erit unde salvetur... Deus autor est salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis.

¹⁵⁰) Liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos ex ipso nobis est velle; ex ipsa bonum velle. Libera voluntas nos facit nostros; mala — diaboli; bona Dei... Sine diabolo nostra nos mancipat voluntas; non ejus potestas: Deo subijcit ejus gratia, non nostra voluntas.

свобода другое. Благодать дѣлаетъ все въ свободѣ и свобода дѣйствуетъ при посредствѣ благодати. Такое ученіе, намъ кажется, очень близко подходитъ и къ православному. Оно проведено весьма логически въ трактатѣ: „О благодати и свободной волѣ“, такъ что трактатъ этотъ можно назвать въ некоторомъ родѣ научнымъ. Въ немъ авторъ болѣе, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ произведеніи обнаружилъ свою способность къ философскому мышленію.

„Вообще, аббатъ Клервосскій не былъ чуждъ научнаго метода, не былъ врагомъ научнаго знанія“, говоритъ Неандеръ¹⁵¹⁾. Онъ вооружался только противъ гордой діалектики, господствовавшей въ его время въ противоположномъ лагерѣ. Весьма точно онъ выражается объ этомъ въ одной своей рѣчи¹⁵²⁾: „Петръ и Андрей, сыновья Зеведеевы, и всѣ другіе апостолы вышли не изъ школъ риторическихъ и философскихъ, и однако Искушитель чрезъ нихъ преподавалъ спасеніе міру. Ихъ мудрость, большая, чѣмъ мудрость всѣхъ другихъ людей, не сдѣлала изъ нихъ ученыхъ докторовъ; у нихъ была вѣра и благочестіе. Они возвѣщали людямъ дорогу жизни не чрезъ знаніе мудрости человѣческой; по волѣ Божіей, они старались „безуміемъ своихъ рѣчей“ вести вѣрующихъ къ небу. „Но, прибавляетъ онъ, я очень далекъ отъ порицанія знанія. Не такова моя мысль; я знаю ученыхъ: какъ полезны они для церкви! какъ полезны для наученія простыхъ духомъ и для пораженія противниковъ. Полагая различіе между рациональнымъ употребленіемъ знанія и употребленіемъ зловреднымъ, онъ указываетъ три направленія зловреднаго ученія. „Одни, говоритъ онъ, въ этомъ отношеніи желаютъ знать только для того, чтобы знать, вотъ, дурное любопытство; другіе желаютъ знать для того, чтобы показать свое знаніе; это знаніе — глупое тщеславіе; третьи ищутъ знанія только для того, чтобы перемѣнить его на золото и почести. Между тѣмъ разумное употребленіе знанія состоитъ въ назиданіи себя и другихъ. Тотъ, кто отдается многознанію и пренебрегаетъ самымъ существеннымъ, знаніемъ самого себя, тотъ

¹⁵¹⁾ См. также выше, содерж. рѣчей 34—41 на «П. п.».

¹⁵²⁾ 2-я рѣчь на день обращенія ап. Павла.

слѣдуетъ по ложному пути. Зданіе духовное не можетъ быть прочно, если оно воздвигнуто не на почвѣ самоуничженія; а ничто не способствуетъ такъ самоуничженію духовному, какъ знаніе самого себя. Какъ душа не будетъ уничтожена, если она обременена грѣхами, отягощена тяжестью земнаго тѣла и покрыта земными заботами? Но если она поднимаетъ глаза къ милосердію небесному, восхитительный видъ Бога улаждаетъ тотчасъ горечь сознанія себя самое, Итакъ, сознаніе себя самого есть ступень къ познанію Бога, и съ этимъ знаніемъ человѣкъ безопасенъ въ области всякаго рода познанія“.

Евгеній Корелинъ.

Р Ѣ Ч Ъ

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО ІОАННИКІЯ, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО, СКАЗАННАЯ КЪ НОВОРУКОПОЛОЖЕННОМУ ЕПИСКОПУ ВИССАРІОНУ, 30-го ІЮЛЯ 1889 ГОДА.

Преосвященный епископъ Виссаріонъ!

Первоверховный апостолъ Павелъ, поставивши одного изъ своихъ учениковъ Тимоѳея, еще юнаго, епископомъ ефесскимъ, въ утѣшеніе и обученіе писалъ къ нему: „измлада Священная Писанія умѣши, могущая тя умудрити во спасеніе“.

Тебѣ, боголюбивый братъ, судилъ Господь воспріять на рамена свои великое служеніе епископа не въ юности возраста, а въ лѣтахъ преклонныхъ, когда уже вполне опредѣлилось и направленіе дѣятельности и способы дѣйствованія. Но новость положенія съ одной стороны, а съ другой неполное, отвлеченное пока знаніе подлежащей тебѣ дѣятельности, могутъ возбуждать въ душѣ различныя недоумѣнія и смущенія. По чину церковному и по долгу своего званія, обращаюсь къ тебѣ съ словами св. апостола къ епископу Тимоѳею, да послужатъ они утѣшеніемъ и ободреніемъ и назиданіемъ для тебя: „измлада Св. Писанія умѣши, могущая тя умудрити во спасеніе“. Изученіемъ Священныхъ Писаній ты упредилъ меня на нѣкоторое время. Живю помню то время, когда ты, окончивъ курсъ средняго учебнаго духовнаго заведенія, назначенъ былъ для продолженія образованія въ высшее. Припоминаю, съ какою уваже-

нѣмъ мы, стоявшіе на одну ступень ниже тебя и также стремившіеся получить высшее духовное образованіе, смотрѣли на своихъ предшественниковъ, уже достигшихъ этой цѣли. Съ удивольствіемъ вспоминаю объ этомъ теперь уже старомъ, добромъ времени. При всѣхъ недостаткахъ тогдашняго образованія и воспитанія, оно имѣло свои неоцннимыя добрыя стороны. При крайней скудости матеріальныхъ средствъ, старая школа умѣла давать такое образованіе и воспитаніе, что лучшія силы ея, не гоняясь за матеріальными выгодами, посвящали себя непосредственному служенію ев. первѣ и въ большинствѣ случаевъ только дарованія посредственныя, не надѣявшіяся занять церковныя должности, уходили на другія поприща жизни, тогда какъ теперь, при несравненно лучшей внѣшней обстановкѣ, замѣчается въ большинствѣ случаевъ явленіе прямо противоположное. Получивъ образованіе и воспитаніе въ такой школѣ и довершивъ его въ высшемъ духовно-учебномъ заведеніи, ты поставляешься на самостоятельное служеніе церкви и обществу, сначала въ качествѣ учителя и воспитателя духовнаго юношества, а потомъ приходскаго пастыря церкви. То и другое служеніе, продолжавшееся слишкомъ сорокъ лѣтъ, давало тебѣ и возможность и средства самостоятельно уяснять истины Писанія, немлада приобретенныя тобою въ школѣ.

Хорошо безъ сомнѣнія извѣстны тебѣ и всѣ чинопоследованія и уставы церковныя. По обычаю добраго, стараго времени, теперь къ прискорбію выходящему изъ употребленія, первоначальное знакомство съ ними начиналось еще въ дѣтскихъ лѣтахъ, а изученіе ихъ продолжалось чрезъ весь образовательный курсъ, отъ низшей школы до высшей включительно. Долгоевременное служеніе твое приходскимъ пастыремъ способствовало разумному, сознательному примѣненію ихъ на дѣлѣ во всѣхъ разнообразныхъ случаяхъ жизни христіанина.

Не невѣдомы, конечно, тебѣ и церковныя законоположенія и каноны церкви, которыми опредѣляется весь строй церковной жизни и блюсти которые обѣщался ты предъ лицомъ всей церкви. Изучивши ихъ въ школѣ теоретически, ты при продолжительномъ служеніи пастыремъ церкви имѣлъ, конечно, много случаевъ и практически примѣнять ихъ въ различныхъ обстоятельствахъ жизни.

При такихъ благопріятныхъ условіяхъ не безъ основанія можно надѣяться на благоплодное служеніе твое въ едѣ епископа. Соображенія сіи предносились предъ мысленнымъ взоромъ и верховнаго правительства Россійской церкви, при избраніи тебя во епископа.

Говорю сіе тебѣ, боголюбивый братъ, не для того, чтобы сдѣлать тебя безпечнымъ въ подлежащемъ тебѣ служеніи, или, по выраженію пророка, подложить возглавіюца мягка подъ всякій локоть руки, на которыхъ покойно можно было бы кочивать, полагаясь на приобретенныя уже свѣдѣнія и опытность. Въ области духа нѣтъ неподвижности. Кто не идетъ впередъ, тотъ necessarily движется назадъ. „Иже не собираетъ со Мною, — рачтуетъ“, сказалъ Верховный Пастыреначальникъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ. Доселѣ пастырская твоя дѣятельность ограничивалась тѣснымъ кругомъ прихода. Тебя знали словесныя оцы твои, а ты зналъ ихъ и могъ глашати по имени. При такомъ положеніи, не оставляло особаго труда дать должный отвѣтъ каждому вопрошающему и приличный совѣтъ ищущему его; теперь кругъ пастырской дѣятельности твоей значительно расширяется. Трудно, чтобы не сказать — совсѣмъ невозможно, знать нашего люда пасомыхъ, даже поверхностно. Сколько же потребно проникательности и духовной мудрости, чтобы знать, како подобаетъ единому комуже отвѣщавати!

Истинныя вѣры Христовой, которыя ты долженъ содержать самъ и которыми долженъ учить другихъ, опредѣлены съ возможною точностію и полнотою: онѣ непреложны и неизмѣнны. Отъ основательно усвоившаго ихъ себѣ повидимому не потребуется особаго труда и для передачи ихъ другимъ. Но нужно ли напоминать тебѣ о томъ, что и живыя и дѣйствительныя слова Божіи могутъ быть обрабаемы въ мѣду звенящую и кивалъ свидѣлій“. Исходя не изъ сердца согрѣтаго теплотою любви, а передаваемыя по памяти холоднымъ рассудкомъ, онѣ и на сердца слушающихъ не произведутъ благотворнаго дѣйствія, а будутъ для нихъ только сборникомъ отвлеченныхъ положеній. Чтобы сдѣлать ихъ живыми и дѣйственными, нужно не только знать ихъ, но и сколь возможно чаще размышлять о нихъ сердцемъ, то-есть почти каждый разъ снова изучать ихъ, какъ еще неизвѣстныя.

Церковныя чинопослѣдованія хорошо извѣстны тебѣ. Извѣстно

также и то, что они въ разные времена и въ разныхъ церквахъ и расширялись, и сокращались, и видоизмѣнялись, не нарушая тѣмъ единства вѣры всехъ церквей Божіихъ. Въ наше время, по немощи человѣческой, они въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ сокращаются. Достоинно одобренія смиренное сознание своей немощи: „Господь даетъ благодать“ свою только „смирненнымъ“. Но что если это смиренное сознание своей немощи—притворное, если подъ симъ благовиднымъ предлогомъ скрывается наша лѣнь и небреженіе? Не достойно ли оно въ такомъ случаѣ осужденія и строгаго взысканія?

Каноны церкви, опредѣляющіе строй церковной жизни, можно изучить безъ особаго труда, но примѣненіе ихъ къ частнымъ случаямъ жизни требуетъ великой осмотрительности. Достоиня, напримѣръ, одобренія милость къ ищущимъ милости и нуждающимся въ милости, но только тогда, когда милость оказывается безъ нарушенія законовъ правды. Въ противномъ случаѣ милость къ одному, оказанная ему съ оскорбленіемъ правъ другихъ, болѣе достойныхъ, будетъ въ отношеніи къ первому не милостью, а пристрастіемъ, а въ отношеніи другихъ—нарушеніемъ законныхъ правъ ихъ. Похвальна снисходительность къ слабымъ и немощнымъ, подпадающимъ за свои слабости законной отвѣтственности: „хвалится милость на судъ“, сказалъ апостолъ. Но что если подобная снисходительность, не исправляя виновнаго, дастъ ему только средства больше и больше безнаказанно предаваться слабостямъ? Не послѣдуетъ ли за симъ деморализація всехъ? И виновникъ такого положенія можетъ ли считать себя неповиннымъ предъ своею совѣтю и предъ нелицеприятнымъ судомъ Божіимъ? Подумай, боголюбезный братъ, какая потребна осторожность и сколько нужно проицательности, чтобы во всехъ распоряженіяхъ твоихъ, по слову Писанія, „милость и истина срътались, правда и миръ лобызались“.

Съ смиреннымъ признаніемъ недостаточности естественныхъ своихъ силъ и крѣпкимъ упованіемъ на всеильную благодать Божію, восполняющую недостатки наши, прими, боголюбезный братъ, жезлъ сей; символъ ввѣряемой тебѣ власти въ церкви Христовой, и отъ новой почившей на тебѣ благодати преподай благословеніе людямъ Божіимъ.

Р Ъ Ч Ь

АРХИМАНДРИТА ВИССАРИОНА, ПРИ НАРЕЧЕНИИ ЕГО ДМИТРОВСКИМЪ ЕПИСКОПОМЪ ВЪ МОСКОВСКОЙ СВЯТѢЙШАГО СИНОДА КОНТОРѢ, 1889 Г. ЮЛЯ 27-го *.

Преосвященнѣйшіе архипастыри!

Изволеніемъ Святѣйшаго Синода и соизволеніемъ Благочестивѣйшаго Самодержца я призываюсь къ епископскому служенію. Послѣ немалого и продолжительнаго колебанія рѣшился я вступитъ на поприще сего великаго служенія. Съ первыхъ дней моего вдовства до послѣдняго времени обращаемы были ко мнѣ многократныя напоминанія и совѣты о необходимости и о благопотребности переимѣнить приходскую службу на другую—высшую. Долго я не рѣшался на это, и вотъ почему. Лѣта моей жизни давно уже преполовились. Правда, по милости Божіей, не могу пожаловаться на недостатокъ здоровья; но старость, говорятъ, сама по себѣ болѣзнь и можетъ быть однимъ изъ препятствій къ прохожденію такого многосложнаго служенія, какъ епископское. Затѣмъ, предшествующую мою службу я не приготовленъ къ начальственнымъ и судебнымъ занятіямъ, свойственнымъ епископу. Страшило меня также принятіе монашества. Я глубоко

* При нареченіи присутствовали: Высокопреосвященный Іоанникій, митрополитъ московскій, Іонаанъ, архіепископъ ярославскій, епископъ Іоаннъ, членъ Синодальной конторы, Александръ, епископъ могайскій, и протопресвитеръ Успенскаго собора, Н. А. Сергіевскій, членъ Синодальной конторы.

убѣжденъ въ святости и цѣлесообразности искони существующаго обычая производить въ епископы почти исключительно монаховъ, о чемъ и публично заявлялъ *. Епископъ долженъ свѣтить людямъ не только свѣтомъ ученія, но и примѣромъ строго-христіанской жизни. Но монашество есть лучшая школа для обученія себя такой жизни, для упражненія себя въ требуемыхъ ею подвигахъ духовнаго совершенства. Притомъ епископъ-монахъ, не связанный семейными узами, имѣетъ гораздо больше времени и свободы посвятить себя многосложнымъ дѣламъ своего служенія и меньше подвергается опасности злоупотреблять своею властію, чѣмъ еслибы онъ заботами о семьѣ и домашнемъ хорайствѣ отвлекаемъ былъ отъ занятій церковными дѣлами. Тѣмъ не менѣе не могъ не тревожить меня мысль о монашествѣ, какъ подвигѣ трудномъ. Я рассуждалъ: достанетъ ли мнѣ силъ для этого подвига? Могу ли я строго исполнять обѣты монашескіе? Буду ли я въ нравственномъ отношеніи лучше того, чѣмъ былъ, живя въ мірѣ? Не буду ли я монахомъ только по имени, а не по жизни, по наружности, а не по внутреннему состоянію? Затѣмъ смущала меня мысль о трудности и великой отвѣтственности епископскаго служенія. На епископѣ лежитъ долгъ духовнаго учительства и пастырства. Тотъ же долгъ лежитъ и на пресвитерѣ. Но епископъ долженъ быть не только самъ учителемъ и пастыремъ, но и руководить учителями, онъ не только пастырь, но и архипастырь. Онъ отвѣчаетъ предъ Богомъ не только тогда, когда самъ не учитъ, но и тогда, когда подчиненные ему пастыри небрежно исполняютъ свой долгъ, когда онъ не заботится объ избраніи и поддержаніи лучшихъ силъ для учительства и пастырства. Преимущественно страшила меня мысль о начальственно-распорядительной и судебной дѣятельности епископа. Однимъ изъ начальственныхъ дѣйствій епископской власти служить избраніе и опредѣленіе членовъ причта. На одно и то же мѣсто просится, положимъ, десять и болѣе чловѣкъ, а набрать надобно одного. Какъ трудно сдѣлать этотъ выборъ, когда всѣ они достойны просимаго мѣста, также когда при выборѣ надлежитъ руководствоваться требованіями не только

* См. Слово при погребеніи перскаго епископа Антонія, сказанное въ Дашскомъ монастырѣ 1876 г.

справедливости, но и человеколюбія, такъ чтобы ни справедливость въ отношеніи къ достойнымъ не была осморблена, ни человеколюбіе въ отношеніи къ имѣющимъ крайнюю нужду въ немъ (например осиротѣвшему семейству) не было пренебрежно. Не всѣ изъ просителей, которымъ приходится отказывать въ просьбѣ, способны оцѣнить безпристрастіе и добросовѣстность епископа въ рѣшеніи подобныхъ дѣлъ, иные почитаютъ себя обиженными. Какъ во всякомъ случаѣ епископу тяжело бываетъ видѣть, что онъ безъ вины виноватъ, видѣть слезы и недовольство неудовлетворенныхъ имъ, при всемъ его желаніи сдѣлать добро всякому и сознаниіе невозможности угодить всякому! Еще мудренѣе судебныя дѣла. Случается, что заводятъ тяжбу не только міряне съ служителями церкви, но и сами служители церкви между собою, что послѣдніе, вмѣсто того, чтобы подавать примѣръ миролюбія, иногда враждуютъ между собою. Какъ горько епископу входить въ разбирательство дѣлъ, не дѣлающихъ чести служителямъ церкви! Какъ прискорбно, если послѣдніе требуютъ правосудія по всѣмъ формамъ судопроизводства, не довольствуясь келейнымъ епископскимъ судомъ! Какъ тяжело бываетъ для епископа постановлять и утверждать строгіе судебныя приговоры! Не исчисляю другихъ затрудненій, представлявшихся мнѣ при мысли о епископскомъ санѣ и удерживавшихъ меня отъ принятія его. Долго они смущали меня, но настойчивыя внушенія съ разныхъ сторонъ побѣдили наконецъ мое смущеніе. Я подумалъ: въ голосѣ людей доброжелательныхъ и ревнующихъ о благѣ церкви не слышится ли мнѣ голосъ Божій, не согрѣшу ли я противъ Господа, не поступлю ли противъ воли Его, если пренебрегу этими внушеніями, если буду стоять на своемъ: „имѣйте мя отреченна“, если буду повторять одно: не раздѣляю вашего мнѣнія объ ожидаемой отъ меня пользѣ для церкви. Я не могъ долѣ колебаться. Во мнѣ заговорилъ долгъ послушанія. Вспомнилъ я сказанное мнѣ однажды великимъ миссіонеромъ русской церкви, митрополитомъ Иннокентіемъ, замѣчаніе, что между его многочисленными сотрудниками на миссіонерскомъ поприщѣ болѣе благонадежными и полезными оказывались тѣ, которые принимали на себя трудъ проповѣданія Евангелія между невѣрными по долгу послушанія, съ смиреннымъ сознаниемъ своей неспособности къ этому труду, чѣмъ

тѣ, которые вызвались на него сами, по личному убѣжденію въ своемъ призваніи. Вспомнивъ эти слова, я подумалъ: о, еслибы Господь благословилъ и мое послушаніе! Что же касается до затрудненій, вышеуказанныхъ мною, въ нихъ я увидѣлъ побужденіе не въ тому, чтобы малодушно уклоняться отъ нихъ, а къ труду и подвигу, обязательному для всякаго призываемаго къ тому или другому служенію церкви и обществу. Ободряетъ меня также то, что епископское служеніе мнѣ суждено начинать подъ твоимъ руководствомъ, благодѣйшій и опытнѣйшій въ церковныхъ дѣлахъ первосвятитель московской церкви и отецъ мой, притомъ въ знакомой мнѣ средѣ московскаго духовенства и общества, всегда благоволившихъ ко мнѣ. Но наипаче ободряетъ меня упованіе на благодать Божию, оскудѣвающая восполняющую. Вѣрую, что чрезъ святительское рукоположеніе сія благодать низойдетъ на меня. Мнѣ остается только пользоваться ея дарами, заботиться о томъ, чтобы они не вѣще были приняты мною, наши во мнѣ благопріятную почву и принесли чрезъ мое недостоинство ожидаемые отъ меня плоды. Усерднѣе прошу васъ, архипастыри, споспѣшествовать вашими молитвами благоуспѣшному прохожденію предстоящаго мнѣ служенія св. церкви.

ПОУЧЕНІЕ

ВЪ ДЕНЬ СВЯТЫХЪ МУЧЕНИКОВЪ МАККАВЕЕВЪ
1-го АВГУСТА.

Пресвящен. Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго.

Души праведныхъ въ рудѣ Господни, якоже души Авраама и Исаака и Иакова, иже праотцы прежде закона, и праотцы Маккавеевъ, нинѣ восхваляемыхъ отъ насъ. Снъ бо Маккавей, крѣпкодушныи внуки Авраама, поревноваше вѣрѣ своего праотца, Авраама, даже до смерти подвизались за благочестіе. Благочестно бо воспитавшеся и благозаконно пострадаше, они обличили нечестіе гордаго царя Антиоха. И ничево не предпочетши изъ временной жизни, ради вѣчной, все предали Богу: душу, юный возрастъ, разумъ, тѣло мягкое и воздаяніе чистоты, сохраненной воспитаніемъ. О благочестный корень изъ негоже вы произрасли Маккавей! О матеръ святая, родшая равночисленное седмици число! Молимъ васъ, Маккавей, съ матерію вашею Соломоніею и мудрымъ учителемъ Елеазаромъ: егда предстоите Христу Богу, Егоже ради вы потрудились, прилежно сотворите мольбу о человечествѣ: творить бо Христосъ Богъ, елика хочеть, и исполнить молитва ваши. (Стихира дневная).

Въ сей день память творимъ святыхъ семи мучениковъ Маккавеевъ, и матери ихъ Соломоніи, и учителя Елеазара. Кто они были? За что мы ихъ ублажаемъ?

Жили они безъ малаго за два вѣка до Рождества Христова. Вотъ обстоятельства, освѣщающія ихъ исторію. Послѣ плѣненія вавилонскаго, богоизбранный іудейскій народъ, возвращенный въ родную землю Кироу и послѣдующими царями персидскими.

никогда уже не возвращалъ себѣ государственной независимости; но былъ сперва подъ властію царей персидскихъ, затѣмъ подпалъ владычеству Александра Македонскаго, дагѣ покоренъ былъ его преемниками, царями египетскими, а наконецъ и царями сирійскими, также наслѣдниками власти Александра Македонскаго. Цари персидскіе, Александръ Македонскій и его преемники цари египетскіе оставляли покореннымъ Іудеямъ, болѣе или менѣе, свободу исповѣдывать отеческую вѣру ихъ во единого истиннаго Бога и совершать истинное богослуженіе во святомъ храмѣ іерусалимскомъ. Не рассказываемъ однакоже о бѣдствіяхъ, какія постигали евреевъ и въ это сравнительно еще хорошее время. Но вотъ подпали они владычеству сирійскаго царя Антиоха Епифана. Этотъ царь, взявъ и ограбивъ Іерусалимъ и избивъ многія тысячи Іудеевъ, воздвигъ злое гоненіе на ихъ вѣру, въ намѣреніи искоренить ее до конца. Антиохъ возымѣлъ намѣреніе во всемъ своемъ царствѣ, состоявшемъ изъ разноплеменныхъ народовъ, ввести общую языческую религію для того, какъ онъ писалъ въ своемъ указѣ, чтобы всѣ были однимъ народомъ. Между прочимъ Антиохъ повелѣлъ Іудеямъ, подъ смертною казнію, „прекратить всесоженія и жертвы и возліанія во святищѣ, отмѣнить субботы и праздники, устроить языческіе жертвенники, роци и капища, приносить въ жертву свиней и другой скотъ, которымъ не гнушаются язычники, оставлять сыновей своихъ необрѣзанными, и вообще переимѣнить всѣ прежнія религіозныя учрежденія, законы, нравы и отеческіе обычаи“. Съ царскимъ указомъ по сему предмету присланъ былъ изъ столицы сирійскаго царства Антиохіи въ Іерусалимъ какой-то старикъ аеняннинъ (должно быть, одинъ изъ философовъ аенскихъ). Ему поручено было ввести у Іудеевъ языческіе обряды богопочтанія, святой храмъ іерусалимскій посвятить языческому богу Дію олимпійскому, а храмъ самарійскій, что былъ на горѣ Гаризинѣ, переименовать въ храмъ Діа страннопріимна, такъ какъ Самаряне были переселенцы изъ Вавилона, Сиріи и Месопотаміи. Итакъ въ 168 году до христіанской эры, храмъ іерусалимскій превращенъ былъ въ капище нестроеномъ, поверхъ жертвенника всесоженной истинному Богу, другаго жертвенника языческому Дію или Зевсу олимпійскому, и оскверненъ идольскими жертвами. Въ притворахъ храма происходили студобніи

и сладострастныя преріеова. Жертвенникъ наполнялся овинными и другими нечистыми жертвами. Немыслиміе жертвенники построены были и во другимъ городамъ Іудей. Каждый мѣсяць въ то число, въ которое родился царь, заставляли Іудеевъ присутствовать при жертвоприношеніяхъ, и принуждали причащаться жертвенныхъ ввутренностей. Въ праздникъ Діониса, или Бахуса, въ честь этого бога, повелѣвалось Іудеямъ носить листы плющевыя. Для Іудеевъ сдѣлалось невозможнымъ не только хранить свои праздники и субботы, но даже просто выдавать себя за Іудеевъ по вѣрѣ. Священныя книги ихъ отсынивали у нихъ, отбирали, рвали и жгли. Если же кто скрывалъ книгу закона, или замѣченъ былъ въ несполненіи какихъ-либо законныхъ обрядовъ, такоге, согласно съ царскимъ указомъ, предавали смерти. Такъ разъ дознано было на двухъ женщинъ, что они обрѣзали своихъ дѣтей: этихъ младенцевъ повѣсили на сосцахъ несчастныхъ матерей, которыхъ ватамъ обвели по городу и потомъ сбросили со стѣны городской. Въ другой разъ узнали, что нѣкоторые Іудей собрались въ нещерахъ, чтобы тайно праздновать субботу: ихъ сошли, и они, чтобы не нарушить субботу, не оказали никакого сопротивленія.

Вотъ обстоятельства, среди которыхъ замучены были мудрецъ Елеазаръ, семь братьевъ Маккавеевъ и мать ихъ Соломанія.

Нѣкто Елеазаръ, изъ первояствующихъ книжниковъ, мужъ уже состарѣвшійся лѣтами, зреломъ лица благогѣнный, добродѣтелию прензанный, принуждаемъ былъ отырыто ѣсть овинное мясо, которое законъ запрещалъ Іудеямъ ввушать, которое вѣроятно принесено было въ жертву идолу. Онъ, славно предъизбравъ смерть лучше, нежели ненавистную жизнь, вольною волею пошелъ на муму. А на лѣтву, которую нельзя было ѣсть изъ любви къ закону, онъ поклонуль. Но беззаконники, представленныя къ жертвѣ, ради стародавняго знакомства съ этимъ мужемъ, наединѣ упранивали его, чтобы онъ ввусилъ мяса, какое ему дозволено было ѣсть, которое нарочно для него было бы приготовлено, а только показавъ бы видъ, будто онъ ввушаетъ жертвенное мясо, какъ повелѣно царемъ; чтобы, учинивъ сіе, онъ избавился отъ смерти, и ради старой съ ними дружбы получалъ помилованіе. Онъ же, воспріявъ мысль благоую, достойную возраста, и старости, и сѣдинъ, и честнаго воспитанія ка-

кое получилъ отъ дѣтства, и Богомъ данного закона, отвѣтилъ имъ разсудительно: „хочу лучше, чтобы вы послали меня въ преподобію. Ибо возрасту нашему недостойно лицемѣрить, чтобы многіе изъ юныхъ подумали, что 90-лѣтній Елеазаръ перешелъ въ вѣру иношлениниковъ, почему и они, ради моего лицемѣрія изъ-за маловременной жизни, соблазнятся мною и я навлеку ненависть и позоръ на мою старость. Хотя бы я даже и избавился нынѣшней муки человѣческой, но руни Всемогущаго не избѣгну, ни живой, ни умершій. Поэтому лучше нынѣ, мужественно разставшись съ жизнью, явлюсь достойнымъ своей старости; а юнымъ оставлю доблестный примѣръ, чтобы они усердно и доблестно умирали за честные и святые законы“. Ведущіе же его, ради сихъ словъ, которые считали безумствомъ, перемѣнили свое прежнее благорасположеніе къ нему на свирѣпость, и подвергли его бичеванію. Изнемогая въ мукахъ, Елеазаръ заставилъ изрекъ: „Господу, святой разумъ нищему, явно, что имѣя возможность избавиться отъ смерти, я терплю жестокаго страданія отъ ударовъ на тѣлѣ, а на душѣ сладко все это претерпѣваю страха ради Божія“. Такъ подъ ударами старецъ Елеазаръ и кончилъ жизнь, не только юношамъ, но и многимъ изъ народа оставивъ свою смерть въ примѣръ доблести и въ память добродѣтели.

И вопервыхъ, честною своею смертію онъ явилъ достоподржаемый примѣръ семи братьямъ Маккавеямъ.

Случилось, что эти семь братьевъ вмѣстѣ съ матерью были схвачены и принуждаемы предъ лицомъ самаго царя ѣсть противу правилъ свиное мясо, за что были мучимы бичами и волчьими жилами. Среди этой муки одинъ изъ нихъ, первенецъ, говоритъ царю: „чего ты хочешь допытаться отъ насъ? Что вывѣдать? Мы готовы скорѣе умереть, чѣмъ преступить законы“. Разгнѣвавшійся царь повелѣлъ разжечь сковороды и котлы. Когда они были быстро разжены, царь повелѣлъ первому, который говорилъ, отрѣзать языкъ и, содравъ со всего кожу, отсѣчь оконечности членовъ, на глазахъ прочихъ братьевъ и матери. И когда онъ уже сдѣланъ былъ негоднымъ къ жизни по воли членамъ, царь приказалъ предать его огню, еще дышащаго, и печь на оновородѣ. Когда паръ поднялся отъ сковороды, прочіе братья, вмѣстѣ съ матерью, поощрали другъ друга уме-

реть мужественно, говори между собою такъ: „Господь Богъ зреть и о истинѣ нашей утѣшается, какъ Моисей поеть въ пѣсни: и о рабѣхъ своихъ Богъ утѣшится“. Когда умеръ первый, повели на поруганіе втораго и, содрвавъ кожу съ волосами съ головы его, спрашиваютъ: „будешь ли ѣсть, прежде чѣмъ замучено будетъ все тѣло твое по частямъ“? А онъ отвѣчаетъ: „нѣтъ“. Тогда и сей по ряду принялъ мученіе, какъ и первый. Будучи же при послѣднемъ издыханіи, говоритъ: „ты, окаянный, губишь насъ въ настоящей жизни; но Царь міра воскреситъ насъ умершихъ ради своихъ законовъ, въ воскресеніи жизни вѣчной“. Потомъ выведенъ на поруганіе третій. Требуютъ, чтобъ онъ выдвинулъ языкъ; онъ высовываетъ и руки смѣло простираетъ и мужественно говоритъ: „отъ неба я это получилъ, и ради небесныхъ законовъ я это презираю, отъ неба же уповаю и опять воспріять“. Самъ царь и бывшіе съ нимъ удивились великодушію юноши, что ни во что считалъ онъ мученія. Когда и сей скончался, мучители стали мучить четвертаго. И вотъ уже передъ самою смертію онъ говоритъ: „лучше быть убитымъ отъ людей и чаать отъ Бога, что Онъ опять воскреситъ насъ; а тебѣ воскресеніе не будетъ въ жизнь, но въ муку“. Посемъ привели пятаго и стали мучить, и онъ, возрѣвъ на царя, изрекъ: „имѣя власть надъ людьми, ты смертный дѣлаешь, что хочешь. Но не думай, что родъ нашъ оставленъ Богомъ. Пожди, и узришь державу Его“. Привели шестаго. Уже начиная умирать, и тотъ изрекъ: „не обольщайся напрасно. Мы терпимъ это изъ-за себя, согрѣшивъ предъ Богомъ нашимъ; но ты не думай, что будешь неповиненъ, воздвигши борьбу противъ Бога“. Замучили и шестаго. Безмѣрно же дивная и благія памяти достойная мать, видя гибель семи сыновъ своихъ въ одинъ часъ, выносила эту муку благодушно ради упованія на Господа. Исполненная доблестней мудрости, она каждого изъ нихъ увѣщавала говоря: „не знаю, какъ во утробѣ моей вы явились; не я дала вамъ душу и жизнь, не я образовала и члены каждого изъ васъ, но Творецъ міра, который создалъ человѣческій родъ и устроилъ рожденіе всѣхъ. Онъ же и душу и жизнь пави вамъ возвратитъ съ своею милостію за то, что вы нынѣ сами собою жертвуете ради Его законовъ“.

Царь Антиохъ, хотя и считалъ себя униженнымъ, однакоже пренебрегая поношенія, какія пришлось ему выслушать отъ замученныхъ братьевъ, обратился уже съ ласкою къ самому юному, который еще оставался въ живыхъ. И этого послѣдняго не только убивдалъ словами, но и клятвою увѣрялъ, что сдѣлаетъ его богатымъ и счастливымъ, если только тотъ откажется отъ отеческихъ законовъ. Даже клялся, что будетъ имѣть его за друга. Но какъ юноша сему не внималъ, то царь, призвавъ мать, увѣщевалъ ее, чтобъ она сама была совѣтницею юному сыну на спасеніе. Послѣ многихъ увѣщаній со стороны царя, мать обещала дать совѣтъ сыну своему. Но приклонившись къ сыну, она говоритъ: „сынъ мой, пожалѣй свою мать. Умолю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и все, что на нихъ; видя уразумѣешь, что Боръ сотворилъ сіе изъ небытія; также появился и родъ человѣческій. Не убойся сего мучителя плоти твоей, но будь достоинъ своихъ братьевъ и прѣми смерть, чтобы мнѣ воспріять тебя отъ Бога опять вмѣстѣ съ братьями твоими въ милости Божіей“. И пока она еще говорила это, юноша говоритъ: „чего ожидаете? Не слушаю повелѣнія царева, но слушаю повелѣнія закона, даннаго отцамъ нашимъ черезъ Моисея. Ты, изобрѣтатель всякой злобы противъ Іудеевъ, не набъжишь рукъ Божіихъ. Мы за грѣхи наши сіе страдаемъ. Но хотя ради устрашенія и наказанія живыи Богъ нашъ и прогнѣвался на насъ, однакоже паки примирится съ рабами своими. Я, какъ и братія мои, душу и тѣло мое предаю за отеческіе законы, призывая Бога, да будетъ вскорѣ милостивъ къ Израилю. На мнѣ и на братіи моей престанетъ гнѣвъ Вседержителя, праведно вадвигнутый на весь родъ нашъ“. Тогда царь разъярился на него яростію еще болѣе лютою, горькое терен посмѣяніе. Такимъ образомъ и сей седьмой представился отъ жизни въ юношеской чистотѣ, во всемъ уповая на Бога. Послѣ же сыновъ сожжена была и праведная мать ихъ Соломонія.

Вотъ за что мы ублажаемъ святыхъ седмъ мучениковъ братьевъ Маннаевевъ и доблестную мать ихъ Соломонію и учителя Елеазара. Этотъ праздникъ въ честь ветхозавѣтныхъ мучениковъ принадлежитъ къ числу самыхъ древнихъ въ христіанской церкви. Сіи ветхозавѣтные мученики были первообразами всѣхъ

мучениковъ христіанскихъ. Первые учителя проповѣдники христіанства непрерывно прославляли ихъ въ пѣсняхъ церковныхъ и въ поученіяхъ своихъ среди тѣхъ грозныхъ обстоятельствъ, въ которыхъ въ первые вѣка, — въ вѣка гоненій и мученичества, — выросла воинствующая юная церковь Христова. Оттого и праздникъ сей учрежденъ съ первыхъ дней христіанства.

Пересталъ ли онъ быть назидателемъ для церкви уже не юной, для церкви нашихъ дней? Да, перестаетъ. Но перестаетъ только потому, что мы забываемъ объ этомъ древнѣйшемъ праздникѣ; забываемъ, кто были семь братьевъ Маккавеевъ, перестаемъ учиться у нихъ, а еще менѣе думаемъ подражать имъ. А можемъ ли мы чему-либо поучиться у нихъ? Есть ли что-либо схожее между обстоятельствами ихъ и нашего времени?

Посмотрите, подумайте, за что они были замучены, за что они пожертвовали жизнью? За то, что не согласились нарушить богоустановленный постъ своего времени и своего народа. За то, что не хотѣли вкусить свиного мяса. Повидимому, незначительность? Да, повидимому. Но смотрите, какъ за этою кажущоюся незначительностію рядошъ стояло все, что было для избраннаго народа Божія самаго святаго и драгоцѣннаго. Ъсть свиное мясо значило нарушить законъ Моисеевъ, который запрещалъ это. Значило ѣсть пищу, принесенную въ жертву и посвященную идоламъ. Значило отказаться отъ жертвоприношеній и священнослуженія Бору истинному и поклониться богамъ чужимъ языческимъ. Значило допустить, чтобы храмъ единаго истиннаго Бога превращенъ былъ въ идольское капище. Значило отвергнуться не только обрядоваго закона Моисеева, но и нравственнаго, значило, терпѣть студодѣяннн и всякую мерзость запустѣнія даже на мѣстѣ святѣ. Значило не только отречься отъ единаго истиннаго Бога, отъ святоотеческой вѣры, но и отъ своей народности, отъ народнаго обличія, отъ народной самостоятельности, отъ народной самобытности. Въ концѣ концовъ эта незначительность, вкушеніе свиного идоложертвеннаго мяса, означала всенародную духовную, вѣроисповѣдную, государственную смерть богоизбраннаго народа...

Посмотрите, подумайте, нѣтъ ли чего похожега и въ нашей жизни? Вотъ день святыхъ мучениковъ Маккавеевъ стоитъ какъ

разъ въ предверіи христіанскаго, такъ-называемаго Опасова поста. Задайте же себѣ вопросъ, кто изъ насъ соблюдаетъ, кто не соблюдаетъ посты? Не соблюдаютъ очень многіе. Нѣкоторые сословія даже за стыдъ считаютъ соблюдать. Есть ли это незначительность? Вотъ ужъ два вѣка на Руси, въ нѣкоторыхъ кругахъ считалось это незначительностію. Но теперь къ нашимъ днямъ послѣдствія этой кажущейся незначительности выясняются больше и больше. Посмотрите, подумайте. Несоблюдающіе постовъ не отрекаются ли отъ церковныхъ уставовъ? Не отрекаются ли во всемъ строѣ жизни отъ святоотеческихъ обычаевъ? Не отрекаются ли отъ церковныхъ службъ? Не отрекаются ли отъ самыхъ существенныхъ учрежденій въ христіанскомъ общеннодѣйствіи, отъ святыхъ таинствъ, отъ исповѣди, отъ причастія? Не унижаютъ ли таинство брака, не ругаются ли надъ священствомъ, не начинаютъ ли издѣваться даже надъ крещеніемъ? Не отвергаются ли святоотеческой вѣры и всѣхъ началъ христіанской нравственности? Не отвергаютъ ли бытіе истиннаго Бога? А такъ какъ безъ Божества, безъ религіознаго культа, быть человѣку нельзя, то не вводится ли у насъ даже идолопоклонство, поклоненіе мамонѣ чрева, мамонѣ корысти, мамонѣ всяческаго чувственнаго наслажденія, мамонѣ зависти и ненависти ко всему, что выше насъ, что богаче, что благоденственнѣе? Не сочиняются ли даже новозымышленныя вѣры, которыя въ концѣ концовъ ведутъ къ гибели всякой вѣры въ истиннаго Бога и всякой возвышенной нравственности?

Все это изъ кажущихся незначительностей, изъ мелкихъ сѣмянъ произрастало, расло и выросло на нашихъ глазахъ въ большое дерево съ обильными плодами, горечь которыхъ уже почувствовалась рѣзко. Поживемъ, посмотримъ и увидимъ, что это дерево разрастется еще шире, укоренится еще глубже, а укоренившись и разросшись заполнить, согласно съ пророчествами, и всю землю, намъ спящимъ, намъ бездѣйствующимъ, намъ поблажающимъ во-первыхъ себѣ, а далѣе и всѣмъ и всему. Мало-по-малу, мы отстаемъ отъ святоотеческихъ обычаевъ, отъ свято-отеческой вѣры, отъ святаго Бога святыхъ отецъ нашихъ, поблажая себѣ и другимъ, по чувствамъ безразличія и холодности, безопасности и лѣности. Конечно, пока еще никто

не видѣть насъ дѣлать дальнѣйшіе шаги къ отступничеству, никто не преслѣдуетъ за вѣру, пока мы еще не дошли до конца. Но далеки ль мы и отъ болѣе тяжкихъ временъ? Не видѣли ль, не видимъ ли и мы даже кровавыхъ гоненій за вѣру, не говори о гоненіяхъ коварныхъ, характера Юліана богоотступника, въ одной изъ самыхъ передовыхъ странъ христіанской Европы? Не видимъ ли такъ-называемой культурной борьбы противъ христіанства въ другой изъ самыхъ передовыхъ странъ христіанской Европы? Не провозглашается ли, не осуществляется ли символъ—такъ-называемой борьбы за существованіе не только во всей христіанской Европѣ, но и въ нашемъ издревле христіансколюбивомъ отечествѣ? Подумайте, куда мы идемъ? Какъ остановиться? Какъ удержать себя и другихъ у бездны, въ которую готовы упасть?

Поразительно Евангеліе Христово, какое читается нынѣ въ честь святыхъ мучениковъ. „Всякъ, иже исповѣсть Мя предъ людьми“, глаголетъ Господь, „исповѣмъ его и Азъ предъ Отцемъ моимъ небеснымъ“. А исповѣдуемъ ли мы Христа предъ людьми? Не стыдимся ли исповѣдывать Его тамъ, гдѣ не стыдился исповѣдывать Его наши отцы? „А кто отвержется Мене предъ людьми“, глаголетъ Господь, „отвергуся его и Азъ предъ Отцемъ моимъ, иже на небесѣхъ“. Не отвергаемся ли мы Христа дѣлами? Не отвергаемся ли помыслами? Не отвергаются ли нѣщии изъ насъ и словами, и устами, а не только-что сердцемъ и дѣлами? „Не думайте“, глаголетъ Господь, „что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ. Ибо Я пришелъ разлучить человѣка съ отцемъ его, и дочь съ матерью ея, и невѣстку съ свекровью ея. И враги человѣку домашніе его“. Сіи слова Господни имѣли ясное приложеніе къ жизни въ первые вѣка христіанства, въ вѣка гоненій, въ вѣка юнаго роста Христовой церкви. Посмотрите, не начинаютъ ли рѣзко выясняться сіи же Господни слова и въ наши дни среди насъ, во дни явнаго упадка христіанства даже среди христіансколюбиваго народа? Подумайте вотъ о чемъ: на нашей памяти, на нашихъ глазахъ наши дѣды еще горячо и стойко преданы были вѣрѣ Христовой и святоотеческимъ обычаямъ; отцы многихъ относились ко всему этому уже холодно и безразлично;

а дѣти и внуки уже ничего не чувствуютъ въ отношеніи къ благочестивой старинѣ, кромѣ ненависти и пренебреженія, и пренебреженія уже не страдательно-терпѣливаго, но ядовитоялобнаго, готоваго разрушать все, что по ихъ мнѣнію уже отжило и жить мѣшаетъ...

О мученицы святіи! О доблестніи Маккавей, съ приснопамятными матерью вашею и учителемъ Елеазаромъ! „Егда предстоите Христу, егоже ради потрудитесь, прилежно сотворите мольбу о человѣчествѣ“... Аминь.

ВОЗЗВАНІЕ КЪ ПРАВОСЛАВНЫМЪ БРАТЬЯМЪ.

Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій даждь славу Имени Твоему святому ¹⁾. Да любящія Имя Твое вселятся въ Немъ ²⁾. Яко въ Немъ источникъ Живота, во свѣтъ Его узримъ Свѣтъ ³⁾.

Имя Іисусъ Христосъ принадлежитъ Спасителю человѣческаго рода. Сямъ именовъ облеченъ всемогущій Творецъ вселенныя, когда снишелъ на землю, да спасеть люди своя отъ грѣхъ ихъ. Во Христѣ Іисусѣ совершилось наше примиреніе съ Богомъ, — и человѣкъ получилъ область быть чадомъ Божиимъ. Потому-то: „Нѣтъ иного имени подъ небесемъ, даннаго въ человѣцѣхъ, о Немже подобаетъ спастися намъ ⁴⁾. Изъ сего выходитъ, что для истиннаго христіанина не можетъ быть ничего столько вожделѣннаго и любезнаго, какъ сладчайшее имя Его Божественнаго Искупителя — Господа нашего Іисуса Христа. Въ немъ предѣлъ всѣхъ высшреннихъ стремленій нашего безсмертнаго духа; — вѣчная жизнь и райское блаженство всякаго разумнаго существа.

¹⁾ Молит. на суб. полунощ. св. Евстратія.

²⁾ Псал. 68—37.

³⁾ Въ велик. Славос. на утренн.

⁴⁾ Дѣян. Апост. 4—12.

Но посмотрите, присные о Христвѣ братіе, что нѣкоторые изъ насъ воздаютъ въ сіи времена безцѣнному и ни съ чѣмъ несравнимому имени Господа Иисуса Христа! Разсмотримъ свои нынѣшнія произведенія литературы,—и къ удивленію примѣтимъ, что на страницахъ оной рѣдко гдѣ можно встрѣтить сіе превеликое имя — Иисусъ Христосъ — написанное полными буквами: яко же неотмѣнно подобаеть Ему, какъ Богу, имѣющему безконечное превосходство, славу и честь, если и всюду быть превозносиму, то тѣмъ паче въ семъ пребожественномъ имени Своемъ, насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія, Имъ на Себя принятою. Между тѣмъ, что же мы видимъ? Тогда вакъ было бы прилично вездѣ имени Божію написовѣтиса буквами курсивными, мы вмѣсто сего почти всюду встрѣчаемъ, въ произведеніяхъ современной литературы какіе-то жалкіе обрывки словъ, изображаемые сице: І. Х., І. Хр., Ис. Хрис., Ис. Хр. или І. Христосъ.

Видѣніе сихъ знаковъ производитъ тяжелое впечатлѣніе на сердце благочестиваго читателя, которому слышится въ сихъ знакахъ писателей невѣдѣніе и отсутствіе любви ихъ къ Господу и Спасителю всѣхъ вѣрныхъ благословенно грядущихъ во Имя Его Господне. И въ самомъ дѣлѣ,—кто можетъ прочитать оныя зримыя знаки, взятые изъ полнаго слога имени Иисуса Христа и особенно написуемыя въ раздѣльность?!.. Они не даютъ писателямъ своимъ душевнаго спасенія и читателей внитъ ихъ оставляютъ безъ мирныхъ плодовъ Святаго Духа. О, Иисусъ Сладчайшій! Свѣте тихій Святыя Троицы! Тако ли воздается Тебѣ—Создателю нашему и Искупителю отъ разумаго созданія Твоего? что даже въ написаніи Твоего Святѣйшаго имени полный слогъ умалили, изуродовали, раздѣлили и обезобразили; уже нѣтъ Ему ни вида, ни доброты; но видъ написанія его умаленъ и обезчещенъ паче всѣхъ сыновъ человѣческихъ *) вышеозначенными знаками, коихъ не имѣеть возможности прочитать человѣкъ малограмотный, а тѣмъ паче не свѣдущій въ догматахъ Христовой церкви. Это несправедное дѣйствіе наноситъ оскорбленіе религіозному чувству человѣка, потому что въ немъ онъ ясно видитъ неуваженіе лица, именемъ тѣмъ упущаемымъ

*) Св. пророка Исаин, 52 г. 3 ст.

или сокращаемымъ знаменуемаго. Вѣдь и въ обыкновенномъ ходѣ общечеловѣческой жизни, никто изъ насъ не будетъ почитать признакомъ уваженія себя, когда его будутъ въ письменности изображать буквами, коихъ прочесть невозможно.

Поэтому, возлюбленнѣйшіе христіане, члены Христовой Церкви, чада благодати Новаго Завѣта! придите съю и, сошедшея вкупѣ, станемъ предъ величіемъ имени Іисусъ Христовъ, и общимъ совѣтомъ разсудивше елико возможно, уразумѣемъ Его необъятное значеніе въ дѣлѣ нашего спасенія... Нельзя найти сравненія, коимъ бы можно было выразить ту безпредѣльную тѣту, которая является тамъ, гдѣ отсутствуетъ имя Господа Іисуса. Еслибы сказать, что отнять солнце въ природѣ, или воздухъ ея или же стихію воды: все это такіе предметы, кои не имѣютъ къ сравненію здѣсь никакого мѣста.

Богъ — Богъ вѣчный, устроивый концы земли, не утрудится, ниже взычетъ; во свѣтѣ живой непреступномъ, Источникъ безконечнаго блаженства и всевозможная полнота неисповѣдмыхъ совершенствъ, явленно въ міръ приде и съ земными яко чловѣкъ поживѣ и оставилъ какъ безцѣнный даръ и залогъ безпредѣльной любви къ чловѣчеству Свое всемогущее имя Іисусъ, да вѣрующій въ Него спасается, призывающій освящается, молящійся избѣгаетъ козней лукаваго, — и всякій чловѣкъ да находитъ себѣ въ Немъ неизмѣнную радость и безсмертное наслажденіе. Ибо Онъ есть Богъ нашъ и нѣсть развѣ Его спасающій; творящій великая и неизслѣдованная, славная же и ужасная, имъ же нѣсть числа. Имя Господа Іисуса Христа лежитъ въ основаніи святой церкви: Основанія бо инѣго никтоже можетъ положить, паче лежащаго еже есть Іисусъ Христосъ *). Отсюда выходитъ, что всѣ церковныя службы, пѣснопѣнія, каноны и молитвы утверждаются на имени Господа Іисуса Христа и вращаются окрестъ Его, какъ планетная система около солнца. Теперь, если отнять имя Господа Іисуса Христа, то должна пасть вся область религіи, какъ неизбѣжно падеть и природа при уничтоженіи солнца. Вѣдь и дерево засохнетъ, когда корень поврежденъ, и ручей иссыхаетъ, когда истокъ загражденъ; а тѣмъ паче, если отнять главу у живаго существа... Но здѣсь яв-

*) 1 Кориня. 3 г. 11 ст.

ственно зрится отнятіе главы у христіанскихъ народовъ. Ибо, по изреченію святаго Апостола, Иисусъ Христосъ есть Глава Церкви; но многіе писатели современнаго вѣка, по своей учености, сокрывая имя Главы въ непонятную титлу, чрезъ это отнимаютъ оную отъ зрѣнія и произношенія устнаго, а вмѣстѣ съ симъ и отъ разумнаго сознанія людей, если не всѣхъ вообще, то всѣхъ малоразвитыхъ, составляющихъ большинство вѣрующаго общества. И вся Церковь Христова въ своихъ членахъ должна страдать, какъ страждетъ и томится человекъ при разлученіи души отъ тѣла; потому что духовная смерть неизбежно является тамъ, откуда устраняютъ всемогущее и всеизжителное имя Божіе, проливающее изъ себя свѣтъ, жизнь и неистощимые токи благодати.

„Если никтоже можетъ рещи Господа Иисуса, точію Духомъ Свѣтымъ“⁷⁾, то естественно для всѣхъ вѣрныхъ чадъ Христовой Церкви имя Иисусъ Христосъ есть источникъ освященія, всегда готовый во устахъ. И всякъ иже аще призоветъ сіе имя Господне спасется⁸⁾. Изъ непрерывнаго опыта всѣхъ святыхъ благоугодившихъ Господу, свидѣтельствуемъ, что безъ имени Іисуса Христа въ духовной жизни нельзя жить ни единого мгновенія. Сіе имя Іисусово составляетъ самое существо молитвы и есть во всемъ значеніи слова ея дыханіе; если отнято будетъ дыханіе, то все христіанство впадетъ въ состояніе духовной замѣртвѣлости; снова тьма покроетъ землю, и мракъ будетъ простертъ надъ вселенною; снова небо содѣлается для человека недоступнымъ, и человекъ потеряетъ все, что только составляетъ высокую цѣль его бытія на земли; по необходимости онъ долженъ погрузиться въ состояніе животной жизни и будетъ развивать оную лишь въ предѣлахъ чувственныхъ удовольствій. Всѣ подвижники благочестія, мужи духовнаго разума, достигшіе возможнаго на земли духовно-нравственнаго состоянія, и какъ свѣтила небесныя просіявшіе на тверди христіанскаго міра во свитыню духа, достигли своего небеснаго блаженства единственно именемъ Господа нашего Іисуса Христа, къ Которому они прильпили свою жизнь, дыханіе, помышленіе и озарились отъ Него

⁷⁾ 1 Коринт. 12 г. 3 ст.

⁸⁾ Пр. Іоня. 2 г. 32 ст. Къ Римлян. 10 ч. 13 ст.

свѣтомъ благодати, какъ звѣзды отъ Солнца Правды. Иисусъ Христосъ, будучи Богъ безпредѣльный, пучина святости и полнота всевозможныхъ совершенствъ, не можетъ не освящать приближающихся къ Нему, и пресвятое имя Его въ нѣдрахъ сердца своего содержащихъ и устами исповѣдающихъ, также въ умѣ, волѣ, помышленіяхъ и во всѣхъ чувствахъ своего существа, присно память Его имущихъ. И что сказать? Имя Господа нашего Иисуса Христа есть средоточная держава всего духовно-нравственнаго міра, душа духовъ, животворный свѣтъ человѣкамъ, жизнь всего живущаго и его дыханіе... но мы изнемогаемъ предъ безконечнымъ предметомъ,—и кто можетъ оный уразумѣть? Не могутъ уразумѣть имени Иисусова ни весь долъный міръ, ни горній; ни даже оба вкупѣ... По свидѣтельству священныхъ книгъ, Ангельскія чиновачія, окружающія престолъ Вседержителя, — эти вторые свѣты, Свѣту первому предстоящіе, желаютъ проникнуть въ тайну необычайнаго чудеса, но оно превышаетъ ихъ пламенные умы. И никто же знаетъ Сына токмо Отецъ ⁹⁾, Иже, вначалѣ небеса всеильнымъ словомъ Своимъ утверждѣнъ ¹⁰⁾. И святой Апостолъ говоритъ: Тѣмъ же создана быша всяческая яже на небеси и на земли, видимая и невидимыя ¹¹⁾, въ послѣднія же времена Тоежде Слово плоть бысть и вселися въ ны ¹²⁾. Это Слово — Богъ и Богочеловѣкъ есть Иисусъ Христосъ. Онъ бѣ искони къ Богу, — вся Тѣмъ быша, и безъ Него ни что же бысть еже бысть ¹³⁾.

Теперь уразумѣвайте всю важность, нужду и значеніе для всего міра Божественнаго имени Иисуса Христа: отъ человѣкъ убо уничиженну, отъ Бога же избранну честну ¹⁴⁾; равнаго которому ничего нѣтъ ни на небеси горѣ, ни на земли низу. Имя Иисуса Христа, по слову святаго апостола, паче всякаго имени ¹⁵⁾ превыше всякаго начальства, и власти, силы, и господства, и всякаго имени, именуемаго не точію въ вѣцѣ семъ, но и въ

⁹⁾ Мате. 11 г. 27 ст.

¹⁰⁾ Ирмосъ Воскр. 7 гласа 2-я пѣснь.

¹¹⁾ Къ Колос. 1 г. 16 ст.

¹²⁾ Еванг. Іоан. 1 г. 14 ст.

¹³⁾ Еванг. Іоан. 1 г. 2 ст.

¹⁴⁾ 1 Петр. 2 г., 4 ст.

¹⁵⁾ 2 Филип. 2 г., 9 ст.

грядущемъ ¹⁶⁾). И даѣе тотъ же апостолъ о себѣ свидѣтельствуеъ: не судихъ что вѣдѣти, точію Исуса Христа ¹⁷⁾). Когого 5508 лѣтъ ожидало человѣчество, какъ своего Искупителя, и когда Онъ въ смотрѣніи исполненія временъ ¹⁸⁾) явился на земли, то благоизволилъ возложить на себя имя Исусъ Христосъ. Итакъ, Онъ будучи Богъ боговъ и Господь господей, Богъ великій и вѣрикій и страшный, Которому съ трепетомъ предстоятъ всѣ небесныя чионачалія, неустыдился, вѣсть съ человѣческою плотію, кромѣ грѣха, принять на Себя имя Исусъ Христосъ; такъ почему же нѣкоторые изъ современныхъ писателей, какъ бы презирая Божественное имя Исусъ Христосъ, лишаютъ Его полноты буквального изображенія? Господь говоритъ: „аще кто постыдится Мене, то и Сынъ человѣческій постыдится его предъ Отцемъ небеснымъ“... Смотрите, чтобы не подпасть сему грозному опредѣленію небеснаго Судіи...

Въ Богопревознесенномъ имени Исусъ Христовѣ для насъ совмѣщается все, что только можетъ составлять предметъ самолучшихъ надеждъ и сладостнѣйшихъ обѣтованій, какъ настоящей жизни, такъ и грядущаго вѣка. А будучи таковымъ Оно и должно занимать первое и видное мѣсто — гдѣ бы ни было: въ сердцахъ ли или на бумагахъ.

Скорбь намъ есть велія и непрестающая печаль сердцу видѣть невыразимое заблужденіе: ничье, никогда имя въ печати не было такъ сокрацаемо и умаляемо, какъ имя Господа Исуса Христа; имена язычниковъ и людей порочныхъ, не только не имѣющихъ права на извѣстность, но нерѣдко составляющихъ собою позоръ человѣчества, не теряютъ права на пребываніе въ печати своихъ именъ... Но увы! Лишается сей чести единственное имя Исуса Христа; Ему же, по святому апостолу, поклонится всяко колѣно небесныхъ, земныхъ и пресподнихъ ¹⁹⁾). Сынъ Божій, нося на Себе имя Исусъ Христосъ претерпѣлъ за животъ міра крестъ и распятіе: иже язвенъ бысть за грѣхи наши, мученъ бысть за беззаконія наши. Наказаніе мира нашего

¹⁶⁾ Къ Ефесеямъ 1 г., 21 ст.

¹⁷⁾ 1 Кориня. 2 г., 2 ст.

¹⁸⁾ Ефес. 1 гл., 10 ст.

¹⁹⁾ Къ Филип. 2 гл., 10 ст.

на Немъ, язвою Его мы вси пощѣляхомъ²⁰⁾, и Онъ есть сннне славы Божіей и образъ шпостаси Его, носить же всяческая глаголомъ силы Своєю²¹⁾. Но мы боимся и ужасъ объемлетъ насъ: дѣло непосредственно относится къ лицу Самаго Бога, страшнаго во гнѣвъ Своємъ, и ревность имушаго о славъ Пресвятаго имела Своєю! Аще отверзеть небо, трепеть примуть отъ Него горы, и растаютъ якоже таетъ воскъ отъ лица огня. Все обратится въ ничто, если только обратитъ на землю свой прогнѣванный взоръ. Обаче не творитъ сега: но мигуетъ всѣхъ и презираетъ грѣхи чловѣкамъ въ покаяніе. Любить же сущія вся и ни чессеже гнушастоя, якоже сотворилъ есть: падить же вся, яко Его суть, — Владыка душелюбець²²⁾.

Итакъ, христоролюбивыя люди Россійской земли, именемъ Господа нашего Іисуса Христа просимъ изъ васъ въ особенности тѣхъ, кому дарованъ свыше разумъ писать книги для пользы во спасеніе собратій своихъ, впредь имя Божіе напишуте полнымъ слогомъ, якоже неотмѣнно подобаетъ ему, а неусѣченнымъ, который не принять въ русскомъ нарѣчїи. Ревнуйте подражать первенствующимъ христіанамъ, кои имѣли такую неограниченную любовь къ своему Божественному Спасителю, что святѣйшее имя Его Іисусъ Христосъ желѣзомъ вжигали на своемъ тѣлѣ, — и Оно писалось золотыми буквами. Такъ и должно быть! Имя Божіе есть источникъ неописанной красоты для всего, — гдѣ только Оно будетъ изображаемо и любовію отъ насъ благочестивыхъ христіанъ поминаемо въ наше спасеніе.

Современныя секты произошли единственно отъ того, что мало уже гдѣ имя Спасителя нашего Іисуса Христа стало быть видимо въ нынѣшнихъ книгахъ, а также и произносимо устами... Еретники говорятъ про нашихъ христіанскихъ писателей книгъ такъ: „въ Кого они вѣрують, Того имени не проповѣдуютъ и въ книгахъ не пишутъ!... Такъ на чѣмъ же удержится ихъ вѣра? Чтожь вы скажете на сіе?... Ужели то, что какъ имя Іисуса Христа всѣмъ извѣстно, то и писать Его излишне... Но здѣсь то и обнаруживается предъ всѣми людьми отсутствіе вашей любви къ Спасителю всего міра.

²⁰⁾ Прор. Ісаія 52 гл., 5 ст.

²¹⁾ Евр. 1 г., 5 ст.

²²⁾ Премудр. Солом. 11 гл., 24 ст.

Намъ могутъ возразить: почему же въ славянскомъ языкѣ принято сокращеніе слова и всякое слово въ немъ можетъ быть написано подъ титлою?

Это происходило слѣдующимъ образомъ: пишется въ древнихъ исторіяхъ, что въ далекія отъ насъ времена, когда еще не было печатныхъ книгъ, и когда церковныя книги для вѣчности писались на пергаменѣ, то по дороговизнѣ оного, для того, дабы какъ можно болѣе помѣстить словъ на всякомъ листѣ, допущено было сокращеніе слоговъ во всей рѣчи. Но хотя сіе и сдѣлано по крайней необходимости, но не обошлось безъ вредныхъ для церкви послѣдствій. Появившіеся во времена патріарха Никона раскольники нашли въ этомъ одинъ изъ случаевъ къ отступленію отъ православной христіанской вѣры. Они стали писать Божественное имя Спасителя нашего Ісусъ не такъ, какъ подобаетъ, а просто Ісусъ; производили съ православными безчисленные споры, называя истинною всѣмъ видимую ложь. Затерялась правильность написанія имени Господа нашего Ісуса Христа и они погрязли въ тинѣ заблужденія, своимъ упорствомъ отторгнувши себя отъ единости Христовой церкви и доселѣ косятъ въ своемъ отступленіи отъ православія.

Изъ всего вышесказаннаго нами слѣдуетъ такое заключеніе: сладчайшее и вѣробожественное имя Господа нашего Ісуса Христа должно быть писано не только полными буквами на бумагѣ, но Оно должно быть написано Духомъ Святымъ на сердцѣ всякаго христіанина. Этому примѣру былъ показанъ на святомъ Игнатіѣ Богоносцѣ—епископѣ антиохійскомъ, когда, по растерзаніи его за вѣру во Христа авѣрми, нашли цѣльнымъ сердце его и тамъ златые буквы: „Ісусъ Христосъ“, Которому мы все православныя христіане поклоняемся со Отцемъ и Святымъ Духомъ, нмѣя и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Мѣсяца августа 13 дня
1889 года.

Составители сего С. П. М. П.

- X.—Извѣстія и замѣтки: Годичное собраніе Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Торжественное молебствіе въ Казанскомъ соборѣ. 398—400

І Ю Л Ъ - А В Г У С Т Ъ.

- I.—Слово о пользѣ воскреснаго отдыха. *Свящ. Ф. Орнатскаго* 401—411
- II.—Бритическій обзоръ главнѣйшихъ мнѣній объ антихриствѣ. (Окончаніе). *П. Орлова*. 412—442
- III.—Мухаммеданская космогонія. *А. Ф. Гусева*. 443—496
- IV.—Библейскія женщины 497—624
- V.—Нѣмецкій духъ въ русской наукѣ церковнаго права. *Н. Заозерскаго* 625—657
- VI.—Бернардъ влервоскій, какъ церковный дѣятель и проповѣдникъ. *Евгенія Коремна*. 658—752
- VII.—Рѣчь высокопреосвященнѣйшаго Іоаннкія, митрополита московскаго, сказанная къ новоруположенному епископу Виссаріону, 30-го іюля 1889 года 753—756
- VIII.—Рѣчь архимандрита Виссаріона, при нареченіи его дмитровскимъ епископомъ въ московской Святѣйшаго Синода конторѣ, 1839 г. іюля 27. 757—760
- IX.—Поученіе въ день святыхъ мучениговъ Маккавеевъ 1-го августа, *Преосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго* 761—770
- X.—Воззваніе къ православнымъ братьямъ. 771—778
- XI.—Оглавленіе II-го тома „Православнаго Обозрѣнія“ за 1889 года. 779—780

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатанъ дозволяется. Москва. Августа 28-го дня 1889 года.

Цензоръ *свящ. Іоаннъ Петропавловскій.*

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аѳинагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ съ введеніями и примѣчаніями *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

VI. Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча, переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. Е. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣновъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Ивацкова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Ивацкова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1889 ГОДУ ИЗДАЕТСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою — въ Россіи 7 руб., за границую 8 руб.

Подписка принимается: въ *Москвѣ*, у редактора журнала протоіерея при церкви Феодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иностранцы благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакціи «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять руб.*, за два года — *семь руб.*; за три — *десять руб.*, за четыре — *тринадцать руб.*, за пять лѣтъ — *семнадцать руб.*, за шесть лѣтъ — *двадцать одинъ руб.* съ пересылкою.

Экземпляры «Правосл. Обозр.» за 1886 и 1887 гг. *уже разошлись*; за 1888 годъ остается прежняя — *семь руб.*

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры Писемъ мучени апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніемъ и примѣчаніями въ нѣмъ свящ. П. А. Преображенскаго. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зартисъ-Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 60 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.